

Imaginarios sociales dominantes de un otro inferiorizado: el caso del indígena en Chile.

Manuel Antonio Baeza Rodríguez.

Cita:

Manuel Antonio Baeza Rodríguez (2007). *Imaginarios sociales dominantes de un otro inferiorizado: el caso del indígena en Chile*. XXVI Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. Asociación Latinoamericana de Sociología, Guadalajara.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-066/950>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/edCQ/qrw>

**IMAGINARIOS SOCIALES DOMINANTES DE
UN OTRO INFERORIZADO:
EL CASO DEL INDÍGENA EN CHILE.**

Dr. Manuel Antonio Baeza R.

Doctor en Sociología

Departamento de Sociología y Antropología

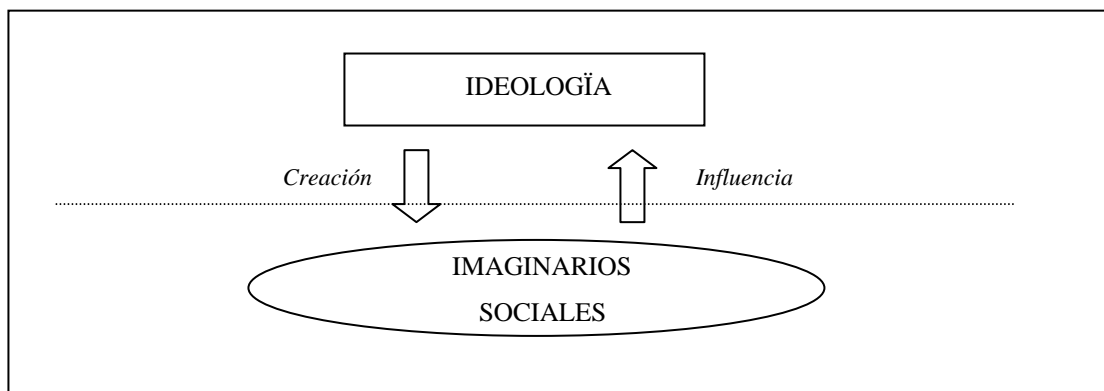
Universidad de Concepción, Chile.

mbaeza@udec.cl

I. Algunos elementos de base de la teoría de imaginarios sociales. La teoría de los imaginarios sociales, más exactamente la teoría fenomenológica de imaginarios sociales, fuertemente impregnada de la contribución más sociológica contenida en la obra de Cornelius Castoriadis, plantea como cuestión fundamental el hecho de que aquello que denominamos de manera bastante sucinta la *realidad social* es finalmente una construcción social como lo afirmaron en nuestra disciplina Peter Berger y Thomas Luckmann, vale decir el resultado de procesos subjetivos significativos de legitimación de *lo que parece ser* convertido en *lo que es*, objetivamente. Este proceso instituyente se debe a que la realidad social, a diferencia de otro tipo de realidades más directamente objetivables de manera más rápida (realidad física, por ejemplo), al menos en algunos aspectos más bien descriptivos de la misma, es el resultado de procesos sociales subjetivos instituyentes de formas y estilos del pensar, del actuar y hasta del juzgar. De modo que no hay sociedad, no hay orden social, como tampoco hay configuración de lo

histórico-social, sin tales procesos básicos de significación, que emanan de lo que C.Castoriadis denomina un *magma* de significaciones y en donde el factor inconsciente, arquetípico en el sentido dado por Carl Gustav Jung, no está de ningún modo ausente ¹.

