

PROCESOS INTERCULTURALES

Juan C. Godenzzi (ed.)

TINKUY

BOLETÍN DE INVESTIGACIÓN Y DEBATE
Nº 1 – Invierno 2005

Colaboradores de edición

María Mercedes Correa

Daniel Sánchez

Máscaras del estado nacional: los rapa nui y la *Ley Indígena* chilena

Sara Smith

“[...] El ‘nosotros’ con el cual se identifica la gente, en el cual deposita su confianza y con el cual establece sus redes se restringe a los círculos íntimos de familiares y amigos. Lo público aparece como un espacio ocupado por otro anónimo y, a veces, amenazador. Lo que define la retracción de los círculos íntimos es la desconfianza que se tiene de los otros anónimos. Ese ‘nosotros’ aparece más como un refugio y una defensa que como un espacio de encuentro. Físicamente esto encuentra un símbolo en la reja de la casa o del condominio que [...] sirve más para aglutinar a los que quedan dentro”. (Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 147)

Con este trabajo quisiera abordar el tema de la diversidad cultural en Chile, considerando el caso de los rapa nui en particular. Para poner en contexto los reclamos de los rapa nui, empiezo con un breve recorrido histórico de los eventos que terminaron con la anexión de la isla al territorio chileno. Luego, resumo algunos de los eventos que siguieron para ejemplificar la relación histórica entre este pueblo y el Estado chileno. Creo que uno de los reclamos de los rapa nui es la posibilidad de establecer un diálogo intercultural para poder establecer una comunicación en pie de igualdad con el Estado chileno. El primer paso dado por el Estado para reconocer la existencia de pueblos indígenas en Chile vino de parte del primer gobierno democrático después del “gobierno militar”, que aprobó la llamada *Ley Indígena*. A través de este documento, el Estado quiso incorporar algunas de las ideas de la diversidad cultural

o el *multiculturalismo* como, por ejemplo, el reconocimiento cultural en la jurisprudencia chilena. De esta forma, el Estado se apropia del vocabulario del multiculturalismo en expresiones como, por ejemplo, el reconocimiento cultural. Así, este documento introduce en el discurso estatal las “políticas de la diferencia y del reconocimiento” (Taylor).

Sin embargo, lo que espero mostrar con este trabajo es que el uso del vocabulario de la diversidad cultural no implica necesariamente la apropiación de una ideología o ética multiculturalista (si existiera una). Al contrario, se puede demostrar que a través del discurso de la *Ley Indígena* el Estado ha podido resemantizar las nociones del multiculturalismo dentro del contexto de la histórica búsqueda de una identidad nacional propia. El vocabulario se ha actualizado de acuerdo con las modas de fin del siglo veinte, pero mantiene la estructura ideológica tradicional del estado nacional, la cual ha considerado –y sigue considerando– la cultura indígena como una parte esencial de la identidad nacional chilena. Así, en el nivel del discurso, lo que se propone a través de la *Ley Indígena* no logra el reconocimiento sustancial que buscan los rapa nui: ser reconocidos como un pueblo con derechos políticos autónomos, para poder tomar decisiones en lo que concierne al destino y la gestión de su territorio y sociedad (Hotus).

Contexto histórico y algunos reclamos de los rapa nui

i. Breve recorrido histórico

Los rapa nui viven en la Isla de Pascua, o *Rapa Nui*, posesión territorial de Chile ubicada en la Polinesia y cuyo tamaño geográfico es de 162 kilómetros cuadrados. Conocido como el lugar más aislado del mundo, Rapa Nui está a 3 541 kilómetros de la costa de Chile, a 1 931 kilómetros de Pitcairn, la isla más cercana y a otros 3 541 kilómetros de Tahití. Según su relato oral, los rapa nui son todos descendientes de su primer rey, Hotu Matua. En el sexto siglo, éste dirigió dos canoas de *Jíva* (el lugar de origen) para organizar una primera colonia rapa nui. Dividió la isla entre sus hijos, creó tribus (*Mata*) diferentes y les asignó territorios respectivos (Rochna-Ramirez 25). Durante la “época de oro” (Englert 1974 en Rochna-Ramirez 25), los rapa nui desarrollaron una civilización que incluía a especialistas locales que desarrollaron un sistema de escritura (*Kohau Rongo Rongo*) y construyeron hasta 1 000 estatuas llamadas *Moai*¹. Durante ese período “civilizador”, Rapa Nui vio el crecimiento de su población, la cual se estima que incluía cerca de 20 000 personas; pero al mismo tiempo la isla también experimentó la destrucción de su delicado sistema ecológico. De ahí que la isla conociera el período extendido de guerra civil entre dos clases sociales: los *Hanau Eepe*, la clase dominante, y los *Hanau Momoko*, la clase no dominante (Rochna-Ramirez 26). Fue durante esta época que las tribus cesaron de construir las *moais*.

