

# LA POLÍTICA MAPUCHE LOCAL EN CHILE. LAS COMUNIDADES PEHUENCHE DEL ALTO BÍO BÍO. UN ESTUDIO DE CASO <sup>1</sup>

P. ALEX LATTA <sup>2</sup>

## Resumen

El presente trabajo pretende explorar tres aspectos de la política Mapuche contemporánea, basándose en un estudio de caso que considera algunas de las experiencias de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío durante la última década. La primera parte del análisis examina las dificultades experimentadas por las comunidades Mapuche dado el desequilibrio de recursos y capacidad política entre ellos y otros actores. La segunda parte del estudio aborda los impactos de la ley indígena de 1993, que exige la organización de comunidades indígenas dentro de un modelo político occidental, contribuyendo de esta forma a la desarticulación de los lazos tradicionales de organización social. La tercera parte del trabajo analiza las implicaciones de la políti-

ca desarrollista del Estado, con un foco específico en el programa *Orígenes*. El discurso de “desarrollo indígena”, y el conjunto de prácticas administrativas que lo acompaña, en gran parte funcionan para integrar el pueblo Mapuche al modelo económico neoliberal. El análisis concluye con algunas recomendaciones acerca del tipo de capacitación requerido para que las comunidades del Alto Bío Bío puedan ejercer cierta autonomía en la determinación de sus caminos de desarrollo y en sus condiciones de inserción en las redes de la economía global.

**Palabras Clave:** política local; política Mapuche; Ley Indígena; desarrollo indígena; globalización; neoliberalismo.

## Abstract

The present work seeks to explore three aspects of contemporary politics in the

Mapuche reality, based on a case study that considers some of the experiences of the

---

<sup>1</sup> El presente trabajo está basado en una investigación llevada a cabo gracias al apoyo de: The International Development Research Centre of Canada, the Association of Universities and Colleges of Canada, York University, the York University Centre for Research on Latin America and the Caribbean, el Centro de Desarrollo Sustentable de la Universidad Católica de Temuco, y la Corporación de Desarrollo Lonko Kilapang. El autor quisiera agradecer la colaboración de todas las personas que le apoyaron durante la investigación, especialmente Gilberto Sánchez, profesor de la Universidad de Chile, y José Contreras, Vice Presidente de la Corporación de Desarrollo Lonko Kilapang. Además, fueron indispensables los comentarios editoriales de Macarena Suazo, Beatriz Cid, y Maria du Monceau.

<sup>2</sup> Sociólogo, Dr. en Ciencias Políticas, Visiting Scholar en el Departamento de Geografía de la Universidad Simon

Pehuenche communities of the Alto Bío Bío during the past decade. The first part of the analysis examines the difficulties experienced by Mapuche communities given the disequilibrium of resources and political capacity between themselves and other actors. The second part of the study addresses the impacts of the 1993 indigenous law, which demands the organization of indigenous communities according to the western political model, and thus has contributed to the disarticulation of traditional ties of social organization. The third part of the work analyses the implications of the developmentalist policies of the State, with a specific focus on the *Orígenes* program. The discourse of “indigenous deve-

lopment”, and the collection of administrative practices that accompany it, in large part function to integrate the Mapuche people into the neoliberal economic model. The analysis concludes with some recommendations regarding the kind of capacity building required so that the communities of the Alto Bío Bío might be able to exercise a certain degree of autonomy in determining their paths of development and the conditions of their insertion into the networks of the global economy.

**Key Words:** local politics; Mapuche politics; Indigenous Law; indigenous development; globalization; neoliberalism.

## Introducción: Globalización y Capacidad Política

Las comunidades Mapuche rurales del sur de Chile, como aquellas situadas en el Alto Bío Bío, han sufrido cambios dramáticos en las últimas décadas, experimentando la creciente influencia de actores y procesos externos en sus realidades sociales, culturales y económicas. Frente a esta influencia, los Pehuenche del Alto Bío Bío, al igual que otras agrupaciones Mapuche, han intentado conservar y promover su autonomía a nivel local.<sup>3</sup> Sin embargo, en muchos casos la capacidad política de las comunidades no es suficiente para defender y reivindicar sus derechos, dado el nuevo entorno político en que se encuentran.<sup>4</sup> La gente de las comunidades se ha visto enfrentada a un proyecto nacional de modernización neoliberal que ha intentado incorporarla al mercado como pequeños agricultores y ganaderos, y no cabe duda de que en muchos casos es sólo gracias a la protección legal de sus tierras que no han sido simplemente “borradas del mapa” por las presiones del mercado.<sup>5</sup> La debilidad política de las comunidades, frente a este proyecto modernizador, se expresa como parte de una estratificación de poder entre ellas y las organizaciones Mapuche regionales o nacionales. Por un lado, las comunidades locales generalmente no tienen la capacidad o los recursos para defender sus intereses en los medios públicos como la prensa, agencias del gobierno y tribunales. Por otro lado, existen algunas organizaciones Mapuche que poseen una alta capacidad política para enfrentar la oposición a nivel regional o nacional. Lamentablemente, en muchos casos hay una suerte de desarticulación entre tales organizaciones y las bases dentro de las comunidades. Como resultado, estas organizaciones frecuentemente no comprenden, ni mucho menos pueden representar, los intereses de las comunidades locales. En estas circunstancias, con la capacidad política Mapuche estratificada de esta manera, existe un grave desequilibrio de poder entre las comunidades Mapuche y otros actores políticos, ya sean actores no-indígenas—como agencias del gobierno, corporaciones y particulares—o sean organizaciones de su mismo pueblo. Debido a este desequilibrio, las comunidades carecen de oportunidades reales de participación en los procesos que determinan sus caminos de desarrollo.

Basándose en un estudio de caso sobre la política contemporánea de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío, el presente análisis pretende hacer un modesto aporte para comprender mejor los factores que contribuyen a la debilidad de la organización política dentro de comunidades Mapuche. Si bien el Alto Bío Bío es sólo un caso entre muchos otros, las experiencias recientes de esa zona son paradigmáticas para la política

---

<sup>3</sup>Para un contexto comparativo con respecto a las ambiciones de autonomía de los pueblos originarios latinoamericanos, ver Sieder (2002) y Van Cott (2000).

<sup>4</sup>Es importante destacar que en este análisis, el concepto de política es utilizado para indicar un campo extensivo de relaciones de poder, y no una lógica de organización propia del Estado solamente.

<sup>5</sup>La influencia de un modelo “neoliberal” en la estructura de la economía, sociedad, y política Chilena ha sido extensivamente documentado. Ver, por ejemplo, Nef (2003), Olavarría (2003), y también Drake & Jaksic (1996).

Mapuche en general. Debido al conflicto generado por la construcción de la central hidroeléctrica Ralco, y la pugna simultánea sobre la recuperación de tierras indígenas en la cuenca del Río Queuco, el Alto Bío Bío se ha transformado en un sitio político importante y emblemático; donde el Estado, el sector privado, el movimiento Mapuche, las organizaciones no gubernamentales, y las comunidades locales se han encontrado en una contienda para definir el marco dominante para el desarrollo social, económico y cultural. Gracias a la conflictividad de la zona—sobre todo aquella asociada al proyecto hidroeléctrico Ralco—los acontecimientos en el Alto Bío Bío han sido el tema de debate en muchos foros, y sus efectos han alcanzado un amplio espectro de prácticas administrativas, legales y políticas. Asimismo, las lecciones que son inmanentes en los eventos y experiencias del Alto Bío Bío poseen una relevancia general para las relaciones entre el Estado Chileno y el pueblo Mapuche.

El presente trabajo abarca tres aspectos claves de la política contemporánea en comunidades Mapuche. El primer aspecto considerado es la incursión de actores externos en las tierras y en los procesos políticos de comunidades indígenas. Las dificultades que sufren las comunidades frente a estas incursiones son exploradas en el contexto de dos casos específicos. El primero es el de Ralco, una central hidroeléctrica en el Río Bío Bío promovida por Endesa, una empresa energética transnacional Española (siendo antiguamente una empresa nacional Chilena). Ralco forzó el desalojamiento de aproximadamente cien familias de las comunidades Pehuenche de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, y se transformó en una contienda política de mayores proporciones, que duró unos diez años hasta su terminación en 2003.<sup>6</sup> El segundo caso comprende un conflicto dentro de la comunidad Pehuenche de Cauñicú, donde una organización Mapuche no-Pehuenche se involucró en la recuperación de tierras ancestrales ocupadas por colonos. En ambos casos, la capacidad política poseída por los actores externos—en términos de su habilidad de realizar acciones y comunicaciones de una manera rápida y coordinada—era mucho mayor que la de las comunidades. Este desequilibrio jugó un papel importante en ambos conflictos, presentando serios problemas para los líderes indígenas que pretendían defender los intereses de su gente frente a las presiones externas.

El segundo aspecto del análisis es el papel de la ley en los cambios organizativos experimentados por las comunidades indígenas. Dada la carente capacidad política de las comunidades, sería lógico pensar que éstas se beneficiarían con ayuda para el fortalecimiento de sus mecanismos de organización. De alguna forma el Estado ha intentado satisfacer esta necesidad con la ley 19.253, que reconoce la comunidad indígena como una forma legítima de organización local. Desgraciadamente, este reconocimiento no se realiza en una forma culturalmente apropiada, siendo articulado dentro de un marco político occidental. De esta manera, el Estado ha contribuido a la desarticulación de los lazos tradicionales de organización dentro de las comunidades.

---

<sup>6</sup>Para mayor información sobre el caso, ver Moraga (2001), Namuncura (1999), o Morales Urra (1998).