Por otra parte, y esto es atinente a lo que expondremos en esta oportunidad, hemos dicho alguna vez (M.A.Baeza, 2003) que la relación entre imaginarios sociales e ideología es una relación compleja: una ideología es sólo retórica si no se conecta con imaginarios sociales preexistentes o si no es capaz de promover uno nuevo. La ideología es vista aquí como una especulación en torno a visiones de mundo sistematizadas, cuya eficacia depende de las probabilidades de encarnar y brindar existencia “real” a un imaginario social ya receptivo de tal discurso o bien de las probabilidades de generar un nuevo imaginario afín a los contenidos de ese discurso. La ideología, en tanto que superestructura ideacional se sitúa esquemáticamente en el “piso alto” de la sociedad, mientras que los imaginarios sociales, infraestructura básica instituyente se sitúa en el “piso bajo” de la sociedad, como se puede observar en el cuadro siguiente:



¹ Los arquetipos jungianos son considerados aquí no como predeterminaciones absolutas del inconsciente, sino como figuras ejemplares que afloran a la superficie sugiriendo formas imaginarias sociales requeridas en el aquí y ahora.

Como puede verse a través de las direcciones de las flechas, una ideología puede fomentar nuevos imaginarios sociales (dirección descendente), pero también recibir influencia de imaginarios sociales ya existentes (flecha ascendente). Afirmamos que la temática del Otro es una de las numerosas aplicaciones que concede la teoría en cuestión, en tanto que institucionalización y legitimación social de una cierta imagen y de un cierto discurso, por supuesto en estrecha relación con la presencia de una ideología.

Esta teoría, en la cual vengo trabajando desde hace varios años, trata aquí entonces el caso específico del indígena en Chile, en tanto personaje emblemático de construcción imaginaria social de un Otro manifiestamente inferiorizado. Actualmente este tipo de estudios acerca de la Alteridad menospreciada lo estamos llevando a cabo en el marco de una investigación FONDECYT ²entre 2007 y 2009 y de la cual esta presentación constituye una etapa preliminar, fundamentalmente teórica y de trabajo con fuentes de información secundaria.

II. Datos actuales de población indígena en Chile. Entre muchas otras discriminaciones corrientes en la sociedad chilena (el viejo, el discapacitado, el homosexual, etc.), aquella en donde la víctima es el indígena tal discriminación es una de las más flagrantes. Ahora bien, para contextualizar la problemática del indígena situemos por auto-adscripción a diferentes etnias en porcentajes de población según los datos del XVII Censo de Población y VI de Vivienda (2002):

² El FONDECYT es la estructura estatal chilena que financia la investigación en ciencia y tecnología a partir de proyectos concursables.

Grupo étnico	N° de habitantes	Porcentaje (%)	Ubicación geográfica principal (región)
<i>Dato general: Población nacional</i>	<i>15.116.435</i>	<i>100,0</i>	13 regiones ³
Total Población indígena	692.192	100,0 (4,6% pobl. nac.)	13 regiones
Alacalufe	2.622	0,38	Magallanes (25,5%)
Atacameño	21.015	3,04	Antofagasta (65,9%) Atacama (14,6%)
Aymara	48.501	7,01	Tarapacá (83,9%)
Colla	3.198	0,46	Atacama (54,3%)
Mapuche	604.349	87,31	Araucanía (33,6%) Los Lagos (16,6%) Reg. Metr. (30,3%)
Quechua	6.175	0,89	Antofagasta (33%)
Rapanui	4.647	0,67	Valparaíso (57,5%)
Yámana	1.685	0,24	Reg. Metr. (32,5%) Magallanes (11,2%)

Fuente: XVII Censo de Población y VI de Vivienda. República de Chile, 2002.

El mismo Censo señala que “*las regiones con mayor concentración porcentual de grupos étnicos en su población total son la IX (Araucanía), con el 23,5%; la I (Tarapacá) con el 11,5%; la X (Los Lagos) con el 9,3%, y la XI (Aisén) con el 9%*”. A la luz de estos mismos datos, se observa que las etnias con mayor localización espacial son los aymara (83,9%) y atacameños (80,5%) en la zona norte del territorio quienes

