



**Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Sociología**

**CONFLICTO RALCO: IMAGINARIOS SOCIALES, MECANISMOS  
DE DOMINACIÓN Y ESTRATEGIAS DE PODER**

**Tesis para optar al grado de sociólogo**

Alumno: Ignacio Krell Rivera

Profesor Guía: Salvador Dides  
**Agosto, 2006**

## Índice

<b>I. Introducción: Marco metodológico.....</b>	<b>2</b>
1.- El problema: contexto y relevancia.....	2
2.-Objetivos.....	5
3.-Carácter, objeto y fuentes de la investigación.....	6
4.-Otros aspectos metodológicos.....	7
<b>II. Presentación: Relato de vida.....</b>	<b>11</b>
<b>III. Un marco conceptual para interpretar conflictos étnicos en el Chile neoliberal.....</b>	<b>23</b>
1.-Poder, instituciones e imaginarios sociales.....	23
2.-Capitalismo y colonialismo.....	23
3.-Significaciones racistas en la cultura contemporánea.....	32
4.-Discriminación racial y agresión psicológica en América Latina.....	39
5.-Pueblo Mapuche en Chile: ¿sociedad o cultura?.....	46
6.-Conflicto Mapuche en la era de la globalización neoliberal .....	51
<b>IV. Ralco como genocidio cultural.....</b>	<b>57</b>
<b>V. La ceguera de la sociedad chilena: alcances y límites de otros observadores.....</b>	<b>68</b>
1.-Políticos.....	69
2.-Juristas.....	73
3.-Académicos.....	76
<b>VI. El Pueblo Pewenche y el proyecto Ralco.....</b>	<b>83</b>
1.-Antecedentes históricos.....	84
2.-Historia reciente de la penetración colonial en Alto Biobío.....	87
3.-Endesa.....	95
4.-La Fundación Pehuén.....	102
5.-Dinámica del movimiento opositor.....	111
<b>VII. Conclusiones.....</b>	<b>140</b>
<b>VII. Bibliografía.....</b>	<b>151</b>

# **I. Introducción**

## **1.- El problema: contexto y relevancia**

Lo ambiental y lo indígena, son dos dimensiones de conflicto social y discusión pública que se han instalado en el Chile neoliberal para quedarse. Las razones son múltiples.

Por un lado, transformaciones sociales, culturales y políticas ocurridas a nivel mundial durante los últimos cincuenta años han puesto en el primer plano una serie de movimientos sociales diversos, portadores de problemáticas sociales parciales –en contraposición a los partidos- y que coexisten en un espacio plural, y muchas veces atomizado, de contestación o crítica del orden social y la cultura.

Por otra parte, en el Chile de la globalización neoliberal, se ha implantado desde hace un cuarto de siglo el llamado modelo de diversificación de exportaciones –la fórmula mágica para integrarse a dicha globalización- que implica y depende entre otras cosas de la explotación a gran escala de recursos naturales renovables y no renovables por industrias extractivas así como por la agroindustria exportadora. La expansión urbana y los megaproyectos energéticos y de infraestructura asociados a este modelo de industrialización tardía, terminan de dibujar un escenario de vertiginosas transformaciones geográficas, sociales, culturales y políticas de los espacios rurales que habían permanecido durante largo tiempo al margen de la llamada modernización.

La única eventual piedra de tope que pudiera vislumbrarse para este proceso –además de un colapso ambiental- son justamente los movimientos sociales o ciudadanos que, por ahora desde sus ámbitos parciales, eventualmente se resisten a las transformaciones de los planificadores, por considerar que atentan contra la vida, los derechos humanos o los intereses fundamentales de quienes son sus miembros. Pero eso no es todo: estas transformaciones –destinadas a poner determinados recursos a disposición del mercado global- son consideradas por estos movimientos, sean “ambientalistas” o “indigenistas”, como profundamente injustas, pues conllevan la usurpación de los humildes, de los comunes, en manos poderes abusivos- y esto aún tratándose de bienes difusos, como es el caso de los patrimonios medioambientales y culturales.

Así, de un tiempo a esta parte, cada vez que se reivindican derechos o patrimonios colectivos, ya sea desde el mundo indígena o desde algún frente medioambiental, se invoca este nuevo discurso común de radicalidad social<sup>1</sup>, discurso que va encadenando luchas parciales que trascienden así el simple conflicto puntual de intereses y pasan a formar parte de movimientos sociales que se perfilan políticamente, con expresiones discursivas y orgánicas que apuntan, a través de problemáticas locales o parciales, a la institución global de la sociedad: al orden social injusto y la cultura alienada.

