

Estado-Nación y “conflicto mapuche”: aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos*

Rodrigo Andrés van Bebber Ríos**

El presente artículo sintetiza los principales resultados de la investigación realizada como becario del Programa CLACSO-Asdi para investigadores jóvenes, en el área temática “Estado, Política y Conflictos Sociales.” El objetivo de esta investigación fue analizar el discurso de la clase política chilena respecto del llamado “conflicto mapuche” y su relación con la visión de Estado-Nación.

Para desarrollar este estudio se partió de un *enfoque cualitativo*¹ y se aplicó el análisis discursivo² a un conjunto de textos y materiales que fueron reunidos durante la investigación. Estos últimos fueron obtenidos mediante entrevistas³ a dirigentes y parlamentarios de los partidos políticos con mayor representación en Chile⁴, y a través de una recopilación de documentos partidarios⁵ que abordan la temática del “conflicto mapuche”.

En el curso de esta investigación se consideró al discurso político⁶ como una instancia privilegiada en la producción y reproducción histórica de las sociedades. En este sentido, el mencionado discurso no queda reducido a aquél que emerge de los actores e instituciones formales de la esfera política, sino que implica todo discurso, originado en una fuente privada o pública, que discuta directa o indirectamente el poder. Cabe destacar, sin embargo, que la posibilidad de definición y de construcción de la realidad puede ser mayor en aquellos actores que ocupan posiciones institucionales que son reconocidas y legitimadas en el orden social. Esta es la razón de trabajar con y a través de los partidos políticos.

* El autor agradece la colaboración de Tomás Monsalve E. (Psicólogo) y Sebastián Monsalve E. (Antropólogo), quienes se desempeñaron como coinvestigadores, participaron en el análisis de la información y de las entrevistas y realizaron un aporte valiosísimo a través de sus comentarios y sugerencias relativas a la construcción y el contenido del marco teórico.

** Psicólogo. Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación (PIIE)-Chile.

Se decidió dividir la política chilena en tres “mundos”, pues el sistema político chileno se ha caracterizado por establecer un ordenamiento basado en lo que se denomina los “tres tercios” (Di Tella, 1993: 339), que genera tres categorías políticas: la izquierda, el centro y la derecha. Básicamente, este esquema de los “tres tercios” responde a una concepción en la que se concibe a los distintos partidos políticos, sobre todo a lo largo del siglo XX, agrupados bajo tres grandes corrientes ideológicas⁷.

Se establece que por lo menos analíticamente el esquema de los tres tercios es totalmente pertinente a esta investigación, pues permite expresar la existencia de “subculturas políticas” (Siavelis, 1999), que tienen todo un pasado histórico que incluye mitos, héroes, orígenes, etc. que los distingue, y que no necesariamente se expresan en los temas económicos o institucionales, sino más bien en un ámbito más amplio relacionado con la concepción del mundo⁸.

De ahí la validez real de utilizar el esquema de los tres tercios, porque la temática que se pretende abordar en la presente investigación se refiere a concepciones valóricas e ideológicas, que son las que tienen mayor incidencia cuando se trata de temáticas como la nación o de cómo debe accionar el Estado en un conflicto como el mapuche.

El conflicto mapuche y el Estado chileno

El llamado “conflicto mapuche” se ha desarrollado en Chile durante la década de los noventa, y tiene una característica que lo diferencia radicalmente de otros períodos de la historia, a saber, la fuerza con que se reivindica, por parte de esta etnia, su particularidad sociocultural respecto al resto de la sociedad chilena. Así, junto a las históricas exigencias económicas (tierras agrícolas, subsidios, capacitación, becas de estudio, etc.) se han desarrollando exigencias de tipo político y cultural. En este sentido, se empieza a plantear el tema de la autonomía política y territorial del pueblo mapuche, y la exigencia de ser reconocidos como un “otro” distinto del resto de la sociedad chilena, con derechos que surgen de su particularidad (Bengoa, 1999[a]).

Es importante aclarar que si bien la formulación de estas demandas políticas y culturales no siempre es explícita o unánime por parte de todas las organizaciones mapuches, éstas están siendo adquiridas como propias por el conjunto de las organizaciones que los representan.

Estos planteamientos implican un profundo cuestionamiento a la concepción de la existencia de la nación chilena, entendida ésta como una construcción histórico-cultural a la cual se remiten todos los miembros de la sociedad, es decir, una comunidad que permite concebir un “nosotros” (chilenos) frente a un “otros” (argentinos, peruanos, europeos, asiáticos, etc.). Es evidente que en el instante en que los mapuches manifiestan ser un “otro” rompen con el “nosotros” comunitario; ponen en cuestión por ende esa construcción cultural que es la nación y que remite a valores, imaginarios, símbolos, etc.

El cuestionamiento de esta idea de nación es un impacto directo al modelo de Estado que se ha erigido en Chile. La construcción del Estado en Chile

se llevó a cabo a partir del modelo Estado-Nación propio de la época moderna (Bengoa, 1999[a]). Este modelo identifica al Estado con la Nación y a ésta con el Estado, generándose así un férreo vínculo que une a dos construcciones históricas, a las que hay que sumar un elemento central que es el territorio, tanto en su dimensión geopolítica como cultural. En este sentido, la nación es una construcción cultural que funda una unidad expresada en el “nosotros” y el Estado constituye la expresión política de tal unidad. De ahí que no sea posible un Estado-Nación que comprenda a varias naciones a la vez (Salazar, 1999), por lo que siempre se busca constituir una unidad superior a las diferencias nacionales o bien eliminar la diferencia.

El modelo del Estado-Nación construido en Chile se halla enfrentado hoy a una serie de presiones que lo desafían. Esas presiones se pueden dividir en dos clases, por un lado las externas al Estado mismo (sobrepasan su territorio y están fuera de su injerencia) y por otro las internas (se generan dentro de su territorio). Obviamente ambas clases de presiones están interrelacionadas, pero para un mejor análisis es conveniente diferenciarlas a fin de concebirlas en forma más clara.

Las *presiones externas* a las que se enfrenta el modelo de Estado-Nación chileno provienen especialmente del proceso de desarrollo del mercado capitalista que progresivamente ha ido ampliando y perfeccionando su accionar en todo el mundo. Ampliación y perfeccionamiento que han generado una serie de repercusiones culturales a escala mundial, que son las que en definitiva se conocen como los fenómenos de la globalización cultural (Touraine, 1998; Beck, 1998; Brunner, 1998) y la multinacionalización del capitalismo (Zizek, 1998). El proceso ha sido de tal magnitud que ha puesto en jaque a uno de los elementos centrales del Estado-Nación en Chile: la soberanía que éste detenía sobre la economía y la cultura.

De este modo, las fronteras fueron permeadas económica, política y culturalmente (ejemplos claros de este proceso son la detención del ex dictador A. Pinochet en Londres o el dictado de políticas económicas nacionales por el Fondo Monetario Internacional). Obviamente, esto no niega que el Estado chileno haya sido históricamente afectado por los imperialismos europeo y norteamericano, tanto en el ámbito económico como cultural, sino que apunta más bien a la percepción generalizada de que en las circunstancias actuales el Estado como ente político ha perdido fuerza, pues fue desplazado de su rol productivo en lo económico y creador en lo cultural.

Las *presiones internas* al modelo de Estado surgen especialmente de una puesta en cuestión de la idea de nación homogénea que sustenta al proyecto cultural del Estado-Nación chileno. Es en esta perspectiva donde se sitúa la dimensión política del fenómeno de la etnicidad, como un desafío radical a la construcción histórica de la idea de Nación en Chile.

Estos fenómenos son un claro desafío para el sistema político chileno regenerado tras la recuperación de la democracia en 1990. En especial para los partidos políticos, pues son estos los que, teóricamente, canalizan en un sistema democrático las expresiones y ambiciones políticas, económicas y cultura-

les de los miembros de la sociedad, y son ellos los llamados a generar respuestas políticas a todas estas demandas.

De lo nacional a lo político

El intento de definir qué es una Nación es un problema complejo, porque existe una gran gama de diversas interpretaciones y concepciones en torno a lo que es y también a lo que debería ser una nación. A ello se suma la gran cantidad de variables que los distintos autores y corrientes teóricas incluyen en sus análisis y el distinto grado de importancia que se le asigna a cada una de esas variables, que van desde el elemento étnico hasta las características del mercado como institución económica, pasando por el desarrollo tecnológico, las características geográficas, la dimensión biológica, la conformación de la estructura social, etc.

Los intentos de definición del concepto "Nación" se enredan aún más toda vez que siendo éste un término de uso corriente en el vocabulario político, es utilizado permanentemente como un sinónimo de Estado, lo que complica su definición como concepto particular. Aún así, existen algunos puntos de encuentro entre los diversos enfoques y definiciones presentados por diversos autores en la medida que señalan un mismo conjunto de características básicas que aludirían al concepto "Nación": el elemento histórico, subjetivo y el de masas.

La nación es un fenómeno histórico, porque más allá de las diferentes fechas que se pueden indicar en relación con el inicio de un período nacionalista de la historia humana (como por ejemplo la Revolución Francesa, la Revolución Industrial, el Renacimiento, etc.) existe una coincidencia generalizada entre los autores de que el fenómeno nacionalista y, aún más, la existencia de las naciones en sí, no es algo universal a lo largo del tiempo. La existencia de una nación es concebida como producto de un proceso que se ha dado en el tiempo, que ha sufrido modificaciones, que seguramente las seguirá teniendo y que incluso puede llegar a desaparecer.

Por otro lado, la nación implica una serie de elementos subjetivos que son centrales para su conformación y desarrollo. Esto es así porque en el tema de la nación, al igual que en la discusión en torno a cualquier grupo humano, se pone en juego la identificación intersubjetiva de los individuos. Por esto la gran mayoría de los autores integran factores psicológicos en sus análisis e incorporan categorías y conceptos tales como la lealtad, los sentimientos de pertenencia, las emociones "básicas", la fe, la conciencia colectiva, etc.

Por último la nación es también un fenómeno de masas en tanto resulta una instancia de integración de todos aquellos que son englobados por su delimitación. La nación sólo pasa a constituirse como tal en el momento en que la masa social se suma a esta idea de converger en torno a ella. Por ello, más allá de que la ideología nacional, sus símbolos, sus mitos, etc. sean elaborados por el impulso de una élite, ésta sólo adquiere carácter nacional cuando es capaz de sumar a la masa y hacer que ella comparta y se identifique con tales

elementos. En este sentido, el desarrollo del nacionalismo constituye un proceso de integración de las masas populares en una forma política común que les permite identificar su vida y supervivencia con las de la nacionalidad. El nacionalismo domina así los impulsos y actitudes de las masas, sirviendo al mismo tiempo de justificación a la autoridad del Estado, a la legitimidad del uso de la fuerza, tanto contra los propios ciudadanos como contra los demás estados (Kohn, 1949).

