



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Vergara, Jorge Iván; Gundermann, Hans
El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena. Una comparación entre
Tarapacá y Los Lagos
Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 12, 2007, pp. 31-55
Universidad Austral de Chile
Valdivia, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45901202>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El juego de las diferencias: de lo nacional-regional a lo regional-indígena.

Una comparación entre Tarapacá y Los Lagos*

The game of the differences: since the national-
regional to the regional-native.

A comparative study between
Tarapacá and Los Lagos

Jorge Iván Vergara
Hans Gundermann**

Resumen

El artículo propone una estrategia metodológica
para abordar el estudio de las identidades
culturales regionales, tomando como base
los casos de Tarapacá y Valdivia, en Chile.

* Este artículo fue elaborado en el marco del Proyecto Fondecyt 1050584: "Poder local y movimiento étnico". Agradecemos a Vivian Galván, Gilberto Jiménez, Héctor González, Jorge Larraín, Luciano Mardones, Claudia Rodríguez y Jorge Vergara Estévez sus valiosos comentarios y sugerencias.

** Ph. D. Sociología. Académico Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Arturo Prat de Iquique; investigador del Centro de Investigación del Hombre del Desierto, Iquique-Arica. Arturo Prat 21 20, Iquique. E-Mail: jorge.vergara@unap.cl
Doctor en Sociología. Profesor-Investigador del Instituto de Investigaciones Antropo-lógicas y Arqueológicas R.P. Gustavo Le Paige, Universidad Católica del Norte, San Pedro de Atacama, S/n. E-mail: hgunder@unap.cl

Específicamente, se plantea partir de las consideraciones teóricas generales que se han propuesto desde un enfoque no-esencialista de la identidad cultural, para incorporar dos elementos y sus relaciones: los niveles de la identidad regional y las identidades transversales. Se concluye señalando algunas cuestiones no resueltas, para una discusión ulterior.

Palabras clave: identidad cultural, etnicidad, Chile, regiones, nacionalidad.

Abstract

The paper presents some methodological strategies to deal with the study of regional cultural identities, discussing briefly Tarapacá's and Valdivia's cases in Chile. Starting from the general theoretical considerations of a non-essentialist approach to cultural identity, we incorporate two elements and relations: levels of regional identities and transversals identities. It concludes pointing out some new issues for a further discussion.

Key words: cultural identities, ethnicity, Chile, regions, nationality.

La temática de la identidad cultural en las ciencias sociales

La identidad cultural se ha convertido en las últimas dos décadas en una de las temáticas de mayor interés para las ciencias sociales en América Latina. En general, y considerada en conjunto, la producción científico social de la Región se ha orientado preferentemente por la descripción de casos específicos, históricos

o actuales, y la elaboración de ensayos que abordan grandes cuestiones, como la identidad latinoamericana o las identidades nacionales.

Paralelamente, encontramos un conjunto relativamente pequeño de trabajos dedicados a la discusión teórica sobre las identidades culturales. Jorge Larraín (1996a; 1996b; 2000a; 2000b y 2001) y Marcos García de la Huerta (2000), en Chile; Hugo Biagini, en Argentina; Néstor García Canclini (1990, 1999 y 2002) y Gilberto Jiménez (1993), en México y José Sánchez Parga (1992), en Ecuador, entre otros, han hecho importantes contribuciones en este ámbito. Uno de sus mayores aportes ha sido el establecimiento de un diálogo entre las teorías elaboradas en el Primer Mundo y las interpretaciones generadas en América Latina. Aunque no lo planteen necesariamente de manera explícita, sus análisis evidencian la necesidad de integrar ambos cuerpos teóricos, evitando adoptar una postura unilateral, que presuponga la plena vigencia de las grandes teorías europeas y norteamericanas o, por el contrario, en nombre de la particularidad de la cultura latinoamericana, afirme su completa inadecuación y, en consecuencia, sostenga que es necesario formular una teoría propia y completamente distinta a la de las ciencias sociales del Norte. Por ejemplo, el sociólogo chileno Carlos Cousiño inicia un libro sobre el tema afirmando que:

Se pretende llamar la atención en torno a una formación social (América Latina) que escasamente puede ser dilucidada desde los instrumentos con que trabaja la sociología ilustrada. Ésta no ha podido, por ello, llegar a comprender la sociedad latinoamericana, sino que se ha limitado a la elaboración de proyectos ideológicos para su transformación (1990: 12)¹.

Como resulta obvio, desde una perspectiva tan unilateral como ésta, que cuestiona *in toto* la producción sociológica latinoamericana, no tendría sentido alguno hacer un esfuerzo de revisión de sus planteamientos respecto a las identidades culturales ni tampoco iniciar un diálogo con otras tradiciones teóricas. Por el contrario, coincidiendo con el conjunto de autores arriba citados, pensamos que ambas tareas son fructíferas e indispensables para la elaboración de mejores interpretaciones científico-sociales sobre la temática.

Por otro lado, y por valiosos que sean sus trabajos, nos parece que falta en ellos una confrontación sistemática entre los aspectos conceptuales y los empíricos o históricos. No están acompañados de una práctica investigativa que permita poner a prueba las ideas expuestas y, lo que es también muy importante, contribuya a la reelaboración teórica. Para decirlo muy esquemáticamente, de uno y otro lado, falta un mayor esfuerzo de articulación entre teoría y empiria.

¹ Esta idea ya había sido formulada por otro destacado sociólogo chileno, Pedro Morandé (1982), quien incluye como expresiones de esta corriente sociológica "ilustrada" o modernizadora a Germani, el marxismo latinoamericano, el cepalismo y el dependentismo, entre otros. Resultan, así, puestos en cuestión prácticamente todos los grandes enfoques de las ciencias sociales latinoamericanas. Morandé sostuvo la existencia de una "síntesis cultural latinoamericana", cuyas características serían completamente opuestas a la de la cultura iluminista desarrollada en Europa y América del Norte. Inclusive plantea que en América Latina se ha desarrollado una forma de modernidad propia y distinta, la "modernidad barroca" (Morandé, 1984). Pero, desde la formación de los estados nacionales a inicios del siglo XIX, las élites de la Región han adoptado acríticamente el pensamiento ilustrado proveniente de los países desarrollados (liberalismo, positivismo y marxismo, entre otras), han desconocido la rica tradición cultural barroca e intentado imponer sucesivos proyectos modernizadores inspirados en dicho pensamiento. Así, Morandé emite una fuerte condena a "(los) discursos iluministas que, despegados de la experiencia histórica real, desvalorizan la vida humana concreta, disuelven la identidad cultural de los pueblos y destruyen su capacidad para reconocerse como sujetos de la historia" (Morandé, 1988: 7).

Este trabajo pretende ser un aporte en este sentido. Se propone un esquema conceptual para el análisis de una dimensión poco considerada en los trabajos sobre identidad cultural: las identidades regionales y su relación con las identidades étnicas. En conformidad con lo planteado antes, se intenta confrontar dicho esquema con antecedentes empíricos e históricos y hacer una comparación entre dos casos, correspondientes a dos Regiones de nuestro país aparentemente muy diferentes: Tarapacá y Los Lagos. Mostraremos, en cambio, que presentan muchas similitudes en relación a la dinámica interna de la identidad regional.

A diferencia de lo que se hace habitualmente, no intentaremos caracterizar aquello que haría peculiar y única cada una de estas Regiones. Nuestro énfasis estará puesto en el análisis de la dinámica interna en la que se constituye la identidad regional, esto es, las relaciones que se establecen dentro del campo identitario regional, particularmente el vínculo con las identidades étnicas presentes en ambas regiones. Dada la falta de trabajos previos sobre el tema² y la complejidad del mismo, los resultados expuestos deben considerarse tentativos y válidos sólo para los casos considerados. Sería materia de otro estudio establecer su posible validez para otras regiones del país.

Dos perspectivas de análisis de las identidades culturales

Si nos preguntamos por la existencia de las identidades regionales en nuestro país, nos

abrimos paso en un territorio poco explorado por las ciencias sociales. La literatura, el periodismo y las historias o crónicas locales son, hasta ahora, los mayores referentes para encontrar descripciones e interpretaciones sobre ellas³. Sin embargo, quien quiera que provenga de o haya vivido un cierto tiempo en alguna región del país, comprueba la presencia de un sentimiento de pertenencia entre sus habitantes, a menudo ignorado por los intelectuales metropolitanos. Cabe plantear cómo las ciencias sociales pueden aportar a comprender este complejo e interesante fenómeno.

Uno no puede responder a la pregunta por la existencia de identidades regionales en un caso específico con un simple “sí” o “no”. Hay que interrogarse sobre la pregunta misma acerca de las identidades culturales, y esta no es una cuestión retórica ya que, dependiendo del modo en que dichas identidades se conciben aparecerá el problema bajo una luz completamente distinta⁴. Podría decirse que hay dos formas principales de entender las identidades culturales, que corresponden a los dos grandes enfoques epistemológicos de las ciencias sociales: el objetivo y el subjetivo. De acuerdo a la primera perspectiva, las identidades regionales serían fenómenos empíricos delimitables y distinguibles de otras formas de identidad social o cultural, por ejemplo, distintas a las identidades nacionales. Esta perspectiva podría admitir que entre ellas existen relaciones,

² La antropología en México es una notable excepción. Desde su formación, con Gamio y otros, el tema de las relaciones entre grupos étnicos y regiones ha sido muy importante. Para un balance histórico y actual del debate, véase De la Peña (2004).

³ Deben destacarse dos iniciativas recientes que han contribuido a la reflexión identitaria sobre y desde las Regiones: el trabajo de la Comisión Bicentenario en los años 2002-2003 y el Seminario “Balances y perspectivas del conocimiento sobre identidades e imaginarios culturales en Chile”, realizado en Santiago el año 1997, y organizado por el PNUD y la División de Cultura del Ministerio de Educación..

⁴ “El preguntar abre un camino. Por eso es prudente prestar atención a todo el camino y no permanecer apegados a frases y títulos aislados” (Heidegger, 1993: 73).

pero ellas sólo son posibles de establecer a posteriori, una vez que hayamos separado lo que pertenece a una y lo que pertenece a otra. En otras palabras, la totalidad concreta, conformada por relaciones dinámicas entre ellas, es concebida exterior y abstractamente; por ejemplo, según un modelo causal. Tal es la perspectiva con que se asume la cuestión de la identidad en investigaciones del tipo de encuesta social (Saíz y Gemp 1997; PNUD 2004: 64-74)⁵.

Si el mundo social fuera única o predominantemente un mundo de relaciones objetivas, la pregunta por las identidades regionales se podría responder así, considerándolas como fenómenos discretos que uno delimita, cuantifica o compara, pero ésta no es la mejor aproximación para la pregunta por las identidades culturales. Como ha planteado, entre otros, Alfred Schutz (1962a y 1962b), el mundo social está estructurado simbólicamente por quienes viven en él a través del lenguaje, la interacción y el conocimiento de sentido común. Esto significa que se trata de un mundo ya interpretado por los sujetos sociales, al que éstos le atribuyen un sentido determinado. Por ende, no se trata de un mundo conformado por objetos (aunque los contiene), sino que se caracteriza por ser primaria y fundamentalmente un mundo intersubjetivo y de naturaleza simbólica o cultural. Las explicaciones científico-sociales constituyen, así, interpretaciones de segundo orden, interpretaciones de las interpretaciones de los sujetos que conforman la sociedad.