El llamado conflicto Ralco pareció en su momento involucrar dos perspectivas o expresiones de este nuevo radicalismo social. Por primera vez “ambientalismo” e “indigenismo” articulados en un frente común contra intereses políticos y económicos de gran envergadura, se instalaron durante algunas semanas en el centro del debate público, suscitando la solidaridad y apoyo de amplios sectores de la sociedad. A pesar de ello, tres años después el embalse se inundó y ello bajo el manto de un aparente consenso social en torno a él.

La pregunta que da inicio a nuestra indagación es entonces cómo los poderes que impulsaron la mega inversión –transnacional y Estado- lograron configurar en el tiempo un escenario de consenso, propicio a sus intereses, a partir de un disentimiento inicial fundamental y de fuerte carga política por parte de las comunidades indígenas afectadas y amplios sectores sociales.

Según postulamos acá, este pseudo consenso que de hecho constituye la base política para la ejecución del proyecto, se montó sobre un trasfondo de agresiones psico-sociales sistemáticamente ejercidas contra las agrupaciones indígenas locales que se resistían inicialmente al megaproyecto. En una etapa ulterior del conflicto, aquel grupo minoritario que -habiéndose sustraído de alguna manera a las agresiones psicológicas de la empresa- pretendió realizar su propia contraofensiva, fue cooptado por agencias mediadoras funcionales a las instancias de resolución de conflictos diseñadas desde el Estado.

---

<sup>1</sup> Discurso radical que también es enarbolado en otros países de Latinoamérica por importantes movimientos ciudadanos organizados en oposición a las “privatizaciones” tanto de empresas públicas como de recursos naturales, espacios públicos e infraestructura proveedora de servicios básicos. En muchos países, la “guerra del agua” empieza a ocupar un lugar central, ligada justamente a las problemáticas ambientales e indígenas. La expresión “nueva radicalidad social” la tomamos prestada del sociólogo chileno Fernando Mires. Ver MIRES, F.(1990).

Claro está que la “guerra psicológica”, el chantaje y las manipulaciones más escabrosas son pan de cada día en todo tipo de conflictos económicos y políticos, pero en Ralco adquieren la gravedad de agresiones etnocidas, toda vez que apuntan a la desarticulación de una sociedad minoritaria, oprimida colonialmente al interior del Estado chileno.

Pero cuando decimos que se cometió un etnocidio o genocidio cultural, es decir un crimen en contra de las comunidades Mapuche-Pewenche del Alto Biobío y en contra del pueblo Mapuche en general, necesariamente debemos apuntar a un criminal, un culpable. ¿Endesa, con complicidad del Estado? Pero estas entidades están formadas por personas ¿quiénes son entonces responsables y quiénes no? ¿Cuáles funcionarios, profesionales, agentes, actores políticos, activistas, incidieron realmente en los acontecimientos? ¿Existieron infiltrados o conspiraciones? ¿Son culpables aquellos que dejaron (o dejamos) hacer? Surge la pregunta por la propia responsabilidad. Surge la pregunta por la responsabilidad de todos y cada uno. Es necesario entonces aclarar que no es el propósito de este estudio establecer culpabilidades, no tenemos la prerrogativa, pero fue inevitable que el estudio tomara forma de denuncia.

Nuestro principal esfuerzo se dirige aquí a elucidar, a través del conflicto Ralco, las dinámicas institucionales que hacen posible, en la era de la globalización neoliberal, la dominación de la sociedad estatal chilena sobre sociedades colonizadas al interior del Estado -los llamados pueblos indígenas- y esto con la esperanza de que un mejor conocimiento sobre éstas dinámicas permitirá en el futuro establecer oportunamente responsabilidades, partiendo por las propias, en nuevos episodios de agresión colonial y genocidio cultural. Así se ampliarían las posibilidades de que movimientos sociales más amplios puedan ejercer una defensa articulada de sus patrimonios y derechos colectivos, develando y combatiendo las injusticias que, en el nuevo milenio, han cambiado sus formas para persistir.

## **2.-Objetivos**

### **a) Objetivo General**

Elucidar a través del conflicto Ralco la incidencia que determinado imaginario social racista y colonialista construido históricamente tiene en los mecanismos de poder inherentes a la planificación y ejecución de megaproyectos de desarrollo, inversiones que por lo mismo, en las actuales condiciones de globalización neoliberal, pueden conducir una vez más al etnocidio en nuestro país.

### **b) Objetivos específicos**

1.-Recabar y sistematizar información suficiente para acceder a una perspectiva amplia de las implicancias y secuencias del conflicto Ralco a nivel local y nacional.