En el marco de la presente investigación, resulta más productivo reorganizar las distintas conceptualizaciones en torno a un eje conceptual construido en función de dos puntos de referencia, dos polos opuestos respecto a la concepción del vínculo social. Por un lado la concepción “comunitaria” en la cual la comunidad, como un todo social, es concebida como un ente o un ser con vida propia que dota de sentido, sobrepasa y subordina al individuo, el cual sólo tiene identidad y existe como persona gracias a su pertenencia a la misma. El otro punto de referencia lo constituye una concepción del vínculo social que se funda en la relación que el individuo establece con la nación y en las elecciones que éste realiza en base a su libertad y autonomía existencial.

En definitiva, y esquemáticamente hablando, el eje conceptual se establece entre la oposición analítica comunidad *versus* individuo. Sin embargo, es necesario que este eje dé también cabida a la gradiente de distintas concepciones en torno a lo nacional evitando de este modo los absolutos conceptuales.

Esta distinción ya ha sido trabajada anteriormente como una dualidad que distingue dos tipos de Estado nacional, el Estado-Nación y el Estado nacionalitario, y dos modelos de ciudadanía que expresan formas opuestas de relación entre el individuo y la sociedad política. Así, la primera forma de ciudadanía establece la idea de conciencia colectiva o de voluntad general. Esta idea no constituyó la democracia liberal respetuosa de los derechos fundamentales del hombre sino la concepción republicana que evoca los deberes y los sacrificios que el ciudadano debe aceptar para defender y hacer viable la comunidad de los ciudadanos, la república. La segunda concepción de la ciudadanía privilegia los derechos del individuo, no en tanto miembro de la sociedad política sino como hombre, en el sentido de la Declaración de los Derechos del Hombre y el Ciudadano; se sitúa frente a los poderes y las instituciones, y eventualmente contra ellos. Este enfoque de la ciudadanía brinda a los individuos garantías fundadas sobre un derecho natural contra el cual no podría atentar el derecho positivo de los estados (Touraine, 1998).

El eje individuo-comunidad permite situar la discusión sobre la *nación* en el plano político, entendido éste como aquel que refiere a los fundamentos de la asociación política que se derivan de una concepción del vínculo social a partir de la cual se ordenan los aspectos míticos, de poder, administrativos, etc.

Aún cuando el eje individuo-comunidad da buena cuenta de las características del vínculo social implicado en la definición de una nación, no logra dar cuenta cabal del elemento que entra a jugar como vinculante social. Por esto se hace necesario complementar el eje individuo-comunidad con otra dicotomía que se refiere a la distinción entre “nación política” y “nación cultu-

ral”, mismas que constituyen los dos grandes tipos de conformaciones nacionales presentes en la historia y que se conjugan a partir del rol que le cabe al Estado en la conformación de la nación (De Blas Guerrero, 1984).

La nación política se caracteriza por el hecho de que el Estado juega un rol preponderante y central como creador de la nación, la cual no tiene como fundamento necesario a algún grupo étnico o realidad biológica o natural característica que lo diferencie de otras naciones. Este tipo de nación tendría su origen en la Revolución Industrial de Europa occidental.

Lo interesante de este postulado es que el Estado en tanto ente político pasa a ser un impulsor de lazos culturales, adquiere la capacidad de ser un generador de simbolismo, de mito, de sentido de vida, de experiencia histórica, etc. y por ende fundador de comunidad y solidaridad entre sus miembros. Se traspaesa así esa concepción en la cual el Estado era un mero ente pasivo sin ninguna injerencia social ni cultural. El ejemplo más claro de la nación política es el Estado-Nación, el cual tiene por característica esencial su coincidencia entre la creación de una organización para el ejercicio de la autoridad y el desarrollo de una específica solidaridad entre su población con relación a otros grupos en función de lo nacional (Heller, 1992).

Por su lado la característica fundamental de la categoría de nación cultural es el elemento naturalista o esencialista de la comunidad nacional, donde la nación se considera como algo dado por la naturaleza y anterior a cualquier forma de organización política, en la que el protagonista de la nación es la etnia. Los derechos de la nación no son los que se derivan de los ciudadanos que la integran, sino los que se deducen del ‘organismo vivo y eterno’ que es la nacionalidad de base cultural.

Si bien estas categorías han sido mostradas como dicotomías, es preferible concebirlas como puntos extremos de un eje en el cual no se dan necesariamente formas puras de una u otra modalidad, sino más bien acentuaciones o gradaciones en lo que respecta por ejemplo al rol cultural del Estado o a la concepción naturalista de la comunidad.

A la luz de lo anterior, el concepto de nación es clave, pero no tanto en su concepción histórica del origen de este fenómeno, sino más bien en una dimensión sincrónica que tiende a dimensionar la capacidad que la idea de nación tiene como vinculante social y para abarcar diferencias sociales y subordinarlas en pos de un “nosotros” integrador. De aquí que el concepto de nación que utiliza esta investigación apunta esencialmente a las características del vínculo social que bajo ese término se configuran para establecer el orden social. Esto porque el problema de la nación no es, de hecho, sino una formulación particular del problema fundamental de los fundamentos de la sociedad política (Crowley, 1993).

Estado nacional y multiétnico

El concepto de Estado es una de las nociones cruciales a la hora de pretender realizar un análisis sobre algún fenómeno social o político en la era moderna.

El abordaje del tema del Estado en el orden social implica el ingreso en un terreno que tiene que ver con el origen, con eso que siempre estuvo allí y que invoca lo que permite ser a la sociedad. De esta forma, aún cuando se puede teorizar y hablar sobre cómo se gestó el Estado en función de comprender el orden social, siempre habrá algo de esa interdicción originaria presente (Lechner, 1986).

La conformación del Estado moderno se relaciona generalmente con un autor, un espacio y una época: Maquiavelo, el norte de Italia y el Renacimiento. Algo se gestó en esas coordenadas que desemboca en lo que se conoce como el Estado moderno. Su origen está dado por una ruptura de un determinado ordenamiento social orgánico en el cual el poder estaba articulado con el todo comunitario (Cassirer, 1992). La conformación del Estado moderno es producto del aislamiento de otras instituciones que le daban un sentido. La sociedad civil surge como el producto de ese aislamiento, de la soledad del Estado que la tiene que nombrar para él mismo existir.

Pero esto no implica que la relación entre Estado y sociedad civil sea de una pugna permanente y generalizada, como tampoco es una relación carente de conflicto, más aún si el tema de la dominación está de por medio (Prélot, 1972). Entonces es necesario centrar la reflexión sobre la manera en que ese conflicto se articula, ya que va a ser el centro y la forma en que se recrea la lucha por el poder en el orden social. El conflicto mapuche adquiere su plena dimensión en este punto.

Es entre estos dos ejes de conflicto que la noción de Estado será debatida para poder situar a la nación como elemento de análisis intermedio entre el Estado y la sociedad civil, pensada tanto en la individualidad del ciudadano como en las identificaciones colectivas que conforman diversos grupos sociales. La nación no es la sociedad civil, es más que eso, ya que los lazos que la conforman superan ampliamente las implicaciones de la formación política de los ciudadanos del mundo moderno. Pero la nación tampoco es el Estado, ya que claramente no puede dar cuenta de la diversidad que habita en su seno. En ese sentido, la nación es algo externo al Estado.

Por la manera en que se percibe la configuración histórica del Estado en América Latina, analíticamente es más fructífera la opción que sostiene que es el Estado el que conformó a la sociedad civil. Aquí no se emite un juicio de verdad sobre las opciones expuestas, pero se hace una opción teórica con el fin de configurar las herramientas necesarias para analizar la realidad que se presenta. Lo que también hay que agregar es que esa conformación de la sociedad civil es conflictiva, no completada y en permanente dinamismo.

La noción de soberanía esta íntimamente ligada al establecimiento del Estado moderno; de hecho, surgen paralelamente (Molina, 1988). Esta implica el sometimiento de los ciudadanos a los dictados del Estado por una concesión que estos hicieron (míticamente) de su propia autonomía en función del bien común. De esta manera el Estado pasa a tener un control sobre los ciudadanos por un acto de entrega que éstos realizarán para que el Estado pueda fundarse. En el acto en el que los hombres ceden su libertad al Leviatán, (Hobbes, 1984) crean al Estado, el cual tendrá en el futuro soberanía sobre

ellos. Será a partir de esta noción de soberanía que se consolida la preeminencia del poder estatal sobre el societal (Córdoba, 1988).

Para que exista obediencia de la sociedad civil no basta el poder coercitivo; el temor a la violencia no permite explicar la sumisión. Existe un cierto misterio en la legitimidad por la cual los hombres obedecen al detentador del lugar estatal. De esta manera, una forma de entender al ciudadano es aquella que lo considera como un ser que obedece a las órdenes y normas del Estado en el que habita porque las considera legítimas. Así, en la medida que el ciudadano legitima un poder estatal determinado, el conflicto nacional al interior de un Estado afecta la médula de su legitimidad. En este sentido, el concepto de legitimidad expresa un elemento clave para que el Estado pueda ser soberano frente a sus súbditos.

El Estado ya no requiere ejercer la fuerza para sostener la soberanía porque esa fuerza le fue cedida por los miembros de la sociedad; es en este acto de ceder que se establece la legitimidad de quien administra lo cedido. Así el poder fundamental del Estado radica en la posibilidad de ejercer la violencia y no en su ejercicio pleno y permanente sobre el conjunto social.

Los conceptos de soberanía y legitimidad adquieren una expresión en el Estado nacional. El agregado de lo nacional sobre el Estado a secas le entrega las fronteras de la soberanía ya que todo aquel que es un nacional es parte del Estado, y la legitimidad de su accionar se funda en ser parte integrante de esa nacionalidad. Un Estado que no se estructure en torno a una unidad nacional pierde, según esta lectura, fuerza en su soberanía y legitimidad.

La idea de Estado multicultural es la manera de actualizar los conceptos de soberanía con su legitimidad en el nuevo orden mundial globalizado.

Hegel deja muy claramente asentada la idea de la necesidad de la unidad del pueblo en torno al Estado, pero esto no depende de ni tiene relación con una suerte de homogenización de la sociedad civil (Sabine, 1992). Es decir, para que exista cohesión en torno al Estado no es un requisito la uniformidad cultural ni étnica. Se sostiene que puede haber diferencias religiosas, lingüísticas y legales, lo cual no implicaría que el Estado vea mermados su poder y su función. Esto es relevante en la medida que coloca en directa relación con otra manera de concebir al Estado, donde su esencia no radicaría en una uniformidad de la sociedad civil, sino en la expresión multicultural de ésta. El sostener el tema del Estado multicultural necesariamente decanta en una relectura del sistema político que rige al Estado. Por ello la democracia es un punto obligado de referencia (Kymlicka, 1996), pues el considerar la multiculturalidad de la sociedad civil implica construir un sistema democrático más tolerante e inclusivo.