³ Con posterioridad al Censo de 2002 y con fecha reciente, por decisión del Gobierno de Chile, la Región de Tarapacá ha sido dividida en dos con el nacimiento de la Región de Arica-Parinacota, como así también la Región de Los Lagos con la creación de la Región de Los Lagos. El total de las regiones de Chile es ahora de 15. Igualmente se ha suprimido la numeración de las regiones.

conocen menores porcentajes de migración interna. Aquéllas con mayor dispersión son las del extremo sur (los alacalufe con apenas $\frac{1}{4}$ de su población total en territorio de origen y los yámana con casi un tercio de su pequeña población total viviendo en la Región Metropolitana). Por último, se advierte que en términos de migración interna global, los grupos étnicos contribuyen con un 6,4% del movimiento al interior del territorio nacional, lo cual es bastante significativo dado el bajo porcentaje de población chilena auto-adscrita a etnias (4,6% de la población total).

Valga en todo caso un dato adicional. Con motivo del Censo de Población anterior (1992), tal como lo señalan Gabriel Salazar y Julio Pinto (1999:138) “(...) *el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas propuesto catalogar como indígena a quien descendiera de alguna cultura originaria, llevara un apellido indígena o estuviese casado con un miembro de alguna etnia*”, con lo cual los datos censales consignaron 928.060 mapuches, 48.447 aimaras, 21.848 rapanuis, 10.000 atacameños, 101 qawasqars (o kawashkar) ⁴. En síntesis, con esa visión ampliada de la definición de indígena, la población conformada por distintas etnias alcanzaba prácticamente un millón de personas. El Censo de 2002 establece el criterio de auto-adscripción que devuelve a los indígenas la cuestión de identidad, lo cual explicaría la merma aparente producida en diez años.

III. Tipología histórica de imaginarios sociales dominantes del Otro indígena. Una vez conocidos estos antecedentes básicos volvamos a nuestro centro de interés investigativo. Desde un punto de vista jurídico las minorías indígenas no existen en tanto que *pueblos* al interior del país, puesto que la Constitución del Estado chileno no las reconoce de ninguna manera, salvo a través de un mero formalismo institucional como veremos más adelante: solamente es reconocida la condición de chileno(a), en virtud de una visión homogeneizadora impuesta como condición misma para la construcción de la nación chilena desde los orígenes de la República; parafraseando a

⁴ Este pequeño grupo étnico del extremo sur de Chile no figura en el Censo de 2002.

Benedict Anderson, diríamos que la *comunidad imaginada* nacional chilena se estructuró desde sus inicios bajo las pautas del ser criollo, autodefinido en el siglo XIX como el principal factor étnico de cohesión nacional.

En efecto, si consideramos a numerosos intelectuales del siglo XIX y de buena parte del siglo XX (como es el caso del historiador conservador Jaime Eyzaguirre, por ejemplo), tal voluntad de homogeneidad es la del criollo en torno a la figura socio-imaginaria dominante del mestizo iberoamericano y que justifica el ningún reconocimiento en el orden jurídico-constitucional para componentes étnicos particulares minoritarios. En el caso del historiador mencionado, bajo la influencia de la conocida teoría de la decadencia de Oswald Spengler, él estimaba incluso que el ocaso de la *chilenidad* se debía justamente a las desviaciones iniciadas con la Independencia, al adoptar ideologías y gustos foráneos (franceses e ingleses) que no podían sino desvirtuarla. A propósito de esto último, J.Eyzaguirre, quien reprochaba a Neruda y a Gabriela Mistral el hecho de emplear pseudónimos cosmopolitas y extranjerizantes y ocultar sin pudor sus verdaderos nombres de origen español, escribió en su libro *Hispanoamérica del dolor* (1969) que en búsqueda de influjos exóticos, el Chile adolescente se había precipitado en los brazos de Francia al tomar conocimiento de su lema revolucionaria de *libertad*, haciendo tabla rasa de las raíces hispánicas de los chilenos. La hondura de nuestro ser es, sin embargo, hispanoamericana, concluía este autor.