2.- Elucidar las dinámicas de conflicto Ralco interpretándolas en un nivel un nivel psico-social constituido por la red de relaciones e implicaciones circulares entre: la psiquis individual, en tanto flujo emocional-representativo; las creaciones socio-históricas del colectivo, que son sus instituciones y significaciones imaginarias sociales; y por último el grupo humano que es portador de esa particular institución del mundo.

3.-Proponer un enfoque teórico para interpretar, en sus dinámicas concretas, los conflictos suscitados en Chile por la imposición unilateral de megaproyectos o planes de desarrollo en tierras históricas de los indígenas, quienes hasta el momento no son consultados por el Estado. El objetivo es avanzar en la reposición de la teoría del colonialismo interno como instrumento fundamental para la comprensión de la dinámica de los conflictos entre la globalización neoliberal y sus agentes, y la resistencia que cada vez más genera ésta entre los pueblos indígenas de América.

### **3.- Carácter, objeto y fuentes de la investigación**

Este estudio pretende ser un acercamiento exploratorio al problema del racismo en Chile y América a través del caso de desplazamiento forzado de comunidades Mapuche-Pewenche como parte de la ejecución del megaproyecto hidroeléctrico Alto Biobío o Pangué / Ralco. La experiencia de vida del autor –podríamos decir, observación participante- y la reflexión teórica dan forma al estudio. Se amplia y profundiza la investigación con datos empíricos recopilados en fuentes primarias y secundarias, además de las fuentes bibliográficas que se señalan al final del informe.

a) Las **fuentes primarias** son dos, la propia experiencia –observación participante- del alumno y en segundo lugar, cuatro entrevistas en profundidad, en base a cuestionarios semi-estructurados, con una duración promedio de 45 minutos cada una. De hecho, la más larga se extendió por dos sesiones. Las entrevistas fueron aplicadas a individuos Pewenche que en el pasado resistieron activamente a la represa Ralco. Los cuestionarios que pautaron las entrevistas recorrían varios ejes temáticos que se reconocen en los subtítulos del último capítulo “El Pueblo Pewenche y el Proyecto Ralco”. Estos son: antecedentes históricos, irrupción de Endesa, intervenciones de la Fundación Pehuén, papel que jugaron los actores exógenos en las movilizaciones y en la negociación final. Los cuatro entrevistados tuvieron participaciones diferentes en el conflicto y una percepción diversa de la situación de las comunidades Pewenche, y esto debido probablemente a diferencias étareas y educacionales. Así, el cuestionario pauta hubo de ser flexibilizado en distintas direcciones en cada aplicación, enfatizando las temáticas que resultaban más cómodas y fértiles para cada entrevistado.

Podría objetarse que el reducido número de casos y el “sesgo político” que implica entrevistar sólo a comuneros pewenche, y aparte todos “del mismo lado”, hacen metodológicamente insostenible la investigación. Nuestra apuesta es que la experiencia participante del autor es un fundamento sólido para los postulados que se sostienen. Tanto recopilaciones como entrevistas, discusión con otros observadores teóricos del conflicto y revisión bibliográfica, enriquecen un estudio fundamentalmente teórico y de carácter exploratorio.

b) Como **fuentes secundarias** se elaboraron archivos de prensa y de propaganda anti-represa. Adherido a éste último surgió un archivo de crónicas y documentos varios. También se utilizaron algunas investigaciones relacionadas al conflicto Ralco como fuentes de información de segundo grado, sobre todo en lo que respecta a la acreditación del severo deterioro psico-social sufrido por las comunidades Pewenche expuestas a la acción de Endesa.

Los archivos de prensa reunieron artículos e informaciones relacionadas al conflicto Ralco, publicadas entre los años 1997 y 2003. Se elaboró un archivo completo del diario El Sur de Concepción, que fue el medio de prensa que más cobertura dio al conflicto, y un segundo archivo menos exhaustivo que cubre diferentes medios de prensa capitalinos y de otras ciudades de país.

#### **4.-Otros aspectos metodológicos**

A continuación presento una síntesis por capítulos que da cuenta de algunos aspectos metodológicos de la investigación teórica y su exposición en el presente informe.

En el **capítulo II, “Presentación: Relato de vida”** elaboro un relato de vida o historia vivida, que permite situar en una realidad concreta los problemas a tratar, y a la vez exponer validar mi punto de vista como observador participante, aunque este sigue apareciendo, por supuesto, en el resto del estudio. Este apartado constituye en lo fundamental una reconstrucción en forma de relato de experiencias vividas a lo largo de varios años de estar involucrado en el conflicto de Alto Biobío, y tiene la finalidad de entregar al lector una cantidad de información básica sobre el conflicto, aunque también se dejan ver las motivaciones fundamentales de este estudio, a la vez que se esboza una hipótesis de trabajo.