Las medidas concretas que tenderían a la conformación de un Estado multicultural son la aplicación de una serie de derechos: los derechos de autogobierno, los derechos poliétnicos y los derechos especiales de representación (Kymlicka, 1996). Estas medidas propuestas son la manera de dar cuenta de las transformaciones a las que el Estado es sometido en este momento histórico.

De esta forma el Estado no puede ser desvinculado de la realidad social, la cual es constituida por las dinámicas humanas (Heller, 1992). Es frente a estas dinámicas sociales cambiantes que el estado se transforma, porque es parte integrante de las mismas. El conflicto mapuche es ese momento de la dinámica humana en el que se recrea una realidad social que impacta al Estado.

El Estado chileno y su nacionalidad

La manera en que se configuró el Estado-Nación en Chile responde a una determinada circunstancia histórica. El proceso de independencia marca el paso del orden colonial que generó el imperio español a la conformación de una entidad política y social nueva que viene a recrear el orden anterior. El signo bajo el cual nace este nuevo ordenamiento es la república liberal. El Estado nacional chileno es producto de un particular momento histórico que marcará la manera en que establece la hegemonía para sostener su función de articulador social.

Las élites criollas toman para sí el vacío dejado por el poder colonial para transformarlo bajo los nuevos signos legitimantes de la ideología republicana liberal. Los actores principales de este proceso de independencia que culmina con la conformación del Estado nacional son las élites (Jocelyn-Holt, 1999). El Estado nacional es el producto de un determinado proceso histórico que se fraguó fuera de nuestro continente, que afectó no solamente el poder político imperial que regía a Latinoamérica, sino que implicó la adopción de un discurso modernizador ilustrado. Y el vacío de poder que catalizó la independencia es producto de las guerras napoleónicas que dejaron acéfalo al imperio español al ser retenido Fernando VII. En el aspecto discursivo-ideológico las teorías de la ilustración ofrecían formas alternativas de generar un modelo político-institucional. Las mismas fueron adoptadas por las élites criollas para llenar el vacío de poder dejado por el desmoronamiento imperial. Así el discurso liberal-republicano que propugnaba la ilustración fue una herramienta que utilizó la élite para sostener su hegemonía hacia el conjunto de la sociedad, más que una implementación genuina de los principios ordenadores de ésta.

El Estado nacional chileno es producto de la urgencia de un período histórico que impuso sus condiciones desde fuera del desarrollo político y social de América Latina. Sus características y tensiones se pueden leer desde estas condiciones en que se gestó (Kaplan, 1969).

La conformación del Estado chileno proviene de la herencia republicana francesa que, como Hegel planteaba, pretendía homogenizar a todos sus miembros bajo el lema de la igualdad, fraternidad y libertad (Sabine, 1992).

El nacionalismo que se instaura en la independencia latinoamericana tiene que ver con esta particular instalación y concepción del Estado republicano; es la producción de éste lo que hace necesario crear una nación por cada país que se va formando. Así se da el caso de que pueblos que son culturalmente homogéneos –es decir, que comparten una misma lengua, religión, for-

ma de organización política, etc.– son separados como consecuencia del establecimiento de una frontera que establece que pasarán a depender de estados diversos y que, además, serán parte de naciones diferentes. Esta producción nacional se debió a una necesidad estatal dirigida a sentar las bases de su legitimidad. Como fue producto de la necesidad de la conformación del Estado, el nacionalismo que surge no considera la realidad del territorio sobre el cual se asienta. El Estado-Nación es un acto de creación política “artificial” que se impone a una realidad social preexistente de manera brutal, ya que no surge como producto de una realidad cultural, étnica, lingüística, territorial específica que justificase su creación. Es lo que se ha denominado la instrumentalización por parte de la élite del discurso republicano-liberal (Jocelyn-Holt, 1999). En América Latina se cumple con frialdad la razón de Estado desligada de las ataduras que una sociedad civil pudiera contraponer al poder estatal. Aquí se produce una nueva sociedad civil sobre los restos de la anterior. El nacionalismo de los países latinoamericanos resulta parte fundamental de esta nueva sociedad civil. En este sentido, el conflicto indígena del continente puede ser leído como un resto que queda de esa imposición.

La importación de una lógica de Estado que no se deriva de una específica condición sociopolítica coherente con el desarrollo socioeconómico del conjunto de la sociedad imprime cierta debilidad al proceso de conformación del Estado chileno. Con el fin de conjurar esta debilidad se hace necesario recurrir a formas que van más allá de la mera legitimación de la sociedad civil para sustentar al Estado. Esto implica un desconocimiento de la sociedad civil por parte del Estado (al no ser ésta la fuente de su legitimación) y un ejercicio de la soberanía estatal mediante el uso de la fuerza (Salazar, 1999).

Globalización y la nueva condición del Estado

Inevitablemente el “nuevo” escenario de la globalización requiere de una reflexión sobre los puntos de inflexión del Estado y la Nación.

Para muchos el inicio de la globalización se remonta al siglo XV, al nacimiento del capitalismo e inicio del colonialismo; para unos, tiene que ver con el advenimiento de empresas transnacionales; para otros, la globalización se inicia con la supresión de los tipos de cambio fijos o con el colapso de los llamados países socialistas.

Se concuerda con la idea de que la globalización no es un fenómeno reciente y que –más específicamente– empezó hace cinco siglos, con el nacimiento del mercado mundial capitalista bajo el liderazgo de las potencias atlánticas, España y Portugal primero, y poco después Gran Bretaña, Francia y Holanda. Se formó entonces el primer sistema internacional de alcance planetario (Marx y Engels, 1960; Wallerstein, 1998; Ferrer, 1996; Beck, 1998).

Es posible admitir la idea de que la globalización expresa hoy la novedad de un capitalismo sin límites que se ha extendido hasta los confines del planeta envolviéndolo en la lógica de los mercados y las redes de información y comunicación (Brunner, 1998).

En otro ámbito, la globalización también significa la perceptible pérdida de fronteras del quehacer cotidiano en todas las dimensiones de la vida social. El dinero, las tecnologías, las mercancías, las informaciones, cruzan las fronteras como si éstas no existieran. Esto ocurre incluso con las cosas, personas o ideas que los gobiernos quieran mantener fuera del país, como las drogas, los emigrantes ilegales y las críticas a las violaciones de los derechos humanos y a la impunidad. De esta forma se debilita la sociedad nacional y se hace prácticamente imposible la existencia de una cultura aislada; esto es, enfrentamos un mundo multicultural.

Touraine sostiene que la razón moderna enseñó que nuestro objetivo ya no debía ser el dominio de la naturaleza sino el dominio de ese dominio, que las civilizaciones son mortales, que nuestro planeta puede tornarse invivible, que nuestras ciudades pueden arder a causa de la violencia desencadenada. Emprendimos entonces una obra más vasta que la del despegue económico: la recomposición de un mundo que habíamos descompuesto, roto, manipulado, tecnificado durante varios siglos.

Esta recomposición busca reunir lo que fue separado; reconocer lo reprimido, lo rechazado, lo ajeno como parte de nosotros mismos. El multiculturalismo se puede definir como un encuentro de culturas que se reconocen en su especificidad, identidad y lógica como diferentes entre sí pero que al mismo tiempo no se sienten completamente ajenas unas de otras. Este reconocimiento de la diversidad cultural se expresa, en el plano político, en la protección de las culturas minoritarias. Sólo puede haber una sociedad multicultural cuando ninguna mayoría atribuye a su manera de vivir un valor universal (Touraine, 1998).

Otro hecho que ha caracterizado el fin del siglo XX es la universalización de la democracia, que sin embargo está tensionada entre la globalización y la nación. El Estado-nación está en cuestión, pues se constata que no está en condiciones ni de abordar los problemas globales ni de reducir los riesgos que ellos entrañan.

Todo indica que la globalización ha afectado de manera significativa la importancia y el rol del Estado. La dinámica económica y la revolución tecnológica contemporánea han hecho obsoletas a las fronteras, alterando la naturaleza del tiempo y el espacio en la política global. En este marco, el Estado es menos autónomo y tiene menos control sobre los procesos políticos, económicos y sociales que se producen dentro de su territorio. El Estado-nación se constituyó en el actor principal alrededor del cual giraban las distintas sociedades en lo económico, lo político, lo monetario e incluso en lo cultural-ideológico, a través de los órganos e instituciones nacionales. Las guerras a lo largo de todo el siglo XX expresaron de manera dramática los distintos intereses nacionales y contribuyeron a reforzar los sentimientos de identidad nacionales (Sonntang y Arenas, 1995).

Sin embargo, la globalización pone en jaque la organización territorial de la política. Ejemplo de ello son las organizaciones e instituciones cuya razón y naturaleza no emanan estrictamente de intereses nacionales, sino que se conectan con motivaciones y objetivos globales. Este es ciertamente el sentido

de organismos como la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional, el Banco Mundial, etc.

Este proceso ha sido acompañado del desprestigio de la clase política a escala mundial, probablemente por su incapacidad para responder a los nuevos retos que crean los cambios que se están produciendo. Los líderes políticos a menudo se ven desbordados por las nuevas realidades, no se pueden acoplar a las mismas, no por ausencia de voluntad sino porque la naturaleza de la situación debilita el papel que tradicionalmente les correspondía. En este vacío han penetrado los tecnócratas, cuyas pretensiones de liderazgo se enfrentan al papel tradicional de los políticos. Se produce entonces un movimiento contradictorio: por un lado, la globalización crea problemas sociales, económicos, ecológicos y de identidad que son en su esencia políticos y cuya solución es reclamada por los ciudadanos al sistema político; por el otro, este proceso socava las bases del mencionado sistema político y lo incapacita para resolver los problemas generados.

Lo más seguro, en todo caso, es que los estados van a seguir jugando un rol y que las economías van a seguir siendo nacionales. Pero el Estado-nación se va a ir transformando cada vez más en lo que se ha denominado Estado de competencia (Porta et al, 1996; Brunner, 1998).

Los gobiernos parecieran haber quedado indefensos frente a la expansión global del capital, en su búsqueda de condiciones de ganancia más allá del Estado nacional. El Estado busca proveer, en condiciones de competencia con otros estados, las mejores condiciones para el capital móvil global, a fin de seducirlo y atraerlo hacia su territorio nacional. Para ello prepara a su territorio y a su pueblo para esta guerra económica. El capital necesita del Estado, pero puede escoger aquel Estado que le ofrece las mejores facilidades y que presta el mejor servicio.

En ese sentido la globalización socava la democracia. El Estado democrático reemplazado por un Estado "eficiente" enfatiza los criterios de mercado en su regulación de las demandas sociales a expensas de los valores y obligaciones democráticas.

