

Milka Castro Lucic

## **Identidades indígenas, diálogos interculturales. Desafíos de nuestra época<sup>1</sup>**

### **Algunas consideraciones conceptuales**

Al abordar los procesos de formación identitaria y de relaciones interétnicas de los pueblos indígenas, son numerosas las interrogantes que surgen en torno al manejo conceptual y los fenómenos resultantes, y no menos reñidas son las opiniones que han despertado los conceptos de multiculturalismo, multiculturalidad e interculturalidad. En efecto, los conceptos de *multiculturalidad* e *interculturalidad* suelen ser usados indistintamente aún cuando el primero en rigor denota básicamente la presencia de varias culturas, o lo que es lo mismo, la constatación de una diversidad cultural, en tanto que el segundo sí refiere a las relaciones entre diferentes culturas y por tanto a los fenómenos resultantes cuando aquéllas entran en contacto. Otro término en boga es el de *multiculturalismo*, Bourdieu y Wacquant (2000), desde una crítica posición sostienen enfáticamente que existe un "difuso e inconsciente debate en torno a un concepto que transforma en sentido común universal los lugares comunes mundializados, a la vez que desparticularizados". Sobre este mismo término, Will Kymlicka (1996), teórico político canadiense, sostiene que el escenario actual se ha complejizado debido a lo bastante equívocas que pueden llegar a ser las generalizaciones que se están efectuando sobre los objetivos o las consecuencias del *multiculturalismo*. Para este autor este término constituye el reto de los grupos minoritarios que hoy reclaman su identidad. Para aclarar algunas generalizaciones equívocas, Kymlicka propone distinguir dos modelos de lo que llama *diversidad cultural*; uno, que alude a la diversidad cultural producida por inmigración individual y familiar, en el que las personas acostumbran a unirse en asociaciones poco rígidas y evanescentes, que denomina "grupos étnicos"; el otro modelo, que nos interesa en este trabajo, surge de la incorporación de culturas originarias, que previamente disfrutaban de autogobierno y desean seguir siendo sociedades distintas a las que llama *minorías nacionales*. En este último sentido, se quiere poner de relieve que una de las fuentes de diversidad cultural es la coexistencia, dentro de un determinado Estado, de más de una *nación*<sup>2</sup>. Visto así, un Estado puede ser multicultural o multinacional si sus miembros pertenecen a diferentes naciones, bien si han emigrado de diversas naciones (op.cit). Otra precisión que nos parece oportuna en torno a estos términos proviene de L. Olivé, filósofo mexicano quien aún cuando también comparte la idea de que el "*multiculturalismo* se ha puesto de moda", profundiza en el análisis del concepto y sostiene que en el caso latinoamericano "a menudo se usa con temor, a veces como objeto de crítica, y en ocasiones como de panacea. Lo cierto, para este autor, es que este concepto tiene varias connotaciones y conviene elucidarlo para articular un modelo *multicultural* que permita orientar y en su caso justificar, las

---

<sup>1</sup> Trabajo presentado en el Seminario Internacional "Sociedades en Diálogo Intercultural: debate introductorio", 20-23 Junio, 2001, CESLA, Varsovia.

<sup>2</sup> Concepto sociológico que el autor citado define como una comunidad histórica, que ocupa un territorio, y que comparte una lengua y una cultura diferenciada, estrechamente relacionado con la idea de pueblo o de cultura.

acciones de los agentes implicados en las relaciones entre culturas" (1999:58). Olivé propone distinguir entre *multiculturalidad*, cuando se esté efectuando referencia a una situación de hecho o factual; y el concepto que realmente despierta polémicas, el *multiculturalismo*, puesto que se trataría

*de un concepto que se refiere a "modelos de sociedad" que sirven como guías para las decisiones y acciones de los representantes de los Estados, de los miembros de las diversas culturas, de los partidos políticos, de los ciudadanos en general, de organizaciones no gubernamentales y de organismos internacionales en materia de políticas culturales. Estos modelos incluyen concepciones acerca de las culturas, sus funciones, sus derechos y obligaciones; las relaciones entre las culturas y los individuos, y "las relaciones entre las diversas culturas". (Op. cit., 58-59; destacado nuestro)*

En cierto modo, las mismas distinciones y matices entre lo factual y lo normativo han de aplicarse a las formas que asumen las relaciones entre diferentes culturas, al diálogo *intercultural*.

También hay que subrayar que el multiculturalismo, en cuanto es parte de un determinado modelo de Estado, someterá las relaciones interculturales que en su interior se generen a una determinada estructura de poder político, que puede oscilar desde la imagen de un Estado ordenador, hasta una difuminación progresiva de la intervención estatal dejando hacer a los sujetos en competencia. En cualquier posición o situación que se sitúen los pueblos indígenas, denominados también por algunos autores minorías étnicas, el diálogo intercultural se deberá adecuar a las relaciones simétricas o asimétricas pre-existentes, producto de diferencias económicas y políticas que subordinan a unos a las decisiones del otro. Dicho de otro modo, puede significar que las pretensiones políticas de uno de los grupos adquieran mayor o menor grado de legitimidad. Para esta posición, la legitimación se ve facilitada cuando se compartan las mismas representaciones que justifican las fuentes del poder, al punto que más que la violencia que pueda desplegar una sociedad dominante es el consentimiento, lo que facilita la persistencia de las relaciones de subordinación en un período histórico determinado (Godelier, 1989). En consecuencia, una hipótesis plausible sería que los pueblos indígenas, habiendo estado sometidos largamente a la ideología de la sociedad occidental, hoy están transformando su imaginario político y actuando en situaciones concretas que parecen obrar contra el Estado, con una fuerza política que parece brotar por todas partes.

En este punto retomamos una de las demandas centrales de los pueblos indígenas, la de constituir una nación. Es obvio que en la actualidad no es fácil pensar en un Estado multinacional que reconozca la existencia de una nación única, con un vínculo político con un Estado unificado que posee un poder político y administrativo soberano. En este contexto, habida cuenta que la nación satisface la necesidad del hombre de pertenecer a una comunidad amplia y afirmar en ella su identidad, y que el Estado cumple la función de asegurar el orden, se procuraría una cierta convivencia equitativa y cierto desarrollo de todos los grupos que lo comprometen. En esta lógica, el Estado velará por la homogeneización, obligándose a imponer a su vez a las *etnias minoritarias* el cambio, en lugar de dejar que "la comunidad concernida decida cuál es el mayor daño para ella: si el causado por la ausencia de ciertos bienes o el provocado por el cambio" (Villoro, 1999:154). Visto así, la cultura dominante se presenta como "la de-

positaria natural de la legitimidad política, por lo que cualquier desafío a sus fronteras se transformará en un escándalo político, lo que conlleva que los estados querrán llevar sus fronteras hasta los límites que define su cultura e imponerla gracias a aquellas fronteras marcadas por su poder". (Gellner, 1997: 80)

Sobre la base de los argumentos expuestos pretendemos situar en el plano de las relaciones interculturales, la lucha por el control del agua en el territorio de los pueblos andinos. En tanto se trata de un recurso productivo, constituye una realidad material sumamente importante en las montañas semiáridas de los Andes. En torno al agua fueron teniendo lugar una serie de transformaciones que el hombre introducía en la naturaleza, generando progresivamente aquellas particularidades básicas que distingue a la cultura andina; todo ello por cierto, en el marco de realidades *ideales*, requisito de toda relación social (Godelier, 1990)<sup>3</sup>. Con las primeras relaciones interculturales que surgieron con la llegada de los conquistadores europeos se introdujo un nuevo sentido, comprometiendo a los pueblos indígenas y tornándose tales relaciones progresivamente más conflictivas cuando se ponía en juego la disputa por realidades materiales estratégicas para su propia sobrevivencia. Así es como hoy se está llegando a hechos preocupantes en el caso chileno, con la disputa por el agua en el caso aymara y atacameño, en el norte; y de la tierra entre los mapuche, en el sur. Siendo así, lo que estaría en cuestión es el enfrentamiento de realidades ideales que contienen lógicas de apropiación y uso diferentes, en definitiva de culturas diferentes.