En el capítulo **III, “Un marco conceptual para interpretar conflictos étnicos en el Chile neoliberal.”** articulamos un cuerpo teórico, que tiene su punto de partida las reflexiones del expuestas en el relato de vida, y que nos permite abrir nuevas dimensiones psico-sociales en el



análisis de los conflictos étnicos. En el primer apartado, **“Poder e imaginarios sociales”**, revisamos las concepciones de Cornelius Castoriadis que hablan de la auto-creación de la sociedad en primer lugar como auto-institución de un magma de significaciones imaginarias, poniendo el **sentido**, o mejor, la construcción y destrucción de “mundos de sentido” en el centro del análisis socio-histórico. Integramos estos conceptos con los postulados de Michel Foucault que delatan de la presencia de un trasfondo de violencia sistemática inherente a construcciones sociales jerárquicas que se pretenden dotadas de racionalidad.

En los dos subtítulos siguientes: **2.-Capitalismo y colonialismo** y **3.-Significaciones racistas en la cultura contemporánea** tomamos algunos conceptos clásicos de las ciencias sociales latinoamericanas como **colonialismo interno** y **alienación cultural**, para enriquecerlos, desde nuestro punto de vista, con nuestra particular lectura de los pensamientos de Castoriadis y Foucault. Postulamos que el neocolonialismo es una orientación institucional transversal, que descansa en un imaginario social racial colonialista que hace posible el hecho mismo de la discriminación racial y con ello la explotación de los grupos discriminados. En el apartado **4.-Discriminación racial y agresión psicológica en América Latina** se retoman con este cuerpo teórico, las indagaciones de la psicología social que tratan el racismo y la segregación social como agresión psicológica, y en definitiva, como fenómeno psico-social que afecta diferencialmente al racista y al discriminado, al colonizador y al colonizado, al miembro de la elite y al marginal segregado.

Luego, en los subtítulos **5.-Pueblo Mapuche en Chile: ¿sociedad o cultura?** y **6.-Conflicto Mapuche en la era de la globalización neoliberal** revisaremos algunos aspectos de la historia de las relaciones entre Estado y pueblo mapuche desde la perspectiva teórica desarrollada anteriormente. Señalamos la coexistencia de mundos diferentes, de sociedades diferentes en el marco de las relaciones étnicas asimétricas de un Estado chileno endo-colonialista. En este sentido, nos alejamos explícitamente de las corrientes académicas dominantes que no reconocen en lo mapuche una sociedad diferente de la chilena, sino una “cultura de resistencia” que sería parte constitutiva de la sociedad estado-nacional. Sin preguntarle, trajimos al historiador chileno José Bengoa a discutir este punto.

En el capítulo **IV, “Ralco como genocidio cultural”** revisamos primero algunos antecedentes referidos a pueblos indígenas que coexisten asimétricamente con sociedades criollas al interior de los actuales Estados latinoamericanos, y nos introducimos en la situación específica de aquellos sometidos a situaciones límite de presión colonial producto de la implementación de megaproyectos o determinados planes de desarrollo en el marco de sus territorios históricos. A partir de aquí formulamos la tesis central del trabajo en relación a las dinámicas de conflicto generadas en Alto Biobío por la ejecución de proyecto Ralco, y específicamente en lo que dice relación con la política colonialista sumamente agresiva pero extremadamente sutil con que Estado y transnacional enfrentaron la oposición inicial de las comunidades.

En el capítulo **V, “La ceguera de la sociedad chilena: alcances y límites de otros observadores”**, discutimos con otros observadores teóricos del conflicto, señalando los sesgos que desde nuestro enfoque teórico se hacen patentes, toda vez que estos observadores –políticos, juristas y académicos– al no concebir el conflicto en términos de imaginarios sociales que se contraponen y se combaten, no pueden ver la agresión colonialista a nivel psico-social ni indagar en ella. Por otra parte, observaremos a través de sus elaboraciones, es decir observaremos en segundo grado, lo que éstos observadores tocan tangencialmente: el deterioro psico-social de individuos y agrupaciones Pewenche sometidas a la presencia invasora de Endesa, y la actuación de agentes de esta empresa, que con la complicidad del Estado, presionan para maximizar los efectos negativos a nivel psico-social sobre los Pewenche dados por la irrupción de la compañía en sus territorios, y esto con el fin de quebrar la voluntad inicial de las comunidades que era desfavorable al proyecto.