Entre 1862 y 1877, la población experimentó una destrucción demográfica y cultural irreversible cuando 1 000 personas, equivalentes al 35% de la población, fueron capturadas por extranjeros y esclavizadas en guaneras del Perú. Aquellos comerciantes capturaron a los jefes, intelectuales y artistas de la civilización, destruyendo mucho de la cultura, memoria y tradiciones rapa nui. Además, pareciera que los prisioneros rapa nui hubiesen contraído enfermedades europeas en Perú y portanto la mayoría de los prisioneros murió allí. Los últimos sobrevivientes de ese grupo fueron devueltos a Rapa Nui pero éstos transmitieron sus enfermedades al resto de la población y, luego de un año, había solamente 111 personas en la isla.

A diferencia de los territorios de otros grupos indígenas, los cuales fueron ocupados por los militares chilenos, en 1888 Rapa Nui se anexó a la República de Chile mediante el Acuerdo de Voluntades, “firmado” por el rey Atamu Tekena y don Policarpo Toro Hurtado, el capitán de corbeta de la marina de Chile. Según la tradición oral, para Atamu Tekena este acuerdo fue una cesión

condicional (Aylwin 108). El rey, dirigiéndose a Policarpo Toro, tomó un puñado de tierra con hierba y se lo entregó a Toro. Dijo: La hierba es para su uso, pero la tierra queda con nosotros (Rochna-Ramirez 32).

Luego de un intento para promover la “colonización” chilena en la isla, desde 1895 sus tierras fueron arrendadas a la Compañía Explotadora dedicada a la crianza de ovejas y del ganado vacuno. Poco después de su instalación en Rapa Nui, los directores de la Compañía confinaron a los isleños a una pequeña parcela, aproximadamente el 7% de la isla, que se llama Hanga Roa y donde todavía viven los rapa nui (Rochna-Ramirez 33). Durante este período, los isleños no tenían “permiso” de salir de la “reserva” ni de la isla (Aylwin 109). Los dirigentes de la Compañía les quitaron todos los animales a los rapa nui, destruyeron sus cultivos y cosechas y forzaron a los isleños a trabajar por ella sin pago o comida; en otras palabras, los hacían vivir como esclavos. Algunos rapa nui fueron objeto de abuso por parte de los administradores (Rochna-Ramirez 33). Por su parte, las tentativas del gobierno para regular el maltrato de la “población indígena” fracasaron “sistemáticamente” (Aylwin 109). A partir de 1930, el Estado discontinuó el contrato con la Compañía Explotadora.

En 1933, sin consultar o informar al pueblo rapa nui, el estado chileno registró la totalidad de las tierras rapa nui como parte de la propiedad de la Provincia de Valparaíso. En este caso se había aplicado el Código Civil Chileno, que establece:

Son bienes del Estado todas las tierras que estando situadas dentro de los límites territoriales carecen de otro dueño, es tierra fiscal. (Hotus 5)

Los territorios fuera de Hanga Roa se consideraban como tierras que carecían de “otro dueño”; de este modo, los rapa nui fueron despojados de sus derechos legales sobre las tierras isleñas pues, al mismo tiempo, la isla de Rapa Nui pasó a ser completamente gestionada por el Estado (Aylwin 109). Desde 1953, la marina chilena ocupó la posición de administrador de la isla. Aunque ésta mejoró un poco las condiciones de vida de los rapa nui, los sometió a las reglas estrictas del marino y los forzó a trabajar un día por semana sin pago (Rochna-Ramirez 36).

En 1966, el gobierno de Eduardo Frei aprobó una ley “especial” para la Isla de Pascua, que concedió a los rapa nui el derecho de votar en las elecciones “locales” y nacionales y convirtió la isla en una municipalidad

¹ Internacionalmente, los rapa nui son mejor conocidos por sus famosas estatuas o *moais*.

pertenciente a la Provincia de Valparaíso (Aylwin 109)². La municipalidad de Isla de Pascua consiste en un consejo elegido por los ciudadanos de la isla, los cuales siguen siendo mayoritariamente rapa nui.