No obstante ello, el Estado sigue siendo el actor político principal porque es el lugar desde donde mejor pueden construirse, legitimarse y monitorearse la gobernabilidad internacional, regional, nacional y local en una coyuntura en la que se requieren respuestas que puedan dar cuenta tanto de los procesos globalizadores como de la aparición del nacionalismo, uno de los principales protagonistas de este nuevo siglo. Nacionalismo que posee gran capacidad para atraer a una población social y políticamente diversa y movilizarla con una fuerza que no podría tener una identidad global (Vidal, 1999).

Conflicto mapuche: historia y trayectoria

Todo lo dicho anteriormente responde a la necesidad de pensar el *conflicto mapuche*, que perfectamente puede ser entendido como la continuidad de

una histórica relación conflictiva entre Estado e indígenas la cual, no obstante ello, presenta en la actualidad características propias que lo dotan de una fisonomía particular.

Sucintamente se podría establecer esta continuidad a partir de tres elementos que son centrales a la hora de concebir el conflicto mapuche (Bengoa, 2000; Calbucura, 1994).

Es innegable que en la continuidad del conflicto sigue estando presente en forma central el tema de la tierra (de la recuperación de las tierras usurpadas) y la pobreza que aflige al pueblo mapuche, esta última siempre asociada en mayor o menor medida a la carencia y mala calidad de las tierras. De hecho, todo el conflicto actual está focalizado en las ocupaciones o tomas de terrenos en las cuales distintas comunidades reivindican como suyas tierras que están en manos de particulares. El Estado chileno, por su parte, sigue manteniendo una concepción legalista en su relación con el mundo indígena. Históricamente el Estado ha formulado una gran cantidad de leyes a través de las cuales genera su imagen de lo indígena; en otras palabras, el indígena existe para el Estado sólo a través del prisma de la ley respectiva. El legalismo estatal actual entra en una contradicción político-legal frente al tema indígena, ya que está comprometido a defender las culturas autóctonas según la ley indígena, pero esa defensa a la cultura indígena pone en cuestión el núcleo central del legalismo estatal, que es la defensa de la propiedad privada. Esta contradicción, en la práctica, quedó zanjada a favor de la propiedad.

Un segundo aspecto que marca la continuidad del accionar del Estado con respecto a los mapuches, pero que también surge de ellos mismos, es que el Estado sigue siendo el único interlocutor válido para resolver los problemas. Las organizaciones mapuches se dirigen directamente a interpelar al Estado (representado por el poder ejecutivo), es a él a quien le exigen que resuelva sus problemas. Si bien es claro que estratégicamente es preferible establecer esa relación política y no legal para la consecución de sus fines, no deja de ser un elemento central en el histórico conflicto mapuche el que estos tengan muy en claro con quién tienen que dialogar. Pero lo realmente notable es que desde el Estado mismo se acepte esta interlocución no reglamentada y totalmente extraoficial, de claro carácter político, que sitúa a los mapuches como un grupo particular dentro de la sociedad. Esa lógica de relación Estado-mapuche marcada por la ley y por la interlocución directa sigue estando presente hoy día en el conflicto mapuche.

En este sentido, las posturas de las diferentes corrientes políticas (de derecha, centro e izquierda) se adecuan a esta lógica estatal de integración del pueblo mapuche a la sociedad nacional. El tema mapuche no es concebido como una cuestión étnica, sino que es leído (entendido) bajo parámetros socioeconómicos, en los cuales los mapuches son considerados básicamente como campesinos, pobres, explotados, marginados, etc. (dependiendo de la posición política de referencia). En este sentido, y en la medida que el tema mapuche no existe políticamente como tal, ninguna de las corrientes políticas construye un discurso específico respecto al mismo.

A partir de lo anterior se entiende que el tema mapuche sea tratado dentro de la política agraria de cada corriente política, y es allí donde se observan diferencias sustanciales entre las corrientes políticas. En este sentido el proceso de la Reforma Agraria (de los sesenta y setenta) marca claramente las diferentes visiones políticas relativas al mundo agrario (y que involucraban directamente al mundo mapuche). Así, la política agraria demócrata-cristiana y sobre todo la socialista (impulsada durante el gobierno de Allende) marcan una detención de la división de las comunidades mapuches, no porque se haya renunciado a integrar a los mapuches a la sociedad mayor, sino por que se modifica la concepción de la relación entre mercado y tierra, en la cual la organización cooperativista adquiere especial relevancia, lo que permite reproducir bajo ese rótulo a la organización comunitaria mapuche. A diferencia de esto, bajo el régimen militar de derecha se instaura el régimen de propiedad individual de la tierra (como forma de mercantilizar totalmente el mundo agrario), lo que lleva a la división no sólo de las cooperativas de producción generadas por la reforma agraria sino también de todas las comunidades mapuches (bajo la premisa de que su pobreza se debía a la propiedad comunitaria que impedía el libre desenvolvimiento del “homo economicus”).

Un tercer elemento que signa esta continuidad es la gran disgregación o, si se prefiere, la diversidad de organizaciones mapuches diferenciadas en sus visiones específicas sobre el estatus político de lo mapuche y la necesidad o no de integrarse con la sociedad nacional chilena. Sin embargo, y más allá de esta atomización organizacional, siguen manteniendo como núcleo central el eje reivindicativo expuesto más arriba. En definitiva la lógica organizacional de los mapuches se sigue manteniendo igual durante todo el siglo XX.

A lo anterior hay que agregar un último elemento que da cuenta de la continuidad histórica del conflicto: nuevamente la tenencia de tierras por parte de los mapuches está en directa relación con las dinámicas económicas del país, de forma inversamente proporcional al desarrollo del mercado exportador, que en este caso ya no es el trigo sino la industria forestal.

Por otro lado, y a pesar de estos elementos que marcan la continuidad histórica del conflicto, es imposible desconocer que éste ha evolucionado de tal forma que es posible afirmar que el “tradicional” conflicto mapuche tiene, en la actualidad, características que lo diferencian del que fue durante la mayor parte del siglo XX.

La gran diferencia radica en la fuerza del planteo del tema identitario y particularista de la cultura mapuche con respecto al resto de la sociedad. El discurso levantado por las organizaciones mapuches de la actualidad ha logrado establecer al mapuche como un *otro*, como sujeto particular con características diferentes a las que tienen los demás habitantes del país. Esta distinción es un elemento esencial para la conformación de la identidad de cualquier grupo, y los mapuches lo han tenido presente a lo largo de su historia (Bengoa, 1999[a] y [b]). Por lo tanto es comprensible que en el esfuerzo por repotenciar su identidad las organizaciones mapuches hayan generado un discurso centrado en su particularidad cultural, que les permite configurarse co-

mo un otro totalmente vigente y válido en sí mismo. Es así como se comprende claramente la importancia que las organizaciones mapuches dan al reconocimiento oficial –por el Estado chileno y expresado en la Constitución de la República– de su condición de pueblo.

Es desde este elemento central de la otredad que las organizaciones mapuches de la actualidad retoman la relación con el Estado y levantan un discurso hacia el resto de la sociedad. Esto no significa que se hayan abandonado las reivindicaciones tradicionales; al contrario, es desde la otredad que éstas se levantan con más fuerza que antes, ya que al manifestarse como un otro reprimido, marginado, discriminado, etc., está en condiciones de exigirle al Estado los elementos necesarios para su sobrevivencia como otro, o sea, como cultura en sí anterior e independiente al Estado chileno.

En este sentido la política de recuperación de tierras desarrollada por las diversas organizaciones mapuches está vinculada no sólo con el tema de la pobreza (que implica una discusión sobre el minifundio) sino también con la cuestión identitaria. En este sentido la tierra adquiere un valor cultural en sí misma, más allá de lo económico. En definitiva, es una exigencia de territorio propia de quien al no sentirse totalmente parte de la sociedad requiere tener su espacio en el cual desarrollarse, o sea una tierra en la cual la cultura mapuche, como distinta a la de la sociedad chilena, pueda desenvolverse por sí misma.

Un último elemento que es central para comprender la dinámica del conflicto mapuche hoy en día es la activa presencia de una élite intelectual mapuche que ha dado forma y contenido a la nueva estructura del discurso de sus organizaciones (Foerster, 1999). Esta nueva élite es, precisamente, una “intelectualidad” en el sentido “occidental” del término, y diferente por tanto de la reflexión tradicional de la cultura mapuche. Son personas formadas en el saber de las universidades, que dominan el discurso occidental y lo instrumentalizan para reelaborar el tradicional discurso mapuche. Es esta nueva intelectualidad la que le imprime un sello nuevo a la estrategia mapuche, como por ejemplo el recurso a los organismos internacionales para reclamar por la acción del Estado chileno, exigir el reconocimiento de los mapuches como un pueblo y establecer lazos de comunicación y cooperación con otros pueblos indígenas, dándole así una dimensión internacional al conflicto mapuche y poniendo en cuestión al Estado chileno. Esta idea de internacionalizar el conflicto y situarlo en los marcos y dinámicas de la globalización supone la formación de individuos capaces de manejarse en ese ámbito de relaciones globalizadas. La gran potencia que tiene el discurso mapuche de hoy en día es que conjuga la tradición con la globalización como dos ejes de su legitimidad.

Es claro, a partir de todo lo anterior, que el conflicto mapuche, con las características que tiene en la actualidad, representa un serio desafío a la idea de una nación chilena, ya que al situarse como otro el pueblo mapuche rompe con la supuesta unidad nacional y le plantea al estado el desafío de administrar una diferencia que éste siempre ha negado y para la cual no se sabe si está preparado.

Análisis: aproximación al discurso de la clase política sobre el conflicto mapuche y el Estado-nación

El análisis del material discursivo permitió configurar los tres sectores políticos mencionados con anterioridad, de los cuales se desprenden argumentaciones y lógicas que diferencian a unos y otros en sus aspectos fundamentales.

El discurso de la izquierda se articula en torno a dos principios: la razón como vinculante comunitario y el reconocimiento de la existencia de una característica esencial de la humanidad que es la alteridad. En la izquierda ha operado históricamente una visión que acentúa la diferencia (así por ejemplo el concepto de lucha de clases que desde Marx ha permeado a las ideologías izquierdistas). Esto produce un discurso en el que, ante la otredad, la razón se convierte en la única posibilidad de establecer un vínculo comunitario.

Así, la razón y la alteridad articulan una visión coherente del conflicto mapuche y la relación que éste tiene con la idea de nación, democracia y globalización que se desarrolla en la izquierda. El conflicto se entiende, en primer lugar, a partir de la existencia de un otro, como expresión de una diferencia que ha sido atacada una y otra vez por los intentos de asimilar a los mapuches (el otro) al Estado chileno.