En el capítulo **VI, “El Pueblo Pewenche y el proyecto Ralco”** hago lectura del discurso que los propios pewenches han elaborado sobre los distintos aspectos aquí tratados, hasta ahora, en forma casi puramente teórica, hilvanando mi propia propuesta teórica y experiencia vivida con la información entregada por los informantes. Por orden temático, se presentan intercaladamente extractos de las cuatro entrevistas con comentarios del autor que van clarificando algunos contextos y alcances de las palabras de nuestros entrevistados, palabras que serán interpretadas en su sentido explícito más general. Más que un análisis de discurso propiamente tal, se trata de recoger

información de fuentes primarias para despejar aspectos que no han sido indagados por observadores teóricos exógenos.

Mención aparte requiere el apartado **5.-Dinámicas del movimiento opositor**, pues en él se hace un contrapunto entre el discurso pwenche y ciertos puntos de vista de las corrientes ecologistas que en su momento confluyeron en la constitución de una contraparte pública de la transnacional. Aparece aquí un segundo aspecto relacionado a las dinámicas psico-sociales colonialistas que dice relación con las orientaciones que el imaginario social estado-nacional, colado a través de estas entidades exógenas al ámbito de la oposición, imprimió a las dinámicas de resistencia.

## **II. Presentación: Experiencia de Vida**

Llegué al Alto Bio-Bio en 1998, una noche de octubre oscura y fría. Venía desde Santiago con una comitiva en apoyo a las “familias Pewenche en resistencia”, compuesta por organizaciones de mapuche urbanos de la capital y estudiantes agrupados en torno a la FECH. Personalmente, más me movía la curiosidad que un compromiso político, y en todo caso el viaje no tenía otra finalidad que entregar una cantidad de víveres que habíamos logrado reunir en actividades solidarias y ojalá compartir algunos puntos de vista con las familias en resistencia, que habíamos conocido por televisión.

Poco antes había estallado por los medios de comunicación una fuerte polémica en torno al denominado conflicto Ralco a propósito de la remoción de Domingo Namuncura de su cargo de director nacional de la CONADI, lo que a su vez había provocado una ola de descontento en el mundo mapuche, incluso al interior de los partidos de gobierno. Tal decisión del entonces presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle fue percibida como una grave afrenta a los pueblos indígenas y en lo fundamental, como una ruptura del llamado "Acuerdo de Nueva Imperial", por prevalecer para el gobierno la protección intereses económicos y políticos, ligados al proyecto Ralco, por sobre el cumplimiento de la Ley 19.253, impulsada por ellos mismos a partir del mencionado acuerdo, y que obligaba al Estado proteger y promover la integridad del patrimonio cultural y territorial de los indígenas y sus comunidades.

Todo el revuelo había comenzado en Junio de ese año, cuando familias pertenecientes a la etnia Mapuche-Pewenche, habitantes inmemoriales de la zona cordillerana del Alto Bio-Bio, apoyadas por activistas mapuche y ecologistas, cortaron en forma parcial el único camino de acceso a sus comunidades, y por lo tanto, al sector de las obras de construcción del embalse. Denunciaban que ENDESA desarrollaba faenas a pesar de la prohibición establecida al respecto por CONADI, y exigían del gobierno el resguardo de sus derechos establecidos en la “Ley Indígena” 19.253. Fue así como todo el mundo conoció a las rebeldes hermanas Quintremán, cabezas tomadas con pañuelos, expresión severa y colihue en mano, retando al Poder a sacarlas muertas de su tierra amada. Las contradicciones en el gobierno se encadenaron vertiginosamente y un mes después Namuncura salía

de CONADI, al igual que su predecesor, Mauricio Huenchulaf, por sostener una posición negativa respecto del proyecto hidroeléctrico. Y mientras al interior del gobierno se controlaba así a los disidentes, el descontento cundía en la sociedad civil. Berta y Nicolasa Quintremán se convirtieron en emblemas.

Ese mes de octubre del 98, cuando conocí el Biobío, el recuerdo de las tomas de junio, julio y agosto aún estaba fresco. La expectación entre mapuches y pewenches respecto de las posibilidades de frenar el megaproyecto era inmensa, pues se consideraba un hito estratégico en la lucha por el reconocimiento de sus derechos territoriales y políticos. Recuerdo haber escuchado en ese tiempo de boca de los dirigentes mapuche “si pasa Ralco, pasan todos”, es decir, si se legitimaba y se ejecutaba Ralco, se fijaba un precedente para legitimar todos los megaproyectos de inversión en territorio histórico mapuche.