La organización política del pueblo Mapuche ha sufrido un largo proceso de cambio desde el comienzo del periodo colonial. Sin embargo, es posible sostener que, debido a la participación directa del Estado a nivel local, los cambios experimentados durante la última década han sido unos de los más rápidos y significativos dentro de esta larga historia de colonialismo. Para entender bien el papel del Estado en estos cambios, es necesario mirar mucho más allá de la ley misma, siendo necesario enfocarse en la introducción de un discurso de “desarrollo indígena”, junto con una serie de prácticas administrativas cuya lógica principal fomenta la integración del pueblo indígena al modelo económico neoliberal. Este conjunto de discursos y prácticas conforman el tercer aspecto de la política Mapuche contemporánea examinada en este documento. El análisis concluye con algunas recomendaciones acerca del tipo de capacitación requerida por las comunidades del Alto Bío Bío—y comunidades Mapuche en general—para ejercer una cierta autonomía política en la determinación de sus caminos de desarrollo y en las condiciones de su inserción en las redes de la economía global.

### **Antecedentes Metodológicos**

El análisis se basa en dos estudios de terreno en la región, el primero realizado en los meses de noviembre y diciembre del 2002; y el segundo durante los cuatro últimos meses del año 2003. La investigación empleó una metodología etnográfica que combinó una variedad de técnicas de observación. El autor participó en numerosos encuentros no estructurados con familias e individuos en varias de las comunidades del Alto Bío Bío, especialmente Quepuca Ralco, Ralco Lepoy, Guayalí, y Cauñicú. Otros datos fueron conseguidos en un contexto informal de observación participante, mientras el autor acompañaba a los representantes de la Corporación de Desarrollo Lonko Kilapang, quienes estaban encargados de la ejecución de los proyectos del programa *Orígenes* en la zona. Finalmente, el autor realizó una serie de treinta y cinco entrevistas semiestructuradas con lonkos y otros líderes de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío, funcionarios de agencias del Estado (CONADI, INDAP, CONAMA, PRODEMU), representantes de Endesa y de la Fundación Pehuén, y otros líderes e intelectuales Mapuche fuera del Alto Bío Bío.

El marco teórico del análisis es heterodoxo, lo que proviene de la convicción de que la política es un fenómeno diverso que requiere un marco analítico apropiadamente flexible. En el presente trabajo cada uno de los tres aspectos del estudio de caso emplea un marco teórico distinto, aunque hay enlaces entre ellos. La primera sección se basa en un modelo desarrollado por Castells (1996), que señala la existencia de dos espacios políticos: uno de “flujos”, y uno de espacios locales. Como es explicado más adelante, la posición de los actores políticos dentro de esta relación entre lógicas espaciales tiene una influencia considerable en el poder relativo de los actores. El segundo apartado del trabajo se fundamenta en una distinción entre las tradiciones de organización social de las

comunidades Mapuche y un modelo de organización occidental impuesto por el estado. El análisis vuelve a considerar esta distinción en las conclusiones, pero es clave señalar para el lector que “la tradición” debe ser concebida como un conjunto de prácticas que siempre está en un proceso de evolución. De este modo, deberíamos afirmar que “la tradición” Mapuche no es una institución prístina, sin indicios de su largo contacto con influencias Europeas. No obstante, sería igualmente equivocado no reconocer la existencia de una continuidad sustancial entre las estructuras sociales y culturales de las colectividades Mapuche de hoy día y las de sus antepasados. Asimismo, es importante resaltar las políticas asimilativas que se manifiestan en los modelos occidentales de organización comunitaria promovidas por el Estado Chileno. La tercera parte del ensayo emplea un marco teórico derivado de Michel Foucault (1991; 1980), que concibe las prácticas gubernamentales contemporáneas como técnicas descentralizadas para la cultivación de sujetos neoliberales. Según esta perspectiva las políticas de “participación”, que forman una parte clave de la nueva relación entre el Estado Chileno y los pueblos originarios, no son inocentes en términos de su contenido ideológico y sus impactos concretos en la reestructuración de las comunidades indígenas.

### **Adentro/Afuera: la Articulación Entre Actores Locales y Externos en el Alto Bío Bío**

Al igual que cualquier otra comunidad local, las comunidades Mapuche rurales como las del Alto Bío Bío enfrentan un proceso difícil de integración en el nuevo orden global. Sin embargo, éstas enfrentan además un desafío adicional debido a su carácter geográfico. Muchas veces se encuentran en zonas remotas y con una distribución de población generalmente muy dispersa; ambas características conforman barreras comunicativas que tienen implicaciones significativas para la acción política. Tener protagonismo político depende de la posibilidad de comunicarse con otros y acceder a la información. La globalización ha aumentado la intensidad y el alcance de la comunicación, pero los efectos de estos cambios no han sido distribuidos en forma geográficamente equitativa. Incluso puede decirse que en muchos casos la globalización ha acentuado el aislamiento de ciertas comunidades, porque la brecha comunicativa entre ellas y otros actores ha aumentado. Manuel Castells (1996) sugiere que la globalización ha engendrado una nueva forma de sociedad, que él nombra la “sociedad red”, o el “espacio de los flujos”. Este espacio global existe en una tensión perpetua con los espacios locales y concretos donde personas y comunidades anclan su existencia material, social y psíquica. Las relaciones que existen entre espacios locales y flujos globales son cruciales para la constitución del poder político. Como argumenta Castells, “la presencia o ausencia en la red y las dinámicas de cada red vis-á-vis otras redes son fuentes críticas de dominación y cambio en nuestra sociedad” (p.469).<sup>7</sup> Esta es una observación decisiva, pues-

---

<sup>7</sup> “Presence or absence in the network and the dynamics of each network vis-á-vis others are critical sources of domination and change in our society.” Traducciones del inglés realizadas por el autor.

to que muchas localidades todavía se encuentran fuera de los flujos que constituyen las redes globales o se ven integradas en aquellas redes con un bajo poder político. Así, las realidades sociales y económicas de estas comunidades se ven determinadas por actores y fuerzas externas. El Alto Bío Bío es uno de los lugares que existe en los márgenes de los procesos de globalización, integrada en procesos de cambio impulsados desde afuera, y sobre los cuales las comunidades locales tienen muy poco control.

Es crucial observar las contradicciones que condicionan la realidad experimentada por las comunidades en lugares como el Alto Bío Bío. Por un lado siguen aisladas de los centros de poder e información, y por otra parte, el contacto con el mundo fuera de la comunidad ya es un hecho inevitable de su existencia, con consecuencias importantes para la calidad y estilo de vida en la localidad. Decisiones sobre la organización de los sistemas productivos, por ejemplo, ya no corresponden a una realidad de subsistencia y reciprocidad, sino a las demandas de una economía comercial. Sin embargo, las comunidades siguen aisladas de los procesos políticos del gobierno regional y nacional, donde las decisiones de políticos distantes determinan su destino. En términos materiales, gracias a las represas Pangué y Ralco, el Alto Bío Bío está integrado muy de cerca con los centros urbanos de producción y consumo, pero no obstante sigue aislado de los beneficios que surgen de los poderes de sus aguas caudalosas.

Sin duda, la falta de acceso a los procesos políticos para las comunidades Mapuche responde a la lógica centralista del Estado de Chile, que en un contexto general no ha permitido la participación de actores locales en la planificación del desarrollo. En el caso del Alto Bío Bío, tendríamos que añadir otros factores pertinentes, como la influencia política del capital transnacional y el de la tendencia racista que caracteriza la actitud de la clase dominante hacia los pueblos indígenas; ambos factores silencian las voces indígenas de disensión en contra del modelo de desarrollo neoliberal. Especialmente en el caso de Ralco, es difícil subestimar la influencia política de la cual gozaba Endesa dentro de los círculos de poder más altos del Estado (Opaso, 2002; Namuncura, 1999). No obstante, a nivel local es imprescindible observar las dificultades que surgen en comunidades como las del Alto Bío Bío por encontrarse *físicamente* alejadas y aisladas de los procesos políticos. El simple hecho de distancia geográfica juega un papel definitivo. Parece obvio e incluso banal decirlo, pero se requieren recursos para cruzar el espacio físico. Para los Mapuche-Pehuenche, tener recursos económicos limitados y una infraestructura pobre hace que la distancia presente una fricción en contra del movimiento, y por lo tanto en contra de la comunicación.<sup>8</sup> En el Alto Bío Bío, la comunicación interpersonal, la difusión de acontecimientos de una reunión, o la transmisión de las noticias deben ser realizadas por procesos informales como “de boca en boca”. Además, si los miembros de la comunidad desean saber que está pasando en los centros urbanos,

---

<sup>8</sup> Aylwin, Paillán y Opaso (2001) también observan la relevancia de este problema en el caso del conflicto Ralco.

o en la capital, deben contar con los reportes recibidos de segunda o tercera mano a través de gente que ha viajado a Ralco o a Santa Bárbara. Estos problemas de manejo de información no solamente hacen más lento el proceso de comunicación, sino también cultivan condiciones favorables para la propagación de rumores.

Un ejemplo ayudará a ilustrar la magnitud de estos problemas. Durante el estudio de campo en una de las comunidades de la cuenca del Río Queuco, mucha gente—incluyendo al lonko—alegaba que un proyecto hidroeléctrico ya estaba aprobado para el Queuco. Aun cuando el temor de tal eventualidad tiene buenos fundamentos, dado lo que ha sucedido en la cuenca vecina del Bío Bío, ninguna empresa está considerando (por lo menos públicamente) construir un proyecto hidroeléctrico en el Queuco. Luego de un par de conversaciones con representantes de Mideplan, la Comisión Nacional de Energía, y la comunidad ambientalista fue posible confirmar que el rumor era falso. Es difícil saber cómo empezaron los rumores, aunque varios comuneros informaron haber visto gente haciendo una especie de medición del terreno en una parte angosta de la ribera. Es probable que Endesa o alguna otra empresa haya hecho estudios de viabilidad en el área, pero si se llegara a proponer la instalación de una represa allí, habrá una oportunidad para oponerse a ella. De todas maneras, el caso muestra cómo estas comunidades muchas veces no tienen los recursos comunicativos y el conocimiento legal y político para poder defender sus intereses. En este caso el rumor no hizo daño, más que causar preocupación. En otros sucesos, como veremos en el caso de Ralco, los rumores y la carencia de información pueden tener efectos decisivos en el desenlace de un conflicto.