Pero ¿qué nos dice si realmente estarían cambiando las representaciones de los pueblos indígenas? En primer lugar, entre las transformaciones ocurridas a sus realidades ideales, creemos que cuenta la percepción del nuevo escenario político internacional para los pueblos indígenas, donde el discurso está definitivamente a favor del reconocimiento de sus derechos ancestrales, de las deudas históricas, de la dignificación del ser indígena. También se aprecia en el marco de nuevas políticas y cambios en el plano legal, un número creciente de personas que han optado por reconocer su ascendencia indígena, aún cuando habiten en las grandes ciudades, recreando su parte de su cultura, y rescatando el lenguaje, elemento básico identitario. Por último, sin pretender agotar las transformaciones, se observa un cambio en las actitudes de las sociedades campesinas, depositarias de la mayor riqueza cultural ancestral. Aquellas, cuando han visto disminuir sus espacios productivos se han comenzado a sumar a las movilizaciones, jugando un papel clave como interlocutores los estudiantes, dirigentes, intelectuales y políticos indígenas.

En el caso específico de los pueblos andinos, las primeras acciones organizadas comenzaron por la década de los ochenta, durante los últimos años de la dictadura militar. En aquella primera fase organizacional los vínculos entre jóvenes estudiantes y profesionales se crearon principalmente en torno a la recuperación de una cultura que sentían se diluía en la ciudad, reproduciendo para ello, ceremonias, ritos, bailes, y cantos. En la fase siguiente, en la década de los años noventa al alero de un Estado demo-

---

<sup>3</sup> Realidades ideales, entendida como el conjunto de representaciones, de principios, de reglas que ponen en acción conscientemente para engendrar relaciones *entre* individuos en la práctica social, individual y colectiva (Godelier, *op.cit.*).

crático y una debutante Ley Indígena (1993), una gran parte de aquellos líderes fueron reclutados para conformar parte de las nuevas estructuras estatales, laborando en la institución estatal creada para promover el desarrollo indígena, Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena (CONADI). Mientras que otro sector permaneció prudentemente alejado de las esferas gubernamentales. Aquel hecho marcó un hito, a partir de cual, el diálogo intercultural se ha situado en dos escenarios diferentes: uno en el marco que fija el gobierno, y el otro en el marco establecido a partir de las demandas de los propios indígenas, especialmente los campesinos. Son estas últimas demandas las que tienden a alcanzar ribetes confrontacionales más graves, cuando se trata de defender especialmente el derecho a sus realidades materiales: territorios ancestrales y los recursos naturales en ellos comprendidos.

### **Nuevos retos en los estudios latinoamericanos**

Cuando en 1992 se conmemoraba los quinientos años desde la llegada de los conquistadores europeos, la sociedad Latinoamericana tuvo al menos dos opciones a las que podía optar para conmemorar esa fecha: celebrar el histórico hito bajo el lema del *encuentro de dos culturas*, donde una habría enriquecido a la otra<sup>4</sup>, por los aportes europeos y la cristalización en una sola nación, sin diferencias étnicas; en tanto que otro sector, podía compartir con los pueblos indígenas la actitud de repudio a una fecha que recuerda el inicio de un genocidio, de la usurpación de sus recursos, y *cinco siglos de dominación*.

Abordar el tema de las relaciones *interculturales* en América Latina - ya sea en el marco factual o normativo - nos remonta ineludiblemente a su origen, al contacto entre sociedades que, hace más de cinco siglos, iniciaron una lucha por espacios territoriales y culturales, con resultados adversos para los pueblos originarios de América. Con un amplio rango de diferentes repercusiones y matices, aquel hito ha permanecido imborrable en la memoria colectiva de los indígenas, crisol de los acontecimientos, y depositaria de su visión de los hechos. En fin, de una historia que en los últimos años del siglo XX ha pasado a constituir un pilar fundamental del divulgado discurso de los pueblos indígenas, y que para muchos investigadores, políticos y empresarios, ha resultado sorprendente, paradójico, inexplicable, y otras veces inadmisibles. Ello, como señalábamos en párrafos precedentes, por la eficacia que está logrando el que millones de personas decidan asumir la condición de *indígenas*, categoría racista y discriminatoria utilizada para referir cientos de culturas que se suponía habían sido fagocitadas por la cultura dominante.<sup>5</sup> Desde este nuevo status

---

<sup>4</sup> El día y el año de la llegada de Cristóbal Colón a América (12 Octubre 1492), es un hito inolvidable en la historia de los pueblos indígenas. Recientemente, por ejemplo, en la Declaración Final del III Congreso de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo, realizado en Agosto de 2001, en México, acordaron que el día 12 de octubre sea el Día del Grito de los Excluidos y de la Dignidad Indígena.

<sup>5</sup> La asimilación en América de cientos de grupos lingüísticamente diferentes, a la categoría *indígena*, ha conducido a la negación de la diversidad cultural, y a una visión estereotipada y reduccionista del derecho consuetudinario indígena. Sus manifestaciones concretas actuales pueden ser interpretadas como un conjunto singular de efectos - a lo largo de su existencia, de diversos ajustes a la estructura nacional.

político, las demandas se complejizan cuando incluyen reconocimiento a sus territorios ancestrales y autonomía, y en algunos casos han llegado a adquirir el carácter de grandes movilizaciones como ha ocurrido en México, Ecuador, Bolivia, y en una escala menor en varios otros países entre los que se incluye Chile, con las demandas del pueblo mapuche y los violentos enfrentamientos con el empresariado forestal y la fuerza policial. (Castro Lucic, 2001)

El interés de las ciencias sociales por el tema de la interculturalidad, ha ido en aumento a medida que se incrementa el recrudescimiento de la confrontación humana entre culturas diferentes. Aunque, en América un hito inagotable es aquel encuentro o choque de dos culturas, donde la cultura occidental con indiscutibles propósitos expansionistas, fue sometiendo a otras sociedades a medida que iban siendo conocidas y conquistadas. Este sometimiento se consolidaba con ocupaciones territoriales, imposición de un sistema de esclavitud, relaciones colonialistas, subordinación y dominación, y con extirpación de idolatrías, entre otros. Lentamente, en la nueva estructura social americana, los conquistados pueblos indígenas y la emergente y numerosa población mestiza, pasaron a conformar una masa de población condenada a ocupar los sitios más bajos donde sus particularidades culturales fueron ignoradas por los respectivos Estados que se han reconocido desde entonces como uniculturales y uninacionales.<sup>6</sup>