Junto con la fuerte expectación, las tensiones entre las organizaciones que concurrían, eran ya para entonces patentes, incluso entre los distintos referentes mapuche. Pero el conflicto principal lo constituía el antagonismo entre corrientes ecologistas, representadas por la ONG Grupo de Acción por el Bio-Bio(GABB), y los mapuche, representados, en aquella comitiva, por el Consejo de todas las Tierras (CTT) y la Meli Wixan Mapu de Santiago. Las relaciones entre estas últimas organizaciones tampoco eran las mejores. Ya en el viaje de ida las tensiones se hicieron plenamente visibles.

Al llegar al Alto, no encontré lo que esperaba. No habían activistas ni grupos enfervorizados. La emblemática ñaña Nicolasa andaba “de gira con los ecologistas”. Las demás familias estaban en sus casas, haciendo sus vidas. Pudimos conversar con don Antolín Curriao, Longko de Kepuka Ralko, un hombre alegre, inteligente y abierto. También en esa primera visita conocí a Berta Quintremán Calpán. Reunida con los estudiantes, habló del mandato espiritual que sostenía su lucha, legado por sus padres y abuelos. Esta primera revelación del mundo mapuche a través de las palabras de la ñaña Berta, reconstruidas ahora, con mis palabras, sería algo así: Estas tierras habían sido cedidas por Dios (Chachao, Gran Padre, Gran Espíritu) a la gente pewenche para que allí trabajaran y vivieran en paz, a cambio de que se amasen y protegiesen los bosques y en general los elementos y energías de

la naturaleza; los ríos, montañas y rocas, legándolos intactos a las futuras generaciones. Este era el mandato que habían legado sus antepasados, que ahora yacían sepultados en este mismo suelo, fundidos con los espíritus protectores de la naturaleza y la fecundidad.

El primer encuentro con Berta fue para mí un inesperado acercamiento al fondo del conflicto: Ralco no era solamente un conflicto de intereses, tierras más o tierras menos, sino expresión de la lucha por la vida de una sociedad con una peculiar relación de reciprocidad con la naturaleza, con su tierra y con su propia tradición e historia, relación que la represa negaba en forma absoluta. El respeto por este legado inmemorial era para los Pewenche la clave de interpretación de la propia historia y presencia en estas tierras y en última instancia, el sentido de la vida misma. No se trataba de un conflicto de intereses sino de una contraposición de MUNDOS diferentes. Un mundo donde Ralco era imprescindible, el nuestro, y uno donde era impensable, el mundo Pewenche.

Naturalmente, estas reflexiones fueron sólo impresiones en un primer momento, y quizás lo que en esa primera visita a la lamien Berta lo que más me impresionó fue su misma presencia; el carácter y la convicción que irradiaba. Me fascinó la riqueza de sus gestos, sus inflexiones de voz, la capacidad para hilar y comunicar pensamientos de una mujer mayor que apenas hablaba el español y que no había pasado por escuela alguna. Una Pewenche fina, según la expresión cordillerana, venía a convertirse para mí en prueba viviente de la vitalidad y originalidad de un pueblo, y a la vez en denuncia viva de los propios prejuicios racistas y colonialistas que casi no me permitían ver, hasta ese momento, la existencia de un pueblo, de una sociedad, una “institución del mundo”, que coexistía con mi sociedad en el marco de este espacio que se llama Chile, y que producía individuos de la calidad y sabiduría de la lamien Berta.

En enero del 99 regresé a Ralco y me sume a los trabajos voluntarios que organizaba el Instituto de Ecología Política (IEP) en conjunto con el GABB. En las dos semanas de trabajos en Alto Biobío me informé a grandes rasgos de la participación de los grupos ecologistas en el conflicto, de su relación con las familias y organizaciones mapuche, así como de sus conflictos y dinámicas internas.

A pesar de que los trabajos voluntarios supuestamente constituían una actividad unitaria de todos los

grupos de apoyo ecologistas y las familias en resistencia, se distinguía un grupo de activistas que cuestionaba fuertemente el liderazgo de las ONGs y que comenzaba a proponer tímidamente una organización autónoma de "voluntarios", organizados entonces en torno al boletín "Voces del Bio Bio". El núcleo de esta corriente estaba constituido por activistas que habían decidido permanecer largas temporadas en calidad de voluntarios junto a las familias. Su crítica, en lo principal, se articulaba en los siguientes términos:

-El GABB había propiciado una política de lobby o diplomacia que estaba teniendo por efecto la eterna dilatación del conflicto (punto crítico toda vez que en ese momento se reanudaban las incipientes obras de la represa luego de meses de paralización).

-Esto, sumado a una gestión cuestionable de los recursos -que tenía a su disposición producto de una solidaridad que, en el fondo, iba dirigida a todo el movimiento- ha producido fracturas en la comunidad y ha perdido credibilidad a ojos de las organizaciones mapuche.