Fuera del Alto Bío Bío, en el “espacio de los flujos”, la velocidad de las comunicaciones hace que nuevos escenarios políticos se desarrollen a veces muy rápidamente. En un solo día las noticias de eventos o decisiones políticas nacionales o internacionales llegan a los afectados, y sus reacciones aparecen de inmediato en la prensa. A los Mapuche-Pehuenche les puede tomar una semana o más conseguir una clara información de lo acontecido, organizar una reunión para tratar el tema, y (con suerte) obtener la oportunidad de aparecer en la prensa con una reacción. Además, mientras para los Pehuenche es muy difícil ser actores eficaces en el mundo afuera del Alto Bío Bío, los actores externos no tienen el mismo problema cuando entran en los espacios locales de las comunidades Pehuenche. Los actores externos también se manejan con facilidad dentro del Alto Bío Bío, siendo distinta su experiencia de la geografía porque tienen acceso a recursos de movilización y comunicación que hacen menor la fricción de la distancia. La disponibilidad del transporte vehicular tiene ventajas obvias, pero las tecnologías comunicativas son aún más importantes en la transformación de las relaciones entre espacio y tiempo y la conectividad entre actividades dentro de lugares locales y redes globales. En varios sitios, por la ribera del Bío Bío, están ubicadas las oficinas de Endesa, sus sucursales, y su filial filantrópica, la Fundación Pehuén. Estas oficinas son enclaves “high-tech”—conectados a los flujos globales a través del teléfono, internet y fax. Por supuesto, no obstante sus recursos de movilización y comunicación, los empleados de Endesa deben



sufrir el camino largo y a veces en malas condiciones para llegar a sus lugares de trabajo. Los que poseen aun más recursos y necesitan circular más rápidamente todavía en el espacio—como el presidente de la República—han evitado incluso el camino difícil, llegando al lugar por helicóptero.

Durante la última década, las implicaciones de este desequilibrio en términos de poder comunicativo han sido claves en los eventos dentro del Alto Bío Bío. Los que pueden moverse y comunicarse a través del espacio a una velocidad más rápida pueden organizarse y actuar más rápidamente y con más coherencia. Como articula Castells, “la dominación social se ejerce a través de la inclusión y exclusión selectiva de funciones y personas en marcos temporales y espaciales diferentes” (1996, p.434).<sup>9</sup> Para realizar la construcción de Ralco, Endesa tuvo que acabar con la resistencia de dos comunidades Pehuenche, que estaban unidas en una oposición casi universal cuando la empresa recién anunció los detalles del proyecto. Es indudable que su éxito en desarticular y desanimar esta resistencia fue facilitado por su habilidad de movilizar sus recursos dentro de los espacios locales más rápidamente que los habitantes del lugar, y por su capacidad de atravesar la frontera entre esos espacios locales y los espacios globales, donde los flujos de capital, información e influencia política determinaron el destino del río y de las comunidades. Si el gobierno de Chile hubiera querido igualar el desequilibrio entre los recursos espacio-políticos de Endesa y los de las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco, habría facilitado la organización de los habitantes para deliberar sobre el proyecto. Además, habría proveído la información adecuada acerca de los procedimientos legales y administrativos necesarios para la aprobación del proyecto. Desgraciadamente, el gobierno no realizó ninguna de estas acciones muy eficazmente y Endesa logró aprovecharse de las debilidades políticas de las comunidades.

En ningún otro aspecto del conflicto fue tan evidente este desequilibrio de poder sobre comunicación e información como en el contexto de la permuta de las hijuelas indígenas que serían afectadas por el embalse. Según las provisiones de la ley indígena (*Ley 19.253*) que protege la tierra indígena de enajenación, Endesa se vio obligada a realizar acuerdos con cada familia Pehuenche para permutar sus tierras por propiedades fuera de la zona del embalse. Varios observadores han criticado la conducta de Endesa durante su búsqueda de acuerdos para las permutas de tierras indígenas dentro de las comunidades, afirmando que la empresa explotaba un estado de desinformación, que impedía a la mayoría de los Pehuenche entender claramente cuales eran sus derechos y sus opciones (Aylwin, Paillán y Opató, 2001; Namuncura, 1999; Berger y Katz, 1997; Relmuan, 1998; Downing, 1996). Por ejemplo, Endesa deliberadamente dejó creer a los Pehuenche que la represa ya había sido aprobada, cuando en realidad había recién entrado en la etapa de estudio de impacto. Más aún, muchos de los miembros de la comunidad fueron convencidos de que serían despojados de sus tierras sin recompensa si no firma-

---

<sup>9</sup> “...social domination is exercised through the selective inclusion and exclusion of functions and people in different temporal and spatial frames.”

ban las permutas. Los mismos autores sostienen que Endesa empleaba una estrategia de negociación individual con las familias afectadas, en vez de establecer un diálogo abierto con las comunidades. Como las tierras de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco fueron divididas durante los últimos años de la dictadura (sin su acuerdo), los funcionarios de Endesa se acercaron a las familias una por una, haciendo consultas privadas, tratando a cada familia como dueños de tierra autónomos—y no como socios de una comunidad. Al estar aislada y desinformada, cada familia experimentaba fuertes presiones para firmar un acuerdo con Endesa para permutar sus tierras.

Aunque la debilidad de organización política de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío se ve más claramente en relación a una empresa como Endesa, también es evidente con respecto a otros actores externos, como ONGs y organizaciones Mapuche no-Pehuenche. El presente análisis no pretende examinar el amplio espectro de actores externos, pero vale considerar un caso en particular, en el que el actor externo era una organización Mapuche que tenía sus bases de poder fuera del Alto Bío Bío. Como es mencionado anteriormente, a pesar de que las comunidades Mapuche generalmente sufren de una carencia de capacidad política (hay excepciones), las organizaciones de lo que quizás podemos denominar como el “movimiento” Mapuche son muy hábiles en su manejo político y su uso de los medios de comunicación. Además, muchas veces gozan de recursos económicos que, aunque modestos, son mucho mayores de los que están disponibles en las comunidades. Una de las organizaciones más potentes en términos de su capacidad para captar el interés de la prensa y formar el marco de debate a un nivel nacional e internacional, es *Aukin Wallmapu Ngulam*, o el “Consejo de Todas las Tierras” (cuyo líder, Aucán Huilcamán, se presentó como candidato presidencial). El consejo ha dado apoyo importante a las comunidades en conflicto y sus intervenciones son dirigidas a resolver precisamente el problema de capacidad política identificada anteriormente. Por esa razón, el Consejo se dedica a la capacitación de nuevos líderes, facilitando su acceso a los medios de comunicación y su capacidad para influir en políticas públicas. El presente análisis no pretende generalizar sobre el trabajo del Consejo, pero de los acontecimientos en el caso del Alto Bío Bío es posible concluir que a veces el Consejo traspasa la línea de distinción entre apoyar a las comunidades en sus luchas y definir el carácter de esas luchas. La fama del Consejo es producto (y depende) de su apariencia en la prensa como un grupo de actores dispuestos a enfrentar e incluso fomentar el conflicto para avanzar en la reivindicación de los derechos ancestrales de su pueblo. Es quizás por eso que el Consejo aparece muchas veces en la prensa hablando en nombre de las comunidades en conflicto, en vez de ayudarlas a encontrar y utilizar su propia voz.

El Consejo ha ejercido mucha influencia en la formación de nuevos dirigentes en las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío, aunque varias comunidades han expresado públicamente que el Consejo ya no es bienvenido en sus tierras, debido a las divisiones sembradas a través de sus intervenciones en la política local. Uno de los casos donde la influencia del Consejo ha sido más controvertida es el de Cauñicú, una comunidad en la cuenca del río Queuco, donde el Consejo llegó con el fin de apoyar un proce-

so de recuperación de tierras ancestrales ocupadas hace varias generaciones por colonos. Es difícil presentar una versión definitiva de los eventos en Cauñicú, porque existen por lo menos dos versiones de los hechos. Sin embargo, parece evidente que la mayoría de los comuneros no estaban de acuerdo con la política del Consejo en cuanto a la manera de efectuar el desalojo de los colonos. Durante la investigación de campo, varias personas incluso indicaron que no estaba en sus intenciones el desalojo de todos los colonos, porque generalmente habían buenas relaciones entre las dos comunidades. Los colonos, descendientes de los inquilinos de fundos abandonados, vivían en una forma muy parecida a la de los Pehuenche y existen casos de matrimonios mixtos. Según los datos conseguidos en el trabajo de campo, y los reportajes que salieron en la prensa con posterioridad, los miembros de la comunidad que se habían adherido al Consejo amenazaron y a veces emplearon violencia para intimidar a los colonos, funcionarios del gobierno, carabineros, e incluso la gente de su propia comunidad que no apoyaba sus acciones. Cuando los colonos finalmente fueron expulsados, la familia más conectada al Consejo ocupó la tierra recuperada, a pesar de la desaprobación del lonko.<sup>10</sup> Frente a una situación que dejó la tierra recuperada bajo el control de una familia que ya no reconocía la autoridad del lonko y no parecía tener ninguna intención de negociar con los otros miembros de la comunidad para una repartición justa de la tierra (la que, de todos modos, todavía pertenecía legalmente a otro dueño no-residente), se creó la necesidad manifiesta para la intervención de las autoridades estatales en la búsqueda de una resolución, o por lo menos para prevenir una intensificación del conflicto. En cambio, según las observaciones de los entrevistados de Cauñicú, los funcionarios de las agencias del Estado habían dejado de viajar a la zona y ni aun los carabineros realizaron esfuerzos sustanciales para mantener la tranquilidad dentro de la comunidad. Sin los medios para buscar una solución negociada, una cantidad importante de familias se organizó clandestinamente para resolver el conflicto a su manera. El 13 de julio 2002, un número no determinado de comuneros llegó a la casa de la familia que ocupaba la tierra recuperada y efectuaron un desalojo violento, dejando dos muertos y varios heridos graves. Esta explosión de violencia, que dividió aun más la comunidad y dejó unos catorce detenidos por los crímenes, fue el evento que rompió la influencia del Consejo en la cuenca del Queuco. En las semanas siguientes las comunidades se movilizaron para expresar en la prensa su rechazo hacia la política del Consejo y sus esperanzas de sanar las divisiones en sus comunidades (*El Sur*, 2002b; *El Sur*, 2002a; *El Sur*, 2002c).

