

IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile, 2001.

# Identidades emergentes: un desafío para los estudios interculturales.

Milka Castro Lucic.

Cita:

Milka Castro Lucic. (2001). *Identidades emergentes: un desafío para los estudios interculturales*. IV Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Santiago de Chile.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/iv.congreso.chileno.de.antropologia/158>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/ef8V/g4d>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

## *Propuesta de trabajo*

Se ha propuesto, desde la Oficina de Asuntos Indígenas Arica -Parinacota, como estrategia de trabajo centrar la mirada en los componentes sustantivos de la programación social. Esto es: 1) la oferta del Estado en materia de subsidio de atención a usuarios específicos en la orientación de utilizar el criterio de la focalización y la asignación eficiente de los recursos para provocar impacto social en personas; y 2) la demanda de los usuarios en la atención de problemas y necesidades. Los dos componentes básicos, se encuentran mediados por la participación efectiva para acceso al subsidio del gasto social, que necesariamente se da en un espacio territorial específico. Esta concreción de usuarios de la sociedad civil, posibilita la identificación localizada de un universo finito de usuarios. Y este segmento localizado, necesariamente deberá relacionarse con las oportunidades, debilidades, fortalezas y amenazas del territorio, también delimitado. Consecuentemente, participación y desarrollo resultan dos coordenadas lógicas para asociarlas a la oferta y la demanda.

En la línea de lo expuesto, la consideración que las organizaciones territoriales, se encuentra en condiciones de auto convocarse en una instancia única, que

podría resultar un cabildo, plenario o asamblea con el fin de resolver y asumir declaraciones, compromisos y evaluaciones de su propio incumbencia y enfrentar las relaciones externas al territorio, resultaría una instancia y mecanismo natural para legitimar declaraciones, compromisos y evaluaciones.

Por lo tanto, el diálogo entre usuarios y organismo de administración del Estado, debería realizarse en el territorio, puesto que particulariza la acción y ordena compromisos operacionales más acotado. Podría establecerse como política el reconocer la legitimidad de éste único mecanismo para resoluciones en el ámbito decisional.

Otro nivel de participación e instancia de diálogo, que debe reconocerse, es el de opinión y reflexión temática, que generalmente ejercen las organizaciones de distinto tipo de orden funcional. Sin embargo, estas resultan ser un ejercicio de derecho de opinión sectorial y no necesariamente representativo de determinado territorio. Por lo tanto, como política de interlocución, podría apoyarse iniciativas de fomento de organizaciones de estudio, opinión y discusión, pero solo para tratarlas y hacerlas operativas por territorios específicos con el fin que allí reciban la validación necesaria que las legitimará.

## *Identidades emergentes: un desafío para los estudios interculturales*

Milka Castro Lucic

### *Introducción*

La irrupción de millones de personas de América Latina, en el escenario social y político, que se asumen como indígenas se ha transformado en un fenómeno irresoluto para los estudiosos de las culturas y las identidades, al generarse un difuso debate en torno a un concepto que requiere ser rescatado de lugares comunes universales, y trasladado a aquellas situaciones concretas donde los actores se categorizan a sí mismos y a los otros, con fines interactivos donde lo que importa parecen ser aquellas diferencias que los propios actores consideran significativas (Barth, en Castro Lucic, 1998:73)

La heterogeneidad sociocultural contenida en una identidad que se alza por sobre un amplio espectro de personas que transitan entre espacios rurales donde sí se marca la diferencia, hasta la vida en las modernas ciudades, el discurso indígena no distingue más que un sólo sujeto indígena, donde adquiere importancia el nexo con el pasado, la historia y la conciencia testimonial. Se ha consolidado como un recurso ideológico, que acrecienta su fuerza política, y se hace especialmente visible al momento de tener que defender los recursos productivos, como ocurre con la defensa del agua entre aymaras y atacameños, que analizaremos en este escrito, en el marco de relaciones interculturales.

## *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". 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 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.

Por lo tanto, 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, 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, que se ve facilitada cuando se comparten las mismas representaciones que justifiquen 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 han iniciado un proceso de transformación de su imaginario político, participando en acciones concretas contraviniendo el orden establecido por el Estado.