La identidad cultural remite a la adscripción de ciertos sujetos, a sentimientos de pertenencia y modos de relacionarse y diferenciarse de otros. Se expresa en discursos públicos o privados acerca de la identidad y en la experiencia de las personas que la comparten y le dan vida. Cuando se considera esto, se pueden incluir los objetos, pero sólo como referentes de los sujetos, como ocurre con los artículos de consumo que se transforman en portadores de identidad⁶. En consecuencia, para abordar las identidades culturales y regionales se debe adoptar primeramente una perspectiva subjetiva, recoger la interpretación que el sujeto hace de sí, de su situación y de los otros. A la vez, la comprensión de los fenómenos identitarios y de sus formas de expresión requiere considerar el contexto social en que se dan, las jerarquías existentes y las instituciones sociales que las reproducen. Por ello, es necesario incorporar una dimensión objetiva en el análisis que enriquezca la comprensión subjetiva.

En relación a las identidades regionales, se trataría de constatar si hay actores en las diferentes regiones en nuestro país que se atribuyan a sí mismos ser depositarios de una forma propia de identificarse y diferenciarse de otros y la asocien a la condición de habitar el espacio regional. Asimismo, debemos hacer un esfuerzo para identificar los diversos niveles en que se constituyen las identidades regionales, desde lo local a lo nacional, y las relaciones entre ellos⁷. En general, se ha prestado atención al vínculo entre lo regional y lo nacional o

⁵ Un estudio anterior del PNUD (1998) había recibido una crítica de parte de J.J. Brünner, por considerar que en él se le daba excesiva relevancia a los estudios de opinión, aunque, contradictoriamente, en su propia argumentación, Brünner, hace también amplio uso de este tipo de fuentes (1998).

⁶ Véase Larraín (2001: 26-28) y Moulian (1998). Como se recordará, este tema fue ampliamente desarrollado por Theodor W. Adorno en su análisis de la industria cultural (1959: 141-174 y 1970: 30-32).

⁷ La idea de niveles de identidad cultural está tomada de Gissi (1982).

metropolitano. Con ello se comete el riesgo de homogeneizar el concepto de identidad regional, ignorando las formas de identidad cultural que están contenidas o, inclusive, subordinadas por ella, como podría ser el caso de las identidades étnicas y locales.

Por otra parte, se considerarán los vínculos con las identidades transversales, o sea, con formas de adscripción que no tienen necesariamente una base territorial, como las identidades religiosas, de género u otras, ampliamente favorecidas por el proceso de globalización⁸. A fin de poder abordar esto, tendremos que exponer las determinaciones generales del concepto de identidad cultural, para tratar luego las cuestiones específicas respecto de las identidades regionales.

Sobre el concepto de identidad cultural

La discusión teórica precedente nos ha mostrado la complejidad del fenómeno de la identidad cultural y las dificultades teóricas que supone su análisis. En lo que sigue, expondremos una propuesta conceptual de la identidad cultural que considera tres grandes determinaciones teóricas: 1. El carácter relacional de las identidades culturales; 2. Su historicidad y 3. La relación entre identidad y proyecto⁹.

⁸ No entramos a discutir aquí la cuestión bien relevada por Héctor González (1997: 28) de que Tarapacá, como Región definida administrativamente, no coincide con un área cultural. Contiene dos grandes áreas con distinta trayectoria histórica y configuración cultural: la antigua provincia de Arica, que se desarrolló más tempranamente y que comprende las actuales provincias de Arica y Parinacota; y la de Tarapacá, que incluye a Iquique y todas las comunas del interior: Pozo Almonte, Pica, Huara, Camiña y Colchane.

⁹ Lo que sigue está basado en Stuart Hall (1990 y 1992) y Jorge Larraín (1996a; 2000a).

La primera premisa es que las identidades culturales son relacionales. O sea, una identidad cultural no se establece sino en relación a otras identidades. Hay una primacía de la diferencia por sobre la autodefinición, de modo que la identidad resultante es una unidad compleja entre unidad y diferencia. En este sentido, la cuestión de la identidad es siempre plural, supone la existencia de una multiplicidad de identidades. El carácter de sus relaciones es muy diverso: oposición, complementariedad, negación, etc. Se puede sostener que el pleno desarrollo de una forma de identidad cultural supone el reconocimiento de las otras¹⁰, pero no cabe duda de que esta es una situación más bien ideal y que, en la realidad, nunca se da completamente.

Cuando falta el reconocimiento, es incompleto o toma la forma de un rechazo, o sea, de un falso reconocimiento, de negación activa hacia el otro, la identidad cultural en cuestión puede convertirse en un estigma para los propios sujetos que la adscriben y ser abandonada por ellos a favor de la identidad cultural hegemónica o ser la base de una resistencia activa a favor de su identidad amenazada. A la inversa, para la identidad dominante, la negación o subordinación de otra(s) identidad(es) se convierte en un elemento constitutivo. Tanto en uno u otro caso, se debe subrayar la importancia del reconocimiento para la formación y existencia de las identidades culturales (Berlin, 1961: 357-369; Sánchez-Parga, 1992; Taylor et al. 1993).

La segunda proposición es que las identidades culturales son históricas, es decir, se transforman

¹⁰ "Las identidades se fundan en un sistema de identificaciones diferenciales, pero solo se construyen plenamente en el reconocimiento de y por "el otro". Es la relación de reconocimiento, la que produce identidad. En otros términos, la cuestión del "otro" aparece como constitutiva de toda identidad, definiendo así su carácter relacional" (Sánchez-Parga 1992: 25)

continuamente. No consisten en una esencia que se mantenga inalterada a lo largo del tiempo o se degrade a partir de un núcleo original, sino que van modificándose históricamente¹¹. Por cierto, la rapidez y modalidad de estos cambios son muy variables y están en relación al contexto social externo e interno.

La tercera cuestión es que la identidad cultural no se puede referir únicamente al pasado, sino que comprende el presente y una anticipación del futuro. Conjuga, así, una relación entre el pasado (¿quién he sido?), el presente (¿quién soy?) y el futuro (¿quién quiero ser?). Este último aspecto ha sido bien destacado por Habermas, como una relación entre identidad y proyecto (1987a y 1987b)¹².

Las identidades regionales y sus relaciones con las identidades transversales

Si se toman en cuenta los tres elementos anteriores, el problema de la identidad regional no sería distinto al de cualquier otra forma de identidad cultural. Hecha esta asimilación, surge el interés por preguntas como las que siguen.

Si la identidad regional es relacional, se debe establecer con qué identidades está relacionada. Normalmente, se piensa en un contexto específico, el de las relaciones con la identidad nacional. Si bien éste es un ámbito

problemático importante, no agota el análisis de las identidades regionales, que se constituye también en relación con las identidades que están, por así decirlo, contenidas en ella. Como nos recuerda Luhmann, el mundo también se abre para abajo. Hay una complejidad interna que prácticamente no ha sido abordada y que nos revela la heterogeneidad constitutiva de las identidades regionales.

En el caso de Tarapacá, cuando se mira bajo la posible identidad regional, se encuentra uno con múltiples formas de identidades, que conforman otros tantos niveles específicos: locales (Pica); provinciales o urbanas (Arica vs. Iquique) y de barrios, por mencionar algunas muy evidentes. Si no las consideráramos, estaríamos homogeneizando un concepto que es necesariamente relacional, complejo y heterogéneo. En otras palabras, la identidad regional, si pudiera afirmarse que existe como tal, podría ser más bien un punto de confluencia y de relaciones entre estas identidades más restringidas (locales, provinciales, étnicas en casos como los del norte del país, subregionales de otro tipo, etc.) y las identidades más macro, como la identidad nortina, nacional o latinoamericana.

Por otro lado, si las identidades son fenómenos históricos, entonces cabe la pregunta de cuáles son las transformaciones que ha sufrido, por ejemplo, la identidad regional en Tarapacá, superando una visión ahistórica de ella, que la entiende como una esencia que se conserva a través del tiempo o que sí reconoce el cambio, pero lo interpreta como una pérdida de lo propio en favor de lo ajeno. Esta idea está muy extendida entre los habitantes de raigambre más antigua de Iquique, que, por ejemplo, atribuyen los problemas de la ciudad a la llegada

¹¹ Gilberto Giménez (1993: 23-54) presenta un interesante análisis de los cambios en las identidades colectivas, particularmente de las identidades religiosas.

¹² Aunque Habermas no lo menciona, debe destacarse la elaboración de dicho concepto en la filosofía de Sartre, particularmente en *El Ser y la Nada* (1943: 252 y ss). En un texto posterior, afirma: "... mediante el proyecto se da la negación de la situación definida en nombre de una situación que no existe... A partir de allí, tenemos la posibilidad perpetua de ir, nosotros, más allá del presente hacia el futuro, de definirnos por un futuro, de definirnos por lo que creamos" (Sartre, 1960: 59).

de “afuerinos”, de personas extrañas a su urbe. En otras palabras, el cambio se interpreta como degradación.

La tercera cuestión es que la identidad regional no puede remitir solamente al pasado, incluye también el presente y la existencia de un proyecto de futuro, que permita generar un sentido de continuidad y de valor positivo a su forma de vida. Como han planteado diversos estudiosos, no podría hablarse de una identidad tarapaqueña; de hecho, en vez de discursos y prácticas que apunten a un proyecto regional común se ve una separación entre Iquique y Arica, donde ésta última inició una campaña exitosa para constituirse como región independiente: Arica-Parinacota, la XV Región del país. De manera equivalente, Valdivia se constituyó como la XIV Región de los Ríos, separándose de Osorno.

Las tensiones inter-regionales

Las tres delimitaciones anteriores no agotan el campo de las preguntas relevantes. Supongamos que hemos ordenado las diversas formas de identidad cultural en niveles. Para la I Región, podrían identificarse los siguientes: el más bajo está representado por las identidades de barrio, que tuvieron, y aún tienen en algunos casos, una gran importancia, al menos en el caso de Iquique¹³; en el caso de los pueblos, podrían

ubicarse a este nivel las identidades locales, muy visibles en el caso de Pica, Camiña, Isluga, etc. Sobre ellas se encuentran las identidades urbanas, o sea, ligadas a las ciudades, especialmente Arica e Iquique, “eternos rivales”, como escribió el sociólogo iquiqueño Bernardo Guerrero¹⁴. Esta identificación con la ciudad de origen se mantiene inclusive residiendo en la otra ciudad¹⁵. Algo similar se da entre Valdivia y Osorno, en la XIV Región de los Ríos.