Aún cuando muchos pueblos indígenas, sostuvieron formas de resistencia cultural al nuevo orden, fue sólo a comienzos del siglo XX cuando las capas privilegiadas, pudientes y dominantes de la sociedad occidental se enfrentaron a una seguidilla de demandas y rebeliones de aquellos sectores campesinos de mestizos e indígenas empobrecidos, relegados al extremo más bajo de la nueva estructura socioeconómica, como fueron las rebeliones de México a comienzos del siglo XX, Bolivia en 1954, y Cuba en 1959.<sup>7</sup> Hacia fines del XIX y durante el siglo XX, las ciencias sociales se volcaron al estudio de las estructuras y conflictos de clases sociales, desarrollando una visión dicotómica y dialéctica de la sociedad, por un lado; y elaborando diferentes teorías que compartían el principio de sociedades duales, conformadas por colonias internas y metrópolis, subdesarrolladas y desarrolladas, folk y urbanas, tradicionales y modernas, etc. Con estos enfoques se aceptaba la tesis de la coexistencia, al menos, de dos *sociedades* diferentes: una agraria, subdesarrollada, folk, precapitalistas, primitiva, tradicional retrógrada etc., y otra urbana, capitalista, industrial, moderna, pujante, etc., al interior de una sola sociedad global. Se reconocía así que en un mismo país coexistían dos mundos, donde se esperaba que uno evolucionara hasta llegar al estado en que se encontraba el otro. En este marco no faltaron los enfoques antropológicos para abordar los grupos más marginales, como ocurrió con la llamada *cultura* de la pobreza, la cultura campesina, etc., en el seno

---

<sup>6</sup> El Banco Mundial en un reciente estudio, concluye que la pobreza entre las poblaciones indígenas de América Latina es severa y persistente; y que estas condiciones de vida ligadas a la pobreza son por lo general abismales (Psacharopoulos y Patrinos, eds., 1994, en Stavenhagen 1997).

<sup>7</sup> Eric Wolf (1987), antropólogo interesado en el estudio de rebeliones y revoluciones campesinas, analizó los casos de México, Cuba, Rusia, China, Vietnam, y Argelia.

de las sociedades complejas. Se acuñaron también conceptos de *subsociedades* y *subculturas*, ofreciendo un rico sustento a la arraigada racionalización de culpar a los pobres de su pobreza. (Valentine, 1970). Sin negar que ha sido notable la producción teórica, así como los estudios de la antropología y la sociología especialmente entre el siglo XIX y XX, tampoco se puede ocultar que una de sus más notables deficiencias ha sido la relativa pobreza del análisis político, siendo que el motor de los grandes proyectos sociales es el sistema político, sea cual fuere el grado de autonomía (Solari et al, 1976). Tampoco se puede ignorar que en tal contexto las teorías evolucionistas colocaban al hombre occidental en la cima de la historia, otorgándole fundamentos para que las ideologías racistas legitimaran, de algún modo, la subordinación y la pobreza.

Al terminar el siglo XX y en lo que va del XXI, un nuevo escenario, como ya hemos visto, impacta fuertemente a la afianzada sociedad dominante. Las teorías en torno a la modernización dieron paso a nuevas formas de relación en el universo, a la controvertida globalización, o mundialización capitalista<sup>8</sup>. Una de las características importantes de los tiempos modernos es, para Breuilly (1990), que el nacionalismo que se construye sobre un cierto sentido de identidad cultural, se encuentra conectado con nuevas formas de participación de masas en la política, y ha sido posible gracias a los cambios introducidos en la estructura de las comunicaciones. Hobsbawm, por su parte sostiene que uno de los acontecimientos importantes de la globalización ha sido la eliminación de obstáculos técnicos, y lo que constituye la esencia de su premisa es: "la abolición de las distancias y del tiempo" (2000:82). Este autor señala lo paradójico que es el hecho que siendo la tendencia hacia la estandarización, la homogeneización, se advierte que "uno de los grandes problemas del siglo XXI será comprobar cuáles son los límites de tolerancia de esa homogeneidad, a partir de qué umbral se generan formas de rechazo, hasta que punto la *homogeneidad* se puede combinar con la multiforme variedad del mundo"<sup>9</sup> (*op. cit.* 88; destacado nuestro). Si se aplican estas premisas a la situación de América Latina donde se estima en cuarenta millones la población indígena y alrededor de 400 grupos lingüísticamente diferentes, se constata que, como sostiene enfáticamente Villoro, "la *homogeneización* de la sociedad nunca consistió, de hecho, en una convergencia de las distintas culturas y modos de vida regionales en uno que los sintetizara... sino en la acción de un poder central, (que) impuso su *forma de vida* sobre los demás" (1999:28; destacados nuestros). Al margen de una infinidad de construcciones intelectuales para explicar la presencia o no de sociedades y culturas al interior de un Estado, hoy se reconoce que han sido los propios *pueblos indígenas* quienes han irrumpido en casi todos los países de América Latina como los nuevos actores en las arenas de lo político y social, apropiándose de elementos culturales especialmente de la tecnología comunicacional, facilitando el encuentro entre diferentes pueblos con aspiraciones y condiciones similares, el flujo de información actualizada - de resoluciones y convenios internacionales que abogan por sus derechos, el encuentro

---

<sup>8</sup> Para P. Bourdieu y L. Wacquant, la mundialización "es una retórica que invocan los gobiernos para justificar su voluntaria sumisión a los mercados financieros" (2000).

<sup>9</sup> Según estimaciones recientes, los 184 estados independientes del mundo contienen más de 600 grupos de lenguas vivas y 5.000 grupos étnicos (Kymlicka, 1996).

con una infinidad de aliados en la sociedad, la academia y sectores políticos no indígenas de diferentes partes del mundo.

El nuevo escenario así construido, ha provocado un giro en el interés de algunos científicos sociales para detenerse a reexaminar las teorías del cambio social, de la modernización y de la construcción nacional, a la luz de la llamada *cuestión étnica*. Lo más trascendente, señala Stavenhagen, es que también esté cambiando la manera de hacer política en torno a la problemática indígena (1997)<sup>10</sup>. Se ha conformado, por un lado, un nuevo escenario favorable para el *diálogo* intercultural, en el que se ha reconocido al otro - los indígenas - y los derechos que emanan de su propia cultura; también se ha avanzado hacia el reconocer que la comunicación intercultural es una relación dialógica entre sujetos o comunidades que pertenecen a campos semánticos diferentes y culturas diferentes que operan en contextos sociales comunes. Pero, por otro lado, este proceso se ha visto seriamente entrabado por las mismas relaciones interétnicas al interior de un Estado nacional que ha estado históricamente de parte de la etnia que representa con un consistente poder político que ha consolidado una relación interétnica asimétrica, dejando al descubierto inexpugnables barreras que los pueblos pretenden salvar para reivindicar su propio Derecho Indígena, y ser reconocidos como tales por aquellos otros grupos o comunidades que respaldados por el Derecho Positivo representan al mismo Estado. En este ámbito es innegable la distancia cultural entre los interlocutores. En la mayoría de las ocasiones obliga a los sujetos indígenas a ser representados al no tener los espacios políticos plenamente reconocidos, y en otras situaciones ni siquiera disponen de las condiciones discursivas mínimas para oponerse al punto de vista del otro (Cardoso de Oliveira, 1998). Estas y otras acciones han comenzado a frenar el ritmo de lo que llaman políticas de *despojo*. Si bien los Estados han dado a los indígenas la oportunidad - con estratégicas restricciones - de pelear legalmente, se ha iniciado una prolongada lucha, que en el caso de recursos naturales - tierra y agua - se debe hacer sobre la base de títulos jurídicos (Warman, 1975).