A partir de los años ochenta, la cultura rapa nui y la vida en Hanga Roa ha ido cambiando de acuerdo con las políticas culturales y la ley de propiedad privada introducidas por el gobierno militar. La comunidad rapa nui no ha reaccionado de manera uniforme a estos cambios. Al contrario, por un lado 30% de los rapanui estaban a favor de la privatización y algunos de ellos han aprovechado para comprar tierras y acumular propiedades y capital. Como resultado, los habitantes de Rapa Nui experimentaron un crecimiento económico, sobre todo mediante el turismo, además de los problemas de desigualdad de ingresos asociados con un sistema capitalista (Rochna-Ramírez 62). Por otro lado, se ha montado una resistencia en contra de la ley de privatización, fortaleciendo una organización ancestral llamada el Consejo de Ancianos de Rapa Nui, la cual arguye que la propiedad privada amenaza el orden cultural y social de su pueblo (Rochna-Ramírez 42). Finalmente, en 1988, el Consejo se reunió con organizaciones mapuche y aymara para establecer la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de Chile (CTPICH) cuyo propósito era promover el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en Chile (Aylwin 110).

ii. Algunos reclamos

Los pascuenses rapa nui, representados por el Consejo de Jefes Rapa Nui, reclaman su derecho a “la territorialidad, cultura e intereses de Rapa Nui” (Hotus 351). Según el Consejo, aunque los antiguos Jefes entregaron su soberanía a Chile, se reservaron el derecho a sus títulos y los poderes concordantes. Esto se afirma en el mismo acuerdo enviado por Policarpo Toro a las autoridades chilenas donde se explicita que:

Los abajo firmantes Jefes de la Isla de Pascua declaramos ceder para siempre y sin reserva al gobierno de Chile la soberanía plena y entera de la citada isla, *reservándonos al mismo tiempo nuestros títulos de Jefes de que estamos investidos y de que gozamos actualmente.* (Hotus 351)

El Consejo enfatiza que “en ninguna parte de dich[o] acuerd[o] se menciona la intención [por parte de los chilenos] de adquirir la propiedad física de la isla, pactando solamente su soberanía” (Hotus 352). Además de los motivos inmediatos para ceder la soberanía a los

chilenos, que incluían la protección militar contra los peruanos y la explotación extranjera, Policarpo Toro había prometido la educación, el progreso y el respeto de los rapa nui por parte del Estado de Chile. Sin embargo, este último no cumplió con ninguna de esas obligaciones.

Algunas propuestas generales que reclama el Consejo de Jefes han sido y siguen siendo las siguientes:

Tener un diálogo con las autoridades de gobierno y poder solucionar puntos de vista diferentes. (Hotus et al. 383)
Lograr el reconocimiento por las autoridades pertinentes de que [los rapa nui son] los verdaderos y únicos dueños de la territorialidad de Rapa Nui, sin olvidar [su] nacionalidad chilena. (Hotus, et al. 383)

Mantener su sistema tradicional de tenencia de la tierra que es parte de [su] cultura y que es incompatible con el sistema europeo de tenencia de tierra [i.e. la propiedad privada]. (Hotus et al. 384)

De este modo, los rapa nui reclaman sus derechos sobre su territorialidad, siendo esto “el patrimonio que [les] fue legado por sus antepasados”.

Creo que lo que reclama el Consejo de Jefes de Rapa Nui está conforme con la idea de interculturalidad en tanto esto se entienda como “una modalidad interlocutiva de las interacciones e intercambios –entre individuos y/o instancias colectivas– que consiste en negociar, llegar a acuerdos y decisiones para crear las condiciones materiales y simbólicas básicas que abran paso a [...] estados incluyentes, en cuyas redes y ámbitos se pueda *dialogar en pie de igualdad* y se produzcan mutuos enriquecimientos” (Godenzzi 9, el énfasis es mío). Desde el punto de vista de la interculturalidad, se puede interpretar su reclamo como un intento para establecer una nueva relación con el Estado, en la cual el papel de los rapa nui sería el de sujeto interlocutor y no simplemente de grupo cultural minoritario o *etnia*, recipiente de las locuciones del Estado. En otras palabras, en lugar de establecer una nueva relación entre el Estado nacional y la etnia rapa nui, cuya posibilidad para el diálogo sería restringida por la lógica única del Estado, sería mejor establecer un diálogo *intercultural*.