Sin embargo, los imaginarios sociales dominantes no son históricamente invariables, ellos parecen ir en relación estrecha con las distintas circunstancias históricas, o si se prefiere con el momento histórico concreto por el cual atraviesa la experiencia colectiva de la vida social y, sobre todo, con la consagración de un imaginario –entre muchos- en calidad de imaginario triunfante en el terreno simbólico. En efecto, puede haber importantes disputas en torno a la cuestión de la instalación de una versión socialmente plausible de lo que el conjunto de la sociedad pasa a considerar

como realidad. Es la razón por la cual es posible hablar de imaginarios dominantes y de imaginarios dominados (los grandes perdedores de la lucha simbólica en la sociedad). Hay al menos cuatro construcciones socio-imaginarias estructuradas según ese proyecto nacional esencialmente criollo, desde inicios del siglo XIX con el nuevo Estado-Nación. Demostrando que las construcciones socio-imaginarias tienen una plasticidad que permite adoptar incluso en el tiempo características diametralmente opuestas a las anteriores, se ve en este estudio longitudinal que transformaciones se producen como resultado del combate por imponer significaciones colectivas en la sociedad.

En un sentido histórico longitudinal, hay que considerar en Chile al menos cuatro imaginarios sociales dominantes con claras diferencias connotativas y a los cuales me voy a referir en detalle a continuación. Las denominaciones que se adjuntan a cada uno de los tipos corresponden a lo que C.Castoriadis (1975) llama *imaginarios radicales*:

1. Imagen positiva utilitarista: *guerrero indómito* (Independencia);
2. Imagen negativa: *indio perezoso* (segunda mitad del siglo XIX);
3. Imagen negativa y luego neutra: *indio inexistente* (siglo XX);
4. Imagen negativa: *indio subversivo* (nueva conciencia identitaria indígena en América Latina, fines de siglo XX).

El guerrero indómito. El primero valoriza el coraje indio ⁵ frente al conquistador español, su bravura y su carácter indómito. El mismo calificativo de carácter belicoso que en la Colonia, como lo señalan G.Salazar y J.Pinto (1999) sirvió de excusa para someterlos a la esclavitud se transformó ahora en elemento positivo, a pesar de la paradoja consistente en omitir el hecho de que el mapuche desconfiaba tremendamente del criollo (J.Bengoia, 1999). En boca de intelectuales se trataba de la importación del modelo rousseauísta del *buen salvaje*, también tratado en Francia por

⁵ Habrá que reconocer que ya el calificativo *indio* es equívoco...

Montaigne, destacado por características propias de la permanencia en un estado natural (su ingenuidad, por ejemplo), como acontece con Juan Egaña y su relato ficticio incluido en sus *Cartas pehuenches*, en donde inventa un diálogo filosófico entre indígenas. Pero decimos que esta imagen positiva del indígena es utilitarista porque se la construye en oposición manifiesta frente al colonizador hispánico. Se dirá que en la gesta épica independentista será sangre indígena, es decir la de los “*héroes de la guerra de Arauco*”, la que también corre por las venas del criollo, con lo cual se hará invencible en el campo de batalla.

El indio perezoso. Pero el ideal nacional no es por lo tanto inclusivo del indígena y el ejército chileno, esta vez, tomó el relevo del ejército español para alcanzar la llamada “*pacificación*” de la Araucanía, vale decir el desalojo del indígena y el despojo de sus tierras, cuando no el etnocidio. Las figuras señeras de Lautaro, de Caupolicán, de Colo-Colo y de Galvarino, líderes emblemáticos de la resistencia al colonizador fueron “*chilenizadas*”, mitologizadas, al mismo tiempo que la singularidad étnica fue perdiendo terreno en el ideal criollo. A la connotación positiva del imaginario del Otro indígena de la primera mitad del siglo XIX le sucedió entonces una de connotación francamente negativa, fenómeno que coincide con el primer gran impulso de la economía chilena (década de los años '30) y sus vinculaciones con la inversión extranjera, especialmente inglesa (J.Pinto y G.Salazar, 1999).