Hay varias similitudes entre estos dos casos que nos gustaría destacar. Tanto Arica como Valdivia formaron un movimiento ciudadano que fue exitoso en su demanda de convertirse en regiones independientes, separándose de las ciudades/provincias rivales: Iquique y Osorno, respectivamente. Ambas habían dejado de ser capitales bajo el régimen militar y habían sido desplazadas como polo central del desarrollo económico regional. Como se recordará, hasta mediados de los años setenta, Arica era la ciudad más pujante económicamente, condición que perdió a favor de Iquique, que había experimentado una aguda y larga crisis desde la cuasi-desaparición de la industria salitrera en 1930. Con la creación de la Zona Franca y el auge de la industria pesquera, Iquique inició un rápido crecimiento poblacional y económico, mientras en Arica se daba inicio a una crisis que perdura hasta hoy.

En el caso de Valdivia y Osorno, la primera había sido siempre el mayor centro urbano de la región.

¹³ No tenemos antecedentes respecto a las otras ciudades de la Región (Arica, Pisagua y Pozo Almonte). Respecto a la importancia de los barrios como conformadores de la “identidad cultural iquiqueña”, véase Guerrero 2002a: 23-30, quien señala la progresiva pérdida de vigencia de esta “estructura intermedia” desde la década de 1970. No obstante ello, los barrios siguen constituyendo la “estructura territorial” de las distintas expresiones de “religiosidad popular” en la ciudad (2002a:31-32; 2002b: 5-19). Según señala Sergio González: “Hoy Iquique difícilmente puede definirse como ciudad de Barrios, con excepción de El Morro y El Matadero, que al menos siguen conmemorando y celebrando el carnaval año a año... Sin embargo, hasta mediados de la década de los setenta de este siglo Iquique fue una ciudad de barrios” (1995a: 86).

¹⁴ Bernardo Guerrero, “El Pipí Carreño”, en , 14 de julio del 2002. Desde el lado ariqueño, un intelectual local escribe respecto a esta rivalidad, calificándola como “una competencia a todo dar” (Barrios 2002: 21-22).

¹⁵ Al respecto, queremos relatar una anécdota personal. Al preguntarle a un antropólogo iquiqueño que reside en Arica respecto al alto número de otros iquiqueños que viven en dicha ciudad, respondió: “la tenemos tomada”.

Debe recordarse que ambas ciudades fueron fundadas en los primeros años de la conquista y destruidas por el alzamiento mapuche de 1599-1603; pero mientras Valdivia fue refundada en 1645, Osorno lo fue recién un siglo y medio después, en 1793. La colonización alemana, llevada a cabo a mediados del siglo XIX, reforzó la centralidad de Valdivia.

En Osorno se produjo a partir de la segunda década del siglo pasado una reorientación económica hacia la ganadería (Peralta 1991), la que se acompañó de la aparición de dos instituciones que no habían existido hasta entonces en la Región: el latifundio y la inquilinización de la mano de obra, en buena parte indígena, en “los fundos en poder de los descendientes de los colonos alemanes” (Molina y Correa 1998: 112; Bengoa 1990: 183-207). Esto, sumado a los despojos de tierras de que fueron víctimas muchas comunidades mapuche-huilliches por parte de grandes propietarios de origen germano, explica la profunda desconfianza y animadversión de los campesinos indígenas del área con respecto a los “alemanes”, como allí se les llama hasta hoy. Volveremos sobre el punto. Osorno adquirió así, y en pleno siglo XX, un perfil cultural muy similar al existente en las provincias agrarias del centro del país. La elite chileno-alemana adoptó muchos de los rasgos conservadores y oligárquicos característicos de la cultura hacendal dominante en el centro del país hasta la Reforma Agraria.

La ciudad de Valdivia, por su parte, mantuvo su carácter más cosmopolita y de cultura urbana, que había adquirido ya a inicios de la colonización alemana. En efecto, entre los migrantes germanos allí establecidos había un mayor número de profesionales e industriales que en Osorno y Llanquihue, donde predominaban los campesinos.

Durante el siglo XX, y sobre todo a partir de la fundación de la Universidad Austral en 1954, la ciudad reforzará su jerarquía cultural dentro de la Región, que mantiene hasta hoy.

Las identidades macro-regionales: el caso de la identidad pampina

Por sobre las identidades asociadas a las ciudades y las provincias circundantes existen, tanto en Tarapacá como en Los Lagos, identidades macro-regionales; esto es, que se hacen presentes en toda la región e incluso más allá de ella. Es el caso de la identidad pampina en Tarapacá, forjada durante el período de auge de la industria salitrera y en la que participaron chilenos venidos de otras regiones, poblaciones indígenas de la misma región (aymaras) o provenientes de un país vecino (quechuas bolivianos), extranjeros de diversas nacionalidades, en especial peruanos y bolivianos, y también nacionales de larga residencia en la zona¹⁶. Dicha identidad se mantiene hoy en las asociaciones de “Hijos de...” existentes en Iquique y en el recuerdo de quienes formaron parte de los pueblos salitreros. Está presente en forma más atenuada en personas nacidas en dichos pueblos o cuyos

¹⁶ De acuerdo a los Censos de 1876 y 1907, en Tarapacá convivían 36 nacionalidades distintas. En 1876, los peruanos representaban aproximadamente el 44%; los chilenos el 25% y los bolivianos el 15%. En 1907, los chilenos se habían elevado al 60%, pero los peruanos y bolivianos continuaban siendo importantes, representando el 21% y el 11%, respectivamente (González, S., 2002: 34-36). Hemos aproximado las cifras, para evitar usar decimales. Según el Censo de 1920, la población peruana había disminuido a un 5% del total provincial. “Empero —señala el autor— Tarapacá todavía era una provincia trinacional, y así lo entendieron las autoridades de la época al registrar solamente a las nacionalidades chilena, peruana y boliviana como significativas estadísticamente, mientras las demás eran ubicadas en una sola categoría rotulada “otras nacionalidades”, situación censal que cambiará a partir de la década siguiente, una vez concluida la chilenización compulsiva” (González, S., 2002: 40).

padres son originarios de ellos¹⁷. En esta ciudad es muy común que quien reúna una o ambas condiciones se identifique como “pampino/a” sin que esto excluya su autoidentificación como iquiqueño.

El surgimiento de esta identidad cultural constituye un caso muy peculiar y casi desconocido en el resto del país. Como vimos, integró personas de muy diverso origen, nacionalidad y cultura; se desarrolló en un período relativamente breve (cinco décadas) y comprendió todos los ámbitos de sociabilidad: el trabajo, la comida, la sexualidad e incluso el lenguaje. Ello contrasta con la estrecha forma en que se percibe el mundo del salitre en el resto del país, incluso por parte de la historiografía, que ha tendido a estudiarlo en sus dimensiones económicas o en su relación con el movimiento obrero del período. Esto impide apreciar su complejidad y riqueza y el porqué la identidad allí forjada se mantuvo mucho tiempo después del cierre de las minas y la desaparición de la casi totalidad de los pueblos formados en torno a ellas. Es menos claro que exista una identidad tarapaqueña que identifique a toda la población regional, aunque sí puede constatare la presencia de un sentimiento de pertenencia y, sobre todo, de diferencia respecto al centro del país (léase: Santiago), muchas veces demonizado por los caudillos políticos locales¹⁸. El peso de estos líderes no sería posible

si no hubiese un sentimiento regionalista, aunque restringido a la ciudad/área respectiva: Iquique y Arica. El caso del Alcalde de Iquique, Jorge Soria, es bien conocido y no requiere ser tratado aquí, pero sí recordar que, salvo durante el régimen militar, ha sido el único alcalde de la ciudad desde hace casi cuarenta años.

El campo regional interno

Ahora debemos dirigir la mirada hacia la dinámica interna de la identidad regional, estableciendo sus relaciones con otras identidades culturales presentes en la Región, en función de dos ejes: uno vertical, que incluye los niveles “inferiores” y “superiores” de los que hemos hablado antes; y un eje horizontal, relativo a las identidades culturales transversales¹⁹. Lo que parece ser relativamente específico de esta región: por ejemplo, la identidad aymara, deja de serlo si pensamos en los aymaras de Perú y Bolivia o en otras identidades étnicas dentro del país. En este último caso, la identidad aymara de Tarapacá puede ser considerada como formando parte de un campo identitario mayor, el de las identidades étnicas al interior de la nación chilena (mapuche, rapa nui, atacameña, entre otras). Similar situación se presenta si pensamos en la identidad nortina, que incluiría otras tres regiones además de Tarapacá. Estas identidades transversales mantienen una relación compleja con las identidades regionales.

Dijimos que la identidad regional está relacionada y constituida en relación con otras identidades culturales, las que pueden ser diferenciadas de

¹⁷ Acerca de la “identidad pampina”, véase Sergio González (1991, y 2003).

¹⁸ En mayo del 2002, el Alcalde de Iquique, Jorge Soria, declaró ante un periódico local: “a los políticos santiaguinos les cuesta entender porque viven al lado de Argentina y yo estoy al lado de cinco países. El mundo no es Santiago y el centro de Sudamérica es Bolivia” (“Soria: estamos reescribiendo la historia”, *La Estrella de Iquique*, 27.5.2002). Un año después, encabezó con el Alcalde de Arica la llamada “travesía nortina en contra de la privatización de las empresas sanitarias”. Soria sostuvo que en Santiago “tendrán que escuchar la fuerza de la voz del norte” (“Santiago escuchará nuestra voz”, *La Estrella de Iquique*, 13.8.2003).

¹⁹ Ciertamente, nos referimos antes a las identidades étnicas como un nivel de identidad dentro de la Región, pero es obvio, sobre todo en el caso mapuche, que dada la distribución actual de la población indígena, dichas identidades ya no están confinadas a los espacios rurales y regionales habitados tradicionalmente.

y territorialmente y respecto a un eje vertical, que corresponde a identidades macro-regionales y transversales. Lo que tenemos a la vista es un campo identitario complejo, tal como se entiende dicha noción en la teoría de sistemas de Niklas Luhmann:

Llamamos complejo a un sistema que para operar se ve forzado a poner en marcha una selección. La complejidad no sólo se determina por el incremento cualitativo de los elementos, sino por el hecho de que para realizar una operación, estos sistemas se ven coaccionados a seleccionar entre sus propios elementos: un sistema complejo no puede poner todo en marcha, al mismo tiempo (Torres, 1991: 18).

Por ende, no todas las identidades ni todas las relaciones entre ellas pueden activarse simultáneamente. En determinados momentos y circunstancias, algunas aparecerán en primer plano. Eso no significa que las demás estén anuladas, sólo quedan en suspenso, dentro del horizonte de posibilidad del sistema. Dicho en términos más simples: el papel o lugar de cada identidad en el conjunto o campo identitario regional es variable como distintas son las posibilidades de vincularse con otras.

Esta forma de abordar la pluralidad identitaria regional a partir de la heterogeneidad interna se opone a la interpretación habitual de las culturas regionales, según la cual cada región posee una configuración cultural propia y distinta a la de las demás. Ésta es concebida como el resultado espontáneo o natural de la combinación de factores geográficos y situaciones históricas. Se consolidaría, además, con la formación de un tipo humano específico, que encarna y representa, a la vez, la cultura regional; por ejemplo, el huaso en la Región del Maule²⁰.