En la medida que el discurso de la izquierda se fundamenta en la irreducibilidad del otro, postula que la única forma de construir una comunidad es a través de la razón, toda vez que es posible de ser compartida por todos. La otra alternativa es la desaparición de la diferencia, la eliminación del otro.

En el contexto actual de la globalización, la izquierda enfatiza la interrelación económica dominante y concibe al mundo como un lugar en el cual la diferencia es evidente y no puede ser soslayada. A la vez, el proceso de globalización impone una lógica de protección y respeto a la alteridad (con su ejemplo más claro en la universalización de los derechos humanos), misma que impide la eliminación (incluso la simple ignorancia) del otro como proyecto político (lo que sucedió por ejemplo en el caso de la ex Yugoslavia). Desde la perspectiva de la izquierda, la razón es lo único que permite establecer la relación con lo otro.

En el mismo sentido, el discurso de la izquierda concibe a la nación en directa relación con la existencia del Estado y, en virtud de ello, como un espacio de heterogeneidad donde las diferencias cuestionan la existencia de una comunidad homogénea. De este modo, el estado entra a jugar un rol relevante en la cohesión comunitaria, que a futuro debería expresarse en la construcción de un Estado multiétnico.

La democracia es concebida, más allá de su mera formalidad (expresada en instituciones, elecciones, separación de poderes, etc.), como el único sistema político que posibilita la convivencia de la diversidad, porque es vista como el lugar privilegiado en donde se articula la racionalidad. Así el vínculo comunitario que para la izquierda se establece en base a la razón se expresa políticamente en la democracia y el Estado como las herramientas privilegiadas para construir comunidad.

Para el centro político el discurso se ordena en torno a la lógica de la relación dinámica entre lo que se podría denominar lo “tradicional” (que implica elementos como por ejemplo los valores, la cultura, en su sentido restringido, etc.) por un lado, y la condición de unidad esencial del género humano (ya que todos son concebidos como hijos de Dios), por el otro. Es en este sentido que en el discurso demócrata cristiano el vínculo que funda a la comunidad no se genera en forma externa a ella. Por el contrario, la misma se sustenta sobre la base de esa identidad compartida que se articula en los valores y tradiciones que emanan de tal identidad.

El centro político no entiende el conflicto mapuche a partir de la concepción de una alteridad radical. En lugar de ello, visualiza a los mapuches como chilenos, o sea como parte de la misma comunidad, al tiempo que los considera víctimas de una marginación histórica.

Para este mundo político la globalización se asocia a una otredad externa que puede cuestionar la identidad comunitaria. Así se concibe que la globalización instaure, obligue a una relación con la otredad, relación que se establecerá desde la propia identidad.

Este mundo político refiere el concepto de nación a la relación que se establece entre la comunidad y el Estado como organización política. El vínculo comunitario es considerado en función de las lógicas internas de la comunidad, construidas sobre la base de los elementos valóricos e identitarios comunes. El Estado es concebido como la expresión política de la comunidad. La nación, en consecuencia, es la comunidad políticamente organizada en el Estado. En este sentido, opera la concepción de lo “tradicional” como vinculante comunitario. La unidad esencial no se produce en la política (Estado) sino que es anterior a ella y se remite a elementos esencialistas como los valores. En esta clave, el centro ha negado a los mapuches la categoría de nación argumentando que no son una comunidad sino una parte del Estado chileno.

Con relación a la democracia, el centro la caracteriza en función de los valores que fundan la comunidad. Por lo que la democracia, al igual que el Estado –en definitiva, la política– no es otra cosa que la expresión de la comunidad. En definitiva, una tautología, en la que la comunidad se articula sobre la base de ella misma.

La derecha expresa en su discurso una visión negativa del conflicto mapuche, no sólo porque culpabiliza a la izquierda de ser la instigadora de esta situación, sino porque el mismo cuestiona un elemento central en su concepción de país: la unidad nacional. De este modo, se realiza una lectura del conflicto que lo sitúa como artificial y en la cual la ayuda internacional juega un rol preponderante.

Esta línea argumentativa no reconoce a los mapuches como actores o interlocutores que expresan demandas que sobrepasan los límites institucionales que la nación se ha dado. Para la derecha son chilenos, que si bien tienen ciertas características diferenciales que son reconocidas, no llegan a constituirse en un diferente. Esto es un problema central, porque reconocerlos como diferentes rompe con la imagen de nación fundada en la unidad.

En la medida que la imagen configurada asimila lo indígena a categorías aplicables al resto de la población, los mapuches son considerados como campesinos pobres que están afectados por un estado de marginalidad. Si bien son reconocidas las diferencias culturales y hasta raciales, éstas no alcanzan a delinear-se lo suficiente como para que ameriten un reconocimiento de un otro mapuche.

Desde esta postura, el sistema político democrático no es visto como un lugar en el que se expresen las diferencias sociales sino como una instancia fuertemente marcada por la presencia del Estado como un ente homogenizador, que mediante políticas sociales focalizadas pretende generar las condiciones de igualdad de oportunidades para la integración del pueblo mapuche al devenir de la sociedad chilena.

De lo expuesto más arriba pueden observarse claras diferencias, y también semejanzas, entre los tres discursos analizados. Resulta útil explicitar estos aspectos en forma sucinta. Ante todo, es necesario apuntar que las diferencias no son de forma sino de sustancia: apuntan a aspectos fundamentales acerca del modo en que las distintas corrientes del sistema político generan una visión de mundo. En este sentido, resulta completamente válido referirse a los discursos como “mundos discursivos”, esto es, discursos que expresan formas distintas de ver (o de interpretar, si se prefiere) el mundo que los rodea.

La diferencia fundamental entre las corrientes políticas se basa en la forma en que es percibida la comunidad. Como se dijo más arriba, la izquierda resalta en su visión la presencia de la alteridad, la otredad es una parte constitutiva del mundo (más aun de este mundo globalizado). Esta concepción no es precisamente nueva en la izquierda, ya que, como se ha dicho anteriormente, desde Marx e incluso desde los socialistas utópicos se hace presente la división de la comunidad. Esta concepción sigue vigente en la izquierda, y aún cuando ésta ha sufrido procesos de transformación ideológica bastante profundos (que han llevado en el caso del PPD a abandonar el marxismo y en el caso del PS a complementarlo con otras visiones del mundo), mantiene esa concepción de que la comunidad está fragmentada, dividida interiormente. Ante esta situación, la única salida consiste en establecer la razón (expresada por la política) como única posibilidad de construir una nueva comunidad en la que sus problemas (sus diferencias) no impliquen una fragmentación.

Por su lado, la postura del centro demócrata-cristiano no concibe esta fragmentación. Tampoco cree en la homogeneidad, en que todos sean iguales. Al contrario, acepta la diferencia y de hecho no la dota de ninguna característica negativa. Así, la diferencia existente no fragmenta a la comunidad y la alteridad que se pueda presentar es procesada intra-comunitariamente. En la medida que no se presenta el problema de la fragmentación comunitaria, la política no tiene el rol que se le asigna en la izquierda, sino que es concebida como una expresión de la comunidad (de sus tradiciones, valores, etc.); pasa a ser “un servicio a la comunidad”, una actividad protectora de la comunidad.

La derecha, por su parte, concibe a la comunidad de forma mucho más precisa o definida. La presenta claramente como un tipo de cultura que constituye una forma de civilización. Toda diferencia queda subordinada a dicha

cultura (tradición valórica). En este sentido, la comunidad carece de ambigüedad alguna y sus elementos constitutivos son perfectamente rastreables desde una perspectiva histórica. Es en este sentido que la política no tiene el rol de conformar a la comunidad, no es un agente activo en su construcción. La comunidad no se elabora desde la reflexión política porque no es necesario reflexionarla, existe y es necesario aceptarla porque es parte nuestra. La política (el Estado) tiene, eso sí, el deber de proteger a la comunidad y de garantizar la realización de la tradición valórica, el desenvolvimiento de la cultura (de ahí que por ejemplo una de las tareas principales que se le asigna al Estado a la luz del conflicto mapuche sea la defensa de la propiedad, pero caracterizada ésta como valor esencial de la persona, parte de su libertad intrínseca y por ende elemento central de esa tradición valórica).

Esta concepción de la derecha se distingue absolutamente de la de la izquierda. La fragmentación no existe ni puede existir para la derecha porque para ella la unidad (en este caso de la comunidad) representa un valor en sí (frente al temor a la división y por ende a toda diferencia que pueda engendrar tal peligro) que ya está constituido y que por lo tanto tiene que ser defendido a toda costa. Para la perspectiva de la izquierda, lo que está constituido es la diferencia (y en algunos casos la división) y la unidad comunitaria (buscada por la izquierda) es pensada a futuro como un producto de la construcción política.

Por otro lado, los demócrata-cristianos postulan el carácter no fragmentado de la comunidad (que se encuentra unida por elementos propios) pero al mismo tiempo entienden la posibilidad de que coexistan diferencias (con peso cultural) en dicha comunidad, aún cuando tales diferencias no alcanzan el rango de otredad. Es así que no mencionan una tradición valórica específica (que en el caso de la derecha es la occidental) sino que refieren a una idea de valores esenciales y comunes a todas las personas (se puede notar nítidamente el tinte cristiano) que sustentan la construcción de comunidades específicas, diferenciadas entre sí por diversos aspectos, ninguno de ellos de carácter sustantivo.

Como puede verse, el concepto que articula los tres discursos es el de comunidad. Por un lado, constituye el punto de partida de una diferencia fundamental entre las corrientes políticas, en la medida que cada una de ellas asigna un rol diferente al Estado y a la política en general con respecto a la comunidad. Por otro lado, y paradójicamente, es en ese mismo ámbito en donde se establece una semejanza que no es menos importante y que remite a una característica compartida por el sistema político en general.

Este punto de encuentro consiste en que las tres corrientes políticas comparten una concepción comunitaria del vínculo: la nación no se constituye desde una perspectiva individualista y en lugar de ello prima el vínculo supraindividual –de carácter comunitario– que si bien tal vez no es el mismo establece una lógica, una forma de pensar a la comunidad. Así, afirmamos que para las tres corrientes políticas aquí analizadas la nación chilena sí existe, pero no desde los individuos (como sería por ejemplo el mito estadounidense) sino desde un vínculo comunitario.

Así, esta concepción del vínculo, este acento en lo comunitario por sobre lo individual, se manifiesta en el rol que se pretende asignar a la actividad del Estado. Si bien existen claras diferencias en torno a la injerencia que le cabe al Estado en la conformación de la comunidad, para las tres corrientes políticas el Estado es un actor esencial en lo que al conflicto mapuche se refiere, ya sea porque se le asigne el deber de reconocer a los mapuches como pueblo o bien porque se le adjudique el gran error, en el ámbito estatal, de haber legalizado, con la Ley Indígena, la diferencia al interior de la nación.