En este nuevo orden, la presencia indígena en las ciudades constituye un fenómeno bastante complejo, y poco estudiado. En Chile, sólo a partir de la década de los noventa se tuvo información acerca del destino de estos pueblos: el 80% de la población indígena se encuentra en el sector urbano, y sólo el 20% restante se localiza en el sector rural. No obstante estos porcentajes relativos, los desencuentros y enfrentamientos más graves tienen lugar en este último sector. Las posibilidades para que el diálogo con el Estado avance hacia la satisfacción de sus demandas, ha encontrado menor resistencia en las ciudades cuando se refieren solamente a una redistribución diferente de servicios como educación, salud, vivienda. Mientras que las demandas de los campesinos además de incluir tales servicios, apelan al reconocimiento del Derecho Indígena ancestral especialmente sobre su territorio, y sus recursos básicos tierra y agua, instalando el diálogo con el Estado en el campo de lo político-económico. Es

---

<sup>10</sup> En lugar de grupos o minoría étnicas, el Convenio 169 de la OIT reconoce el carácter de *pueblos*, y como tales el derecho al autogobierno y autodesarrollo dentro del marco de los estados en que habitan; el derecho a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones; reconocimiento y protección de los derechos sobre sus tierras y territorios; reconocimiento, promoción y protección de los derechos económicos, sociales y culturales (1989).

acá, como veíamos, donde se enfrentan normas y principios con arreglo a los cuales se deben resolver estos conflictos relativos a fuentes básicas. Se trata pues de un problema del derecho colectivo de propiedad, de aquel conjunto de reglas abstractas que están determinando el acceso, el control, el uso, la transferencia y la transmisión de los recursos que son objeto de discusión. (Godelier, 1989)

Al momento de resolver los conflictos entre pueblos indígenas y el Estado, derivados de la defensa de su espacio territorial, se enfrentan al menos dos fuerzas que irremediamente terminan en coaliciones legales. Ello obedece a que por una parte, desde la perspectiva de la globalización de la economía, Chile se ha situado dentro del contexto latinoamericano como un modelo exitoso de la efectividad de las *políticas aperturistas, liberalizadoras y privatizadoras* impulsadas por el neoliberalismo. Consecuentemente, a partir de los años noventa el esfuerzo prioritario ha estado puesto en concretar acuerdos económico-comerciales bilaterales, subregionales y regionales; Tales como negociar el ingreso al Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), el ingreso al Foro de Cooperación Económica Asia Pacífico (APEC), la negociación con el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), y el interés en un acuerdo comercial con la Unión Europea (UE) (Wilhelmy, 1995, en Ensignia, J. y Sassenfeld, 1996). Se suma a ello, que para imponer este modelo la dictadura militar (1973-1989) implementó una serie de políticas con el objetivo que precipitaran la mercantilización de tierras y aguas; fue así como con nuevos instrumentos legales se activa la incorporación de sus recursos al mercado. La presión que se ejerció produjo tal estrangulamiento de su precaria base productiva que propició el germen del descontento y efervescencia política, que el tema fue incorporado en el proyecto político del futuro gobierno democrático que llegaría por la vía eleccionaria en 1989. Las demandas hacia el Estado en un efectivo diálogo intercultural incluía la ampliación de las modalidades de participación derribando barreras políticas y ataduras ideológicas imperantes, fortaleciendo la aceptación de identidades diferenciadas, y luchando por el reconocimiento de los daños causados a sus culturas, de la *deuda histórica*. Entonces, se pensó que existían posibilidades para obtener un efectivo reconocimiento si se legislaba para reconocer y proteger, entre otros, tierras y aguas de los indígenas. Fue así como en 1993, se promulgó una Ley Indígena que, en la medida que se fue implementando ha puesto en evidencia serias contraposiciones con un modelo que necesita aumentar las inversiones aún cuando muchas de ellas deban ser en territorios indígenas, para lograr el crecimiento económico. En el siguiente período democrático, el presidente Frei, da un leve giro, perceptible cuando refiriéndose a los reclamos indígenas, señalar que nada detendría el desarrollo económico, y si fuera necesario lo político debería subordinarse a lo económico. En este proceso de transformación global son ya múltiples los campos donde en forma progresiva, se está manifestando una contradicción entre la ideología del mundo moderno capitalista y aquella que propugna el derecho de los pueblos indígenas (Amin, 1989). Este divorcio que se observa entre lo político-ideológico y lo económico, es a la vez una manifestación de conflictos de poder social mismo donde, desde una alienación economicista se busca legitimar la generalización del mercado sobre una realidad social que es tridimensional: económica, política y cultural. Es en el marco de la nueva concepción del desarrollismo cuya principal característica es el tránsito hacia economías abiertas al mercado mundial, donde los pueblos indígenas han comenzado a luchar por afirmar su



propia identidad, defender sus espacios territoriales, y elegir sus propios caminos; "se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico" (Stavenhagen, 1997:62)

Es obvio que la geografía, las condiciones climáticas, y los potenciales recursos productivos condicionan una presión diferenciada sobre el espacio. En Chile, los mapuche sufren el despojo de aquellas tierras aptas para la inversión forestal, en zonas templadas y lluviosas del sur del país. Mientras que en el territorio de los aymara en las montañas semiáridas del norte árido, las escasísimas tierras productivas no han sido atractivas al capital, y la amenaza se cierne sobre el más escaso y preciado recurso: el agua. En ambas situaciones se trata de la persistencia de una relación que tiene sus raíces en el período colonial. En caso de los pueblos andinos, que se analizará brevemente, los antecedentes históricos que han dado cuenta de la estrecha relación existente entre el control del poder y el control de un recurso tan estratégico como es el agua en dos culturas diferentes, y el significado cultural del agua de los pueblos indígenas de las semiáridas montañas de los Andes del norte del país.

#### **Los pueblos indígenas de las montañas del Andes del norte de Chile**

Los territorios de aymara y atacameños, sólo fueron incorporados al territorio nacional a fines del siglo XIX, ello sin dudas ha contribuido a que conocimiento de las formas sociales, económicas y culturales, de su existencia misma, haya concitado menos atención que el pueblo mapuche.<sup>11</sup> Como hemos señalado más arriba, nos centraremos en las relaciones interétnicas que se dan al interior del Estado nacional, con relación a los conflictos por los derechos de agua entre aymara y atacameños por un lado, y las empresas mineras, por otro. Podemos agregar que las políticas privatizadoras también han desencadenado conflictos al momento de inscribir la propiedad del agua bajo el nombre de uno de los miembros de una familia, en circunstancias que el control siempre fue comunal, pues los derechos familiares se reconocían sólo para las áreas regadas; los conflictos por las inscripciones también involucraron a comunidades vecinas. La implicancia de esta nueva situación legal sobre la cultura hídrica, se entenderá mejor realizando una breve referencia a su concepción del agua, oponiéndola a la racionalidad occidental que hoy está sustentada en la normativa que emana del nuevo Código de Aguas (1981). Este Código tuvo como principal objetivo establecer un nuevo orden jurídico donde el concepto de dominio público se concibió como una forma no patrimonial, en la cual el Estado se convierte simplemente en un administrador del bien, en consideración a la *rentabilidad máxima que pueda generar en manos de particulares* (Vergara, 1990). Este código llamado neoliberal, pone énfasis en la propiedad privada de los derechos de aguas y el rol subsidiario de un Estado al que le quita potestad, y el mercado como *el mejor asignador*. El Estado es la entidad que gratuitamente otorga derechos de agua a los usuarios que lo soliciten, y a partir de ese momento el derecho obtenido se trans-

---

<sup>11</sup> Los territorios del extremo norte fueron anexados a Chile, después de la llamada guerra del Pacífico con el Perú y Bolivia (1879).

forma en una mercancía sometida a las reglas del mercado, separada de la tierra.<sup>12</sup> La nueva racionalidad ha privilegiado los requerimientos del sector minero, consecuente con el fortalecimiento de los incentivos para la inversión privada nacional y extranjera, en el contexto de la nueva institucionalidad neoliberal. De acuerdo a la nueva legislación, las personas o comunidades indígenas, como cualquier usuario del país, al solicitar al Estado el reconocimiento de sus derechos de aguas, deben enfrentar la mayoría de las veces a grandes consorcios que poseen mayores recursos financieros por lo que terminan por imponerse sobre el derecho consuetudinario indígena. Se está frente a una situación, que como señala Godelier lo racional de una sociedad puede ser lo irracional de otra (*op.cit.*).