²⁰ En su obra ya clásica, René León Echaíz asocia la formación del huaso con la zona central: "El mestizo formado en este ambiente, en medio del laboreo agrícola, encontró factores propicios para un desenvolvimiento diferenciado y pudo dar origen al nacimiento del huaso. En el norte árido; y en el sur chileno de monte exuberante y bajo la amenaza permanente del indio en rebelión, no pudo producirse un fenómeno semejante" (1955: 46).

Si bien es cierto que esta visión reconoce diferencias culturales entre las regiones, excluye la pluralidad identitaria al interior de ellas, su heterogeneidad. Se aborda la diversidad identitaria desde una lectura no-plural, donde a cada sector o área de estudio le corresponde aparentemente una sola identidad, cuando, de hecho, varias identidades pueden coexistir en un mismo grupo (Larraín 2000b: 74-75; 2001: 39)²¹. Aún en un mismo individuo conviven diversas identidades culturales, no siempre de manera armónica, sino muchas veces en tensión²². Esto explica precisamente la tendencia de muchos movimientos sociales e individuos a fijar rígidamente su identidad y, de esa manera, atenuar el conflicto²³.

Se debe, pues, asumir el carácter plural de las identidades a nivel colectivo e individual respecto a los niveles que hemos definido antes. En la

²¹ Bernard Lewis habla, al respecto, de "la complejidad y variedad de las diferentes identidades que pueden tener al mismo tiempo los grupos, incluso más que los individuos: el cambio y la evolución constantes de identidad de Oriente Medio y de las formas en que se perciben los pueblos de la región, así como de los grupos a los que pertenecen y de la diferencia entre yo y el otro" (Lewis 2000: 1).

²² El destacado intelectual Edward Said hace en sus memorias una lúcida y aguda reflexión sobre su experiencia, que nos parece especialmente apropiada para ilustrar este punto. Refiriéndose a su infancia en Palestina, dice: "He conservado -dice- aquella conciencia inquietante de tener múltiples identidades -la mayoría de ellas en conflicto- durante toda mi vida, junto con un recuerdo nítido del deseo desesperado de que hubiéramos podido ser totalmente árabes, o totalmente europeos o estadounidenses, o totalmente musulmanes, o totalmente egipcios" (Said 1999: 20). Esta condición de heterogeneidad identitaria generaba siempre insatisfacción en sus interlocutores, frente a lo cual generó dos estrategias: la primera, seleccionar una identidad determinada según el contexto, o "asumir el caos de mi historia y de mis orígenes reales a medida que iba recogiendo sus pedazos y luego intentar reconstruirlos y darles un orden" (Said 1999: 20-21).

²³ Según señala Richard Sennet, la elección de una "autodefinición inmutable" puede dotar a ciertos individuos de "un arma poderosísima contra el mundo exterior. Anula un intercambio flexible de ideas entre ellos y los hombres que los rodean y con ello adquieren una cierta inmunidad al dolor de acontecimientos conflictivos y embrollados que de otro modo les desconcertarían y tal vez les aplastarían" (1970: 42).

región donde uno vive, si se establecen relaciones con otras personas de allí, se tenderá a anteponer una identidad local o de ciudad; si pretendemos referirnos al vínculo con personas de fuera, de otras regiones, probablemente colocaremos a la identidad regional en un primer plano; mientras que, si estamos en un país vecino, mi identidad chilena puede potenciarse o explicitarse. Probablemente, si estamos fuera de América Latina, en Europa o Estados Unidos tenderemos, en cambio, a identificarnos como latinoamericanos. Y el hecho es que todas estas identidades: local, urbana, provincial, regional, nacional y latinoamericana pueden coexistir en una misma persona. Dependerá del ámbito y las circunstancias específicas de la situación de interacción, como del reconocimiento de otros, cuándo y cuánto se actualizará una u otra forma de identidad. Esto no excluye tampoco la generación de conflictos colectivos en torno a dicha pluralidad, sobre todo respecto a las lealtades morales correspondientes²⁴.

¿Qué pasa si relacionamos los dos aspectos, las identidades longitudinales (a nivel regional) con las transversales? Aquí ocurre algo interesante. Por ejemplo, podemos vincular la identidad aymara, al menos en su expresión propiamente regional²⁵, con la identidad de género; tendremos, por tanto, una identidad de la mujer y del hombre aymara; así como, en el Sur, o en el mismo Santiago, podemos hablar de la identidad femenina y masculina mapuche. Y luego, uno puede compararlas a distintos niveles: comparar lo masculino y lo femenino dentro de la cul-

tura mapuche o aymara, es decir, las identidades de género en su relación con la identidad étnica; también se puede comparar las identidades femeninas o masculinas aymara y mapuche entre sí, o sea, comparar dos formas específicas de identidad de género en dos grupos étnicos. Qué comparación tenga más sentido depende del contexto y del propio peso que en él tenga cada forma de identidad respecto de las otras (por ejemplo, si la identidad étnica es más importante que la identidad de género, o viceversa).

De manera que si uno ignora una de las partes, la relativa a los niveles de la identidad regional o la que corresponde a las identidades transversales, obtiene una representación incompleta del fenómeno de las identidades culturales a nivel regional, nacional y, porqué no también, supra-nacional. Hacer este tipo de cruces es relevante toda vez que, aunque parezca una aproximación casi cartográfica, es una manera de tomar conciencia que las preguntas sobre la identidad regional deben ampliarse tanto en lo que respecta a su relación con otras identidades culturales contenidas bajo ella o sobre ella, así como respecto a las identidades transversales.

Naturalmente, la cuestión de cuáles son las identidades culturales en relación y qué peso mayor o menor tiene una u otra, no es algo que se pueda responder abstractamente, sino que requiere abordar contextos históricos y culturales específicos. Por ejemplo, se ha estudiado la coexistencia de identidades étnicas (aymaras y quechuas) con identidades, discursos y organizaciones de clase entre los trabajadores pampinos de la época de oro del salitre (González, S., 1995b, 1998a y 1998b). Hemos tenido la oportunidad de compartir con aymaras que se desempeñaron en las salitreras y constatar cómo en ellos con-

²⁴ Una interesante discusión al respecto en Nussbaum et al. 1997 y Lewis 2000.

²⁵ La identidad aymara tiene una dimensión trinacional, ya que se encuentra en los tres países (Perú, Bolivia y Chile) en que quedó dividida dicha población a fines del siglo XIX, después de la Guerra del Pacífico. No hay estudios comparativos al respecto, pero el interesante trabajo de Xavier Albó ofrece una primera aproximación (Albó, 2000).

viven una identidad política obrera, con sus características reivindicaciones de clase y su fuerte orientación al progreso, y un discurso mítico andino, o sea, una concepción del tiempo y del orden social totalmente diferente.

Desde fines de los años ochenta se ha venido hablando de una creciente pérdida de vigencia de las macro-identidades (que equivalen, en cierta forma, a lo que hemos llamado identidades transversales) de clase, y, sobre todo, nacionales²⁶. En décadas anteriores, la existencia de una identidad nacional fuerte y homogénea en prácticamente todos los países parecía resuelta, lo que se demostró falso o parte del proyecto político de los Estados nacionales que se encuentra actualmente cuestionado. Ahora corremos el riesgo de desconocer la importancia que aún tienen las macroidentidades nacionales, o sea, de cometer un error de signo opuesto, sobre todo pensando en la emergencia de nuevos nacionalismos que pueden considerarse, hasta cierto punto, movimientos identitarios que compensan las inseguridades e incertidumbres debidas a las fracturas de las "totalidades sociales" (Sánchez-Parga 1992: 15-16)²⁷. Algo similar podría plantearse respecto a las identidades de clase que, aunque no estén presentes de una forma tan explícita y articulada como antes, siguen siendo importantes

en la diferenciación a nivel de las relaciones sociales, pautas de consumo y otros aspectos.

Identidad regional y nacional. Los casos de Tarapacá y Valdivia

Se pueden plantear algunas hipótesis respecto a la relación entre identidades regionales, étnicas y nacionales en los dos casos abordados. A nuestro modo de ver, Tarapacá tiene respecto de la identidad nacional una posición bastante peculiar. En primer lugar, aquí la identidad nacional chilena es relativamente nueva: se establece oficialmente con la anexión chilena de Tarapacá y especialmente con las campañas de chilenización emprendidas por el Estado chileno y, de manera más violenta, por agrupaciones de civiles, las llamadas "ligas patrióticas" (González, S., 2004). Pero, surge previamente con la afluencia de obreros chilenos a la minería del desierto y la costa nortina, entonces peruana²⁸.

Tarapacá sería, pues, una región de nacionalización tardía²⁹. Pero, al mismo tiempo, es evidente que en ella existe un fuerte nacionalismo, incluso más fuerte que en otras zonas del país (González, H. 1997). Recordemos lo que ocurrió algunos años atrás, cuando el entonces Intendente Regional, Jorge Tapia Valdés, estableció una normativa que prohibía en los colegios "realizar cualquier tipo de manifestaciones de carácter militar", lo que afectaba las bandas de guerra escolares de Arica e Iquique.

²⁶ Al respecto, véase las excelentes consideraciones de José Sánchez-Parga (1992: 12-24).

²⁷ En un ensayo pionero sobre el nacionalismo, Isaiah Berlin afirmó: "El nacionalismo brota, no pocas veces, de un sentido ultrajado y herido de dignidad humana, del deseo de reconocimiento. Este deseo es, seguramente, una de las mayores fuerzas que impulsan la historia humana. Puede adquirir formas espantosas, pero no es en sí mismo un sentimiento artificial o repulsivo" (Berlin 1961: 360). Sobre los nacionalismos como políticas de identidad afirmadas en el etnos y no en el demos, véase también las muy interesantes reflexiones de Denitch (1995) y Leggewie (1996). Otros autores cuestionan el uso del concepto de "etnicidad" y "nacionalismo" para casos como el de la ex Yugoslavia (Lewis 2000 y Goody 2001).

²⁸ Y de Bolivia en la actual Región de Antofagasta. En este último caso, la proporción de la población chilena en la minería fue abrumadora en los quinquenios previos a la Guerra del Pacífico y, en relación con ello, la formación de definiciones nacionales "duras".

²⁹ No podemos tratar aquí el tema de la presencia de sentimientos nacionales peruanos respecto a grupos de ese origen, que constituían, en ciertos casos, las aristocracias locales (por ejemplo, en Pica o Camiña) hasta inicios del siglo XX.

³⁰ Véase, entre otros, el diario del 13 y 14 de junio del 2000, p. 5 y 7, respectivamente.

La iniciativa despertó el categórico rechazo de muchos establecimientos educativos y de la comunidad regional, e incluso la presentación de un recurso de protección a la Corte Suprema³⁰. Piénsese ahora en otra región muy diferente, la región de Los Lagos y, sobre todo, la provincia de Valdivia³¹. Se trata de una zona colonial, por lo tanto su adscripción a Chile es una cuestión resuelta mucho antes que en Tarapacá y con una mucho mayor continuidad histórica³². Sin embargo, debe recordarse que en Valdivia hubo una conciencia regional muy marcada, existiendo entre 1826 y 1831 un importante movimiento federalista (Guarda 2001: 474-478). Según señala un cronista contemporáneo, hasta mediados del siglo XIX, “sus habitantes eran mencionados únicamente como “valdivianos” y se hablaba de Chile como si se tratara de otro país donde iban a tramitar sus diligencias” (Busch 1973: 14)³³. Ignacio Domeyko relata que, en 1845, al visitar el antiguo fuerte español de San José de la Mariquina, el funcionario local le dijo: “Cuando llegó la patria... expulsaron la guarnición, al misionero y se acabó todo” (Domeyko 1978: 738).