Ya en la segunda mitad de ese mismo siglo surge la imagen del indio perezoso; uno de los historiadores que mejor refleja esta visión es Diego Barros Arana, quien en su voluminosa *Historia General de Chile* (1884-1902, 16 tomos) afirmaba: “*Todas las relaciones que tenemos nos pintan a esos indios como perezosos e imprevisores. El trabajo industrial y productivo era, según sus ideas, indigno de los hombres, y sólo debía ser confiado a las manos de las mujeres (...) Sus facultades intelectuales habían alcanzado, tal vez, menos desarrollo que sus facultades morales. Eran incapaces de fijar su atención en ninguna idea superior a la satisfacción inmediata de sus*

necesidades materiales". Su conclusión era sólo atenuada por una suerte de reminiscencia del pasado: "*Sólo en la guerra demostraban cualidades superiores de inteligencia y de actividad (...) Estas grandes dotes guerreras han hecho olvidar, en cierto modo, su ignorancia y sus vicios, les han conquistado una brillante página en la historia y los han convertido en héroes de sus epopeyas*".

En 1845, con la ley de colonización de territorios australes (más conocida como Ley Vicente Pérez Rosales), con la presencia sobre todo de colonos alemanes se consolidaba el despojo y se estigmatizaba al indígena por su incapacidad para trabajar la tierra a la manera occidental-europea, omitiendo así las diferencias culturales más obvias. Un sello germánico se imprimió en el sur de Chile, como si se hubiese tratado de una tierra de nadie; la hermosa ciudad de Frutillar, por ejemplo, fue levantada al borde del lago Llanquihue sobre la base de venta en Europa de numerosos terrenos loteados por el Estado de Chile (J.P.Blancpain, 1989).

El indígena es aquí presentado como un ser no evolucionado, cuando no un borracho o ladrón, un personaje en todo caso irrecuperable para la "civilización" y que simplemente merodea por el territorio sin rumbo fijo. Lo que podemos denominar una *etnodiferencia* se fundamenta así con la representación del bárbaro: en el norte de Chile, en el desierto de Atacama, la celebración en Agosto de la Virgen de La Tirana, famosa por sus bailes religiosos altamente inspirados de la tradición carnavalesca altiplánica (especialmente Oruro) es vista como una demostración de paganismo de origen quechua, por ejemplo por el diario *El Mercurio* de Santiago, en donde el 26 de Mayo de 1968 se pudo leer: "*Es increíble que esta costumbre pagana logre proliferar tanto en una ciudad como Antofagasta, famosa por su alto nivel cultural*". O el diario *La Prensa* de Tocopilla (18.06.69): "*Vivimos en el siglo XX, en plena época espacial; sin embargo en Tocopilla los golpes de los bombos y cajas nos llevan a la prehistoria, cuando los primitivos cubiertos con taparrabos bailaban alrededor de sus fogatas, al ritmo agotador de sus tam-tam*" (in: J.Van Kessel, s/f).

El indio invisible. Con el siglo XX, se consagra plenamente lo que podemos llamar la invisibilización absoluta del indígena. Es la consagración supuestamente definitiva de un “*alma nacional*”, o lo que el único sociólogo que escribió durante la dictadura militar, Hernán Godoy (1976), llamó “*el carácter chileno*”, justificando el golpe militar al considerar que una revolución socialista inspirada en ideologías foráneas traicionaba la *chilenidad*. Una fórmula que permitiría entender este fenómeno identitario sería la siguiente: *quienes interpretan ese carácter son necesariamente criollos y quienes son criollos son los únicos seres reconocibles como chilenos*. En los manuales de historia oficial que se utilizan en las escuelas, se recuerda al indígena simplemente como una figura del pasado, vale decir un pasado épico y glorioso por cierto, pero que niega toda posibilidad de presente y futuro. En la vida cotidiana, la población, bajo los efectos de este imaginario social de la desaparición del indígena, en el peor de los casos, observará casualmente algún apellido mapuche o aymara, casi como una curiosidad chilena, un vestigio (o *survival* en el lenguaje de los antropólogos evolucionistas) de ese pasado.