Hoy, han proliferado las empresas que exploran y explotan recursos mineros, también han aumentado las demandas por este escaso recurso y también ha aumentado el valor monetario de los derechos. En este contexto el derecho de agua ha alcanzado un apreciable valor de mercado que ha despertado el interés por su venta. Hendriks, muestra como la mercantilización de los derechos en esta región genera mucha sensibilidad pública "... no sólo por los temores de repercusiones sobre sectores sociales o económicos, sino también por los montos espectaculares involucrados. Por ejemplo, en 1996 una empresa química compró derechos de aprovechamiento a dos agricultores de la Comuna de Quillagua (Región Antofagasta). Un derecho de 885.600 m<sup>3</sup>/año (equivalente a 28 l/s) fue vendido en aprox. US\$280.000, y otro derecho de 238.568 m<sup>3</sup>/año (equivalente a 8 l/s) fue transado en US\$235.000." Las empresas con poder económico tendrían la capacidad de *secar* y desorganizar los pueblos locales, "no es para menos: un frágil hábitat verde en medio del desierto y la calidad de vida de las familias que viven allí, corren peligro de desvanecer al derivarse derechos de agua hacia fuera de la agricultura" (Hendriks 1998, en Castro Lucic, 2001/a). En fin, el modelo de uso de los recursos de la sociedad occidental, donde el fin último ha sido el lucro y el enriquecimiento personal, aún a costas del deterioro de los recursos naturales, se opone a la actitud de los pueblos andinos ante la naturaleza.

Con la intención de efectuar un contrapunto en el tema de la concepción del agua entre los pueblos andinos, hemos seleccionado un trozo de un canto ceremonial que ilustra la cosmovisión atacameña, difícil tal vez de entender, de aceptar o valorar, en un mundo donde campea la racionalidad científica y donde se ha construido una imagen desvalorizada del otro, del indígena y su tecnología vernácula y mágica. Este canto muestra algo de la relación entre la cultura, la identidad y el espacio territorial. Desde la concepción occidental, cuán difícil puede resultar entender y respetar las manifestaciones de la relación ancestral dialógica con el paisaje circundante, especialmente con los cerros sacralizados que constituyen las fuerzas centrales del panteón andino, y responsables de la presencia o ausencia del agua. En estas culturas el territorio es visto como totalidad, en una ecuación hombre-naturaleza-fuerzas sobrenaturales. Se podrá apreciar la apropiación semántica de un territorio

---

<sup>12</sup> En el marco de las nuevas políticas económicas, el fomento a las inversiones extranjeras ha significado que Chile haya autorizado, desde 1974 un total de 16 mil 937 millones de dólares. De éstos 10 mil 979 millones corresponden a la minería (Minería Chilena, 1992).

humanizado, así como las estrategias (que también llamamos *técnicas mágicas*<sup>13</sup>), que han inventado y re-creado por cientos de años, para intervenir y controlar las fuerzas sobrenaturales, como son las rogativas con profunda fe y recogimiento, siempre acompañadas de una ofrenda básica elemental, el sacrificio y la sangre de unpreciado animal de sus rebaños, acompañado siempre de alcohol, líquido sacralizado, que a modo de brindis se lanza en dirección a cada uno de los cerros venerado que van nombrando:

*...Agua del cerro Moyar, vegas del lago Talaus, lloved...  
Agua del cerro Solar, bebida del lago Talaus, lloved...  
Cerro Hécar brota en abundancia.  
Agua salid, compartid, fluid, fluid... Naced vegas profundas, compartid.  
Salid vegas profundas, compartid... Cerro Laúsa atraed truenos y nubes,  
Cerro Chiliques, atraed lluvia, lluviecita, lluvia, lluvia...*

(Rogativa para pedir lluvias)<sup>14</sup>

Aymaras y atacameños, que comparten rasgos culturales muy semejantes, con algunas variaciones locales, habitan las montañas del norte de Chile (17°50' y 26 ° L.S. aproximadamente), en un número cercano a las 20.000 personas. En la parte más septentrional (17°50' a 21° L.S.) se localiza la población aymara; hacia el sur, en las cuencas del río Loa y Salar de Atacama habita la población atacameña. Ambos pueblos cuentan con una trayectoria histórica de permanentes disputas por el agua con agentes externos. Estos pueblos encontraron en las montañas que habitaban una verdadera zona de refugio, cuando tempranamente los valles costeros les fueron usurpados y ocupados por extranjeros y mestizos. Además de aquellos valles, habitaban otros pequeños valles en la zona precordillerana, alrededor de los 3.000 m.s.n.m., límite actual de su territorio que los separa del área urbana. En la precordillera, hasta hoy se practica la agricultura en suelos aterrazados, en *andenes* de antiquísimo origen, irrigados gracias a la existencia de complejos sistemas de canales. Ascendiendo, hacia el oriente, se encuentra el altiplano, a los 4.000 m.s.n.m. promedio, donde las condiciones climáticas (hasta -20° C) restringen la producción preferentemente al pastoreo de llamas, alpacas y ganado menor introducido (ovinos y caprinos), gracias a la presencia de humedales, praderas en zonas de anegamiento permanente. En ciertas zonas del altiplano, se cultivan ciertas especies de alturas como solanáceas (tubérculos), leguminosas y gramíneas como la *quinua* (*Chenopodium quinoa*). En el caso del pastoreo trashumante, las posibilidades que otorga el sistema de relaciones de parentesco para acceder a terrenos de pastoreo, se deben conjugar con los requerimientos del ganado cuyos hábitos alimenticios contemplan

---

<sup>13</sup> Estas técnicas mágicas consisten en "un conjunto de procedimientos en que se mezclan y combinan las experiencias de la técnica cotidiana del trabajo manual, excepcionalmente con la técnica científica o teórica, con un conjunto determinado de acciones, instrumentos y prácticas que buscan *dominar las fuerzas sobrenaturales para producir determinados efectos en la naturaleza y en la sociedad*" (Mauss, 1967).

<sup>14</sup> Invocación atacameña, parte de las estrofas del Talatur, baile durante la limpieza de los canales en Socaire, adaptación libre, versión original en kunza, lengua de atacameños, hoy prácticamente extinguida (Núñez, 1992).

el acceso a vegas y bofedales en zonas húmedas, y a pastos llamados *del seco*, que crecen en los cerros después de las lluvias estivales. En palabras de la población nativa el ideal es poseer una *cinta* territorial, que permita la alternancia, la rotación estacional del ganado y la complementariedad forrajera. El pastoreo de camélidos - llamas (*lama paco*) y alpacas (*lama glama*), constituye una actividad de difícil valoración en una sociedad que se jacta de liderar modernas formas productivas, enfrenta dificultades surgidas por los intentos estatales de privatizar la propiedad bajo el nombre de uno de los miembros de la familia, y también enfrenta problemas derivados de las formas culturales para apacentar bajo modalidades trashumánticas sus rebaños, para lo que es necesario controlar grandes extensiones de praderas *húmedas* y *secas*, en forma comunitaria<sup>15</sup>.