La historia colonial tiene poca importancia en el imaginario regional valdiviano más allá de la rememoración de las luchas con los mapuches o la refundación de Valdivia (1645) y de Osorno (1796). Lo que sí tiene una gran significación es la colonización alemana llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XIX. A los colonos germanos, por su laboriosidad, esfuerzo y constancia, se les atribuye el mérito de haber sacado a Valdivia de su estancamiento secular³⁴. La historiografía de y sobre la Región ha contribuido a mantener y difundir este verdadero mito histórico³⁵, que, de acuerdo a nuestros antecedentes, se conformó tempranamente y ha sido compartido por extranjeros y chilenos de otras áreas³⁶.

³¹ Nuestros planteamientos no tienen validez para la provincia de Chiloé que, aunque forma parte de la Región de los Lagos, tiene una historia distinta en muchos aspectos.

³² Estamos simplificando en favor de la brevedad, pero Valdivia dependió administrativamente del Virreinato de Lima durante casi un siglo después de su refundación, entre 1645 y 1740, e, incluso, después de esa fecha conservó un estatus especial, ya que sus Gobernadores eran nombrados directamente por el Rey de España (Guarda 1974: 122-127).

³³ Véase también Winfried Golte (1973: 19): “hasta mediados del siglo XIX, quien viajaba desde Valdivia a Chile central decía: <<Voy a Chile>>”. Dejamos de lado la cuestión de si era éste un fenómeno generalizado en las demás regiones del país. De acuerdo al historiador Guillermo Feliz Cruz, “la identificación de Chile con la Patria” habría surgido con posterioridad a la Colonia e incluso a la Independencia: “Tanto en el sur como en el norte, decíase al hacerse un viaje a la capital: Voy a Chile” (Feliú Cruz 1966: 14).

³⁴ De acuerdo a nuestros antecedentes, la idea del atraso valdiviano se desarrolló a inicios del siglo XIX, junto con la crisis económica posterior a la Independencia. El relato de Vicente Pérez Rosales sobre Valdivia a inicios de la Colonización (1882: 402), abundantemente citado casi como única referencia respecto al tema, no hace más que repetir lo afirmado en los testimonios anteriores. Dado que estamos refiriéndonos a la manera en que se percibe la historia, y no a un análisis más o menos objetivo de la misma, no discutiremos la validez de esta visión, pero se puede al menos remitir a los estudios históricos de Gabriel Guarda (2001) y Jean Pierre Blancpain (1974 y 1985).

³⁵ En su Breve Historia de Valdivia, Isabel Montt afirma que: “A partir de 1850, empieza para Valdivia una era de prosperidad, que sigue sin cesar hasta nuestros días” (1971: 149). Un autor alemán contemporáneo afirma incluso que “los colonizadores alemanes se vieron arrojados a lo que podemos calificar de vacío cultural” (Waldmann 1998: 171). También Jean Pierre Blancpain se hace eco de esta visión cuando escribe: “No es casualidad si el indígena araucano y el colono alemán de Llanquihue son mirados a veces como representantes de los dos extremos de la mentalidad nacional. De Valdivia y Llanquihue, marcados con el sello de lo germánico, ¿no se dice acaso, con alguna razón: No es Chile; o bien, es otro Chile?” (Blancpain 1985: 199). La referencia es al libro de Pablo Huneus (1980: 208).

³⁶ Se pueden citar dos testimonios tardíos pero muy elocuentes al respecto. El primero es de José Alfonso, ex Ministro de Estado y de la Corte Suprema que, en el marco de una visita a la región, abunda en toda clase de elogios a los colonos y sus descendientes en Valdivia, “especie de tierra prometida” o “Suiza americana” (Afonso 1900: 18) El segundo es un panfleto escrito en Valdivia en defensa de los colonos alemanes, que comienza con la afirmación que “Algunos pueblos del sud de Chile deben parte de su preponderancia al noble esfuerzo de la colonia alemana en orden a todo lo que está en relación directa en el progreso o adelanto material” (1918: 1).

El viajero alemán August Ernst, quien visitó Llanquihue a fines de 1857, sólo siete años después de formada la Colonia, afirmó que:

Toda la provincia de Llanquihue, particularmente Puerto Montt, debe su acelerado progreso en gran parte a la inmigración alemana, aún cuando el gobierno chileno también ha hecho lo suyo (Ernst 1863: 25).

Por su parte, el escritor y viajero Friedrich Gerstäcker, quien estuvo en la zona tres años después, alabó la industriosisidad de los alemanes instalados en Valdivia, en contraste con los pobladores chilenos que, siguiendo la “antigua, estúpida y orgullosa creencia española” creen que “el trabajo deshonra” (Gerstäcker 1863: 311).

En Valdivia, Osorno y Llanquihue, esta adscripción al origen y la influencia alemana sustituye, en cierta forma, el rol que se le confiere al Estado nacional en Tarapacá, donde encontramos población extranjera, pero de distintas nacionalidades, sin que ningún grupo específico tenga el peso social y cultural que tuvieron los colonos germanos y tienen aún, en cierta forma, sus descendientes en la XIV Región³⁷.

³⁷ Una tesis universitaria escrita en 1967 afirma, al respecto, que en Valdivia “todo cuanto nos rodea tiene influencia alemana”, expresándose ésta en las costumbres, la alimentación –donde se palpa con mayor notoriedad–, las bebidas (particularmente la cerveza), en el ámbito intelectual, económico, político, etc. (Avila et al. 1967: 173-177). Un comentarista actual –residente en Valdivia desde 1995– sostiene, por el contrario, que existe una clara separación entre “el alemán de Valdivia” y el “ciudadano común”. Y agrega: “La famosa ‘cultura alemana’ no se ve reflejada en el ciudadano común, ya que dicha cultura no está al alcance del promedio de sus habitantes” (Pérez 2002: 249). Da diversos ejemplos al respecto. Sin embargo, la afirmación no considera la influencia cultural a nivel de las élites, que son aquellas que han definido más que nadie la imagen cultural de la Región. Sin duda, la visión tradicional no refleja la pluralidad de culturas y grupos que han participado de la historia regional, por ejemplo el aporte chilote, indígena y de chilenos de otras zonas del país, pero lo que nos interesa mostrar es la visión dominante en la sociedad regional, no la pertinencia o justicia histórica y actual de ella.

Las relaciones de la identidad regional con la identidad indígena

La comparación previa nos ha mostrado la diferente relación entre la identidad regional y la identidad nacional en los dos casos en estudio. Lo mismo puede decirse acerca de la relación entre la identidad regional y la identidad étnica o, en otras palabras, respecto al lugar social de lo indígena dentro de la cultura regional. En Tarapacá existe una importante población aymara que, de acuerdo al último censo, ascendería a unas 40 mil personas. La mayor parte (aproximadamente 2/3) vive en los centros urbanos, mientras el resto (aprox. 1/3) se distribuye entre el altiplano, los valles precordilleranos y los valles y oasis del desierto. Hay tres elementos importantes de destacar respecto a su identidad étnica (González, H. 2000). Primero, más que una identidad genérica “aymara”, lo que ha predominado son las identidades locales, siendo la adscripción a un mismo pueblo y una misma cultura un fenómeno reciente, en buena parte inducido por la política estatal de reconocimiento étnico.

En segundo término, desde la anexión de Tarapacá a la nación chilena, la condición de “indio” se asocia a extranjero, específicamente boliviano o peruano. Es común que los aymaras de la región o los migrantes indígenas de dichos países sean llamados despectivamente “indios”, “paisanos”, “llamos” o “cholos”. Estas son apelaciones desvalorizantes que se han utilizado y se utilizan para denominar a los habitantes de Perú y Bolivia: los “indios” de acá se asemejan, son del mismo tipo que (muchas de) las personas de origen o nacionalidad boliviana y, hasta un cierto grado, peruana. Dos ejemplos históricos nos permitirán corroborar lo dicho.

El oficial británico John Miller, quien participó en las luchas por la Independencia de Chile y Perú, se refiere a la tripulación chilena embarcada en los buques como “cholos, ó paisanos del país que jamás habían visto el mar” (1829: 200). La denominación se utiliza, así, para designar a connacionales de origen popular. Medio siglo después, durante la Guerra del Pacífico, parece haberse hecho específica para la población boliviana y peruana. El soldado chileno Abraham Quiroz llama “paisanos” a los pobladores bolivianos de Calama y San Pedro de Atacama, mientras a los soldados peruanos contra los que combatió en Tacna los llama “cholos”: “La derecha de los cholos nos sobrepasó...o si no los cholos nos habrían tomado entre dos fuegos...Cuando nos acercamos, los cholos arrancaron como cuando salen ratones de las cuevas” (1879-1884: 59, 79-80).

Debido al origen de sus pobladores, tales denominaciones fueron después aplicadas a los mismos aymaras de Tarapacá, lo cual muestra que aquí la etnicidad no connota sólo una condición social inferior, como en el resto del país, sino también “extranjería” andina. Como consecuencia, la identidad aymara y la chilena son consideradas socialmente como antagónicas, lo que no ocurre con los mapuches, que suelen ser considerados como “los primeros chilenos” u “origen de la raza”.

En tercer término, y en buena parte como reacción al proceso recién descrito, los aymaras tarapaqueños han reivindicado su condición de “chilenos”:

Los aymaras aprenden desde niños a marchar y desfilar marcial y gallardamente; las iglesias tienen pintadas cintas tricolores en sus paredes; el escudo nacional se encuentra junto a las imágenes del sol y la luna en las

“chapeaduras” de plata de los arreos de mulas... Sin duda, se ha conseguido que los aymaras se “sientan” chilenos y que lo manifiesten (González, H. 2000: 275).

Es indiscutible la eficacia de las prácticas disciplinarias tendientes a fortalecer la conciencia nación entre los aymaras, que el régimen militar las reforzó y profundizó a través de operativos cívico-militares en las localidades andinas, la celebración de fiestas patrióticas, etc. Demos algunos ejemplos al respecto. En febrero de 1974, dieciocho escolares de Cariquima, localidad altiplánica ubicada en la actual comuna de Colchane, fueron invitados por la Junta Militar de Gobierno a visitar Iquique y Santiago. Como dato curioso, cabe señalar que en la capital se alojaron en la ex residencia del Presidente Allende, El Cañaveral, convertida en hogar infantil y donde, según el periódico, “el ex Presidente tenía piscina y condiciones dignas de un marajá de la India”³⁸. Una invitación similar recibieron treinta alumnos de la Escuela de Camiña, en la precordillera, por parte del Regimiento Doloré. Esta vez el paseo se limitó a Iquique e incluyó, entre otras actividades, la asistencia al desfile del 21 de mayo y visitas a buques de la Marina³⁹.