Signo y estructura ideológica

Para el propósito de hacer nuestro análisis hemos asumido que el lenguaje es, primero, un fenómeno social, que es, segundo, un medio a través del cual se transmite la ideología y que, tercero, aunque lo pareciera, no es transparente (Wodak y Meyer 1-3). Por lo tanto, vemos que los conceptos teóricos de “etnia” y “reconocimiento cultural”, los cuales parecen tener un significado universal transparente, tienden a llevar

² Ley No. 16.411, 1 de marzo, 1966 (Aylwin 109).

sentidos diferentes de acuerdo con el contexto social en que éstos se presentan. Esta asunción se basa en parte en las ideas presentadas en la obra de Bakhtine/Volochinov. Por ejemplo, en *Le marxisme et la philosophie du langage*, se dice:

Le signe et la situation sociale sont indissolublement liés. [...] Tout signe, nous le savons, résulte d'un consensus entre des individus socialement organisés au cours d'un processus d'interaction. C'est pourquoi les formes du signe sont conditionnées autant par l'organisation sociale desdits individus que par les conditions dans lesquelles l'interaction a lieu. Une modification de ces formes entraîne une modification du signe. (15, 41).

Además, estamos de acuerdo con el reclamo de Jürgen Habermas quien considera que:

Language is also a medium of domination and social force. It serves to legitimize relations of organized power. In so far as the legitimation of power relations,... are not articulated,... language is also ideological. (Habermas en Wodak y Meyer 2)

Me parece que podemos aplicar estas descripciones de Bakhtine/Volochinov y de Habermas para explicar las ambigüedades que vemos en la *Ley Indígena*, además de reflexionar sobre sus consecuencias sociales en cuanto a la relación entre el Estado chileno y el pueblo rapa nui, y el descontento del último con el discurso de la *Ley*.

En el caso de la *Ley Indígena*, veremos que el vocabulario de la diversidad cultural o el multiculturalismo está marcado claramente por la ideología del estado o “el horizonte social” chileno, que lo habrá modificado de acuerdo con las construcciones ideológicas hegemónicas de identidad étnica-nacional, las cuales se mantienen por las instituciones estatales políticas, burocráticas, jurídicas, etc.

Ley indígena: ¿diversidad cultural o identidad nacional chilena?

En 1993, el Presidente Patricio Aylwin y el Congreso Nacional trataron de responder a algunos de los reclamos de varios grupos “étnicos”, incluidos los presentados por organizaciones como la ya mencionada CPTICH y el Consejo de Jefes de Rapa Nui, aprobando el proyecto de Ley 19.253, conocido como *Ley Indígena*. Con esta ley, el Estado dio los primeros pasos hacia el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural en Chile. Ésta pretende establecer “normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas” (*Ley Indígena*, introducción) y “reconoce” a las “principales etnias indígenas de Chile”, que incluye a: Mapuche, Aimara, Rapa Nui, Comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas, comunidades Kawashkar (Alacalufe), y Yagán (Yámana). En el primer párrafo llamado Principios Generales, la *Ley* empieza:

El Estado reconoce que los *indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas* que existen en el territorio nacional desde los tiempos precolombinos, que *conservan manifestaciones étnicas y culturales propias* siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura. El Estado reconoce como *principales etnias indígenas de Chile* a: Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses [...]. *El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores*. Es deber de la sociedad en general y del Estado en particular, *a través de sus instituciones* respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades, adoptando las medidas adecuadas para tales fines y proteger las tierras indígenas, velar por su adecuada explotación, por su equilibrio ecológico y propender a su ampliación. (El énfasis es mío.)

Para empezar, el actor principal, el Estado chileno, realiza dos acciones importantes. Primero “reconoce” y segundo “valora” a los indígenas de Chile. Reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas precolombinas del territorio nacional que “conservan manifestaciones étnicas y culturales propias”. Fiel a la idea de diferencia y diversidad cultural, el adjetivo “propia” enfatiza el hecho de que estas manifestaciones son propias de los indígenas y no propias del Estado, o sea, diferentes de las manifestaciones étnicas y culturales de otros ciudadanos chilenos. Sin embargo, el Estado los valora sobre todo por “ser parte esencial de las raíces de la Nación Chilena”.