Es en este sentido que resulta comprensible que las tres corrientes políticas no se cuestionen el tema de la unidad del Estado. Para ellas el Estado chileno existe, tiene su historia y es necesario mantenerlo y proyectarlo. Incluso la izquierda, a través de su multiétnicidad, defiende la existencia del Estado chileno como uno solo (de hecho es una concepción bastante radical, ya que en definitiva afirma que hay que construir un verdadero Estado-nación donde tengan cabida los indígenas). La centralidad que adquiere el Estado en la visión de los políticos y el carácter comunitario que le asignan al vínculo constituyente de la comunidad nacional hacen pensar que en la perspectiva de los principales partidos políticos de Chile la concepción de la nación es básicamente lo que se presentó como una nación política, en la cual la construcción (y reproducción) de la comunidad cuenta con la activa participación del Estado (esto también está presente en la derecha, ya que para ella el Estado es el garante de esa comunidad valórica). Así, es claro que en la actualidad para la clase política chilena el proyecto del Estado-nación no está puesto en duda (la multiétnicidad no lo pone en duda, ya que el objetivo es crear una nación multiétnica) así como tampoco la relación de identidad entre el Estado y su comunidad y entre el aparato de poder y la cultura. De este modo, consideran necesario perfeccionar o incluso crear o refundar el Estado-nación.

Discusión de los resultados

A continuación se presentarán algunas ideas que puedan servir para incentivar el debate en torno al tema estudiado.

Una conclusión posible a propósito del conflicto entre el Estado chileno y el pueblo mapuche apunta a que el Estado nada va a entregarles, no va a satisfacer sus demandas. Como la historia lo muestra, los pactos no entregan ningún resultado, ya que permanentemente son violados. Esta discusión se relaciona con la naturaleza del Estado en su conformación nacional. La no existencia de pactos con el Estado se debe a que, de lo contrario, se asumiría el supuesto de que por delante se presenta un igual con el cual se tiene que dialogar y negociar. Esto implicaría también la pérdida de la capacidad estatal del ejercicio monopólico del control social. El modelo de Estado-nación no cede espacio a la diversidad cultural. Es un modelo que no sólo tiene el monopolio de la vida social sino que además lo ejerce permanentemente, y que por temor a ser sobrepasado homogeneiza la diferencia. Lo anterior está relacionado con el acto originario de creación violenta que se impuso sobre una realidad so-

cioeconómica y cuya formación estuvo desvinculada de los habitantes del territorio sobre el que se establecía. La fragilidad resultante de este proceso conduce a la identificación de la diversidad como un peligro para su existencia; la homogeneización es la respuesta al temor. Por ello, es posible plantear que el carácter monopólico constituye una característica esencial del Estado. Si bien eso es cierto, no implica que ese monopolio tenga que ser ejercido permanentemente; para que el Estado tenga legitimidad alcanza la posibilidad del ejercicio del monopolio.

Del carácter de Estado-nación que presenta la organización político-institucional chilena se pueden desprender una serie de consecuencias. Una de las más importantes es el sostenimiento de la unidad social en torno a la noción de nación. Pero esa unidad en torno a lo nacional choca con una sociedad que es multinacional: dentro del territorio que abarca, el Estado chileno es habitado por etnias que tienen una particularidad cultural propia. El conflicto que surge es evidente y pone en cuestión a un sistema político que no guarda relación con la conformación de la sociedad civil sobre la que opera. Aquí surge el tema de la democracia como elemento clave para atender a la posibilidad de constitución de un Estado multinacional.

Cuando se habla de un Estado multicultural se hace referencia a un Estado que ha cedido en el ejercicio del monopolio y que se autoimpuso como un límite la diversidad. Es sobre la base de esta condición que la salida del conflicto histórico no pasa por un pacto con el Estado, ya que por la naturaleza del Estado este pacto siempre estará condenado a la traición. Para que este conflicto tenga algún resultado tendría que apuntar a modificar la lógica del Estado chileno en el sentido de Estado multicultural. De este modo, los mapuches en tanto pueblo tendrían que generar los espacios propios, desde lo que se denomina sociedad civil, para dar una lucha política por sus demandas. Lo político remite a esa modificación necesaria del Estado, ya que con el actual modelo de Estado-nación no hay trato posible. Esta solución requiere que los mapuches se conviertan en un actor político-social-cultural de peso al interior de la sociedad chilena.

Directamente relacionada con la instalación del tema de lo multicultural, se presenta la necesidad de superar una noción que atraviesa transversalmente el discurso de toda la clase política estudiada y que sitúa al mapuche como sujeto campesino-pobre que genera su estado de marginalidad respecto de la sociedad chilena. Esta visión economicista no deja de ser un dato de la realidad. De hecho, los mapuches como pueblo, o si se quiere como conjunto de ciudadanos, están muy por debajo de los niveles de vida promedio del conjunto del país.

El problema de la pobreza es un hecho, pero se intenta –desde las racionalidades más diversas– desligar lo étnico de esa condición socioeconómica. Así, el problema de lo “cultural” parece ser un detalle frente al problema “real” (la pobreza) del pueblo mapuche. Operación esencial para el gran objetivo de la integración, igualarlos a todos en función de categorías de la nación chilena, ya que el tema de la pobreza es un problema del conjunto del país.

De esta manera resulta necesario problematizar la conformación política-ideológica-social que configura el Estado nacional para introducir como contraparte de una solución al Estado multicultural. La instalación de un debate en torno al Estado multinacional como opción real de conformación política es el eje sobre el cual se debería sostener una propuesta que guíe una transformación del orden societal vigente en Chile, orden que implica al problema mapuche y que en una clave más amplia se sostiene en un nacionalismo ilusorio que se instrumentalizó para llegar a conformar un Estado.

Uno de los aspectos más interesantes que surgieron durante la investigación es el tema de la participación política de los mapuches y su reconocimiento como un sujeto político particular dentro de la esfera nacional.

Dos propuestas ilustran bastante bien este punto. Por un lado está la propuesta del diputado de centro, el demócrata-cristiano Francisco Huenchumilla (propuesta que fue favorablemente comentada por otros entrevistados de la Concertación), de establecer una suerte de discriminación positiva hacia los mapuches, otorgándoles un 10% de los asientos del Congreso e incluso del Estado en general, porcentaje que refleja la proporción demográfica de indígenas en el país. Paralela a esta propuesta se encuentra la exigencia del reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas, defendida especialmente por las organizaciones indígenas y que cuenta con el respaldo de la mayoría de la Concertación y el rechazo de la derecha.

Ambas propuestas figuran hoy en día en amplios círculos políticos como “políticamente correctas”, ya que se parte de la base de reconocer que existe un problema referente a la representación y participación política de los mapuches. Esto, claro está, se relaciona estrechamente con el surgimiento del mapuche como figura social (y política) en la década de los noventa en Chile.

Lo interesante de estos planteamientos es que representan un desafío directo a la tradicional concepción de la democracia en Chile. Desafío en primer lugar porque la democracia chilena, siempre imbuida de un carácter liberal, funcionó y aún funciona a partir de la figura política del ciudadano. Es éste el principal (por no decir el único) sujeto político de la democracia y toda participación política se da a través de esta figura (así, por ejemplo, sólo los ciudadanos pueden votar, inscribirse en partidos y optar a cargos públicos).

Si bien no viene al caso en el marco de la investigación profundizar demasiado en la figura del ciudadano, basta con precisar que esta figura es una construcción cultural, propia de la modernidad, concebida como sujeto racional y por ende políticamente reflexivo (la opinión que manifiesta el diputado Navarro es paradigmática para entender ese mito del ciudadano). En este sentido es interesante constatar que el Estado chileno invirtió grandes esfuerzos en “formar” ciudadanos, siendo éste uno de los grandes objetivos morales de la educación pública.

Al basarse en los postulados de la igualdad, la figura del ciudadano planteaba, además del postulado de “un hombre un voto”, una idea de homogeneidad esencial de cuantos participan en la actividad política (todos los votos va-

len igual porque todos los que los emiten son iguales). Así, la idea de igualdad política conlleva, en su lógica, a soslayar las diferencias radicales para establecer una igualdad esencial que se sustenta en el postulado de que todos comparten una misma racionalidad.

En la medida que el conflicto mapuche plantea las diferencias y la alteridad del mapuche, pone en duda esta premisa del sujeto ciudadano homogéneo sobre la cual se asienta la democracia liberal. La particularidad mapuche exige entonces ser reconocida y legitimada en el sistema político. De ahí que desde esta perspectiva sea tan lógico lo postulado por Huenchumilla (si los mapuches son diferentes no pueden ser representados por cualquiera, y dado que comprenden el 10% de la población es justo que accedan al 10% del Congreso; sólo entonces podrá existir una representación real de ellos en el sistema político).

La primera consecuencia de estos planteamientos es que surge un nuevo sujeto político. La figura del ciudadano ya no es capaz de abarcar y de dar sentido político a toda la población porque no toda la población es igual ni responde a los mismos patrones culturales. El ciudadano no es un sujeto culturalmente neutral, por lo que su capacidad de ser sujeto de sentido tiene límites, límites culturales que hoy día se están manifestando.

Este surgimiento de sujetos políticos nuevos, a partir de la constatación de la diferencia, plantea un problema serio a la democracia tal como la conocemos hoy en día. Esto porque si se aceptara en toda su radicalidad la lógica de la diferencia perfectamente podrían surgir otros sujetos que reclamen para sí el reconocimiento político. Al respecto, nada dice que la única diferencia legítima a ser reconocida sea la étnica, la cual, en el marco de un mundo post-moderno, puede ser vista como una particularidad más entre tantas otras. En este mismo sentido, se podría plantear la diferencia cualitativa sustancial de géneros y las mujeres podrían exigir al menos el 50% de toda representación política, incluso se podría plantear que la mitad del 10% de representación mapuche sea femenino. Incluso la homosexualidad podría plantearse como género y exigir su reconocimiento político.

Sin embargo, estos planteos expuestos no surgieron hasta el momento. Asimismo, resulta pertinente indagar si la diferenciación establecida en clave étnica se presenta con una fuerte carga esencialista y genera por ello una otredad. En este sentido, lo postulado por Connor (la etnia dota de origen y es precisamente la idea del origen distinto lo que sustenta la diferencia) ciertamente no es satisfactorio ya que –como sostiene el mismo autor– todo origen es de carácter mítico, por lo que perfectamente se podrían generar otros mitos de origen (el caso del Estado nacional chileno; desde la perspectiva de la derecha este sentido es notorio) (Connor, 1998). La investigación presente no puede responder a tal pregunta, pero sí puede constatar que el planteamiento de la diferencia puede llegar a constituirse en un desafío a la lógica de la democracia de corte liberal que se sustenta sobre la perspectiva de un sujeto político homogéneo.