En este período, no faltaron tampoco entre los aymaras espontáneas o calculadas muestras de adhesión al nuevo gobierno. Así, en febrero de 1974, los pobladores de Camiña donaron cien mil escudos para el denominado “Fondo para la Reconstrucción Nacional”. Sus pares de Cancosa, una localidad aymara ubicada en la frontera con Bolivia, “hicieron

³⁸ *El Tarapacá*, 2.2.1974, Iquique.

³⁹ *El Tarapacá*, 18.5.1974, Iquique.

⁴⁰ *El Tarapacá*, 27.2.1974 y 8.3.1974.

entrega a la autoridad del pueblo de 13 llamos y 17 corderos vivos, además de la suma de siete mil quinientos escudos en efectivo, como ayuda a la reconstrucción Nacional⁴⁰. En estas acciones no vemos tanto una adhesión política, aunque así puedan haberlas considerado las nuevas autoridades militares, sino más bien una reafirmación de su pertenencia a Chile. No en vano se hacen en nombre de la “reconstrucción nacional” y ante un gobierno que, con mayor énfasis en sus primeros años, hizo uso y abuso del discurso y del simbolismo patriótico. Cabría recordar que existen también en la provincia de Iquique algunas comunidades de precordillera que se definen como “quechuas” y grupos de migrantes indígenas (quechuas y aymaras, principalmente) de Bolivia y Perú, con los cuales las relaciones interétnicas no son necesariamente igualitarias⁴¹. En ambos casos, la integración social en el espacio regional significaba, hasta hace una o dos décadas, el abandono de su pertenencia cultural de origen o su confinamiento al espacio de interacción social entre pares. Lo novedoso respecto a las organizaciones aymaras surgidas a mediados de los ochentas fue, precisamente, que pretendieran resolver de una manera diferente el conflicto identitario. Reivindicaron su condición de aymaras, ser parte

de un mismo pueblo, y exigieron al Estado el reconocimiento de sus derechos colectivos y culturales. En algunos casos, se asumió un discurso panandino, que apuntaba a la recuperación de la nación quechua-aymara originaria, cuya más alta expresión habría sido el Estado inca, el Tawantinsuyu (Chipana 1990 y 1996).

Por otra parte, en la Región de Los Lagos hay una numerosa población mapuche rural (aprox. cien mil personas), la segunda más importante después de la IX Región. Ahora bien, la identidad de este grupo, que es muy fuerte en ciertas áreas como Panguipulli, Lago Ranco o San Juan de la Costa está en una condición subordinada respecto a la “identidad chilena”, la identidad regional y, por último, la de los descendientes de los colonos alemanes. Con ellos las relaciones han sido muchas veces conflictivas, por disputas en torno a la propiedad de la tierra y la condición de muchos mapuches de ser peones o empleados de los patrones “alemanes”.

Aparentemente, durante los primeros años de colonización no existió antipatía o rechazo mutuo entre los inmigrantes germanos y los mapuches. Los choques los tuvieron con la población chilena, sobre todo con la aristocracia valdiviana, a la que juzgaban muy duramente. En cambio a los mapuches les reconocían, pese a su atraso, ciertas cualidades positivas. Carl Andwandter, el patrono de los colonos alemanes en Valdivia, escribía en 1851 que eran completamente falsas las suposiciones de “inminentes guerras con los indios”. Por el contrario...

Los indios...que viven más próximos a nosotros son gente absolutamente pacífica e inofensiva, con los que tenemos mejor trato que con los chilenos de origen español (Andwandter 1850-1851: 165).

⁴¹ González y Gundermann identifican, al respecto, dos tendencias contrapuestas. Por un lado, señalan que “en el sistema de identidades presente entre los aymaras chilenos...es patente una conceptualización desvalorizadora sobre los otros indígenas, los llegados después o los del otro lado”. Al mismo tiempo, existe “una influencia ideológica ejercida por la intelectualidad indígena principalmente boliviana, sobre los más importantes dirigentes e ideólogos del activo, aunque incipiente, movimiento indígena en el norte chileno” (González, H. y Gundermann 1994: 73). Debe tomarse en cuenta que esto fue escrito una década atrás, cuando no habían surgido las reivindicaciones quechuas en Tarapacá, la migración indígena boliviana era menos intensa y el proceso de reetnificación étnica inducido por el Estado chileno estaba en sus comienzos. Falta un estudio actualizado sobre el tema.

En un folleto destinado a atraer inmigrantes germanos a Valdivia, Frantz Kindermann afirma que tanto los chilenos y como los mapuches de la zona son reacios al trabajo, pero que éstos últimos están bien dotados para trabajar y son honrados, lo que haría posible desarrollar en ellos la capacidad industrial, como lo mostraría su arte textil (Kindermann 1849: 13-17)⁴².

Sin embargo, y con el correr del tiempo, las relaciones con la antigua elite valdiviana se irán reforzando, a la vez que aparece una imagen claramente negativa del mundo indígena, con su contrapartida del lado mapuche. En 1878, los mapuches de la zona de Ranco, según el capitán Manuel Señoret, “tienen la idea que se les va a quitar sus tierras o cuando menos que se va a establecer una misión a orillas del lago, lo que para ellos equivale a lo primero. No pocos nos tomaban por alemanes, raza que ellos aborrecen instintivamente” (1878: 35). En agosto de 1968, casi un siglo después, un cacique de Ranco declaró al Ministro de Educación que “los colonos alemanes y chilenos nos están quitando las tierras que nosotros heredamos en virtud de un comunicado de paz firmado con los españoles en 1793”⁴³. Similares juicios se reiteran en los memoriales enviados por los caciques de Osorno, Llanquihue y Chiloé durante todo el siglo XX (Foerster y Vergara 2001).

⁴² El nombre de Kindermann es conocido por el proyecto de colonización que, en conjunto con su suegro Renous, intentó llevar a cabo en el área de Río Bueno, para lo cual compró a diferentes caciques huilliches un total aproximado de 15 mil kilómetros de tierras. El Gobierno intervino judicialmente para invalidar las compras, pero la Corte Suprema terminó fallando a favor de Kindermann (Molina y Correa 1998: 38-43). Blancpain (1989: 52-53) omite este último antecedente en su descripción del caso.

⁴³ Declaraciones del Cacique Quelempán, de la reducción de Calcurrupe, Lago Ranco, en , 28.8.1968, Valdivia, p. 5.

En el lado alemán, ocurría básicamente lo mismo. Fritz Gaedicke, cronista de la colonización alemana en Llanquihue, recuerda que, en sus inicios, los únicos chilenos con que tenían contacto eran “trabajadores, mestizos de Chiloé e indígenas de Río Negro” y agrega que...

Aunque el agricultor del lago trata a sus trabajadores mejor que como eran tratados los primeros colonos en Alemania, como siervos o jornaleros, no se le ocurriría de ninguna forma tener relaciones más cercanas con los hombres sucios, entrometidos y despreocupados que allí habitan. La distancia entre el patrón y el empleado se mantiene siempre (Gaedicke 1910: 39-40)⁴⁴.

En conclusión, la identidad mapuche en Valdivia, Osorno y Llanquihue se da en una triple subordinación: frente a la identidad chilena, a la identidad regional y a la identidad de los chilenos-alemanes como sector social específico. No podríamos decir que el sello de lo extranjero tenga un color tan definido en Tarapacá como lo tiene en la Región de Los Lagos. En consecuencia, nos encontramos con una forma de identidad transversal, la identidad étnica, cuya posición respecto de la identidad regional y de la identidad nacional es distinta en cada caso.

Apropiación y rechazo en la constitución de las identidades regionales

Sintetizando lo anterior, habrá que establecer para cada región cuáles serían las principales relaciones entre las identidades culturales. O, mejor dicho, entre los distintos niveles de la identidad regional desde la identidad local hasta la identidad nacional y la relación con

⁴⁴ Blancpain (1989: 185 y 187) ofrece una versión diferente del texto, que no se encuentra en la página indicada por él (p. 40). Además, omite en su cita los negativos calificativos hacia indígenas y chilotes, reproducidos arriba.

las identidades transversales. El análisis debe considerar al menos dos formas de relación: el rechazo y la apropiación.

Se señaló antes que la identidad nacional en Tarapacá tiene una impronta muy fuerte, pero a la vez es reciente, no logrando desplazar del todo a otras identidades más antiguas, como las identidades locales. Al mismo tiempo, hay en Arica e Iquique una clara vocación nacional, la percepción de ser una suerte de pioneros de la nación chilena. La región norte limita con los tres países vecinos, Argentina, Perú y Bolivia, con todos los cuales Chile ha tenido conflictos de límites. La cercanía con estas naciones contrasta con la enorme distancia respecto al centro del país. Si se toma en cuenta las dificultades de transporte hacia los poblados del interior, no es difícil imaginarse que quienes llegaban a trabajar a ellos los vieran como pueblos remotos y abandonados, donde la nacionalidad chilena no estaba aún establecida. Así, en 1933, la profesora de una escuela rural de la precordillera (Poroma) se dirigía al Inspector Provincial de Educación para informarle de algunos problemas locales, como el comercio de “coca y aguardiente” con Bolivia y las epidemias que afectaban a los aymaras de la zona, concluyendo:

“Si el Gobierno tendiera de vez en cuando su vista hasta estos desgraciados pueblos, se evitaría en algo el aniquilamiento de la raza y haría conocer sus derechos entre esos montañeses que hasta hace poco desconocían las leyes y el respeto al Gobierno chileno, no sabiendo muchos si eran peruanos, bolivianos, tarapaqueños” (cit. por Sergio González 2002: 68-69).

Por otro lado, encontramos en Tarapacá un gran rechazo al centralismo de Santiago y la identidad impuesta desde afuera, por ejemplo, a través de figuras ajenas a la experiencia regional, como el “roto chileno” o el “huaso”; mien-

tras el “pampino”, tan presente en la memoria histórica y la literatura regionales⁴⁵ es prácticamente desconocido en los libros de historia chilena. Es cierto que regionalismo no significa rechazo de lo nacional y que, por el contrario, puede entenderse inclusive como una reivindicación exacerbada de “chilenidad”. Sin embargo, se presenta aquí como un cuestionamiento a la metrópoli y al gobierno central en tanto representación de la nación.

Vimos que entre la población aymara regional hay una fuerte identificación con Chile, que puede llegar a sobreponerse a la identidad étnica. Por ejemplo, es común que los habitantes de Colchane declaren hablar “aymara chileno” y no “aymara boliviano”⁴⁶. Es relativamente común que, en las pugnas entre dirigentes aymaras, aparezca la acusación de que tal o cual es boliviano y no chileno.

Así, para estudiar las identidades regionales se debe abordar este doble movimiento de rechazo y apropiación. En cada caso habrá que establecer cuánto de la identidad regional se construye por afirmación de lo propio, versus lo que sería la historia central o de otras regiones, y de asimilación de lo nacional a través de la región.

⁴⁵ Al respecto, véase las compilaciones de Bernardo Guerrero (2002d); Bernardo Guerrero y Pedro Bravo Elizondo (2000) y Sergio González et al. (1998).