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 depositaria 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)

En base a 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 distinguen a la cultura andina; todo ello por cierto, en el marco de realidades "ideales", requisito de toda relación social (Godelier, 1990). Con las primeras relaciones interculturales que se instalan con la llegada de los conquistadores europeos se introdujo un nuevo sentido, comprometiéndolo 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. Este mismo proceso es el que hoy está llegando a situaciones 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. Visto 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, en un marco de relaciones interculturales asimétricas.

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 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 democrático 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 indíge-

nas, 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, 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, éste como modelo de una sociedad - 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. Desde este nuevo status político, las demandas hacia el Estado se obstaculizan cuando incluyen reconocimiento a sus "territorios" ancestrales y a la autonomía, pudiendo llegar 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 los enfrentamientos entre el pueblo mapuche, y el empresariado forestal y la fuerza policial (Castro Lucic, 2001).

Como señaláramos anteriormente, si bien el interés de las ciencias sociales por el tema de la interculturalidad, ha ido aumentando a la par con el recrudescimiento de la confrontación humana entre culturas diferentes, el encuentro o choque de dos culturas en América es un hito ineludible en el análisis. En el siglo XVI se instala la cultura occidental con indiscutibles propósitos expansionistas, sometiendo a otras sociedades a medida que iban siendo conocidas y conquistadas, mediante ocupaciones territoriales, imposición de un sistema de esclavitud, relaciones colonialistas, subordinación y dominación, 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.

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. 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 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. 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" (op.cit.88); 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-, y el encuentro 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). 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). El sólo hecho que la discusión tenga lugar, hace suponer que ésta y otras acciones estarían comenza-

do 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 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, 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 irremediablemente terminan en colisiones legales. 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, como es el caso de las negociaciones para ingresar al Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), y 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). El modelo impuesto por 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 sobre los recursos de los pueblos indígenas propició tal 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 por un efectivo diálogo intercultural incluían la ampliación de las modalidades de participación, aceptación de identidades diferenciadas, y reconocimiento de los daños causados a sus culturas, reconocida como la "deuda histórica". 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 realizarse en territorios indígenas. En el siguiente período de gobierno democrático, el presidente Frei, enfatizó que nada detendría el desarrollo 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). En el nuevo orden el divorcio entre lo político-ideológico, por una parte, y lo económico por otra, es una manifestación de la alienación economicista que busca legitimar e imponer al mercado. Es este marco desarrollista cuya principal característica es el tránsito hacia economías abiertas al mercado mundial, 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)

La geografía, las condiciones climáticas, y los potenciales recursos productivos han condicionado una presión diferenciada sobre el espacio. En Chile, por ejemplo, el pueblo mapuche ha sufrido la pérdida 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 para los inversionistas, como sí lo es el agua, escaso y preciado recurso. En ambas situaciones se trata de la persistencia de pugnas que encuentran sus raíces en el período colonial.

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

El territorio que ocupan los pueblos aymara y atacameños, sólo fue incorporado al territorio nacional a fines del siglo XIX, y no hubo un reconocimiento legal para las comunidades indígenas que lo habitaban. Estas se hicieron visibles ante el Estado, a fines del siglo XX a raíz de las nuevas orientaciones económicas del país que incrementaron las demandas por derechos de agua, y con ello instalaron el conflicto resoluble con la nueva legislación del modelo neoliberal. Por un lado la Ley Indígena, y por otro el Código de Aguas, constituyen las fuentes jurídicas para arbitrar entre el derecho que otorga la ley a aymaras y atacameños por un lado, y al sector empresarial, por el otro. La aplicación de un Código de Aguas claramente al servicio de las políticas privatizadoras, ha desencadenado además, una serie de conflictos intraculturales, toda vez que la inscripción del agua como propiedad privada individual contraviene los principios que sustentan el control comunal del recurso. Un hecho social que muestra los rumbos de la "interculturalidad", y que permanece invisible, es que al imponer una nueva concepción del derecho de aguas, se revitaliza el proceso de aculturación, esta vez sobre uno de los importantes pilares que posee la organización comunal, la cultura en torno al uso, manejo y significado del agua.