La mayoría de estos voluntarios en todo caso seguían colaborando con el GABB y se producía en los hechos una fuerte asimetría entre éstos grupos y el GABB, que en forma "natural" ejercía liderazgo en el referente ecologista, en la medida que en que canalizaba ciertos recursos externos que para los "voluntarios" eran inaccesibles; llámese ciertas cantidades de dinero y una supuesta "influencia política" a nivel nacional e internacional.

Por otra parte, las organizaciones mapuche más importantes, como la Meli Wixan Mapu de Santiago y el CTT con sede en Temuco, cuestionaban abiertamente el liderato del GABB, pero escasamente lo disputaban en terreno. Las críticas apuntaban en lo principal a los mismos puntos antes mencionados, a los que se añadía la exigencia de un liderazgo mapuche del movimiento.

Los Pewenche por su parte, parecían entender en forma mayoritaria que la relación con el GABB era absolutamente necesaria, aunque esta generara una situación de asimetría y dependencia de las familias hacia la ONG evidente hasta en lo cotidiano. De alguna manera, se creía que el final (feliz) del conflicto estaba cerca, y que no había que hacer mucho caso de las "divisiones".

Durante una protesta a fines de febrero, se produjo una violenta refriega con carabineros cuyas sobrecogedoras imágenes recorrieron el país, y en donde fueron detenidos ciudadanos extranjeros a los que el gobierno de Frei Ruiz-Tagle pretendió expulsar del país sin éxito. A pesar de la violencia descargada por la policía sobre los cuerpos de mujeres y ancianos, la toma de febrero renovó la esperanza y el espíritu de unidad entre los referentes sociales y ecologistas y de éstos con los Pewenche en resistencia. Sin embargo para ese entonces las relaciones con referentes Mapuche más amplios se habían hecho distantes.

En este renovado espíritu de unidad se nos convoca a participar en la organización de una gran marcha que culminaría en las obras de Ralco. En la sede del IEP en Santiago, Nicolasa Quintremán nos invitó a organizar esta actividad, que según lo planeado, debía provocar, debido a la presencia física de un gran número de participantes, la paralización de hecho de las faenas.

Pero una ingrata sorpresa se produjo en el millar de personas, entre mapuches y chilenos, que atiborraban el poblado de Ralco cuando la misma Nicolasa Quintremán ordenó abrir el paso a los camiones y vehículos de ENDESA, bajo el supuesto que de lo contrario, carabineros reprimiría, siendo ellas encarceladas y juzgadas por fiscalía militar –al parecer, tenían un proceso pendiente en este tribunal- como "líderes de la rebelión". Y lo más ingrato de todo el asunto fue que las ancianas luchadoras efectivamente habían sido amenazadas por oficiales de carabineros, en el contexto de un "acercamiento" propiciado por personeros del GABB, quienes no dudaron en hacerse eco de los amenazadores pronósticos.

Este fracaso abrió un profundo proceso de autocrítica del que participaron tanto las familias pewenches como las organizaciones civiles involucradas. De este proceso surgieron nuevas percepciones en el sentido de la necesidad de constituir una entidad unitaria que coordinara y canalizara todos los esfuerzos y recursos. A esta germinal entidad coordinadora se le llamó Kiñe Newen Tüin (Unión en una Sola Fuerza) y de ella formaron parte el Mapu Domoche Newen, organización constituida por familias Pewenche en posición de no permuta, el GABB, y organizaciones sociales de varias ciudades del país. Nuestro grupo se constituyó como colectivo



universitario y participó activamente del debate.

En un documento de la época, acordado por todos los participantes a modo de manifiesto, se advierte el espíritu de la iniciativa; *"...nos hemos unido para coordinar y canalizar nuestras fuerzas hacia un objetivo común, detener las obras de la central Ralco y expulsar definitivamente a la ENDESA del Alto Biobío, territorio ancestral de pueblo Pewenche (...) Nos comprometemos a actuar con respeto mutuo y lealtad, y a construir un Kiñe Newentüin sin jerarquías, sino que basado en la participación democrática de todos sus integrantes."* Para nuestro colectivo, lo fundamental era dar un nuevo impulso al movimiento creando un "referente para la confluencia de sectores amplios", que estuviera libre de *"situaciones de falta de transparencia en el manejo de información, de poca participación democrática en la definición de estrategias políticas, de descoordinación entre los diferentes campos de acción"*.