⁴⁶ Expresiones vertidas durante el Taller Comunal de Lengua Aymara, patrocinado por el Instituto de Estudios Andinos de la Universidad Arturo Prat, y realizado el 25 de mayo del 2002 en la localidad de Colchane. El aymara tiene tres variaciones dialectales: nortina, sureña e intermedia, de la cual se hablan en Chile las dos primeras; la nortina en la comuna de Parinacota, Provincia de Arica, y la sureña en la comuna de Colchane, en la provincia de Iquique (Ticona y García 2002: 13-14).

Consideraciones finales

En los últimos años se ha desarrollado, ligada al post-modernismo, una línea de análisis de las identidades culturales que subraya su carácter constructivo y discursivo⁴⁷. Esta es una aproximación que ha sido muy fructífera en algunos aspectos, pero que ha tendido a reducir la identidad al discurso, ignorando otra importante dimensión de la identidad cultural, la experiencia de los sujetos (Larraín 1996a: 207-254). La pregunta es cómo comprender e interpretar, por ejemplo, la música, los ritos, las festividades religiosas, que juegan un papel tan importante en Tarapacá⁴⁸ y también en Los Lagos (sobre todo en Chiloé). Las metodologías utilizadas para el análisis de rituales religiosos (por ejemplo, en la antropología sociocultural) no han sido desarrolladas en relación al estudio del fenómeno identitario. Nos falta todavía una metodología que nos permita reunir y relacionar estos dos aspectos: discursos públicos y experiencias personales; prácticas y movimientos sociales identitarios.

Adicionalmente, cuando se hace referencia al discurso, debe subrayarse que no se puede tratar única y exclusivamente del discurso intelectual, sino que también tenemos que ver el discurso cotidiano de la gente, sus términos, sus dichos, etc. Ha habido un énfasis excesivo en la narración histórica, o la narración de la identidad en general, y se ha dejado de lado el lenguaje cotidiano que es tan o más importante para interpretar las identidades culturales, aunque su análisis sea más complejo que en el caso de

textos y discursos ya estructurados (sin contar con los problemas de recopilación y transcripción de los materiales). Se presenta, por tanto, la dificultad de cómo entender la experiencia de la identidad y las prácticas identitarias. No tenemos una forma clara de hacerlo. Volvemos al punto de partida: a este respecto la identidad regional ariqueña o valdiviana no puede ser una excepción. O sea, la metodología que pudiera desarrollarse para interpretarla debería poder ser válida también en otros casos.

Pero, finalmente, si la perspectiva es la del sujeto y no la del analista, ¿cómo resolvemos el siguiente problema?: por un lado, decimos que las identidades son históricas, relacionales y proyectivas; por tanto, que no sólo hacen referencia al pasado y a la tradición. Sin embargo, nos encontramos frecuentemente con afirmaciones y discursos identitarios que consisten precisamente en lo contrario y no admiten la historicidad o transformabilidad de las identidades culturales; tampoco las entienden en su carácter relacional, sino que operan por auto-referencia a una esencia inmutable: por ejemplo, hablan del “ser iquiqueño” (Guerrero 2002c: 33)⁴⁹. La cuestión es cómo podemos reivindicar a la vez la perspectiva del sujeto, y

⁴⁷ Por ejemplo, los trabajos más recientes de Stuart Hall (1995 y 1996). Para una crítica a la interpretación postmoderna de las identidades culturales, véase Jorge Larraín (1996a: 242-250 y 1996b: 57-74).

⁴⁸ En el caso de Tarapacá, las más masivas son La Virgen de las Peñas, en Arica; y La Tirana y San Lorenzo, en Iquique.

⁴⁹ Un “ser” que, de acuerdo al autor, se encontraría, además, en crisis o definitivamente muerto: “la pérdida del ser iquiqueño... parece ser eminente y dolorosa”; habría un “colapso de la identidad local”; una “pérdida de la identidad local”, precisada también como “producto del consumismo via Zofri”, para finalizar con una cierta declaración nostálgica de que “apostando paradójicamente a la modernidad fuimos cavando la fosa de la tradición local” aunque también se afirma que hay una tensión “entre lo tradicional y lo moderno”, que “no es pareja” pues “a la hora de las decisiones tiende a inclinarse más al polo de la modernidad” (Guerrero 1990: 118-124). Pese a este diagnóstico, Guerrero insiste que “la identidad cultural es un fenómeno dinámico” (Guerrero 1990: 52 y 116), e inclusive invita a una apertura identitaria: “El mejor modo de producir el arraigo en la región, es valorar positivamente la idea de la identidad cultural. Pero, de una idea de identidad cultural abierta a los cambios y a las influencias. No como matriz habitada en el pasado, sino como algo presente” (Guerrero 1998: 41 y 2002e: 191).

la visión histórica y relacional de las identidades que, en muchos momentos, parecen chocar. Aquí se deja ver otra cuestión fundamental en relación a las identidades culturales: el problema de que ciertos discursos y prácticas se tornan excluyentes de la diversidad religiosa, lingüística o étnica. Por ejemplo, cómo ciertos intelectuales asumen el papel de intérpretes privilegiados de la tradición cultural de una región, un país o, inclusive, toda América Latina. Hasta cierto punto, esta forma dogmática de elaboración y difusión del conocimiento constituye entre nosotros una tradición. Se ha dicho de los ensayistas latinoamericanos del siglo XX, cuya influencia en torno a la discusión de nuestra identidad cultural difícilmente podría ser exagerada, que “cada uno... tiene su causa favorita, y espera influir en su público con un

sermón. El sacerdote secular sube a su púlpito al escribir tales ensayos” (Skirius 1989: 14). Como hemos planteado en otro trabajo (Vergara y Vergara 2002), esta actitud ha caracterizado la discusión sobre la identidad latinoamericana, aunque reconocer esto no significa rechazar los aportes de distintas escuelas sino, por el contrario, estimular su mutuo diálogo y aprendizaje. Pedimos al lector disculpas si nuestro análisis ha sido demasiado árido. Somos concientes que, como dice Mefistófeles en Fausto, “gris es la teoría y verde el árbol de la vida” (I, 2037-2038). Confiamos en que las cuestiones teóricas y metodológicas planteadas puedan ayudarnos a construir una mirada más colorida y más diversa respecto de las identidades regionales que las que nos proporcionan los esencialismos y escepticismos de ayer y de hoy.

Bibliografía

Afonso, José. 1900. *Un viaje a Valdivia. La civilización alemana en Chile*. Santiago: Imprenta Moderna.

Andwandter, Carl. 2001 (1850). *Desde Hamburgo a Corral. Diario de Viaje a bordo del velero Hermann*. Valdivia: Universidad Austral-Pehuén Editores.

Adorno, Theodor W. 1972. "Teoría de la seudocultura". *Filosofía y Superstición*, Madrid: Taurus-Alianza Editorial.

_____. 1970. *Teoría Estética*. Buenos Aires: Orbis-Hyspamérica.

Albó, Xavier. 2000. "Aymaras entre Bolivia, Perú y Chile". *Estudios Atacameños* 19: 43-73.

Ávila, Blanca et al. 1967. *Influencia cultural de la colonización alemana en Valdivia*. Seminario de Tesis de Profesor de Estado. Valdivia: Universidad Técnica del Estado. Mim.

Barrios, Patricio. 2002. "Arica, siempre Arica". *Retrato hablado de las ciudades chilenas*. Ed. Guerrero, Bernardo. Santiago: Universidad Arturo Prat-Centro de Investigaciones Barros Arana. 17-23.

Bengoa, José. 1990. *Haciendas y campesinos. Historia social de la agricultura chilena*. Tomo II. Santiago: SUR.

Berlin, Isaiah. 1998. "Rabindranath Tagore y la conciencia de nacionalidad". *El sentido de la realidad. Sobre las ideas y su historia*. Madrid : Taurus. 355-378.

Biafini, Hugo. 1989. *Filosofía americana e identidad nacional. El conflictivo caso argentino*. Buenos Aires: EUDEBA.

_____. 2000. *Entre la identidad y la globalización*. Buenos Aires: Leviatán.

_____. 2000. *Lucha de ideas en Nuestramérica*. Buenos Aires: Leviatán.

Blancpain, Jean Pierre. 1974. *Les Allemands au Chili (1818-1945)*. Colonia: Böhlau Verlag.

_____. 1989. *Los Alemanes en Chile (1816-1945)*. Santiago: Hachette.

Bravo Elizondo, Pedro y Guerrero, Bernardo. 2002. *Historia y ficción literaria sobre el ciclo salitrero en Chile*. Iquique: Universidad Arturo Prat.

Brünner, José Joaquín. 1998. "Malestar en la sociedad chilena: ¿de qué, exactamente, estamos hablando?". *El Avión Rojo* 7: 111-132.

Busch, Omar. 1973. *Crónicas históricas valdivianas*. Valdivia: Autoedición.

Chipana, Cornelio. 1990. "La utopía y el pueblo aymara". *Tópicos* 90, 1: 155-159.

_____. 1996. "Hacia un Pachakuti". *La integración surandina cinco siglos después*. Comp. Albo, Xavier et al. Cuzco: CBC-SID. 447-454.

Cousiño, Carlos. 1990. *Razón y ofrenda*. Santiago: Cuadernos del Instituto de Sociología, Universidad Católica de Chile.

De la Peña, Guillermo. 2004. "Etnicidad y región: de los modelos indigenistas a las propuestas de autonomía". *Primer Foro Regiones culturales, Culturas Regionales*. México: Ediciones de la Dirección de Vinculación Regional.

Denitch, Bogdan. 1995. *Nacionalismo y etnicidad. La trágica muerte de Yugoslavia*. México: Siglo XXI.

Domyeko, Ignacio. 1978. *Mis viajes: memorias de un exiliado*. Santiago: Universidad de Chile.

Ernst, August. 1863. *Republik Chile. Erlebnisse und Beobachtungen*. Berlín:

Verlag von Moßer & Scherl.

Feliú Cruz, Guillermo. 1966. "Prólogo: patria y chilenidad". *Dos soldados en la Guerra del Pacífico*. Eds. Quiroz, Abraham Quiroz y Gutiérrez, Hipólito. Buenos Aires-Santiago: Francisco de Aguirre. 3-48.

Foerster, Rolf y Vergara, Jorge Iván. 2001. "Hasta cuando el mundo sea...los caciques huilliches en el siglo XX". *Fütawillimapu*. Eds. Alvarez-Santullano, Pilar y Forno, Amilcar. Santiago: CONADI. 29-65.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.

_____. 1999. *La globalización imaginada*. Barcelona: Paidós.

_____. 2002. *Latinoamericanos buscando lugar en este siglo*. Buenos Aires: Paidós.

Giménez, Gilberto. 1993. "Cambios de identidad y cambios de profesión religiosa". *Nuevas identidades culturales en México*. Coord. Bonfil Batalla, Guillermo. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes. 23-54.

Gissi, Jorge. 1982. "Identidad, "carácter social" y cultura latinoamericana". *Estudios Sociales* 33: 141-171.

Gerstäcker, Friedrich. 1863. *Achtzehn Monate in Süd-Amerika und dessen deutschen Colonien*. Leipzig: Hermann Gostenoble.