El Consejo de Todas las Tierras obtuvo su influencia en los procesos de recuperación de tierras en las comunidades del Queuco con la misma estrategia que empleó Endesa en la cuenca del Bío Bío: sembró y explotó divisiones en las comunidades me-

---

<sup>10</sup>A pesar de los testimonios de otros comuneros, esta familia niega categóricamente tal conexión y cualquier responsabilidad por la gran cantidad de amenazas y violencia contra los colonos y los otros miembros de su comunidad. Además, un año y medio después de su desalojamiento, todavía reivindicaba sus derechos sobre las tierras en conflicto. Aunque tal reivindicación puede tener fundamentos, la negación de su relación con el Consejo—al lado de la información disponible de varias otras fuentes—carece credibilidad.

diante su control de la agenda política. Este control dependía de su habilidad política, su circulación entre los espacios locales y los centros urbanos, su larga experiencia con las autoridades del Estado, y su manejo diestro de los medios de comunicación. Observadores del conflicto en Cauñicú, y en otras partes de la cuenca del Queuco comentaron que el Estado tiene gran parte de la responsabilidad por lo ocurrido en Cauñicú, por no haber apoyado a los elementos moderados dentro de la comunidad con suficientes fuerzas policiales y recursos de resolución de conflicto. El Consejo y sus seguidores dentro de Cauñicú explotaban la situación creada por esta carencia de apoyo, al mantener la comunidad en condiciones de conflicto persistente. Sin duda, los eventos habrían sido diferentes si Cauñicú no hubiera estado tan aislada de los centros de poder político y entonces no hubiera sido tan vulnerable frente a las manipulaciones del Consejo. No obstante, es importante reconocer que la comunidad no es simplemente un ente pasivo, sin capacidad de agencia. La gente de Cauñicú mostró que, en la ausencia del imperio de la ley Chilena, es capaz de llevar a cabo su propia forma de justicia. Desafortunadamente, ni el Consejo ni el Estado presentaron la voluntad para trabajar con las estructuras de autogobierno dentro de la comunidad para resolver el conflicto sobre las tierras sin necesidad de recurrir a la violencia.

### **La Imposición de Nuevas Condiciones para la Organización Social**

El caso de Cauñicú evidencia la importancia de buscar una integración entre las formas tradicionales de organización política dentro de las comunidades Mapuche y las realidades del mundo político contemporáneo. Desgraciadamente, el carácter de “la integración” hasta el día de hoy ha sido más un proceso impositivo que uno adaptativo. El pueblo mapuche ha adquirido cierta voz efectiva dentro del marco político chileno, pero solo gracias a que algunos actores Mapuche han entrado exitosamente al mundo político occidental. En algunos casos estos actores han mantenido también una conexión bastante fuerte con organizaciones más tradicionales, pero en otros casos la obtención de una voz política ha sido un proceso más bien de asimilación. En esta parte del análisis, pretendo examinar las tensiones entre las formas tradicionales de organización socio-político en el mundo Mapuche y la influencia cada vez más fuerte de las estructuras y prácticas políticas occidentales, con un enfoque en los impactos de la ley N° 19.253 (la “ley indígena”) de 1993 sobre el carácter de organización dentro de las comunidades indígenas.

Es difícil decir precisamente cuál era la naturaleza de la organización política y social Mapuche antes del contacto con los Europeos. Como Bengoa (2000) observa, más que doscientos años de guerra esporádica con los Españoles (desde mediados del siglo dieciséis hasta principios del siglo diecinueve) alteró en una manera significativa la estructura de la sociedad Mapuche. Existe un acuerdo general entre investigadores que la organización social Mapuche anterior al período colonial era limitada en su alcance geo-

gráfico, basado en la formación de alianzas provisionales y flexibles entre grupos en gran parte independientes, unidos por lazos de parentesco (Bengoa, 2000; Sánchez Curihuentro, 2002a; Faron, 1961). Aunque el carácter preciso de tales alianzas y grupos ha sido sujeto de mucha especulación entre investigadores, es sugerido que la legitimidad de las autoridades tradicionales tenía un carácter bastante “democrático”, y dependía de la existencia de consenso sobre la elección de líderes.<sup>11</sup>

Contamos con un conocimiento más seguro sobre el carácter de la sociedad Mapuche antes de la conquista militar de su territorio por el Estado Chileno (la llamada “pacificación de la araucanía”) en la segunda mitad del siglo diecinueve.<sup>12</sup> Durante este período, el nivel más básico de organización era el *lof*, una institución de parentesco extenso y complejo, compuesto por todos los descendientes masculinos del jefe familiar (el *lonko*) y sus varias esposas. El cargo de *lonko* era de carácter hereditario. Dentro del *lof*, otras autoridades espirituales (los *machi*) y sociales (los *werkenes*) también ejercían influencia dentro de la comunidad. El siguiente nivel de organización consistía en una agrupación de varios *lof*, los que formaban un *rehue* encabezado por el *ülmen*, un líder escogido por los *lonkos*. Durante épocas de crisis, como la guerra, se formaba una alianza de nueve *rehue*, denominado el *aillarehue*. Existen debates sobre lo que constituyen las “tradiciones” Mapuche propiamente tal, dado los cambios sociales y políticos experimentados por el pueblo Mapuche debido a su contacto con la civilización no-indígena durante el período colonial. No obstante, basta decir que la organización política del pueblo Mapuche en el último período de su independencia era producto de una serie de adaptaciones desarrolladas bajo circunstancias de autonomía. Es importante observar este hecho, a diferencia de lo acontecido posteriormente, ya que los cambios experimentados por el pueblo en la pérdida de su independencia (siendo más destacado su reasentamiento en “reducciones” que comprendían una fracción de su territorio anterior) fueron impuestos por el poder político, legal y militar del Estado Chileno. Además, vale destacar la continuidad entre los procesos de cambio no-autónomo y los procesos asimilativos que observamos en la actualidad, aunque las organizaciones políticas de la derecha, como Libertad y Desarrollo, suelen minimizar el papel de coerción en la adopción de formas occidentales de organización social, calificando tales cambios simplemente como la expresión de una “cultura dinámica” (Von Baer, 2002, p.34).

En el caso de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío, las agrupaciones sociales actuales corresponden a los títulos de merced (las tierras colectivas de las reducciones) asignados por la Comisión Radicadora de Indígenas en la primera parte del siglo veinte, después de más de cien años de pérdidas territoriales a manos del Estado y de

---

<sup>11</sup> Sánchez Curihuentro (2002a) objeta que no es adecuado usar la terminología occidental de “democracia” o “comunitarianismo” para caracterizar la tradición política Mapuche, aunque comparte con aquellos sistemas una forma de autoridad limitada y una práctica de consultación regular entre los líderes y la gente.

<sup>12</sup> Sin embargo, existen variaciones en la literatura con respecto al tema. El esquema simplificado ofrecido en el presente análisis es basado en el trabajo de Morales (2002), Sánchez Curihuentro (2002a; 2002b), Bengoa (2000), y Aylwin (1999).

especuladores de tierras apoyados por la ley Chilena.<sup>13</sup> La pérdida de territorio provocó una rearticulación socio-económica para los Pehuenche, pero al igual que los Mapuche en otros sectores, se adaptaron a su nuevo ámbito territorial para realizar un importante grado de continuidad en términos de conservar la autonomía limitada que les quedaba sobre su organización social. Así, formaron lo que hoy día conocemos como “comunidades” indígenas. Hablar de “comunidades” aplica un concepto occidental a una realidad que no necesariamente le corresponde. Sin embargo, es un término que capta la esencia de lo que el pueblo Mapuche ha logrado preservar a pesar de numerosas presiones asimilativas— mantener la cohesión social de sus colectividades locales. Es importante destacar que hay una estrecha relación entre la sobrevivencia de estas colectividades (junto con su lengua y cultura) y la preservación de sus derechos colectivos sobre la tierra. Durante la mayor parte del siglo veinte las políticas del Estado promovieron la desarticulación de las comunidades Mapuche, mediante la división de las reducciones en hijuelas individuales (lo que facilitó la enajenación de la tierra). Aunque la ley indígena de 1993 (Ley 19.253) provee un mejor grado de protección para las tierras indígenas, y el gobierno de la Concertación parece haber adoptado una política dedicada a la promoción y conservación de las culturas indígenas, veremos más adelante que en el caso del Alto Bío Bío las actuales políticas del Estado siguen provocando profundos cambios en la organización social del pueblo Mapuche a nivel de la comunidad indígena.

Uno de los compromisos declarados por la Concertación, sobre todo en el lenguaje de la ley indígena de 1993, es fomentar la participación de las comunidades indígenas en las decisiones que les afectan (*Ley 19.253*). Para cumplir con tal fin, la ley establece regulaciones para el reconocimiento de ciertas organizaciones políticas a nivel local: la *comunidad indígena* y la *asociación indígena*. La ley estipula que una comunidad indígena, entendida como una asociación formal con personalidad jurídica, se puede formar con el acuerdo de por lo menos un tercio de los adultos con derecho a afiliación. Una vez constituida, los líderes de la comunidad indígena tienen la capacidad para representar los intereses de su comunidad en sus relaciones con el Estado. La Asociación Indígena, a diferencia de la Comunidad Indígena, no se trata de una organización representativa. En cambio, se supone que sirve para formalizar la relación entre socios que buscan avanzar un objeto común relacionado con asuntos económicos, educativos, culturales o profesionales. Ni la ley, ni el Decreto Supremo No. 392, que resume los procedimientos para cumplir con la ley, concretizan reglamentos acerca de la estructura interna de la comunidad indígena. Sin embargo, la ley habla de un presidente de la comunidad, y frecuentemente las comunidades indígenas tienen un esquema de organización occidental—con un(a) presidente(a) elegido por voto, muchas veces con el apoyo de un(a) secretario(a) y/u otros elementos de un directorio.