El Estado delimita tres condiciones generales y ambiguas de lo que reconoce como indígena. Reconoce que los indígenas de Chile son chilenos porque existen actualmente en el presente territorio nacional de Chile. Además, especifica que son descendientes de agrupaciones humanas y que éstas han existido en el mismo territorio desde tiempos precolombinos. Ahora bien, a pesar de reconocer una diversidad cultural por las diferencias culturales entre etnias indígenas y los chilenos no indígenas, el Estado vuelve a subsumir a estas culturas bajo la ideología de la identidad y la cultura nacional. Por lo tanto, desde el primer artículo, a través de la *Ley*, el Estado relegitima retóricamente la ideología fundacional decimonónica que había incorporado, a nivel simbólico, la cultura indígena a la identidad nacional chilena, volviendo la identidad indígena a ser “consustancial al concepto mismo de chilenidad” (Canessa en Subercaseaux 44). Finalmente, al recrear una conexión en el nivel discursivo entre la nación chilena y los pueblos indígenas hasta los “precolombinos”, el Estado defiende la legitimidad de su dominio sobre los territorios reclamados por ciertos grupos indígenas. La ambigüedad que se observa desde el principio de la *Ley Indígena* se deriva de, creo, por lo menos dos problemáticas diferentes: primero, el

“problema” de la identidad chilena y, segundo, el problema de los conceptos *etnia* y *etnicidad*.

i. *Identidad chilena*

Bernardo Subercaseaux, en su libro *Chile o una loca historia*, describe dos instancias en la construcción de la identidad chilena. La primera instancia se encuentra en el periodo colonial entre los siglos XVI y XVIII, por ejemplo en la escritura de Alonso de Ercilla, un poema épico titulado “La Araucana”, que canta a dos “razas”, la araucana y la criolla, que se “mestizan”. Aunque todos los “mestizos” de Chile se concentraban casi exclusivamente en el sector urbano, lo que describe Ercilla en su poema se ha mantenido hasta hoy día en el imaginario chileno colectivo (50). Una segunda instancia de construcción ocurrió durante la guerra de emancipación colonial e Independencia y fue promulgada por las elites ilustradas. Ésta se concretizó y se difundió a lo largo del siglo XIX y durante el siglo XX a través de manuales escolares, museos, rituales cívico-militares, discursos políticos, la prensa y otros medios de comunicación masiva (51).

Esta construcción político-cultural define la nación chilena por su geografía, lenguaje, costumbres, modos de ser y su dimensión simbólica, que fue planteada como una fusión entre europeos e indígenas durante el periodo colonial (49). Por lo tanto, esta construcción ideológica ha fortalecido la identidad chilena, centralizándola en el aparato estatal y, ambiguamente, subsume la identidad indígena y niega al “otro”, quien, en este caso, sigue siendo principalmente el “indio”. La (re)visión histórica que se presenta en Subercaseaux ayuda a entender y explicar la dificultad que enfrenta el Estado cuando éste reinterpreta su historia, porque ésta, es decir, la versión histórica propagada por el Estado, la del mestizaje, le ha permitido legitimar su soberanía sobre el territorio chileno.

Del mismo modo, Jorge Larraín, en *Identidad Chilena*, hace un recorrido histórico en el nivel del discurso y describe lo que ha identificado como seis versiones constructivistas, entre otras posibles más, en lo que concierne al desarrollo de la(s) identidad(es) chilena(s): la versión militar-racial, la versión psicosocial del carácter chileno, la versión empresarial postmoderna, la versión de la cultura popular, la versión hispanista, la versión religiosa. De estas seis, las primeras cuatro demuestran algunos resultados de la búsqueda de una identidad propiamente chilena, mientras las dos últimas van teorizando la conexión que pudiera tener Chile con una posible identidad latinoamericana. A continuación se

resumen esas versiones de identidad chilena que se refieren solamente a Chile.

Primero, la versión militar de la identidad chilena insiste en el rol de los elementos bélicos y militares en la formación de la identidad chilena, concediendo un rol central a la guerra, pero, sobre todo, a las guerras victoriosas. Es una versión maniquea, cuya figura por excelencia es el “roto”, personaje que representa al chileno típico y que emergió durante y después de las guerras coloniales y postcoloniales. Su carácter de vencedor trágico y antiintelectual se debe principalmente a la Guerra de Independencia, seguida por la Guerra del Pacífico, la victoria sobre Perú y Bolivia y, finalmente, la llamada “Pacificación de la Araucanía”. Según los participantes de esta construcción identitaria, se considera a las fuerzas armadas como “una institución anterior a la propia nación” que habrá participado en “cada proyecto que haya tenido el país”, hasta la constitución de 1980, “donde se considera a las fuerzas armadas como ‘garantes de la institucionalidad’” (146-7). Se considera que existe una “raza” chilena, mestiza de sangre “araucana” con sangre de soldados conquistadores:

una “amalgama [que] se efectuó en el crisol de la guerra. Así se conformó un espíritu de raza, del cual el chileno heredó virtudes militares. Este proceso contribuyó a la unidad racial del pueblo chileno”. (Arraigada en Larraín 147)

Entre las “virtudes militares”, como por ejemplo la “vocación democrática y legalista”, se considera a las fuerzas armadas como las depositarias de los valores permanentes de la nacionalidad (147). De ahí que la idea de una raza chilena figurada por “el roto” se destacara como uno de los elementos centrales de la identidad chilena (148), además de “la derrota del enemigo” (157). Este enemigo, el “otro” en la percepción del chileno, está encarnado en los peruanos, bolivianos y aún los propios mapuches (151, 157).