Golte, Winfried. 1973. *Das südchilenische Seengebiet*. Bonn: Bonner Geographische Abhandlungen,

González, Héctor. 1997. "Apuntes sobre el tema de la identidad cultural en la Región de Tarapacá". *Estudios Atacameños* 13: 27-45.

_____. 2000. "Identidad cultural aymara, nacionalidad y globalización". *¿Hay patria que*

defender? La identidad nacional frente a la globalización. Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo. 263-275.

González, Héctor y Gundermann, Hans. 1994. "Minorías étnicas e integración subregional". *Si Somos Americanos. Universidad e integración regional*. Ed. Miriam Salinas. Iquique: Campus, Universidad Arturo Prat. 70-73.

González, Sergio. 1991. *Hombres y mujeres de la Pampa. Tarapacá en el ciclo de expansión del salitre*. Santiago: LOM, 2002.

_____. 1995a. *Iquique, puerto mayor*. Iquique: Universidad Arturo Prat.

_____. 1995b. "Cochabambinos de habla quechua en las salitreras de Tarapacá (1880-1930)". *Chungará* 27, 2: 135-151.

_____. 1998a. "La compleja y conflictiva identidad del obrero pampino en el ciclo del salitre: la presencia indígena". *Valles. Revista de Estudios Regionales* 4: 37-45.

_____. 1998b. "Una aproximación a la mentalidad del obrero pampino: identidades locales y movimiento obrero salitrero". *Temas Regionales* 5, 1: 218-228.

_____. 2002. *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino, 1880-1990*. Santiago: DIBAM.

_____. 2003. "Visibilidad e invisibilidad en la identidad pampina". *Si Somos Americanos*. IV, 3: 151-165.

_____. 2004. *El Dios cautivo. Las ligas patrióticas en la chilenización violenta de Tarapacá 1911-1922*. Santiago: LOM.

González, Sergio; Illanes, María Angélica y Moulian, Luis. 1998. *Poemario popular de Tarapacá 1899-1910*. Santiago: Universidad Arturo Prat-LOM-DIBAM.

Goody, Jack. 2001. "Bitter Icons". *New Left Review* 7: 5-15.

Guarda, Gabriel. 1974. "El Gobierno de

Valdivia (1645-1820)". *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* LXI, 88: 117-162.

_____. 2001. *Nueva historia de Valdivia*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Guerrero, Bernardo. 1990. *Del Chumbeque a la Zofri. ¿Los iquiqueños somos los mismos?* Iquique: Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CREAR).

_____. 1998. "Tarapacá: recursos humanos, integración e identidad cultural". *Temas Regionales* 5, 1: 35-42.

_____. 2002a. *Barrios populares y bailes religiosos en Iquique*. Iquique: Cuaderno de Investigación Social N° 37, Centro de Investigación de la Realidad del Norte (CREAR).

_____. 2002b. "Sociabilidad e identidad en un barrio popular de Iquique: El Colorado". *Revista de Ciencias Sociales* 12: 5-19.

_____. 2002c. "Sí supimos vencer el olvido: la ideología de los iquiqueños". *Retrato hablado de las ciudades chilenas*. Ed. Idem. Santiago: Universidad Arturo Prat- Centro de Investigaciones Barros Arana. 25-33.

_____. 2002d. *Están reventando las rosas. Sociedad y literatura en el norte grande de Chile*. Iquique: Universidad Arturo Prat- Ediciones El Jote Errante.

_____. 2000e. *Iquique es puerto*. Santiago: RIL-Universidad Arturo Prat.

Guerrero, Bernardo y Bravo Elizondo, Pedro. 2000. *Historia y ficción literaria sobre el ciclo salitrero en Chile*. Iquique: Campus, Universidad Arturo Prat.

Habermas, Jürgen. 1987a. "Geschichtsbewußtsein und posttraditionale Identität. Die Westorientierung der Bundesrepublik". *Zeitdiagnosen*. Frankfurt, Suhrkamp. 105-123.

_____. 1987b. "Conciencia histórica e identidad postradicional". *Identidades*

nacionales y post-nacionales. Madrid: Taurus. 83-109.

Hall, Stuart. 1990. "Cultural identity and diaspora". *Community, culture, difference*. Birgimham. [Birmingham](#): Rutherford, J. Londres, Lawrence and Wishart.

_____. 1992. "New ethnicities". *"Race", culture and difference*. James, Donald and Rattansi, Ali, eds. Londres: SAGE Publications-Open University.

_____. 1995. "Negotiating Caribbean identities". *New Left Review* 209: 3-14.

_____. 1996. "Introduction: Who needs identity?". *Questions of cultural identity*. Eds. Idem y Du Gay, Paul. Londres: Sage Publications. 1-7.

Heidegger, Martin. 1993. "La pregunta por la técnica". *Ciencia y Técnica*. Santiago: Editorial Universitaria. 73-108.

Kindermann, Frantz. 1849. *Chile mit Berücksichtigung der Provinz Valdivia als zur Auswanderung für Deutsche besonders geeignet*. Berlín: Tromisch und Sohn.

Larraín, Jorge. 1996a. *Modernidad, razón e identidad en América Latina*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 2000.

_____. 1996b. "El posmodernismo y el problema de la identidad". *Persona y Sociedad* X, 1: 57-74.

_____. 2000a. *Identity and modernity in Latin America*. Cambridge: Polity Press.

_____. 2000b. "Elementos teóricos para el análisis de la identidad nacional y la globalización". *¿Hay patria que defender? La identidad nacional frente a la globalización*. Santiago: Centro de Estudios para el Desarrollo (CED). 73-96.

_____. 2001. *Identidad chilena*. Santiago: LOM.

Leggewie, Claus. 1996. "Ethnizität, Nationalismus und multikulturelle

Gesellschaft". *Nationales Bewusstsein und kollektive Identität*. Ed. Berding, Helmuth. Frankfurt: Suhrkamp. 46-65.

León Echaíz, René. 1955. *Interpretación histórica del huaso chileno*. Santiago: Universitaria.

Lewis, Bernard. 2000. *Las identidades múltiples de Oriente Medio*. Madrid: Siglo XXI.

Miller, John. 1829. *Memorias del General Miller*. Buenos Aires: Emecé Editores, 1997.

Molina, Raúl y Correa, Martín. 1998. *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*. Santiago: CONADI.

Montt, Isabel. 1971. *Breve historia de Valdivia*. Buenos Aires-Santiago: Francisco de Aguirre.

Morandé, Pedro. 1982. "La crisis del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana". *Estudios Sociales* 33: 115-139.

_____. 1987. *Cultura y modernización en América Latina*. Madrid: Encuentro.

_____. 1988. "Perspectivas de la evangelización de las culturas indígenas". *Nütram* IV, 1: 3-7.

Moulián, Tomás. 1998. *El consumo me consume*. Santiago: LOM.

Nussbaum, Marta et al. 1997. *Cosmopolitas o patriotas*. México: FCE.

Peralta, Gabriel. 1991. *Historia económica y urbana de Osorno*. Osorno: Impresor.

Pérez, Rudyard. 2002. "Valdivia: donde su gente es de ojos cristalinos y tristes", en: *Retrato hablado de las ciudades chilenas*. Ed. Guerrero, Bernardo. Santiago, Universidad Arturo Prat-Centro de Investigaciones Barros Arana. 245-251.

Pérez Rosales, Vicente. 1882. *Recuerdos del pasado*. Santiago: Editorial Andrés Bello, 2da edición 1980.

Programa de Naciones Unidas para el

Desarrollo (PNUD). 1998. *Desarrollo humano en Chile 1998. Las paradojas de la modernización*. Santiago: PNUD.

_____. 2002. *Desarrollo humano en Chile. Nosotros los chilenos: un desafío cultural*. Santiago: PNUD.

Quiroz, Abraham. 1879-1884. "Epistolario inédito de su campaña como soldado raso durante toda la Guerra del Pacífico. 1879-1884". *Dos soldados en la Guerra del Pacífico*. Eds. Idem y Gutiérrez, Hipólito. Buenos Aires-Santiago, Editorial Francisco de Aguirre, 1976. 49-156.

R.C.E. 1918. *La colonia alemana y su influencia en la ciudad de Valdivia*. Valdivia, Imprenta Central E. Lampert.

Rousseau, Jean Jacques. 1970 (1745). *Ensayo sobre el origen de las lenguas*. Buenos Aires: Calden.

Señoret, Manuel. 1878. "Esploración del Rio Bueno i Lago Ranco". *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile* IV: 25-63.

Said, Edward. 2003. *Fuera de lugar*. Barcelona: Debolsillo.

Saiz, José Luis y René Gempp. 1997. "Identidad nacional chilena: una taxonomía empírica". *Exploraciones en psicología política* I. Ed. Guzmán, León. Santiago: Universidad Diego Portales. 161-176.

Sánchez Parga, José. 1992. "Producción de identidades e identidades colectivas". *Identidades y Sociedad*. Eds. Almeida, José et al. Quito: Centro de Estudios Latinoamericanos (CELA). 9-41

Sartre, Jean Paul. 2004(1943). *Das Sein und das Nichts*. Hamburgo: Rowohlt Taschenbuch Verlag.

_____. 1987. *Sartre en el Brasil. La conferencia de Araraquara*. Bogotá: Oveja Negra.

Schutz, Alfred. 1962a. *El problema de la*

realidad social. Buenos Aires: Amorrortu.

_____. 1962b. *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

Sennet, Richard. 1970. *Vida urbana e identidad personal*. Barcelona: Península.

Señoret, Manuel. 1878. "Esploración del Río Bueno i Lago Ranco". *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile* IV: 25-63.

Skirius, John. 1989. "Este centauro de los géneros". *El ensayo hispanoamericano del siglo XX*. México, FCE. 9-32.

Taylor, Charles. 1993. *El multiculturalismo y la "política del reconocimiento"*. México: FCE.

Ticona, Elías y Pedro García. 2002. "Introducción general a la lengua aymara". *Breve Diccionario Aru Pirwa Aymara-Castellano/Castellano-Aymara*. García, Pedro. Iquique: Ediciones Instituto de Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat. 13-24.

Torres, Javier. 1993. "Nota a la versión en español". *Teoría de la sociedad*. Luhmann, Niklas y De Georgi, Raffaele. México:

Universidad de Guadalajara-Universidad Iberoamericana-Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente. 9-24.

Vergara, Jorge Iván y Vergara Estévez, Jorge. 2002. "Cuatro tesis sobre la identidad cultural latinoamericana. Una interpretación sociológica". *Revista de Ciencias Sociales* 12: 79-94.

Waldmann, Peter. 2003. "Conflicto cultural y adaptación paulatina: la evolución de las colonias de inmigrantes alemanes en el sur de Chile". *Miradas alemanas. Chile en las ciencias sociales alemanas 1970-2001*. Comps. Birle, Peter y Fernández, Enrique. Concepción: Escapate. 167-182.

Prensa

El Correo de Valdivia, 1968.

El Tarapacá, Iquique, 1974.

El Nortino, Iquique, 2000.

La Estrella de Iquique (www.estrellaiquique.cl)