---

<sup>13</sup>Para una historia de la formación de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío, véase Molina y Correa (1998). Bengoa (2000) provee una historia más general de las leyes de propiedad que formaron los fundamentos del proceso de radicación (pp. 342 en adelante).

En principio, el reconocimiento de la comunidad indígena como unidad social al nivel local puede ser visto como un avance hacia mayor autonomía para el pueblo Mapuche—un paso, quizás, hacia el reconocimiento de la comunidad como unidad *política*, que se relaciona con el Estado como otro nivel de gobierno. Sin embargo, la ley tiene implicaciones perjudiciales para las tradiciones de organización dentro de las comunidades. En primer lugar, como la ley estipula que una comunidad indígena puede formarse con solo un tercio de los integrantes presentes para el acta de constitución, ha habido una proliferación de “comunidades indígenas” que no corresponden necesariamente a las comunidades existentes dentro de las reducciones. De esta manera, la ley provee una estructura para la formación de facciones, generando tensiones especialmente dañinas cuando un lonko se niega a participar en las políticas estatales y otro fragmento de su comunidad se constituye como una “comunidad indígena” con sanción oficial del Estado.<sup>14</sup> En segundo lugar, la ley no reconoce la comunidad indígena en términos propiamente Mapuche. A pesar de las irregularidades introducidas durante el proceso de reducción, las comunidades corresponden generalmente a los *lof*, pero la ley opta por el lenguaje de “comunidad”, y así no reconoce la existencia previa de una organización política a nivel local, encabezado por el *lonko*. Plantear un análisis dicotómico entre formas de organización “tradicionales” y “occidentales” no contribuiría a aclarar el tema. No obstante, es imposible subestimar los efectos culturales y políticos de una ley que reconoce a las comunidades indígenas solamente cuando se constituyen según un esquema que no se refiere a su existente sistema de organización y les obliga a producir una constitución escrita, que debería ser “acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal” (*Ley 19253*, 1993: artículo 10).

En términos más concretos, es difícil determinar con precisión cuáles han sido los impactos de la provisión de la ley sobre comunidades indígenas en las estructuras sociales dentro de las comunidades Mapuche. Se pueden observar efectos diferentes, y hasta contradictorios, donde cada caso dependerá de las características particulares que condicionan la forma en que cada colectividad ha apropiado y reformulado (o a veces rechazado) las herramientas organizativas introducidas por el Estado. Más adelante, el análisis considera los casos de dos comunidades en el Alto Bío Bío, pero es necesario considerar algunas de las tendencias generales que se presentan. En algunas instancias, las comunidades indígenas que han sido recientemente formadas, con su presidente, existen como una forma de organización paralela a la tradicional, encabezada por el lonko. En otros casos el lonko se ve desplazado por el presidente, perdiendo su autoridad dentro de la comunidad. Finalmente, en algunos casos el lonko puede utilizar las nuevas condiciones jurídicas para consolidar su poder, asumiendo el liderazgo de una comunidad indígena formalmente constituida, aunque rechace la terminología occidental de “presidente”.

---

<sup>14</sup>Castro Lucic observa el mismo problema (Castro, 2005: 120).

## “Proyectismo” y la Subjetividad Neoliberal

Aunque la ley sobre la formación de comunidades indígenas tiene la potencialidad de engendrar cambios significativos en las tradiciones de organización social Mapuche, es solo una parte de una nueva serie de políticas desde el Estado hacia los pueblos originarios. Estas políticas tienen una gran influencia sobre la manera en que la ley se actualiza en prácticas de organización dentro de las comunidades. Asimismo, se puede decir que la figura legal de la comunidad indígena sirve no solamente como una herramienta para promover la “participación” de comunidades en decisiones que les afectan, sino también como parte de una nueva técnica o estrategia para gobernar a los pueblos indígenas de Chile e integrarlos en el proyecto de modernización nacional. Para entender mejor cómo funciona esta estrategia, debemos examinar desde cerca la política de desarrollo indígena. Es allí donde encontraremos la expresión más fuerte de una política de asimilación, dentro de la cual la legislación sobre comunidades indígenas resulta de vital importancia.

Como observa Schild (2000; 1998), la “participación” ciudadana en proyectos de desarrollo dirigidos a grupos marginalizados, que ha sido uno de los sellos de los gobiernos de la Concertación siguiendo la vuelta a la democracia a principio de los noventa, no ha sido una política inocente en términos ideológicos. Esta participación ha promovido una nueva lógica para acceder a los recursos del Estado, lógica que funciona con una “gramática” neoliberal, a través de la cual los sujetos sociales están involucrados en su propia formación como nuevos agentes políticos dentro del proyecto de modernización (Schild, 2000: 277). Las conclusiones de Schild se basan en un marco teórico definido en gran parte por el trabajo de Michel Foucault. Según Foucault (1991; 1980), el poder del gobierno moderno, sobre todo en su encarnación liberal, no debe ser entendido principalmente en términos de una visión omnisciente, un propósito conscientemente articulado, y un control centralizado sobre las relaciones dentro de su territorio. Al contrario, el arte de gobernar se manifiesta en una lógica sistemática (lo que otros quizás llamarían una ideología) que logra propagarse en múltiples sitios dentro de la población, donde se actualiza dentro de una serie de técnicas o prácticas que constituyen las normas discursivas para la construcción o normalización de sujetos sociales. Esta lógica de gobierno, o “gubernamentalidad”, es el fundamento para una colección de aparatos administrativos que surgen junto a los mismos procesos y sujetos que constituyen su objeto de administración. Como explica Burchell, “[...] el ejercicio del poder de gobierno del estado puede ser visto en continuidad con, o injertado en, las relaciones de poder immanente de la sociedad” (Burchell, 1991: 140).<sup>15</sup> En el caso del *neoliberalismo* (o el “liberalismo avanzado”), Burchell sugiere que la racionalidad del poder de go-

---

<sup>15</sup> “[...] the state’s exercise of governmental power can be seen as in continuity with, or as grafted on to, society’s immanent relations of power.”



bierno, cuyo eje antes era el fomento de las relaciones “naturales” de la sociedad, evoluciona hacia una lógica de administración que depende de “formas de conducta emprendedora y competitiva artificialmente arregladas” (Burchell, 1993: 271).<sup>16</sup>

En el caso de los pueblos indígenas de Chile, la ley sobre la formalización de comunidades indígenas, articulada estrechamente con los programas de desarrollo indígena, provee la estructura para el cultivo de sujetos sociales occidentales que se conducen según una gramática social neoliberal.<sup>17</sup> Para ilustrar el funcionamiento de esta racionalidad de gobierno, veamos ahora el caso de *Orígenes*. Con fondos prestados por el Banco Interamericano de Desarrollo, *Orígenes* está promovido como un elemento clave dentro de la “política de nuevo trato” impulsado por el gobierno de la Concertación. Por un tiempo el eslogan principal del programa *Orígenes* era “construyendo juntos un nuevo camino”(Orígenes, 2004).<sup>18</sup> Ciertamente, de alguna manera los pueblos originarios son socios en el programa. No obstante, este proyecto común de abrir un nuevo camino a la “participación” se realiza dentro de un marco bastante estrecho, principalmente a través de proyectos discretos dirigidos a varios aspectos del desarrollo indígena, como el fortalecimiento de la cultura, idioma y salud indígena; la capacitación de dirigentes y de líderes jóvenes; el apoyo de artesanos indígenas; y el mejoramiento de elementos específicos del sistema local de producción agrícola. El presente análisis sólo considera esta última categoría: la de proyectos productivos. Estos ocupan casi 80% del presupuesto de *Orígenes* (*Proyectos Ejecutados*, 2004), y es la forma más visible y constante de contacto entre los funcionarios del programa y las comunidades.<sup>19</sup>

En tales proyectos las comunidades, por un lado, tienen la posibilidad de una participación administrativa y práctica importante: se supone que deben estar dispuestas a participar en la identificación de participantes y en la distribución de los recursos que se reciben. Además, la ejecución final de los proyectos debe ser realizada con el trabajo de los propios beneficiarios. Esto es por ejemplo, cuando el gobierno regala materiales para la construcción de galpones, cada individuo que participa debe armar y construir su propio galpón. Por el otro lado, a pesar de que *Orígenes* demanda mucha responsabilidad de las comunidades mismas para la eje-

---

<sup>16</sup> “artificially arranged forms of entrepreneurial and competitive conduct.”

<sup>17</sup> Para un análisis paralela (y mucho más detallada con respecto a este tema) en el caso de los pueblos originarios de Australia, ver Watson (2004).

<sup>18</sup> El nuevo eslogan que aparece en la página de web de *Orígenes* es “mira el futuro desde tu origen”(Orígenes, 2005a).