Segundo, el carácter chileno se explica por lo que Larraín llama la versión psicosocial de la identidad chilena; al carácter se le ha atribuido, otra vez, una mezcla de herencia genética de “raza” y de clase social. Dicho carácter se presenta en las obras de varios historiadores y ensayistas chilenos, entre los cuales se cuentan Francisco Encina y Alberto Cabrero. Según estos autores, el chileno tiene una personalidad dialéctica: por un lado su carácter se expresa en su “voluntad de ser”, figurado, de nuevo, por el “roto” y por otro lado su carácter se manifiesta en su “aspiración al orden”, figurado por el guaso (Godoy en Larraín 161).

Las obras que contribuyen a la versión empresarial postmoderna incluyen a autores y teóricos como Nelly Richard, Tomás Moulián, Alberto Fuguet y José Joaquín Brunner, quienes tienden a “dar forma a las nuevas identidades y valores culturales emergentes en el período neoliberal” (165), describiendo fenómenos culturales contemporáneos como la despolitización, la mediatización de la esfera pública, el consumismo y el mundo de la esfera privada. Las nociones postmodernistas ayudan a explicar y aceptar la heterogeneidad cultural; pero esto no implica “un rechazo a todas las ideas de colectividad”. Más bien, se utiliza para apoyar un ataque contra la falsa homogeneización impuesta por la “racionalidad formal” (168). Martin Hopenhayn critica el postmodernismo en América Latina insistiendo que ha sido interpretado de manera que oculta y propaga nociones modernistas y que producen:

un paquete estratégico de eufemismos que ocultan las intenciones neoliberales reales... habla de diversidad cuando quiere decir mercado, habla de deseo cuando quiere decir maximización de ganancias, se refiere al juego para disfrazar el conflicto, y habla de creatividad personal cuando quiere decir apropiación privada. (Hopenhayn en Larraín 169)

Finalmente, la cuarta versión de identidad chilena es la que protagoniza la cultura popular; ésta se manifiesta en los trabajos de historiadores contemporáneos como Gabriel Salazar y Maximiliano Salinas. Otra vez se presenta la identidad como una dicotomía entre dos culturas que se oponen mutuamente, una creativa, la cultura popular, y otra imitativa, la cultura de las elites. Esta versión considera que la creatividad es el rasgo esencial para la construcción de la identidad nacional:

Es por eso que “el roto alzado” llegó a ser el personaje *típico* del país. El sello identitario de la nación. El verdadero depositario del “temple” nacional. Y el actor mítico de todas sus leyendas (Salazar en Larraín 174).

De acuerdo con la retórica identitaria precedente, la tradición española se fusiona con dispositivos de la tradición mapuche: una “multitud de peones y pobres privados de tierras” se habrán mudado al territorio mapuche, cruzando la frontera, y “allí aprendieron las primeras lecciones de resistencia en fraternal contacto con los mapuches” (175).

Todas las versiones de identidad chilena presentadas por Larraín no cuestionan la noción de mestizaje o del “roto” y ni siquiera presentan una visión de identidad que tome en cuenta la actual contribución indígena. Además, cuando se refieren a cualquier “contribución” de lo indígena a la identidad nacional sólo se refieren al pueblo indígena mapuche, que juega el rol de “otro”. Al mismo tiempo que se opone al chileno, lo constituye.