La concepción andina del agua, heredera de grandes civilizaciones hidráulicas, se opone a la racionalidad occidental 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 transforma en una mercancía sometida a las reglas del mercado, separada de la tierra. 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. En lo concerniente a las personas o comunidades indígenas, deben actuar como cualquier usuario del país, solicitando al Estado el reconocimiento de sus derechos de aguas - enfrentándose 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 estaría, entonces, frente a una situación que lo racional de una sociedad puede ser lo irracional de otra (Godelier, op.cit).

La proliferación de empresas que exploran y explotan recursos mineros, conlleva el aumento de las demandas de agua, y con ello el alza del valor monetario de los derechos. Efectivamente, 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). Estas formas de valorar el agua, donde el fin último está siendo el lucro y el enriquecimiento personal, aún a costas del deterioro de los recursos naturales, se opone al significado que la naturaleza ha tenido en la cultura de los pueblos andinos.

Con la intención de efectuar un contrapunto con el mundo donde campea la racionalidad científica y donde se tiene una imagen poco conocida y escasamente



valorada del otro, abordaremos algunos aspectos singulares de la cultura del agua entre los pueblos andinos básicamente referidos a la relación con la identidad, sacralización espacial y la demarcación territorial. En estas culturas donde existe una relación ancestral dialógica con el paisaje circundante, especialmente con los cerros protectores antropomorfizados, fuerzas centrales del panteón andino, y responsables de la presencia o ausencia del agua, el territorio es visto como totalidad, en una ecuación hombre-naturaleza-fuerzas sobrenaturales. De hecho existe también una apropiación semántica del territorio humanizado, y de un conjunto de estrategias tecnológicas mágicas, que han inventado y re-creado por cientos de años, para intervenir la naturaleza y controlar las fuerzas sobrenaturales. Las rogativas a estas fuerzas, se efectúan con profunda fe y recogimiento en actos propiciatorios donde ofrendan la vida y sangre de un preciado animal de sus rebaños, mediatizando la relación con un importante elemento ritual básico como es el alcohol, el que a modo de brindis se lanza en dirección a cada uno de los cerros venerados, a la vez que se les invoca por su nombre.

Aymaras y atacameños comparten rasgos culturales muy semejantes, a la vez que mantienen 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; en tanto que hacia el sur, en las cuencas del río Loa y del Salar de Atacama se encuentra 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 resguardo cultural", conteniendo especificidades locales.

Tempranamente los valles costeros donde ejercían un control de recursos productivos, les fueron arrebatados por extranjeros y mestizos. Fue a partir de los 3.000m. aproximadamente, donde se mantuvo un control relativo por parte de la población originaria, en los valles precordilleranos, donde hasta hoy se practica la agricultura en suelos aterrizados, de compactas andenerías y complejos sistemas de irrigación, que funcionan en un ciclo anual de actividades productivas entrelazadas con ritos y ceremonias, conformando el principal legado. Ascendiendo, hacia el oriente, se encuentra el altiplano, 4.000 m.s.n.m. promedio, piso ecológico de diferente aptitud productiva; las restricciones climáticas - temperaturas que en invierno llegan a -20° C) restringen la pro-

ducción preferentemente al pastoreo - llamas, alpacas y ganado menor introducido (ovinos y caprinos) -, en pastos temporales, y perennes en humedales de zonas de anegamiento permanente. En ciertas regiones del altiplano, se cultivan ciertas especies de altura como solanáceas (tubérculos), leguminosas y gramíneas como la "quínoa" (*Chenopodium quinoa*). En el caso del pastoreo trashumante de praderas naturales, el control se ejerce sobre un amplio territorio dado por la presencia de recursos forrajeros; en palabras de la población nativa el ideal es poseer una "cinta" territorial, que permita la alternancia entre pastos "secos" y temporales de los cerros, y pastos de humedales. El pastoreo de camélidos - llamas (*Lama paco*) y alpacas (*Lama glama*)-, constituye una actividad de escasa valoración en una sociedad que se jacta de liderar modernas formas productivas.