<sup>19</sup> Es importante destacar, además, que el programa *Orígenes* ha servido como un mecanismo administrativo para coordinar un conjunto de fondos estatales para proyectos productivos, que provienen también de INDAP, CONADI, y CONAF. De hecho, según los datos disponibles para este año, el dinero ocupado en proyectos productivos que pertenece propiamente al fondo de *Orígenes* compone sólo 41% del presupuesto total (Orígenes, 2005b). Es decir que, a pesar de la cantidad de publicidad publicada por el gobierno sobre los elementos culturales de su política de desarrollo indígena, la presencia del Estado en las comunidades es definida mayormente por sus actividades en el sector productivo.

cución de proyectos, la participación *política* se limita a ciertas consultas para identificar cuáles proyectos convienen mejor a las necesidades de cada comunidad, con un enfoque en el desarrollo de actividades productivas que permiten la venta de productos fuera de las comunidades. De esta manera, las comunidades se ven involucradas en procesos de planificación económica de corto plazo, movilizándose para maximizar su participación en cada proyecto y así aprovechar mejor de los recursos de *Orígenes*. Esta política de “proyectismo” sirve para dar legitimidad a las nuevas estructuras comunitarias constituidas de acuerdo con la ley indígena, porque son estas organizaciones políticas las que tienen derecho de participar en los proyectos de *Orígenes*. Asimismo, este proyectismo hace que las comunidades indígenas se preocupen principalmente del tema de desarrollo económico en vez de asuntos políticos más contenciosos, como la recuperación de tierras ancestrales o la autonomía territorial. Por esa misma razón, el programa *Orígenes* hace una gran parte de su trabajo en zonas de conflicto, como el Alto Bío Bío, en este caso consolidado junto con otros programas de asistencia dentro del marco administrativo del *Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío*.

Otros aspectos de asistencia estatal para las comunidades indígenas utilizan la misma lógica de “participación” que se expresa en el caso de *Orígenes*. Casi todos los otros recursos estatales para comunidades indígenas son otorgados a través de concursos anuales.<sup>20</sup> Hay concursos, por ejemplo, para el Subsidio para Adquisición de Tierras, y para el Subsidio para Obras de Riego y/o Drenaje para Indígenas. Por lo tanto, mientras las comunidades indígenas aprenden cómo trabajar dentro del modelo político occidental, también aprenden a comportarse como actores emprendedores dentro de un campo de relaciones humanas definido por la competencia. De esta forma, las comunidades indígenas son transformadas en sitios estratégicos para la construcción de sujetos neoliberales, actuando como el enlace entre los procesos de modernización neoliberal y el individuo indígena. Es en el contexto de las comunidades, entretejidas en la política proyectista del Estado, donde los individuos aprenden lecciones importantes sobre la nueva realidad política. En concreto aprenden que “participar” en el proceso de desarrollo significa comprometerse—como individuos y como socios de asociaciones políticas—con la tarea de identificar oportunidades para fomentar la rentabilidad de sus actividades productivas. Aprenden, además, que el Estado debe ser entendido principalmente como un actor que facilita la iniciativa individual, y no como un proveedor de seguridad social, bienestar, o—considerando lo que está en juego—como el supuesto culpable o responsable de una historia de injusticias, y por lo tanto, como el foro en el cual reivindicar los derechos indígenas que son plenamente reconocidas en otras jurisdicciones nacionales e internacionales.

---

<sup>20</sup>Ver también Castro Lucic (2005: 120).

## Los Resultados de las Nuevas Políticas del Estado

Si bien las nuevas políticas del Estado para gobernar a los pueblos indígenas se basan en una forma de “participación” delimitada principalmente por el proyectismo y la lógica de competencia dentro del mercado, los sujetos indígenas no son entes pasivos, dispuestos a conformarse sin resistencia a las normas de conducta neoliberal. Por consiguiente, en el caso del Alto Bío Bío el encuentro entre las nuevas técnicas de gobierno y la agencia de los Pehuenche ha producido una mezcla diversa de prácticas organizativas. Este apartado del análisis pretende explorar en una forma más concreta algunos de los cambios engendrados en las comunidades Mapuche por la nueva política del estado, a través de una exploración de los casos de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy—las dos comunidades que han sufrido impactos directos de Ralco. Es importante destacar que la información en esta sección no está actualizada, y corresponde al período de tiempo en el que fue realizado el trabajo de campo (septiembre-diciembre de 2003).

En Quepuca Ralco, Antolín Curriao, mientras es generalmente reconocido como el Lonko de la comunidad, parece haber desistido del protagonismo político que tenía durante la primera época de resistencia contra Ralco. Es su hija, María Curriao, quien tomaba el liderazgo en la medida que él se retiraba.<sup>21</sup> Fue ella quien organizó la incorporación de Quepuca Ralco como una comunidad indígena, con ella misma como su Presidenta. Durante la primavera de 2003, ella seguía luchando contra Endesa para asegurar que cumpliera con sus compromisos con los habitantes indirectamente afectados por el embalse. Además, María Curriao se había negado a trabajar con el programa Orígenes, criticando la carencia de autonomía para las comunidades en la administración de los fondos monetarios. El conjunto de circunstancias en Quepuca es curioso y complicado. Por un lado, la autoridad tradicional ha sido desplazada por una autoridad constituida según las estructuras legales dictadas por el Estado. Por el otro lado, la presidenta de la comunidad es la hija del Lonko, y muy probablemente habría sucedido a su padre como lonko si hubiese sido varón. Asimismo, ha tomado una posición muy fuerte en defensa de la cultura tradicional y la autonomía local. Esta situación es todavía más complicada, por el hecho de que la comunidad indígena controlada por María Curriao representa sólo una parte de una comunidad muy dividida. Esta circunstancia es en gran parte un producto de la provisión de la ley que permite la formación de una comunidad con el acuerdo de solamente un tercio de los habitantes. Existe otra facción dentro de Quepuca, liderada por José del Carmen Levi Sandoval, cuyo nombre aparece como Lonko en varios lugares, entre otros en la aprobación por CONAMA en 1997 del proyecto hidroeléctrico Ralco (*Resolución Extenta N° 10-97, 1997*). Los dos líderes de Quepuca Ralco han sido socios de dos organizaciones diferentes que han intentado, esporádicamente, lograr una colaboración general entre las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío.

---

<sup>21</sup>Es interesante notar que María Curriao reconoce la influencia del Consejo de Todas las Tierras en su formación como dirigente, aunque niega tener una afiliación actual con la organización.

Ambas organizaciones han competido por la reputación de ser “tradicionales”. Aunque la importancia del sello de tradición podría ser visto como evidencia de un deseo de conservar las prácticas tradicionales, es igualmente cabal leerla como la manifestación de una política de nostalgia, que da valor retórico a la palabra “tradición”—aun cuando no hay acuerdo sobre lo que quiere decir en términos substantivos.

En Ralco Lepoy la situación contemporánea es diferente, pero también tiene sus dificultades. Durante la investigación de campo, el Lonko vigente era Vacilio Rosales. No había sido Lonko durante el conflicto de Ralco, y al parecer no estaba muy involucrado en la resistencia. En Lepoy hay un presidente de la comunidad indígena también, cuya autoridad funciona en una manera paralela a la de Lonko. Lonko Rosales indicó que había un desacuerdo entre él y el presidente sobre la participación de la comunidad en los proyectos de desarrollo. El presidente de entonces era un dirigente joven, y según varias fuentes estaba vinculado al Consejo de Todas las Tierras. El Lonko alegó que el presidente se había negado a firmar los documentos para aprobar la participación de la comunidad con el programa *Orígenes*. Aunque el Lonko estaba a favor de la participación con *Orígenes*, él también declaró su frustración con el programa, dado que las comunidades no gozan de mucha influencia sobre la administración de los fondos. Entonces, a pesar de no compartir las opiniones más extremas del presidente, el Lonko tampoco puede ser descrito como una figura sumisa frente a la política de “participación”. Hay otro detalle que merece ser mencionado en el caso de Ralco Lepoy. En muchas comunidades del Alto Bío Bío parece que la ley sobre la formación de asociaciones indígenas ha fomentado la fragmentación de las comunidades en diferentes facciones. En el caso de Lepoy esta táctica ha sido usada de una manera muy abierta por un individuo llamado Juan Purrán, que claramente ambiciona ser lonko. Esta ambición se evidencia en el hecho que su asociación indígena lleva el nombre de “Asociación Indígena Lonko Juan Purrán.” Su estrategia ha tenido un éxito parcial, sirviendo para confundir a la gente de la comunidad sobre la identidad de sus líderes. Un miembro de la comunidad de Lepoy, por ejemplo, indicó su confusión cuando admitió que, según su parecer, la comunidad ahora tenía dos lonkos.

Sería difícil determinar dónde recae el mayor peso de autoridad en las comunidades del Alto Bío Bío. Los lonkos siguen siendo importantes para muchos Pehuenche. Por otro lado, en unos pocos años las estructuras políticas occidentales instaladas por la ley indígena de 1993 han sido generalmente aceptadas, e incluso en ocasiones preferidas, por los habitantes de las comunidades. La situación se complica más por el hecho de que, como hemos visto, algunos presidentes han presentado una actitud muy hostil hacia las políticas de ayuda del Estado, aun cuando ellos han accedido al poder gracias a la introducción de una institución política por parte del mismo Estado. Una consideración importante es la distinción entre la autoridad *cultural* y el poder *político* (aunque por supuesto hay enlaces entre los dos). Si el lonko retiene su importancia solamente en términos simbólicos o culturales, mientras el presidente toma el mando en las relaciones entre la comunidad y actores externos, entonces podríamos concluir que la nueva estra-

tegia para gobernar a los pueblos originarios ha logrado exitosamente transformar la naturaleza de la colectividad indígena. Esta realidad se muestra fuertemente en la opinión de un Pehuenche de Quepuca Ralco, citada en el estudio de línea de base para el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, publicado por Mideplan.

Actualmente es más importante ser dirigente que lonko, porque una organización constituida tiene mucho más peso. Claro que un lonko también tiene peso, pero tradicionalmente, culturalmente, pero en cuanto a estas situaciones que nosotros estamos viviendo, de acuerdo a la ley el lonko no tiene ningún peso porque no tiene ningún reconocimiento legal como una autoridad en su comunidad, como representante único (*Línea Base*, 2000: 182).