En este trabajo no hemos podido desconstruir esta construcción de “identidad nacional”; tampoco hemos podido examinar de manera crítica los textos presentados por Larraín y Subercaseaux. Además, dudamos que pueda existir una identidad nacional en concreto. Sin embargo, hemos querido mostrar de manera general el contexto imaginario/ideológico dentro del cual la *Ley Indígena* se encuentra y contra el cual los reclamos rapa nui tienen que enfrentarse. Estas construcciones identitarias nacionalistas han conseguido establecer en el “imaginario” chileno una conexión sentimental étnica –“biológica” y simbólica– al pasado prerrepblicano.

ii. La noción teórica de “eticidad”

Quisiera aquí reflexionar sobre el concepto de *eticidad*; empiezo con la pregunta: ¿Qué es una etnia? Primero, me refiero a la explicación propuesta por Anthony D. Smith, en *The Ethnic Origins of Nations*. Clarifica que una etnia es una organización social cuyos aspectos culturales son construcciones sociales no esencialistas. Una etnia tiene un nombre común, algo que “evoca” y que tiene sentido para aquella gente que la incluye; tiene un mito de descendencia común que trata de explicar por qué somos así y por qué nos parecemos; tiene una historia compartida construida en las memorias y olvidos compartidos por el grupo; tiene una cultura distinta y compartida; se asocia con un territorio específico, una patria; y, finalmente, comparte un sentido de identidad y solidaridad.

Entonces, ¿cómo difiere una etnia de una nación? Smith propone una explicación que él ha nombrado “perennista” (*perennialist*): la etnicidad provee una base cultural premoderna de la nación, es un *a priori* de la nación sin la cual la nación sería “inconcebible” (Smith 137). Según esta explicación, lo que se considera como “étnico” es un grupo humano nombrado por sí mismo que tiene un mito de origen, historia, cultura y territorio en común y cuya gente comparte una identidad y un sentido de solidaridad. Éste solo difiere de lo considerado nacional principalmente por la falta de instituciones legales, económicas, educativas, políticas, etc. Entonces, podemos decir que una nación es una etnia que posee territorios (a menudo también considerados los de otras etnias) y tiene una cultura soberana (reconocida por otras naciones) cuyas instituciones le permiten difundir esta cultura a través de sus territorios. Sin embargo, a pesar de que la noción “perennista” de Smith toma en cuenta el carácter constructivista de la nación, no cuestiona el uso de etnicidad para legitimar la creación nacionalista.

En su libro *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*, Gunther Dietz hace una reflexión sobre la relación entre la cultura y una de sus “expresiones identitarias”, la etnicidad, optando por una concepción “antisubstantialista” de la cultura desde el punto de vista de la antropología contemporánea: “La cultura, de forma explícita o implícita, se concibe como un mecanismo puramente formal, carente de esencia” (80). A diferencia de Smith, los grupos étnicos no preceden la nación, sino que son productos tanto del nacionalismo como de la etnicidad (Hobsbawm en Dietz, 87). De este modo, igual que el nacionalismo, la etnicidad es una construcción ideológica:

combina un aspecto organizativo –la formación de grupos sociales y su mutua interacción– con otro aspecto semántico-simbólico –la creación de identidad y pertenencia mediante una “conciencia étnica” distintiva. Mientras que el primer aspecto se expresa de forma colectiva, generando una conciencia de un “nosotros” incluyente frente a un “ellos” excluyente, el segundo aspecto se articula a nivel individual. A dicho nivel se expresa como un sentimiento de pertenencia a este “nosotros”, que, a su vez, genera actitudes “etnocéntricas” que juzgan el mundo extragrupal bajo criterios únicamente intragrupales. (84)

De acuerdo con las definiciones de Dietz y Smith, se puede concluir que la única diferencia entre una construcción identitaria nacional y otra étnica tiene que ver con la relación de poder entre “agrupaciones” humanas –un grupo dominante y otro no dominante– que comparten el mismo territorio. En conclusión, la nación construye su etnicidad mediante su discurso hegemónico. Su cultura “construida” es la cultura hegemónica dentro de un territorio delimitado y designado por ella.

Conclusión

La *Ley Indígena* fue una respuesta frente a los reclamos de los diferentes grupos indígenas en Chile, aprobada en el espíritu de la vuelta a la democracia liberal en Chile. Es importante referirnos a este documento porque, aunque se considera que promueve la idea de diversidad cultural, pareciera que consigue hacer una contribución al debate sobre la identidad chilena, ahora en el contexto ideológico de la globalización y del multiculturalismo. En el nivel discursivo, vemos que la *Ley* resemantiza el vocabulario del multiculturalismo, de acuerdo con el rol tradicional asignado a los indígenas en la construcción de la identidad nacional chilena, la cual ha consistido, en

parte, en definirlos como parte esencial del mito de los orígenes de la etnia nacional “mestiza”. Además, los indígenas, particularmente los mapuche y los aymara, han sido representados paradójicamente como lo “otro”, enemigo no chileno. Históricamente, los chilenos continentales (indígenas y otros) han tenido poco contacto con los rapa nui y tampoco la cultura rapa nui ha tenido mucha influencia en los proyectos de construcción de identidad nacional chilena, a no ser por el aporte folklórico de las artesanías de *moais* y de la creación de una cueca pascuense. Así, mediante la *Ley*, el Estado reconoce una posible diferencia entre cultura nacional y cultura rapa nui, pero le niega a esta última la posibilidad de representarse en el “imaginario” chileno como pueblo *à part entière* y no solo como parte esencial de la chilenidad.