Más allá de entrar a calificar si lo anterior es “bueno o malo”, lo interesante es que es un desafío totalmente válido dentro de las coordenadas de la democracia y que de hecho tendría bastantes semejanzas con la lógica particu-

larista que dio origen a los nacionalismos del siglo XIX y que también se encuentra presente en los procesos de la actualidad.

La democracia había logrado en cierta medida delimitar la categorización política de la diferencia bajo el manto igualitario del ciudadano, en el que todos como iguales participan políticamente a través del voto y la representación. Y es precisamente en este último aspecto que la democracia como sistema se ve afectada por los particularismos, ya que al plantearse la diferencia como algo radical se limita la capacidad de representación. Así, en lo postulado por Huenchumilla es clara la premisa de que los mapuches sólo pueden ser representados por mapuches y no por huincas (chilenos no mapuches). De otro modo, no sería necesario establecer una cuota de parlamentarios mapuches acorde con su peso demográfico. Así, cuando la diferencia se plantea en forma sustancialista, la posibilidad de representar se coarta, y la legitimidad del representante, que en la democracia liberal se establece mediante el voto, en el sustancialismo de la diferencia se constituye a partir de representar una particularidad (lógica que ya imperó en los sistemas corporativistas de la primera mitad del siglo XX).

De ahí que en este sentido el gran desafío de la democracia es, por un lado, incluir la premisa de la igualdad como sustento de la comunidad, y por otro lado, dar cabida política a la diferencia sin coartarle su particularidad.

Cómo establecer una democracia que supere la lógica liberal y genere un sistema político que enriquezca la capacidad de representar políticamente la diferencia sin que por ello se plantee la fragmentación y atomización de la comunidad, cómo combinar el voto cuantitativo con la representación cualitativa, ese es el tipo de desafío que plantean conflictos como el mapuche.

Bibliografía

- Baeza, Manuel Antonio 1999 "Metodologías cualitativas en la investigación social y tratamiento analítico de las entrevistas: Problemas del estatuto del sujeto entrevistado y problema de la cantidad de entrevistas", en *Sociedad Hoy* (Concepción) Año II, Vol. 1, Nº 2-3.
- Beck, Ulrich 1998 *¿Qué es la Globalización? Falacias del Globalismo, respuestas de la Globalización* (Barcelona: Paidós).
- Bengoa, José 2000 "Los bosques de la discordia", entrevista en *La Nación* (Santiago) 5 de marzo.
- Bengoa, José 1999[a] *Historia de un Conflicto. El Estado y los Mapuches en el Siglo XX* (Santiago: Planeta).
- Bengoa, José 1999[b] "El conflicto mapuche del sur", en *Revista Patrimonio Cultural* (Santiago) Año IV, Nº 14.
- Briones, Guillermo 1988 *Métodos y Técnicas Avanzadas de Investigación Aplicadas a la Educación y las Ciencias Sociales*, Programa Interdisciplinario de Investigación en Educación (Santiago).
- Brunner, José Joaquín 1998 *Globalización cultural y postmodernidad* (Chile: Fondo Cultura Económica).
- Calbucura, Jorge 1994 "El Proceso Legal de Abolición de la Propiedad Colectiva: el Caso Mapuche", en <<http://linux.soc.uu.se/~jorge/>>
- Cassirer, Ernst 1992 (1946) *El mito del Estado* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Cathalifaud, Marcelo 1999 "Cambios Epistemológicos y Metodologías Cualitativas", en *Sociedad Hoy* (Concepción) Año II, Vol. 1, Nº 2-3.
- Connor, Walker 1998 *Etnonacionalismo* (Madrid: Trama Editorial).
- Córdoba, Arnaldo 1988 *El método de la ciencia política* (México: Editorial Seminario de Problemas Científicos y Filosóficos/Universidad Nacional Autónoma de México).
- Crowley, John 1993 "Etnicidad, nación y contrato social", en Delannoi, Gil y Pierre André Taguieff (compiladores) *Teorías del nacionalismo* (Barcelona: Paidós).
- De Blas Guerrero, Andrés 1984 *Nacionalismo e ideologías políticas contemporáneas* (Madrid: Espasa-Calpe).
- Di Tella, Torcuato 1993 *Historia de los partidos políticos en América Latina. Siglo XX* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Ferrer, Aldo 1996 *Historia de la Globalización: orígenes del Orden Económico Mundial* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Foerster, Rolf 1999 "¿Movimiento étnico o movimiento etnonacional mapuche?", en *Revista Crítica Cultural* (Santiago) Nº 18.

- Giménez, Gilberto 1989 "Cultura política y discurso en México", en *Diálogos* N° 18 <<http://www.felafacs.org/dialogos/pdf18/dialogos18.asp>>
- Heller, Herman 1992 *Teoría del Estado* (Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica).
- Hobbes, Thomas 1984 *Leviatán o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (España: Editorial Sarpe).
- Ibañez, Tomás y Lupicinio Iñiguez 1997 "Aspectos metodológicos de la psicología social aplicada", en Torregrosa, J. R., J. L. Alvaro y A. Garrido (editores) *Psicología Social Aplicada* (Madrid: McGraw Hill).
- Jocelyn-Holt, Alfredo 1999 *La independencia de Chile: Tradición, Modernización y Mito* (Santiago: Planeta/Ariel).
- Kaplan, Marcos 1969 *Formación del Estado nacional en América Latina* (Santiago: Editorial Universitaria).
- Kohn, Hans 1949 *La historia del nacionalismo* (México: Fondo de Cultura Económica).
- Kymlicka, Will 1996 *Ciudadanía multicultural* (Barcelona: Paidós).
- Lechner, Norbert (compilador) 1986 *Estado y Política en América Latina* (México: Siglo XXI).
- Maingueneau, Dominique 1999 *Términos Claves del Análisis de Discurso* (Buenos Aires: Nueva Visión).
- Marx, Carlos y Federico Engels 1960 (1848) *Manifiesto Comunista* (La Habana: Ediciones Sociales).
- Molina, Ignacio 1988 *Conceptos fundamentales de Ciencia Política* (Madrid: Alianza Editorial).
- Porta, Fernando *et al.* 1996 "Cambio y continuidad en el proceso de globalización internacional: escenarios de fin de siglo", en *Informe de la secretaria permanente de SELA* <<http://lanic.utexas.edu/~sela/>>
- Prélot, Marcel 1972 *La ciencia política* (Buenos Aires: Editorial Universitaria).
- Sabine, George 1992 (1937) *Historia de la Teoría Política* (Colombia: Fondo de Cultura Económica).
- Salazar, Gabriel 1999 *Historia contemporánea de Chile* (Santiago: LOM).
- Santibañez, Dimas 1999 "El Paradigma de la Autorreferencialidad y la Investigación de Segundo Orden. Fundamentos teórico-epistemológicos de la investigación cualitativa", en *Sociedad Hoy* (Concepción) Año II, Vol. 1, N° 2-3.
- Siavelis, Peter 1999 "Continuidad y transformación del Sistema de partidos en una transición 'modelo'", en *El modelo chileno. Democracia y desarrollo en los noventa* (Santiago: LOM, Colección sin Norte).

Sonntag, Heinz y Nelly Arenas 1995 "Lo Global, lo Local, lo Híbrido. Aproximaciones a una discusión que comienza", en presentación para América Latina del *Programa Management of Social Transformations (MOST)* (Buenos Aires) Documento de debate N° 6, en <en <http://www.unesco.org/most/>> 30 de marzo.

Touraine, Alain 1998 *¿Podremos vivir juntos?* (Argentina: Fondo de Cultura Económica).

Vidal, Rafael 1999 "Nacionalismo y Globalización: localización-deslocalización simbólica del espacio social", en *Revista Digital Espectáculo* (Universidad Complutense de Madrid) Año IV, N° 11, marzo-junio, en <<http://www.ucm.es/infos/espectaculo/>>

Wallerstein, Immanuel 1998 *El capitalismo histórico* (Madrid: Siglo XXI).

Zizek, Slavoj 1998 "Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional", en *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el Multiculturalismo* (España: Paidós).

Notas

1 Es posible considerar a la investigación cualitativa como la observación de observadores. Esta es una observación de segundo orden, con un observador externo orientado a la observación de observadores y a sus respectivas observaciones (Cathalifaud, 1999). Este observador de segundo orden intenta revelar lo que sus observadores desde sus parcialidades no pueden ver, identifica las estructuras latentes. “La observación de segundo orden entraña la promesa de observar, no sólo lo que los observadores distinguen y describen, sino también los *esquemas de diferencias* –los puntos ciegos– con que realizan tales observaciones, los cuales mientras operan no son observables” (Santibañez, 1999). Es importante señalar que la investigación cualitativa trata de responder a los mismos problemas de contenido de la investigación cuantitativa, es decir, cómo hacer creíbles y confiables los resultados de un estudio. La solución a este dilema en la investigación cualitativa pasa por la aplicación de algunos procedimientos, como los criterios de credibilidad, transferibilidad y comprobabilidad (Briones, 1988). En esta investigación se buscó alcanzar sobre todo credibilidad, mediante la observación persistente y la triangulación y mediante el uso de múltiples fuentes de información (documentos y entrevistas). Se espera de ese modo también haber cumplido de manera adecuada con la transferibilidad y la comprobabilidad de los resultados.

2 Definir el análisis de discurso no es tarea fácil, pues éste tiene definiciones muy variadas. Partiendo por una definición amplia, lo podemos definir como el análisis del uso de la lengua. Buscando especificidad, Dominique Maingueneau define el análisis de discurso como “la disciplina que, en lugar de proceder a un análisis lingüístico del texto en sí mismo, o a un análisis sociológico o psicológico de su “contexto”, tiene como objetivo *ar-ticular* su enunciación con un determinado *lugar* social. De este modo, se relaciona con los *géneros discursivos* manifiestos en los sectores del espacio social (un café, una escuela, un comercio) o en los campos discursivos (político, científico)” (Maingueneau, 1999: 17). Los campos discursivos –en oposición a los universos discursivos– se refieren al conjunto de discursos que están en una relación de competencia en sentido amplio, “delimitándose recíprocamente: esto sucede con las diferentes escuelas filosóficas o corrientes políticas que se enfrentan explícitamente o no, en cierta coyuntura (...) En general, el analista no estudia la totalidad de un campo discursivo sino que extrae un subconjunto, un espacio discursivo, constituido, al menos, por dos posicionamientos discursivos que mantienen relaciones especialmente fuertes” (Maingueneau, 1999: 19). El análisis de discurso tiene entonces por objeto de estudio los discursos sociales mediante los que determinada comunidad se representa e interpreta los fenómenos de su entorno. De ese modo busca establecer el contenido semántico de los conceptos utilizados en los textos investigados. Se propone explicar, en relación a cada término, de qué manera construye tal contenido o significación, en función de su uso en el contexto material en el que aparece.