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, en formas productivas agrícolas o pastoriles, siempre concurren en íntima interrelación, aspectos económicos, sociales e ideacionales, representando un espacio clave donde se recrea la cultura y la 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 interesante a 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. Los cambios más recientes 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, que será transable en el mercado, contribuyendo también al debilitamiento del sistema

comunal y reforzando la progresiva mercantilización del recurso. En este contexto, es muy posible que 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.

El agua constituye el eje de la comunidad andina. De aquí que con propiedad se puede hablar de una "cultura hídrica", definida 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, 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 in-

formación 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. De aquí que el derecho ancestral de una comunidad sobre el 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 XX cuando estos territorios fueron anexados a Chile.

El reconocimiento al territorio es otro 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 ocupa el control material/tecnológico e ideacional sobre la geografía de la zona. En recientes estudios, 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; en otro nivel se puede situar a aquellos lugares sagrados, que constituyen parte del ceremonial de una sola comunidad; y por último, ciertos lugares cuyos significados sólo son conocidos por un linaje o una familia, en un asentamiento aislado. 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, 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, siendo que una parece estar irremediablemente subordinada a otra. Por ejemplo, el Estado chileno aún no ha efectuado un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, tampoco ha logrado el consenso para ratificar el Convenio N° 169 de la OIT. 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. 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. Las concesiones de derechos a empresas mineras y sanitarias, de las aguas superficiales y subterráneas, por ejemplo, amenazan con generar un progresivo desecamiento de humedales de las montañas andinas. La extracción de agua desde los acuíferos y humedades, afecta directamente a la población si se produce el desecamiento de la vegetación; pero también es una amenaza que se cierne sobre los ecosistemas de montaña al poner en riesgo el abastecimiento a futuro de este recurso.

Un aspecto clave en el análisis de las relaciones interculturales, es el peso que históricamente han tenido, y siguen teniendo, las relaciones de poder como fuerza desarticuladora de la organización, economía e ideología indígena. Las comunidades andinas, aunque sometidas a un vigoroso modelo capitalista basado en una cosmovisión de independencia del hombre ante el medio y de posibilidad de manipulación del mismo, articulado alrededor de riquezas mineras, conservan las formas de producción agrícola y pastoril basada en sus recursos agrarios, en una posición periférica y subordinada. En efecto, las políticas de uso del agua se identifican con los intereses del Estado, y privilegian una concepción de mercado como el mejor asignador de recursos, por sobre la sobrevivencia de los pueblos indígenas en sus propios territorios ancestrales. Un análisis centrado únicamente en la dimensión sociocultural para dar cuenta de las complejas configuraciones que está asumiendo la etnicidad, es insuficiente. El concepto de "interculturalismo", no resiste un análisis que no in-

corpore como implícitas las relaciones económicas y políticas. Más aún cuando estos aspectos son importantes reforzadores de los procesos identitarios. En el caso específico de los campesinos indígenas, no es de extrañar, por tanto, como señala Stavenhagen, que en la actualidad haya "consenso en que, sin su propio territorio, la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada" (1997:71).

## Bibliografía

Aldunate, C., 1985. "Desertificación de las Vegas de Turi". Chungará, N° 14 IX, 135-139 pgs. Universidad de Tarapacá, Arica.

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, 22-23 pp.

Breuilly, J., 1990, Nacionalismo y Estado, Ed. Pomarass-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., 1998, "El derecho de los pueblos indígenas en un estado que avanza hacia la modernización: el caso chileno", en *Revista Chilena de Antropología* N° 14, Universidad de Chile, Santiago.

Castro Lucic, M., 2000, "Llameros 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/a, "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, "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.

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 aymara. Informe Proyecto W.U.S.-Academia de Humanismo Cristiano.

Ensignia, J. y H. Sassenfeld, 1996, Chile-Mercosur y Estrategias Sindicales en la Región. Friedrich Ebert Stiftung, Santiago, 1996.

Gellner, E., 1997, *Naciones y nacionalismos*, Ed. Alianza Universidad, Madrid

Godelier, M., 1989, *Lo material y lo ideal*, Ed. Taurus Humanidades, Madrid.

Hobsbawm, 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.

Messlerli, 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, N1 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. 61-73 pp.

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*, N1 15, 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.