No fue de ningún modo el Estado dictatorial (1973-1989) el que se iba a encargar de cambiar la situación, puesto que –por el contrario– simplemente deshizo los logros anteriores de la Reforma Agraria, devolvió tierras a propietarios anteriores y facilitó la llegada de empresas forestales en el sur de Chile. Ahora bien, la forma institucional con la cual el Estado chileno, una vez recuperada la democracia (1990 en adelante), trata los asuntos indígenas es la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena)⁶, un organismo cuyo director es nombrado por el Presidente de la República: no siendo reconocidos como pueblos constitucionalmente, no es en ningún caso un organismo autónomo (poder ejecutivo regional, parlamento regional o algo semejante) que permita a los diferentes grupos étnicos manejar reivindicaciones específicas, especialmente territoriales u otras. Otro argumento que prima es la

⁶ En la CONADI se tiene reconocimiento de 9 etnias existentes en territorio nacional chileno: aymara, quechua, mapuche, kawashkar, yagán, rapanui, colla, atacameño y diaguita.

indivisibilidad del Estado unitario chileno que hasta hoy mantiene “gobiernos regionales” sin descentralización efectiva de poderes. No es sorprendente, por lo mismo, observar que en la lista de sucesivos directores de la CONADI ha habido siempre una designación por militancia política de no indígenas.

El indio terrorista. No obstante, el imaginario social dominante anterior dio muestras de agotamiento debido fundamentalmente a que hubo una irrupción repentina del indígena y que coincide con la conmemoración del 5° centenario del mal llamado “descubrimiento de América” y el despertar de la conciencia identitaria indígena en nuestro continente. Con motivo de este fenómeno social quizás inesperado por la mayor parte de la población, las reivindicaciones territoriales pusieron de nuevo de manifiesto la usurpación histórica cuya última expresión ha sido la expansión de grandes empresas forestales en el sur del país. El despertar de la conciencia indígena en Chile llamaba a la organización y a la manifestación organizada de sus demandas tanto históricas como presentes (J.Bengoa, 2000).

A partir de la explicitación de dichas demandas, se han producido numerosos enfrentamientos con las fuerzas policiales, con mayor o menor grado de violencia ⁷, hechos que han motivado a la prensa más próxima de los medios empresariales (especialmente a través del consorcio del antes mencionado diario *El Mercurio*, propietario de un número considerable de periódicos tanto nacionales como regionales) a exacerbar lo ánimos y a contribuir a demonizar al indígena representándolo ahora como un peligro. A partir de situaciones puntuales, algunos columnistas y también lectores que vierten opiniones dirigidas bajo la vieja fórmula de “cartas al Director” han establecido más de una vez una analogía con la sublevación armada indígena del sur de México, han hablado incluso de la importancia de las redes –supuestamente terroristas– que habrían establecido con organizaciones terroristas internacionales, de los viajes a Chile de extranjeros sospechosos, etc.

⁷ Por ejemplo incendios en propiedades agrícolas o forestales.

El mapuche exclusivamente, sindicado como el autor material de actos vandálicos en propiedades privadas, pasaba a ser considerado como un terrorista por excelencia. Frente a hechos de violencia, la respuesta policial del Estado –a través de detenciones y de búsqueda de “líderes” (o más bien jefes comuneros)- oscila entre los arrestos por simples desmanes en la vía pública y la aplicación de la severa Ley de Seguridad Interior que es, en el lenguaje del Estado de derecho, la respuesta máxima que sanciona los actos de terrorismo.