### **Conclusiones: La Capacitación Política Dentro de un Marco Cultural Apropriado**

No cabe duda de que el pueblo Mapuche se encuentra en una coyuntura histórica muy crítica; todavía existen prácticas de organización con fuertes principios en las tradiciones del pueblo, pero junto a ellas vemos surgir nuevos procesos asimilativos. La respuesta del gobierno Chileno al presente desafío de cambio ha sido “desarrollo con identidad”. José Quidel sugiere que sería más apropiado hablar de “desarrollo desde la identidad” (Quidel, 2001: 146). Mauricio Huenchulaf ha propuesto una distinción semejante y, desde hace mucho tiempo, habla de una revalorización de las “alternativas propiamente Mapuche” (Huenchulaf, 1991: 33). Estos son comentarios claves, dado lo que nos dicen acerca de la relación entre las esferas política, económica y cultural. El concepto de desarrollo *con* identidad efectúa una separación entre las cuestiones socio-económicas y las realidades culturales, suponiendo que un pueblo puede entregarse a un proceso de modernización neoliberal por un lado mientras *conserva* prácticas culturales por el otro. En las palabras de Pablo Marimán, “...la cultura es entendida tan sólo como ideología, costumbres, tradiciones, valores o simbología (es decir, intangibles que se abordan autónomamente de las condiciones materiales de existencia)...” (Marimán, 2002: 51). Según Marimán, los proyectos de desarrollo que han sido emprendidos por el gobierno de la Concertación “...incorporan en sus programas muchas manifestaciones de la cultura, pero han terminado prescindiendo del sujeto real que la ha creado y que la porta” (Ibid.). Hablar de desarrollo *desde* la identidad, utilizando alternativas propiamente Mapuche, es distinto en tanto que sugiere la necesidad de orientarse a las tradiciones culturales no solamente como algo que debe ser conservado, sino como la *base* para el camino de desarrollo o modernización.

En cuanto al problema de definir “las tradiciones”, es imprescindible reconocer que una retórica de tradición siempre conlleva el peligro de abrir el camino hacia una política fundamentalista y homogeneizante. Por esa razón es importante reconocer que las tradiciones de cualquier cultura siempre están en un proceso de cambio y evolución. Se podría decir que algunos de los cambios experimentados por el pueblo Mapuche

gracias a su contacto con culturas occidentales—como la aparición de líderes femeninas—han sido positivos. Además, en el caso Mapuche hay que reconocer que existe una diversidad de tradiciones entre las varias identidades territoriales. No obstante, estos hechos no tienen que ser una apertura hacia el otro extremo del espectro: un relativismo cultural que sirve para deslegitimar el imperativo reivindicador. Entre la afirmación dogmática de una “verdadera” tradición histórica, por un lado, y la pérdida completa de las prácticas sociales y políticas propias del pueblo, por otro, debe encontrarse un camino medio, a través del cual la reivindicación de la tradición pueda realizarse en un proceso de intercambio y debate abierto.

Si es posible realizar tal proceso de intercambio y debate, las tradiciones pueden ser un recurso cultural, social, y político que guíe a las comunidades Mapuche mientras enfrentan el imperativo de adaptarse a nuevas realidades y hacerse un espacio propio en el marco nacional e internacional. Puede parecer obvio anunciar la importancia de la tradición de esta manera. No obstante, asegurar un rol para la tradición en el proceso de desarrollo es indudablemente uno de los desafíos fundamentales para el pueblo Mapuche. Por más de tres siglos la modernización ha sido concebida en contra de la tradición, y la tradición ha sido vista como una barrera que debe ser derrumbada por el progreso. “Nadar en contra de la corriente”, y promover una forma de desarrollo o “progreso” que tiene como *base* la tradición, será posible sólo con una medida importante de autonomía de los procesos y las presiones que tienden hacia la incorporación del pueblo Mapuche en el camino de modernización liberal promovido por el Estado Chileno. La autonomía tiene una relación fundamental con la cuestión de tierra o territorio. Sin un espacio adecuado para realizar un cierto nivel de productividad, las comunidades Mapuche no tienen futuro. Sin embargo, un territorio no es solamente un espacio productivo, sino también un sitio donde cultivar una colectividad, un pueblo. Por ende, el tema de la tierra indígena está estrechamente enredado con la posibilidad de realizar el autogobierno. Vale reflexionar, entonces, sobre la cuestión de la autonomía *política*.

Considerando las observaciones documentadas en el presente análisis, es evidentemente imprescindible que los dirigentes y los otros habitantes de las comunidades Pehuenche reciban apoyo para disminuir el desequilibrio de capacidad política entre ellos y los actores con quienes se relacionan. El problema para el movimiento Mapuche, y para otras organizaciones que respaldan al pueblo Mapuche en su política reivindicadora, es cómo acercarse a la tarea de capacitación política en una manera culturalmente apropiada. Mencionar la política con gente de las comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío casi siempre obtiene la misma reacción: la gente cree que la política es algo “*huinca*”—que tiene que ver con partidos políticos, votación en las elecciones, y relaciones con las burocracias del Estado.<sup>22</sup> Su actitud hacia la política tiene buenos fundamentos. Si aceptamos que las prácticas del Estado definen el horizonte de la política, entonces hablar de una

---

<sup>22</sup>“Huinca” es una palabra usada por los Mapuche para referirse a los Chilenos (y otros afuerinos) no-indígenas.

política Pehuenche sería una contradicción, y la capacitación sería un proceso de asimilación, en que los sujetos Pehuenche aprenden un comportamiento político Chileno. Pero si reconocemos que los mismos Pehuenche tienen una historia larga de organización social para autogobernarse, entonces ya hacían y hacen política dentro de sus propias comunidades. Desde esta perspectiva la capacitación política, aunque todavía tiene mucho que ver con una *adaptación* al manejo político no Mapuche, puede surgir del fortalecimiento de prácticas autóctonas. Este fortalecimiento sólo puede ocurrir si las comunidades reciben el apoyo para enfrentar el dilema de *¿cómo heredar las tradiciones políticas de sus antepasados?* Es una pregunta difícil, que la gente de las comunidades ya enfrenta cada día, pero muy pocas veces dentro de un contexto que le permite un proceso de reflexión y debate colectivo. Si las comunidades no tienen la oportunidad de buscar una respuesta colectiva a esta pregunta, será difícil realizar un proceso de adaptación y cambio definido por la voluntad del pueblo Mapuche-Pehuenche, en vez de un proceso de asimilación definido e impuesto por la cultura dominante y otros actores externos.

En términos más concretos, la capacitación política de las comunidades Mapuche-Pehuenche se ve complicada y difícil. Por una parte, las comunidades simplemente necesitan recursos de transporte y comunicación, y el entrenamiento técnico para poder aprovechar tales recursos. Al parecer en el Alto Bío Bío el gobierno se ha comprometido en cierta medida con esta tarea (ahora que la represa está construida). Recientemente, con cooperación de La Fundación Pehuén, World Vision, y la Pontificia Universidad Católica de Chile, se ha realizado un proceso de capacitación para los dirigentes de las comunidades sobre el uso de internet (*El Sur*, 2004). Los dirigentes contarán con acceso a internet de una sala de computación en Villa Ralco. Más importante será el cómo los dirigentes deciden emplear nuevos recursos como éstos. Necesitan además capacitación política para entender mejor cómo usar estas herramientas y cómo manejarse dentro del marco político nacional e internacional.

El movimiento Mapuche ha estado tan enfocado en el problema de tierras que quizás ha descuidado el trabajo de difundir su propio aprendizaje hacia las bases. En algunos casos hay voluntad para hacer el trabajo de capacitación pero otros factores han intervenido para dificultar el proceso. Por ejemplo, vimos que en el caso del Consejo de Todas las Tierras la lógica de su protagonismo a nivel nacional hace que su trabajo de capacitación a veces no se oriente a la realidad de las comunidades mismas, consiguiendo sólo dividir las. Otras organizaciones Mapuche, como La Corporación de Desarrollo Lonko Kilapang, han visto dificultada la autonomía de su trabajo de desarrollo local debido a la reducción de apoyo extranjero para proyectos de desarrollo en Chile. En el Alto Bío Bío, Lonko Kilapang ha mantenido su presencia sólo porque ha ganado los contratos para administrar el programa *Orígenes* en el sector. En términos de la conservación de tradiciones es indudablemente positivo que una organización Mapuche trabaje en la ejecución de los proyectos de *Orígenes*, pero en realidad existe un espacio muy limitado dentro de la lógica del “proyectismo” para avanzar una política reivindicadora.

Mirando el desafío de capacitación política desde una perspectiva más optimis-

ta, se puede observar, como ha comentado José Quidel (comunicación personal, 23 de noviembre 2003), que las comunidades indígenas de cierta manera ya gozan de autonomía, gracias a su posición en los márgenes de la sociedad Chilena. Esta autonomía, o autogestión, es lo que ha permitido la sobrevivencia de las comunidades Mapuche, a pesar de toda la presión existente hacia su desaparición. La renovación de las autoridades territoriales, como otro nivel de autogestión y movilización, otorga la esperanza de que esta autonomía limitada se esté transformando en una suerte de conciencia política que trasciende la mera sobrevivencia, llevando al pueblo hacia un proceso de recuperación de las tradiciones políticas autóctonas al nivel regional. No obstante, dado que las comunidades mismas están cada vez más integradas con los procesos de globalización y las prácticas administrativas del Estado, la presión ejercida sobre la pérdida de autonomía sigue en aumento.

En el caso del Alto Bío Bío las comunidades han dado los primeros pasos en un nuevo experimento con la organización política occidental. Cumpliendo con una de las promesas del acuerdo de febrero de 2003 frente a la Comisión de Derechos Humanos de la OEA, entre el Estado de Chile y las familias Pehuenche que todavía resistían su desalojamiento para la inundación de sus tierras por el embalse Ralco, el gobierno inició la formación de una comuna en el Alto Bío Bío. Aunque por un lado tener una comuna propia les da a los Pehuenche la oportunidad de cierta autogestión que no poseían antes, también abre paso a una serie de procesos de asimilación. Los partidos políticos, por ejemplo, ya han colonizado el nuevo espacio político. Cada uno de los dos candidatos principales para alcalde de la primera elección municipal, aunque Pehuenche, representaba a uno de las dos alianzas políticas nacionales: la Concertación y la Alianza por Chile (Rauld, 2004).