Para que el Consejo de Jefes reciba reconocimiento de que “su sistema de tenencia de tierra es parte de su cultura” pero “sin olvidar [su] nacionalidad chilena” hay que establecer las condiciones propicias para el diálogo entre culturas, o diálogo intercultural; y, para hacer esto, es esencial reconocer una diferencia cultural horizontal y entre pueblos, en vez de solo reconocer una diferencia vertical, como entre nación y etnia. De este modo, se pueden establecer las condiciones para el diálogo “en pie de igualdad”.

Finalmente, para “poder solucionar puntos de vista diferentes” hay que reconocer que existen puntos de vista verdaderamente diferentes. Por ejemplo, el sistema sociopolítico reclamado por los Jefes de Rapa Nui difiere verdaderamente del sistema “liberal”, “neoliberal”, o como se quiera nombrarlo, del Estado chileno. Sin embargo, cuando la *Ley Indígena* describe a los rapa nui como “etnia” indígena y parte esencial de la chilenidad como respuesta a estos reclamos, de nuevo se implica a la diferencia desigual que ha existido entre ésta y lo que el Estado considera como la etnia nacional chilena. Entonces, en el nivel del discurso político-jurídico, la *Ley* contribuye a perpetuar en el imaginario “nacional” el rol histórico de los indígenas al nombrarlos ahora “etnias” y así subsume la cultura rapa nui a la cultura nacional como una parte “esencial” del pueblo chileno en su totalidad: el punto de vista diferente de los rapa nui se queda como un punto de vista disidente, minoritario, “subalterno” del Estado nacional en su unidad.

Bibliografía

- Anderson, Benedict. *Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism*. London/New York: Verso, 1991.
- Aylwin, José Antonio. *Indigenous Peoples' Rights in Chile and Canada: A Comparative Study*. Tesis de maestría. Vancouver: University of British Columbia, 1999.
- Bakhtine, Mikhail (V. N. Volochinov). *Le marxisme et la philosophie du langage: essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*. Trad. Marina Yaguello. Paris: Les Éditions de Minuit, 1977.
- Bianchi, Soledad. *Errancias, Atisbos, Preguntas: cultura y memoria, postdictadura y modernidad en Chile*. Manuscrito no publicado. 2003.
- Consejo de Jefes Rapa Nui, A. Hotus y otros. *Te Mau Hatu 'O Rapa Nui': Los soberanos de Rapa Nui. Pasado Presente y Futuro de Rapa Nui*. Primera Edición. Santiago, Chile: Editorial Emisión y el Centro de Estudios Políticos Latinoamericanos Simón Bolívar, 1988.
- Desarrollo humano en Chile-1998. Las paradojas de la modernización*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 1998.
- Dietz, Gunther. "Por una antropología de la interculturalidad". *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. Granada: Universidad de Granada, 2003. 79-127.
- Godenzzi, Juan C. "Diversidad histórica y diálogo intercultural. Perspectiva latinoamericana". En este mismo volumen.
- Hotus, Alberto. *Pueblo Rapa-Nui y Estado chileno: Una historia de engaños y atropellos*. Acceso: agosto 2003. http://www.nodo50.org/kolektivolientur/historia_rapanui.htm.
- Larraín, Jorge. *Identidad chilena*. Santiago, Chile: LOM Ediciones, 2001.
- Ley Indígena*. Ley Número 19.253. Chile, 1990.
- Rochna-Ramirez, Susana. *The Impact of Capitalism on Easter Island: A Comparison with other Indigenous Realities in the Americas*. Tesis de maestría. Regina: University of Regina, 1992.
- Smith, Anthony D. *The Ethnic Origins of Nations*. Oxford, UK: Basil Blackwell Inc., 1986.
- Subercaseaux, Bernardo. *Chile o una loca historia*. Santiago de Chile: Lom Ediciones, 1999.
- Taylor, Charles. "The Politics of Recognition". *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition*. Ed. Amy Gutmann. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1994. 25-73.
- Wodak, Ruth and Michael Meyer, eds. *Methods of Critical Discourse Analysis*. London: Sage Publications, 2002.