La visión andina del agua hoy por cierto admite diferencias locales. Lo cierto es que en cualquiera de las múltiples prácticas asociadas a la cultura del agua - limpieza de canales, ritos para pedir lluvias, ceremonias para aumentar el caudal de las vertientes, organización para acceder al agua<sup>16</sup>, siempre concurren, en íntima interrelación, aspectos económicos, sociales e ideacionales, representando un espacio clave donde se recrea la cultura e identidad de estos pueblos

Una de las mayores fortalezas de la cohesión cultural andina radica en la persistente *gestión comunitaria del agua*, que se ha mantenido más allá de una serie de transformaciones concretas, en la medida que como ocurre en toda cultura, sus elementos tienen la capacidad de adaptarse a los cambios externos. Precisamente, un aspecto que nos interesa destacar es la dinámica que ha experimentado como *respuesta a presiones externas*, desde la llegada de los europeos con sus nuevos intereses económicos hasta la imposición de diversas legislaciones. Una intervención directa ha sido la introducción creciente de estructuras organizativas con nuevas autoridades para la resolución de conflictos internos desajustando el orden precedente basado en el poder y control que mantenía la comunidad instancia responsable del cumplimiento de los rituales andino-católicos, como condición para obtener derecho al uso del agua, alterando también la reglamentación interna para acceder a las aguas de riego<sup>17</sup>. Los más recientes cambios provienen, como se ha anticipado, de la imposición del nuevo Código de Aguas que obliga a la inscripción de este recurso como un bien de propiedad privada, transable en el mercado, contribuyendo también al

---

<sup>15</sup> Cada uno de los humedales es utilizado en los circuitos de pastoreo trashumántico practicado por cada familia o comunidad (Castro Lucic, 2000).

<sup>16</sup> El derecho a disponer agua para el riego, era otorgado por la comunidad de acuerdo a normas establecidas: pasar a la categoría de adulto, tener una esposa, cumplir con servicios para la iglesia y el pueblo. Estas disposiciones se han debilitado por efecto de la imposición de las normas del derecho positivo.

<sup>17</sup> Por ejemplo, la Ley de Juntas Vecinales creó instancias paralelas al ordenamiento tradicional basado en la autoridad de los ancianos; se introdujeron Jueces de Distritos para la resolución de conflictos; la Dirección Nacional de Riego no contempla que los derechos de un regante deban someterse al cumplimiento de roles religiosos, de trabajos para la comunidad, etc., lo que ha alcanzado en algunas comunidades una desarticulación del orden establecido, toda vez que la masiva llegada a la zona de nuevas iglesias prohíben todo rito andino-católico.

debilitamiento del sistema comunal y reforzando la progresiva mercantilización del recurso. En este contexto, la migración hacia las ciudades, en búsqueda de una mejor educación escolar, de fuentes laborales y de comercialización de productos, favorecerá la introducción del mercado tierra y de derechos de agua, principalmente entre quienes optan por radicarse en las áreas urbanas.

Finalmente, en una breve síntesis pormenorizada del rol que tiene el agua como eje de la comunidad andina, se presentará el concepto de *cultura hídrica*. La hemos definido como el contexto dentro del cual las ideas, normas y creencias (plano ideacional), las acciones sociales manifiestas (plano organizacional), y los objetos materiales (plano material tecnológico) pueden ser descritos como una trama de significaciones, con las cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan sus conocimientos y aptitudes frente al recurso hídrico (Castro Lucic et al., 1992). Bajo esta posición se examinan las realidades materiales e ideales de la *cultura hídrica*, y las variaciones en tiempo y espacio. El objeto de análisis lo constituye el sistema de intervención humana, que corresponde al espacio comunal demarcado por las fuentes de agua y las redes de irrigación (canales principales y secundarios). En el plano material tecnológico-productivo, hemos situado el uso y manejo del agua en función de los requerimientos de cada cultivo, a la calidad del suelo, a la inclinación de la pendiente<sup>18</sup>, entre otros. El plano organizacional refiere a los reglamentos y autoridades que se ha dado la comunidad, es decir, el conjunto de las familias generalmente emparentadas, para gestionar comunitariamente sus recursos; ello incluye elección de autoridades por un cierto período de tiempo, reparaciones de la infraestructura, control del cumplimiento de los turnos de riego de cada agricultor, supervisión de pérdidas innecesarias de agua, y asegurar el riego para todos los agricultores de la comunidad. En el ámbito ideológico o ideacional, se reconocen aspectos valorativos, normativos y cognitivos de la cultura. Las normas que regulan el derecho al agua y que posibilitan los beneficios individuales son producto de una ordenada gestión comunal. En el ámbito comunal, la posibilidad de acceder a los derechos al agua exige cumplir obligaciones hacia la Iglesia católica (depositaria de un rico sincretismo andino-católico), que desbordan el espacio estrictamente productivo y se extienden hacia las relaciones de reciprocidad con el panteón andino, los cerros, la tierra y los antepasados, pues de ellos depende que la comunidad como un todo disponga del agua requerida anualmente. Una riquísima información proviene de los ritos mágico-religiosos que se practican para lograr un adecuado nivel de pluviosidad, así como el aumento de los caudales que proveen las vertientes.<sup>19</sup> De aquí que el de-

---

<sup>18</sup> Preferentemente, se utiliza el riego por inundación y por derrame; pero éste es conocido también como riego por *chipaya*. Se lo aplica en los predios de sueves pendientes conduciendo el agua a través de pequeños surcos, que reciben nombres como *contras*, *chipañas* y *lloraderos*; el agua se guía con una vara o *chipaña* desde un canal principal hacia el interior del predio o terraza.

<sup>19</sup> El ciclo productivo anual va precedido de ceremonias para pedir lluvias y aquellas que rigen la limpieza de los canales; además cada actividad productiva tiene un componente mágico-religioso o ceremonial; lo más recurrente es efectuar una ceremonia antes de iniciar un trabajo en la tierra, la *Pachamama*. El no-cumplimiento de un ritual en conformidad a las

recho ancestral de una comunidad sobre al agua, tiende a ser coincidente con una microcuenca, donde la fuente del agua constituye un importante lugar sacralizado por la comunidad, generalmente está asociado a un cerro principal, donde se efectúan las principales ceremonias propiciatorias. Son espacios conectados a los acuíferos de altura, tras los que aumentan día a día las exploraciones, para solicitar derechos de agua y extraer este recurso para usos no agrícola.

Los espacios sacralizados, de acuerdo a la Ley Indígena, es un antecedente válido para delimitar el territorio de una comunidad. De acuerdo a la ley se puede otorgar "la transferencia a título gratuito de los inmuebles referidos ...sitios sagrados o ceremoniales... y otros espacios territoriales de uso cultural... que sean de propiedad fiscal" (Art.19. Título 2, Ley 19.253). La ley de 1993 así lo establece, no obstante hasta hoy no ha habido acuerdo para entregar los derechos territoriales que reclaman aymaras y atacameños, siendo que la mayoría de las familias poseen documentos que acreditan la inscripción de sus propiedades, desde comienzos de siglo cuando estos territorios fueron anexados a Chile.