3 En esta investigación se partió del supuesto de que en el habla se articulan el orden social y la subjetividad. En el hablar la sociedad se subjetiviza y la subjetividad se socializa. El habla es entonces el objeto y el objetivo de la investigación (Ibañez y Iñiguez, 1997). La entrevista permite, mediante una exploración en el lenguaje, lograr el acceso a las ideas, pensamientos, emociones, etc. de los sujetos estudiados. En la medida que el objetivo era maximizar la calidad de las respuestas, se optó por realizar una entrevista semi-estructurada, compuesta principalmente por preguntas sobre ciertas áreas temáticas a ser exploradas por el entrevistado. Es importante señalar que la realización de entrevistas siempre entraña un problema, que se refiere a cuál es el número de entrevistas a realizar. La clave está, al menos en parte, en el concepto de saturación, que podemos definir como la idea de que en un momento determinado los relatos no otorgan ni correcciones, ni nuevos datos respecto del modelo que el equipo de investigación fue construyendo respecto de su objeto de investigación. “La saturación concierne a la relación entre el relato y el modelo, mientras que la redundancia remite al contenido del relato y designa la repetición de fórmulas” (Baeza, 1999). De ahí se desprende, por un lado, que el número de entrevistas necesarias en cualquier investigación no se puede establecer de antemano, sino que se va perfilando en la medida que se avanza en el trabajo en terreno y, por otro, la importancia de trabajar desde un comienzo las entrevistas, para así detectar el momento de saturación. En esta investigación, originalmente se planteó la realización de dieciocho entrevistas a representantes de los partidos políticos con representación parlamentaria más importantes de la política chilena. Las entrevistas serían realizadas a tres autoridades partidarias y tres parlamentarios(as) representantes de los sectores políticos: derecha, centro e izquierda. Los partidos representativos de la derecha son Renovación Nacional (RN) y Unión Demócrata Independiente (UDI); del centro, Democracia Cristiana (DC); de la izquierda, Partido por la Democracia (PPD) y Partido Socialista de Chile (PS). La situación electoral y política del país durante los meses de realización de este estudio limitaron notablemente esta tarea. Por un lado, una reñida elección que volcó a los partidos y su clase dirigente a trabajar completamente en ello a partir del mes de septiembre, en que se publicitan las primeras encuestas que dan un virtual empate entre el candidato de la derecha, Joaquín Lavín, y el representante del centro y la izquierda (Concertación de partidos por la Democracia, alianza gobernante desde el retorno de la democracia en el año 1990), Ricardo Lagos. La primera vuelta (12 de diciembre de 1999) de este proceso electoral terminó con escasos treinta mil votos de diferencia (menos de un punto porcentual) a favor de Ricardo Lagos, lo que obligó a la política chilena a volcarse totalmente a la segunda vuelta (16 de enero de 2000), tras la cual fue electo presidente de Chile por el período 2000-2006 Ricardo Lagos Escobar. Llegado marzo ocurre otro imponderable, la llegada del ex dictador, comandante en jefe benemérito del ejército y senador vitalicio Augusto Pinochet, que ocupa a la derecha en su recibimiento, y en las setenta y seis querellas (hasta el 9 de marzo de 2000) por delitos contra la

humanidad que se le siguen al octogenario senador en los tribunales de justicia; y a una Concertación criticando la llegada y recibimiento de Pinochet, además de afinar los cargos del nuevo gobierno que asumió el 11 de marzo del 2000. El día 10 de abril de 2000, después de infinidad de esfuerzos desplegados para conseguir más entrevistas, se dio por finalizado el trabajo en terreno (las entrevistas) y comenzó la etapa de análisis.

4 Entrevistas realizadas:

Derecha: dos entrevistas

Felipe Ward (UDI): presidente de la Juventud de la Unión Demócrata Independiente.

José Antonio Galilea (RN): diputado de la circunscripción de Victoria de la Novena Región, zona en que se desarrolla el conflicto mapuche.

Centro: cuatro entrevistas

Máximo Pacheco (DC): fundador del Partido Demócrata Cristiano y de la Falange Nacional (movimiento del que surge la DC), consejero nacional y miembro del tribunal de ética de la DC.

Andrés Palma (DC): diputado, consejero nacional, segundo hombre del sector "chascón" (una de las tendencias más importantes de la DC), candidato a presidente de la DC para las elecciones de abril de 2000.

Francisco Huenchumilla (DC): diputado, vicepresidente de la DC, jefe de la bancada de diputados DC, dirigente del sector "guatón" (la tendencia más importante de la DC), único parlamentario (desde el retorno de la democracia) de origen mapuche.

Oswaldo Badanier (DC): presidente de la Juventud Demócrata Cristiana.

Izquierda: cinco entrevistas

Ricardo Nuñez (PS): presidente del Partido Socialista y Senador de la República por la Tercera Región de Atacama.

Marcos Huaiquilaf (PS): encargado de la comisión de asuntos indígenas del Partido Socialista.

Domingo Namuncura (PPD): miembro de la directiva del Partido Por la Democracia. Su vida política ha estado ligada al tema de los pueblos originarios. Director de la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) durante la administración Frei, fue expulsado por el ejecutivo por no aprobar la construcción de la represa Ralco.

Alejandro Navarro (PS): diputado de la Octava Región, en la cual se desarrolla el conflicto mapuche.

Genaro Cuadros (PS): presidente de la Juventud Socialista y miembro de la dirección del partido.

5 El corpus textual fue construido a partir de documentos, informes, periódicos, etc., en los que se intervino y se trabajó a través de análisis de discurso con el objeto de complementar el material principal constituido por las entrevistas, y aportó información de contexto en relación con el discurso de los actores entrevistados y su producción discursiva.

6 Lo que este estudio ha pretendido es analizar el discurso político en el ámbito de los campos discursivos. Este concepto permite reemplazar el concepto de discurso político como un género, entre otros, por el de un “campo ideológico-discursivo contradictorio y complejo que comprende una multiplicidad de tipos o géneros discursivos propiamente dichos” (Giménez, 1989). El discurso político debe ser pensado como uno de los aspectos fundamentales del universo discursivo que contribuye a la producción y reproducción de las sociedades. El discurso político no puede ser remitido a un campo discursivo como un género más, dado que la politización de las relaciones sociales constituye uno de los aspectos determinantes de la representación que las sociedades se dan de sí mismas.

7 Di Tella denomina a este ordenamiento “sistema conservador-liberal, ampliado hacia el radicalismo y el socialismo” (Di Tella, 1993: 339). El esquema de los tres tercios –y las categorías políticas que de él se desprenden– se relaciona con las características socioeconómicas que la sociedad chilena tiene durante la mayor parte del siglo XX. Esto es, en primer lugar, la presencia de una clase media numerosa y autoconciente, formada en el sistema educativo del Estado y dedicada a las profesiones “liberales” y a la administración estatal. En segundo lugar, el surgimiento de una clase obrera (industrial y minera) numerosa y concentrada principalmente en el norte y en las ciudades de la zona central, a las que se suman los estratos urbanos pobres y el campesinado. Por último una clase alta aristocrática e industrial y/o terrateniente.

8 Hoy en día está en discusión si se mantiene o no la estructura de los tres tercios en el sistema político chileno, toda vez que en el período de la postdictadura han surgido nuevas dinámicas electorales, caracterizadas por la hegemonía política de dos grandes coaliciones. Por un lado, la Concertación de Partidos por la Democracia de centro-izquierda, en la que se ubican los dos tradicionales partidos de centro, el Partido Radical (P.R.) y la Democracia Cristiana (D.C.), el Partido Socialista (P.S.) –histórico partido de izquierda– y el Partido por la Democracia (P.P.D) –partido de centro-izquierdista desgajado del P.S. Por otro lado, el pacto de derecha que involucra a la Unión Demócrata Independiente (U.D.I.) –según su propia definición un partido popular cristiano– y a Renovación Nacional (R.N.) –una mezcla de aristocracia terrateniente y pseudoliberalismo. Este ordenamiento responde al binominalismo electoral establecido por la dictadura. A esto se sumaría un desperfilamiento de las tradicionales categorías ideológicas, que se expresaría por ejemplo en el consenso en torno a la democracia como sistema político y a la economía de mercado. Pero sin el ánimo de entrar en esta discusión, se establece que, al menos analíticamente, el esquema de los tres tercios es totalmente pertinente a esta investigación.

Otras publicaciones de CLACSO

- Schorr, Castellani, Duarte y Debrott Sánchez
Más allá del pensamiento único - Hacia una renovación de las ideas económicas en América Latina y el Caribe
- Singer
Izquierda y Derecha en el Electorado Brasileño: la identificación ideológica en las disputas presidenciales de 1989 y 1994
- López Maya
Protesta y cultura en Venezuela: los marcos de acción colectiva en 1999
- Mato
Estudios y otras prácticas intelectuales latinoamericanas en Cultura y Poder
- Boron
Imperio & Imperialismo - Una lectura crítica de Michael Hardt y Antonio Negri
- Boron
Teoría y filosofía política - La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano
- Alimonda
Ecología política - Naturaleza, sociedad y utopía
- Gambina
La globalización económico-financiera - Su impacto en América Latina
- Ceceña y Sader
La guerra infinita - Hegemonía y terror mundial
- Ivo
Metamorfoses da questão democrática: governabilidade e pobreza
- de la Garza Toledo y Neffa
El futuro del trabajo - El trabajo del futuro
- de la Garza Toledo
Los sindicatos frente a los procesos de transición política
- Barrig
El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena
- Torres
Paulo Freire y la agenda de la educación latinoamericana en el siglo XXI
- Lanzaro
Tipos de presidencialismo y coaliciones políticas en América Latina
- Mato
Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2

- Mato
Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización
- de Sierra
Los rostros del Mercosur - El difícil camino de lo comercial a lo societal
- Seoane y Taddei
Resistencias Mundiales - De Seattle a Porto Alegre
- Sader
El ajuste estructural en América Latina - Costos sociales y alternativas
- Ziccardi
Pobreza, desigualdad social y ciudadanía - Los límites de las políticas sociales en América Latina
- Midaglia
Alternativas de protección a la infancia carenciada - La peculiar convivencia de lo público y privado en el Uruguay
- Giarracca
¿Una nueva ruralidad en América Latina?
- Boron
Tras el búho de Minerva - Mercado contra democracia en el capitalismo de fin de siglo
- Balardini
La participación social y política de los jóvenes en el horizonte del nuevo siglo
- Sader y Gentili
La trama del neoliberalismo

Este libro se terminó de imprimir en el
taller de Gráficas y Servicios S.R.L.
Santa María del Buen Aire 347,
en el mes de octubre de 2002.
Primera impresión, 1.500 ejemplares

Impreso en Argentina