De esta manera, y en muchos otros foros, el gobierno ya está muy comprometido con la tarea de capacitación política. De hecho, podríamos decir que el Estado controla el marco discursivo con el cual la mayoría de la gente trata el tema. Esto debe ser un hecho preocupante por el liderazgo de organizaciones Mapuche cuya ambición es ganar cierta autonomía para su pueblo. El Estado post-dictadura ya no es simplemente el Estado de “la mano dura” (aunque a veces todavía muestra tal inclinación); la estrategia de los tres gobiernos de la Concertación (sobre todo los de Aylwin y Lagos) ha sido muy compleja, y busca una forma de gobernar al pueblo Mapuche a través de su integración en las prácticas de la política neoliberal—con su “participación” en iniciativas de desarrollo, educación y hasta autogestión. Por medio de estas iniciativas, el movimiento Mapuche arriesga perder su base en las comunidades—las prácticas culturales, sociales, económicas y políticas de las cuales sería posible construir una visión de autogobierno y desarrollo propia a su pueblo. Sólo apoyando a las comunidades en la labor de reinventar sus tradiciones según las nuevas condiciones de vida colectiva que se presentan, puede el movimiento Mapuche construir una continuidad entre su larga historia como un pueblo autónomo y el desafío de decidir su propio futuro dentro del mundo globalizado actual.



## Bibliografía

- Aylwin, J. (2001). Los Conflictos en el Territorio Mapuche: Antecedentes y Perspectivas. En José Aylwin (ed.), *Políticas Públicas y Pueblo Mapuche*. (pp. 25-55). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Aylwin, J., Paillán, E. & Opasso, C. (2001). *Las Lcciones de las Represas del Bío Bío Para el Manejo Alternativo de Conflictos Etnoambientales en Territorios Mapuches de Chile (CFP-1 P-80)*. [Final Report Addressed to the Universidad para la Paz, Programa Conflicto y Colaboración, 2001, unpublished]. Documento descargado en noviembre de 2004, de <http://www.estudiosindigenas.cl/images/instituto2.html>.
- Aylwin, J. (1999). *Indigenous Peoples' Rights in Chile and Canada: A Comparative Study*. [Thesis, Master of Laws]. Vancouver: University of British Columbia.
- Bengoa, J. (2000). *Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX)*. Santiago: LOM Ediciones.
- Berger, T. R. & Katz, C. (1997). *Los Mapuche-Pehuenche y el proyecto hidroeléctrico de Ralco en Alto Bío Bío: Un pueblo indígena amenazado*. Federación Internacional de los Derechos Humanos. Documento descargado en diciembre de 2004, de <http://www.fidh.org/rapports/r256e.htm>.
- Burchell, G. (1993). Liberal Government and Techniques of the Self. *Economy and Society*, 22(3), 267-282.
- Burchell, G. (1991). Peculiar interests: civil society and governing 'the system of natural liberty'. En Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. (pp. 119-150). Chicago: University of Chicago Press.
- Castells, M. (1996). *The Rise of the Network Society*. Oxford: Blackwell.
- Castro Lucic, M. (2005). Challenges in Chilean Intercultural Policies: Indigenous Rights and Economic Development. *Political and Legal Anthropological Review*, 28(1), 112-132.
- Downing, T. (1996). *A Participatory Interim Evaluation of the Pehuen Foundation*. [Preparado para la Corporación Financiera Internacional por T. E. Downing, AGRA Earth and Environment in collaboration with Downing and Associates].
- Drake, P. & Jaksic I. (1996). *El Modelo Chileno: Democracia y Desarrollo en los Noventa*. Santiago: LOM Ediciones.
- El Sur* (2004). Cosmovisión pehuenche incluye ahora el mundo virtual, 21 de agosto, sección Temas del Día.
- El Sur* (2002a). Infiltrados dividen a los pehuenches, miércoles, 31 de julio.
- El Sur* (2002b). Loncos pidieron justicia y paz, jueves, 25 de julio.
- El Sur* (2002c). Pehuenches están contra el Consejo de Todas Las Tierras, sábado, 17 de agosto.
- Faron, L. C. (1961). *Mapuche Social Structure: Institutional Reintegration in a Patrilineal Society of Central Chile*. Urbana: University of Illinois Press.
- Foucault, M. (1991). Governmentality. En Graham Burchell, Colin Gordon, and Peter Miller (eds.), *The Foucault Effect: Studies in Governmentality*. (pp.87-104). Chicago: University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1980). Two Lectures. En Colin Gordon (ed.), *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. (pp. 78-108). New York: Pantheon Books.
- Huenchulaf, M. (1991). Los Mapuche y la Tierra: El Mundo es Uno Solo. *Pueblo Mapuche, Medio Ambiente y Organizaciones no Gubernamentales*, (pp. 27-34). [Encuentro organizado por la Comisión Relacionadora de ONGs de la Novena Región, 27 de septiembre, Temuco].
- Ley 19.253* (1993). Santiago: Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Línea Base Sociocultural: Área de Desarrollo Indígena Alto Bío Bío* (2000). Santiago: Ministerio de Planificación y Cooperación.
- Marimán Quemenado, P. (2002). Recuperar lo Propio Será Siempre Fecundo. En Roberto Morales Urrea (ed.), *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. (pp.51-119). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Molina, R. & Correa, M. (1998). *Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Bío Bío*. Temuco: CONADI.
- Moraga R., J. (2001). *Aguas Turbias: La Central Hidroeléctrica en el Alto Bío Bío*. Santiago: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.
- Morales Urrea, R. (2002). Poder Mapuche y Relaciones con el Estado: Fundamentos Socioculturales de la Mapu Territorialidad

- Mapuche. En R. Morales Urra (ed.), *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. (pp. 177-323). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Morales Urra, R. (1998). *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Pewenche*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Namuncura, D. (1999). *Ralco: ¿Represa o Pobreza?* Santiago: LOM Ediciones.
- Nef, J. (2003). The Chilean Model: Fact and Fiction. *Latin American Perspectives*, 30(5), 16-40.
- Olavarría, M. (2003). Protected Neoliberalism: Perverse Institutionalization and the Crisis of Representation in Postdictatorship Chile. *Latin American Perspectives*, 30(6), 10-38.
- Oposo, C. (2002). Chile: Los Negocios del Presidente Frei. *La Firme*, 242, Marzo. Documento descargado en noviembre de 2005, de <http://rcci.net/globalizacion/2002/fg229.htm>
- Orígenes (2005a). [Página de internet principal de Orígenes]. Ministerio de Cooperación y Planificación. <http://www.origenes.cl/>, consultado en agosto de 2005.
- Orígenes (2005b). *Desarrollo Productivo*. Santiago: Ministerio de Cooperación y Planificación. Documento descargado en agosto de 2005, de <http://www.origenes.cl/desarrollo.htm>.
- Orígenes (2004). Página de internet principal de Orígenes. Ministerio de Cooperación y Planificación. <http://www.origenes.cl/>, consultado en noviembre de 2004.
- Proyectos Ejecutados* (2004). Santiago: Ministerio de Cooperación y Planificación. Documento descargado en agosto de 2005, de <http://www.origenes.cl/avance.htm>.
- Quidel Lincoletto J. (2001). Comentario. En J. Aylwin (ed.), *Políticas Públicas y Pueblo Mapuche*. Concepción: Ediciones Escaparate, 143-152.
- Rauld, J. (2004). Alianza e 'indigenismo de izquierda' se enfrentan por control de nuevas comunas. *La Segunda*, 17 de agosto.
- Relmuan A., M. (1998). El Proyecto de la Central Hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío Bío: la Visión de las Comunidades. En R. Morales U. (ed.), *Ralco: Modernidad o Etnocidio en Territorio Pewenche*. (pp. 157-190). Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera.
- Resolución Extenta N° 10-97* (1997). Santiago: Comisión Nacional del Medio Ambiente, Dirección Ejecutiva.
- Sánchez Curihuentro, R. (2002a). Derechos Mapuche, Territorialidades y Proyectos de Desarrollo: Proyectos de Intervención, Instituciones, Organizaciones Comunidades. En Roberto Morales Urra (ed.), *Territorialidad Mapuche en el Siglo XX*. (pp. 325-392). Concepción: Ediciones Escaparate.
- Sánchez Curihuentro, R. (2002b). *Derechos Políticos y Participación del Pueblo Mapuche*. [Informe publicado en forma electrónica por el Programa de Derechos Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco]. Documento descargado en septiembre de 2004, de <http://www.derechosindigenas.cl/iframe.php?file=http://www.derechosindigenas.cl/Informes/informedm.htm>.
- Schild, V. (2000). Neo-Liberalism's New Gendered Market Citizens: The 'Civilizing' Dimension of Social Programmes in Chile. *Citizenship Studies*, 4(3), 275-305.
- Schild, V. (1998). Market Citizenship and the "New Democracies": The Ambiguous Legacies of Contemporary Chilean Women's Movements. *Social Politics*, 5(2), 232-249.
- Sieder, R. (ed.) (2002). *Multiculturalism in Latin America: Indigenous rights, diversity and democracy*. Basingstoke, Hampshire: Palgrave Macmillan.
- Van Cott, D. L. (2000). *The friendly liquidation of the past: The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- Von Baer, E. (2002). La Cuestión Mapuche: Raíces, Situación Actual, y Desafíos Futuros. In E. Guzmán (ed.), *La Cuestión Mapuche: Aportes para el Debate*. Santiago: Fundación Libertad y Desarrollo, 13-40.
- Watson, V. (2004). Liberalism and Advanced Liberalism in Australian Indigenous Affairs. *Alternatives: Global, Local, Political*, 29, 577-598.

RECEPCIÓN DE MANUSCRITO:  
09 AGOSTO 2005

ACEPTACIÓN DE MANUSCRITO:  
28 NOVIEMBRE 2005