El reconocimiento al territorio es un tema pendiente. ¿Por qué?, veamos. Si se hiciera efectivo el derecho por la semantización andino-religiosa, por las actividades productivas (extensos circuitos de pastoreo), zonas de cultivos, zonas de patrimonio arqueológico, el Estado tendría que conceder prácticamente toda el área andina sobre los 2.000 metros, del norte del país al dominio indígena. Para aclarar esta situación se han efectuado una serie de estudios, que muestran incluso que un lugar importante es el que ocupan la geografía de la zona. Hemos elaborado una estratificación de lugares sagrados donde destacan grandes cerros, lagos y vertientes, y muchos otros accidentes del paisaje - conocidos, venerados e invocados por varias comunidades localizadas a una distancia que puede ir más allá de los 100 kilómetros<sup>20</sup>; otros constituyen parte del ceremonial de una sola comunidad; y por último, ciertos lugares han sido dotados de un significado que sólo son conocidos por un linaje o una familia. Todo este mundo de significaciones espaciales otorga al territorio una extensión que, como decíamos antes, difícilmente puede ser reconocida dentro de los derechos que reclaman los pueblos indígenas. Es así como se comprueba que todos los argumentos culturales y legales no han sido suficientes, para transitar hacia una sociedad que ponga en práctica el *multiculturalismo*, como modelo de sociedad donde a través del diálogo cultural se pueda llegar a reconocer el derecho de aymaras y atacameños sobre el recurso hídrico.

### **Comentarios finales. Cultura, identidad y conflicto intercultural**

Al singularizar algunos rasgos de una cultura hemos pretendido destacar algunas diferencias, pero también resaltar el hecho que las relaciones interculturales,

---

normas que define la costumbre podría recibir sanciones que se manifestarían en sequías, epizootias, plagas, o movimientos tectónicos.

<sup>20</sup> En Chile hay cerros como el Marqués, en la cabecera del valle de Camarones, Pallachatas, en la cuenca del Lago Chungará, Huallatire, en la cuenca del río Lauca, y otros, que son conocidos y nombrados en las ceremonias desde poblados de Bolivia y Perú (Castro et al., 1999).

pueden constituir más bien un gran desafío cuando existe una disputa en la que están en juego recursos estratégicos, en términos culturales, sociales y económicos, pero también geopolíticos. El concepto de cultura opuesto al de naturaleza, en su sentido más amplio puede considerarse entonces como "el conjunto de los rasgos distintivos, espirituales y materiales, intelectuales y afectivos que caracterizan a una sociedad o un grupo social. Ella engloba, además de las artes y las letras, los modos de vida, los derechos fundamentales del ser humano, los sistemas de valores, las tradiciones y las creencias" (Villoro, en L.Olivé 1999:41). Para Villoro (1999) los rasgos culturales, el territorio, la lengua y las instituciones dan *identidad* a una colectividad, estableciendo la unidad de un pueblo a través del tiempo gracias a su memoria histórica y a la presencia de mitos fundadores. El problema de identidad de los pueblos remite entonces a su cultura; es en ella, en las relaciones con otras personas en contextos de interacción y de comunicación donde encuentran los recursos conceptuales y teóricos para interpretar y comprender el mundo natural y social, para actuar sobre él y con otras personas. Cada individuo está condicionado por los recursos conceptuales que utiliza cuando se autoidentifica, pero también por los recursos conceptuales que utilizan otros que lo identifican (Olivé, 1999). La identidad entonces, necesita la reproducción de la cultura, y ésta tiene su cuna en aquellas zonas geográficas hoy en disputa. Es en la vida cotidiana, en el ciclo productivo anual cuando se aprecia la complejidad holística de la reproducción cultural.

Cabe preguntarse si es posible plantear una base equitativa para las relaciones entre culturas diferentes cuando una parece estar irremediablemente subordinada a otra. O cuando las fuerzas políticas de un Estado impiden el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, y cuando un país no logra el consenso para ratificar el Convenio N° 169 de la OIT, como es el caso de Chile. Entonces ¿hasta qué punto se agudiza la distancia cultural entre las partes en una relación intercultural cuando se acentúa la presencia mediatizadora de un Estado que representa y protege a la etnia dominante? En el caso concreto de los indígenas en Chile en general, es cierto que el Estado también ha legislado para reconocer los derechos de los indígenas, así como para proteger la naturaleza habitada por el hombre.<sup>21</sup> Pero lo cierto es que los últimos conflictos entre indígenas, empresarios, y protectores del medioambiente, están dejando de manifiesto que la decisión de un cuerpo legal puede dejar sin efecto al otro, llegando finalmente a colisiones de leyes, que parecieran engendrar letras muertas en el camino.<sup>22</sup> Las concesiones de derechos a empresas mineras y sanitarias, de las aguas superficiales y subterráneas, por ejemplo, están generando

---

<sup>21</sup> Aunque la ley de Bases para el Medio Ambiente N° 19.300, promulgada en 1994, para exigir a todo nuevo proyecto de inversión, un estudio de impacto ambiental, hasta enero de 1997, las autoridades pertinentes no han llegado a un acuerdo para elaborar el Reglamento que la pondrá en práctica.

<sup>22</sup> Ello ocurre aún cuando la legislación advierte que "No se otorgarán nuevos derechos de aguas sobre lagos, charcos, vertientes, ríos y otros acuíferos que surten a las aguas de propiedad de varias Comunidades indígenas sin garantizar, en forma previa, el normal abastecimiento de agua a las comunidades afectadas" (Ley Indígena:1993).

un progresivo desecamiento de humedales de las montañas andinas<sup>23</sup>. Esta acción sobre las humedades - recursos forrajeros naturales que crecen en torno a los acuíferos, recurso estratégico clave de su territorialidad productiva y sacralizada - les deja como única opción abandonar sus lugares de origen y emigrar.<sup>24</sup> Desde otra vertiente, se han realizado una serie de estudios que revelan que esta extracción está provocando daños en los ecosistemas de montaña, pero también puede poner en riesgo el abastecimiento a futuro de este recurso.<sup>25</sup>

En lo expuesto se ha intentado mostrar en el caso del agua que, si bien las sociedades indígenas no tuvieron un derecho escrito donde se establecieran códigos que jerarquizaran las normas, éstas han existido en sus formas individuales y colectivas. El derecho positivo, en tanto es un sistema de normas, codificado y escrito, que al situarse en una posición etnocéntrica, no tiene otra posibilidad que la de ver el derecho indígena como asistemático y casual, y no como un eje central y bastante complejo de la estructura social y cultural andina.

Un aspecto clave y tantas veces ausente, es aquel referido al peso histórico que las relaciones de poder han tenido en el acceso a la riqueza, y en la situación de pobreza en que hoy se encuentran los pueblos indígenas. Esto es más sorprendente cuando en la actualidad "hay consenso en que, sin su propio territorio, la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada" (Stavenhagen, 1997:71). Los problemas que enfrentan las comunidades andinas se inscriben en un modelo económico de corte capitalista, que se funda en una cosmovisión autónoma, de independencia del hombre ante el medio y con la posibilidad de manipulación del mismo; en la zona de estudio este estilo de desarrollo se ha articulado alrededor de riquezas mineras, dejando los recursos agrarios andinos en una posición periférica y

---

<sup>23</sup> En una representación cartográfica está contenida la siguiente información: localización de los pueblos indígenas, total de concesiones mineras y de nuevas solicitudes de agua -especificando montos de origen superficial y subterráneo, y la ubicación de todas las vegas sobre los 3.000 m. El estudio efectuado arrojó un total de 435 humedales. (Castro, M. et al., 1992). Estos datos constituyeron a tal punto una alerta para la Dirección General de Aguas, Ministerio de Obras Públicas, encargado de velar por el cumplimiento del Código de aguas, que gestionó en el Parlamento una modificación al Código de Aguas (Ley 19.145 de 1992). Se prohíben exploraciones y nuevas explotaciones de aguas subterráneas en terrenos públicos o privados de zonas que corresponden a acuíferos que alimentan áreas de vegas y bofedales de la Región Primera y Segunda.