Estamos aquí en presencia de un *Otro generalizado*, vale decir un pueblo entero caracterizado por la acción violenta de algunos. El imaginario social dominante logra ir imponiendo tal generalización, aunque ahora con mayor dificultad porque la convivencia y la mayor proximidad con el indígena impide que se organice pura y simplemente el *estereotipo* (M.A.Baeza, 2000) ⁸, con lo cual es posible que puedan cohabitar otros imaginarios sociales, especialmente populares, desde luego menos estigmatizantes, especialmente en la zona sur del país.

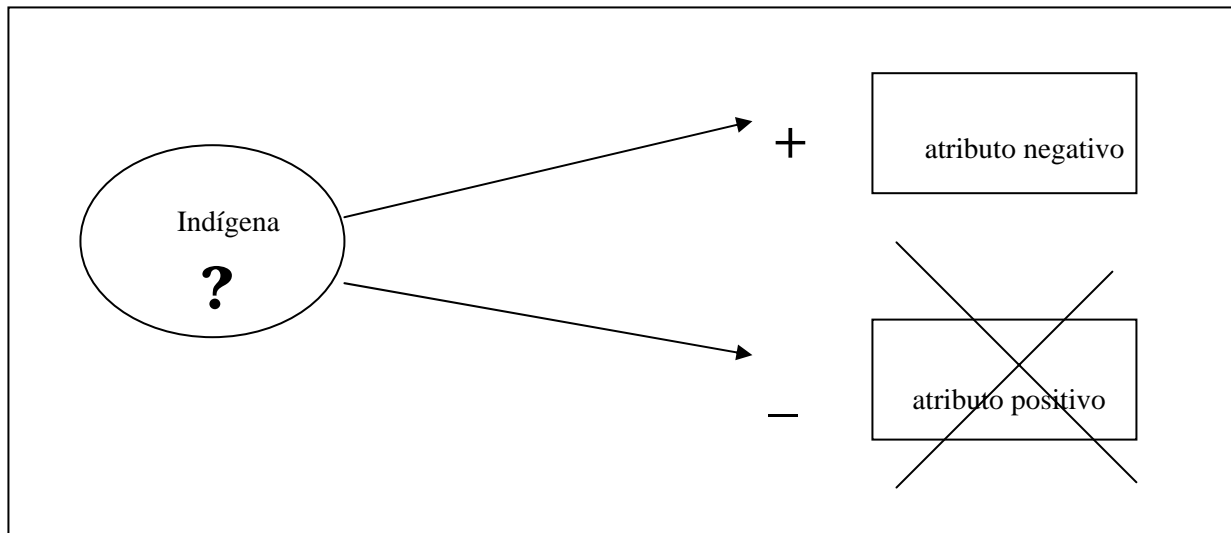
IV. Conclusiones. Si bien es cierto la figura del indígena belicista sirvió para afirmar, a su vez, la imagen del guerrero independentista en el siglo XIX, ésta no constituyó de ninguna manera una construcción socio-imaginaria estable de aquél. El criollismo desplegó ese discurso con sentido utilitarista, sin que hubiera voluntad integradora. Esta es una muy buena razón para observar que los dos imaginarios sociales siguientes reducen la imagen del indígena a una condición inferior, infrahumana, cuando no invisible, mientras que el último lo representa como el prototipo del terrorista.

El caso del indígena constituye un caso emblemático de discriminación étnica y social, por consolidación de sucesivos imaginarios sociales dominantes en la sociedad

⁸ Sostenemos que el estereotipo se construye socialmente siempre en desconocimiento total o parcial de un grupo social determinado.

chilena que dan cuenta de la ninguna voluntad de integración social que históricamente animó a las sucesivas fracciones de la *élite* mestiza o criolla en el poder. Desde la perspectiva de la teoría fenomenológica de los imaginarios sociales es posible establecer en este caso la plena correspondencia entre ideología y construcción socio-imaginaria de realidad social. La imagen negativa del indígena en una sociedad heredada del criollismo decimonónico pasó a formar parte de la *doxa*, como si la fisonomía misma del “indio” quedara plasmada a través de una serie de atributos subjetivamente señalados; toda la fuerza del estigma señalado en su tiempo por E. Goffman queda en evidencia, de manera persistente, aunque no siempre extendido ese estigma al conjunto de la población.