<sup>24</sup> En la región de Antofagasta, en 1915, las aguas del río Toconce se ponen al servicio del mineral de Chuquicamata. Posteriormente, se extrajo toda el agua del río Linzor y parte importante del río Toconce para abastecer las crecientes ciudades de Antofagasta y Calama. Desde entonces ha ido aumentando la extracción hacia la minería, provocando el desecamiento de las vegas Ojos de san Pedro, Colana, Siloli; también se han envenenado las aguas de las vegas de Cabana (Aldunate, 1985; Cavieres, 1985).

<sup>25</sup> En un estudio sobre demandas de agua en las zonas altoandinas se constató, entre otros, una alta demanda de aguas subterráneas (Castro Lucic, et al., 1990). Un estudio que analiza la recarga de agua en la zona atacameña, II Región, de Antofagasta, ha planteado el carácter fósil, no renovable, de varias napas actualmente en uso; éstas fueron recargadas entre 11.000 y 7.000 A.P. (Messerli et al., 1993).



subordinada. Si además de esta situación se considera que, como hemos visto a lo largo de la historia, las políticas del uso del agua se han identificado con los intereses del Estado, la situación es preocupante<sup>26</sup>; más aún cuando se observa en este marco de políticas neoliberales, que se privilegia una concepción donde el mercado es el mejor asignador de recursos. En el nuevo escenario, donde la vertiginosidad de los cambios provenientes del llamado proceso de modernización está generando problemas de sobrevivencia a los pueblos indígenas en sus propios territorios ancestrales, al menos dos dimensiones deberían ser claves en la explicación de lo que está ocurriendo: la dimensión socioeconómica y la dimensión sociocultural, por cuanto a partir de ellas es que se generan dos tipos de desigualdades. En lugar de ello, se observa que los conflictos tienden a ser resueltos a través del prisma básicamente económico. La dimensión sociocultural, hoy tan subordinada, debería dar cuenta al menos de las complejas configuraciones que hoy constituyen los grupos étnicos, de la redefinición de su posición y papel en tanto poseen identidades propias, de las transformaciones sociales que deberían generarse al interior de una matriz nacional socioculturalmente heterogénea para lograr una sociedad más democrática más justa y, de cómo reconocerles algún sistema de autonomía donde sea posible la realización plena de los derechos.

### Bibliografía

**Aldunate, C.** (1985): "Desertificación de las Vegas de Turi", en *Chungará*, N° 14 IX, , Universidad de Tarapacá, Arica, pags. 135-139.

**Amin, S.** (1989): *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*. Ed. Siglo XXI, México.

**Bourdieu, P. y L. Wackquant** (2000): "Una nueva Vulgata planetaria", en *Le Monde Diplomatique*, N° 4, Diciembre, Santiago, pags. 22-23.

**Breuilly, J.** (1990): *Nacionalismo y Estado*, Ed. Pomaress-Corredor, Barcelona.

**Cardoso de Oliveira, R.** (1998): "Etnicidad, eticidad y globalización" en *Autonomías étnicas y Estados Nacionales*, Coords M. Bartolomé y A. Barabas, Ed. Conaculta. Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

**Castro Lucic, M.** (2000): "Llamereros de puna salada en los Andes del Norte de Chile", en *Pastoreo Altoandino. Realidad, sacralidad y posibilidades*, Ed.. J. Flores Ochoa y Y. Kobayashi, La Paz.

**Castro Lucic, M.** (2001): "Derecho Indígena y Derecho Positivo. El agua en las comunidades aymaras y atacameñas del norte de Chile", en *Derechos de agua y empoderamiento en el riego campesino*, Eds. Rudgerd Boelens y Paul Hoogendam, Amsterdam, en prensa.

**Castro Lucic, M.** (2001/a): "Fortalecimiento de la identidad indígena: Una paradoja del racismo en Chile", Trabajo presentado en el 50° Congreso Internacional de Americanistas, Varsovia, 10-14 Julio 2000.

---

<sup>26</sup> En el caso del recurso hídrico, tal situación se expresó en políticas que, directa o indirectamente, otorgaban prioridad a la explotación minera; en tanto que el uso del agua para fines agropecuarios estuvo supeditada a las necesidades de la minería, reduciendo la producción agropecuaria a una especie de productor de alimentos, insumos y trabajadores para la mina (Van Kessel, 1985).

- Castro Lucic, M. et al.** (1990): *Caracterización de las poblaciones aymaras y atacameñas de la I y II Regiones*. Ministerio de Obras Públicas/Dirección de Aguas, Informe.
- Castro Lucic, M., M. Bahamondes, C. Meneses y M. Jaime** (1992): *Cultura hídrica: un caso en Chile*, UNESCO/ORCAL, Venezuela.
- Castro Lucic, M. Bahamondes, H. Salas, P. Azócar, L. Faúndez** (1993): *Identificación y ubicación de áreas de vegas y bofedales de las Regiones Primera y Segunda*, Convenio Universidad de Chile, Dirección General de Aguas, MOP, Informe.
- Castro Lucic, M., M. Bahamondes, P. Azócar y L. Molina** (1999): *Identificación catastral y cartográfica de las tierras comunitarias y patrimoniales indígenas*. Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI), Arica, Chile.
- Cavieres A.** (1985): *Estudio del efecto de las políticas de uso de los recursos hídricos del altiplano chileno sobre las comunidades de pastores aymará*, Informe Proyecto W.U.S.- Academia de Humanismo Cristiano.
- Ensignia, J. y Sassenfeld, H.** (1996): *Chile-Mercosur y Estrategias Sindicales en la Región*. Friedrich Ebert Stiftung, Santiago.
- Gellner, E.** (1997): *Naciones y nacionalismos*, Ed. Alianza Universidad, Madrid.
- Godelier, M.** (1989): *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus Humanidades, Madrid.
- Hobsbawn, E.** (2000): *Entrevista sobre el siglo XXI*, Barcelona.
- Kymlicka, W.** (1996): *Ciudadanía multicultural*, Ed. Paidós, Barcelona.
- Mauss, M.** (1967): *Introducción a la etnografía*, Ed. Payot, Madrid.
- Messerli, B. et al.** (1993): "Climate change and natural resource dynamics of the Atacama Altiplano in the last 18.000 years: A preliminary syntesis". *Mountain Research and Development*, Vol 13, No 2, Universidad de California, Berkeley, USA.
- Núñez, L.** (1992): *Cultura y conflicto en los Oasis de San Pedro de Atacama*. Ed. Universitaria, Santiago.
- OIT** (Organización Internacional del Trabajo) (1989): *Convenio 169 Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, Ginebra.
- Olivé, L.** (1999): *Multiculturalismo y Pluralismo*, Ed. Paidós, México.
- Stavenhagen, R.** (1997): "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en *Revista de la Cepal*, Santiago, págs. 61-73.
- Solari, A., Franco, R. y J. Jutkowitz** (1976): *Teoría, acción social y desarrollo en América Latina*, Ed. Siglo XXI, México.
- Valentine, Ch.** (1970): *La cultura de la pobreza*, Ed. Amorrortu, Argentina.
- Van Kessel, J.** (1985): "La lucha por el agua de Tarapacá; la visión andina", en *Chungará*, No 115, Universidad de Tarapacá, Arica.
- Vergara, A.** (1990): "Teoría del Dominio Público y Afectación minera", en *Revista Chilena de Derecho*, Vol. 17, N°11, Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Villoro, L.** (1999): *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Ed. Paidós, México.

**Warman, A.** (1976): *...Y venimos a contradecir*. Ed. Casa Chata, México.

**Wolf, E.** (1987): *Las luchas campesinas del siglo XX*, Ed. Siglo XXI, México.