Volvamos finalmente al plano netamente teórico. La relación entre imaginarios sociales y, en este caso, una ideología de negación del indígena en su condición humana tiende así a “naturalizar” ciertos atributos subjetivamente establecidos, tan generalizados como indemostrables en la práctica de la vida social. Partiendo de un imaginario radical (que constituye el núcleo básico a partir del cual se organiza toda la “arquitectura” socio-imaginaria) que difunde una imagen negativa, gran parte de una población hace suyo tal contenido, por cuanto dicha población es víctima de la forma heterónoma en que se establecen las relaciones sociales. La irreflexividad cotidiana y el desconocimiento del Otro contribuyen con el resto para configurar “realidades sociales” que se yerguen como respuestas socialmente plausibles, “verdades” convincentes que tienden a satisfacer la necesidad siempre de tener a mano una solución a determinados enigmas que plantea la vida en sociedad, en este caso preciso: el enigma del ser indígena en Chile, como puede verse en el esquema siguiente inspirado de la semántica:



Lo histórico-social, en el lenguaje de C.Castoriadis (1975), es una elaboración social de sincronidad de significaciones instituidas, todo lo cual implica la elaboración de un sistema *sui generis* de referenciamientos del tiempo considerado como propio (sin lo cual la variable tiempo no es nada), vale decir lo que la sociedad significa como *tiempo identitario*. En este sentido, si se considera que en aquello que entendemos con gran solemnidad por Historia de Chile, expresada en su producción historiográfica más clásica, así como también en otros tipos de producciones (prensa escrita, por ejemplo), hay claramente una voluntad de negación de identidad, ratificada en políticas –sobre todo en el pasado- destinadas a la aculturación directa, a la disolución definitiva de toda tentativa de un Chile plural desde el punto de vista étnico. Es así como una constante discursiva en las *élites* en el poder corresponde a la idea de no aceptar ni supuesta fragmentación territorial, ni supuesta desagregación nacional, ni la creación de un supuesto Estado dentro del Estado, etc., como si la reivindicación indígena pudiese inmediatamente ser traducida en actividad de secesión, de quiebre de la unidad nacional. Un cierto discurso de sentido común que fluye en sectores de la población se hace eco de dichas afirmaciones con frases tales como: “*Ellos no nos quieren, no quieren ser chilenos*”.

Bibliografía.

Baeza, Manuel Antonio (2000): *Los caminos invisibles de la realidad social*. Santiago, RIL.

Baeza, Manuel Antonio (2003): *Imaginario sociales. Apuntes para la discusión teórica y metodológica*. Concepción. Sello Editorial Universidad de Concepción.

Barros Arana, Diego (1884-1902): *Historia general de Chile*. Santiago, Editor Jover. 16 tomos.

Bengoa, José (1999): *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago, Planeta.

Bengoa, José (2000): *Historia del pueblo mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago, LOM.

Bengoa, José (2000): *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago, F.C.E.

Blancpain, Jean-Pierre (1989): *Los alemanes en Chile (1816-1945)*. Santiago, Editorial Universitaria.

Castoriadis, Cornelius (1975): *L'institution imaginaire de la société*. Paris, Seuil.

Eyzaguirre, Jaime (1969): *Hispanoamérica del dolor*. Santiago, Universitaria.

Godoy Urzúa, Hernán (1976): *El carácter chileno*. Santiago, Editorial Universitaria.

Salazar, Gabriel & Pinto, Julio (1999): *Historia contemporánea de Chile. II*. Santiago, LOM.

Van Kessel (s/f): *El lucero del desierto*. Iquique, CIREN / Universidad Libre de Ámsterdam.