El debate se centró rápidamente en la asimetría existente entre el GABB y los otros grupos, incluso respecto de los referentes Pewenche -Centro Pewenche y Mapu Domoche Newen-, situación que hacía difícil el desarrollo de un trabajo conjunto y sobre todo dificultaba la captación para el movimiento de nuevos actores, en especial entidades mapuche, que se resistían a quedar subordinadas a la ONG ambientalista. Las declaraciones de buena voluntad, como el citado manifiesto, no impidieron que el tema de la administración de los recursos provenientes de la solidaridad internacional y que el GABB canalizaba en forma casi absoluta, se convirtiera en el punto ciego del funcionamiento efectivo de la entidad. El sorpresivo lanzamiento de la campaña presidencial de Sara Larraín ligada al Instituto de Ecología Política y al GABB, y que usaba el tema Ralco en su propaganda, generó una vez más fuertes suspicacias, por la falta de acercamiento y consulta de la candidata a los actores efectivamente involucrados en el conflicto. Manuel Baquedano, cónyuge de Larraín y director de IEP, escribió *"Decidimos que era el momento para levantar una candidatura verde que expresara las adhesiones que el mismo caso Ralco empezó a generar hacia las causas ambientalistas y étnicas."*<sup>2</sup>

En este clima se desarrolla, a mediados de Junio del 99, una última reunión del Kiñe Newentüin en

---

<sup>2</sup> BAQUEDANO, Manuel "La Batalla de Ralco", Instituto de Ecología Política, Lom Ediciones, 2004, Santiago. Pág. 146.

el Centro Pewenche de Ralco. Algo como "No tenemos por qué rendirle cuentas a nadie" fue la respuesta de Claudio Opazo, director del GABB, ante la demanda de otros grupos por mayor transparencia y participación.

Con el aborto del Kiñe Newentüin se abre para los llamados "voluntarios", y entre ellos yo, un período de búsqueda de expresiones discursivas y organizacionales propias, y esta búsqueda se desarrolló en el marco de un distanciamiento explícito en relación a los ambientalistas institucionales o burgueses –según la expresión del momento- representados por el GABB, y un acercamiento a las posiciones indígenas autonomistas que agarraban vuelo en todo el territorio mapuche. Esta búsqueda es quizás el punto de partida de las reflexiones que se presentan en esta tesis. En todo caso, nunca nos fue posible romper la relación de subordinación establecida entre la ONG y el grupo de familias en posición de no permuta.

Como estrategia para quebrar esta dinámica de subordinación, ecologistas "disidentes" y dirigentes Pewenche de diversas comunidades intentamos sin éxito lograr un acercamiento de las familias en resistencia con los movimientos por la recuperación de tierras que empezaban a tomar fuerza en el Cajón del Keuko, al alero del CTT. En una extraña coincidencia, justo el día en que se reunirían el grupo Pewenche del Keuko y las familias en resistencia de Ralco para movilizarse conjuntamente, se paralizaron las obras por orden judicial, retomándose solo días más tarde.

Convencido de la necesidad de restituir a los mapuche y demás sectores populares organizados la capacidad de decidir el curso que tomaría el proceso de resistencia, participé a fines del 99 en la fundación de la Asamblea para la Defensa del Río (ADR) y posteriormente de la Coordinadora de Fuerzas por el Biobío.

En tanto, las posiciones de los Pewenche estaban, una vez más, divididas. Mientras algunas familias más cercanas al Consejo de Todas las Tierras tomaban distancia de la ONG, las familias ligadas al "grupo de mujeres" o Mapu Domoche Newen siguieron colaborando con el GABB, y de alguna manera, se las arreglaron para no hacer caso a las disputas. Pasó un año más o menos; los juicios en la corte, la Endesa trabajando a toda máquina y la oposición no dando muestras de poder enfrentar la

situación. En este contexto decidí radicarme en Alto Biobío, movido por la idea de contribuir a la conformación de un cuerpo Pewenche que diera una nueva dirección al conflicto.

Aquí comienza una segunda etapa en mi vivencia del conflicto Ralco. Llegué con todas mis pilchas mojadas, en agosto, pleno invierno aún en los valles cordilleranos de Alto Biobío, a la ruka de María Francisca Curriao Purrán, la ñaña Pancha, uno de los miembros mayores y más respetados del núcleo de familias en resistencia. Vivía en Kepuca Ralko, sector de Palmucho, escasos metros río abajo del lugar de la presa. Su tierra no quedaría bajo el agua, Endesa no necesitaba su permuta, y por lo tanto ella y sus hijos quedaban en la categoría de “afectados indirectos”. Sin embargo, fue infinita su entrega a la causa de su pueblo, y como la entendía ella, de la humanidad, de la vida.

Enferma y envejecida, no descansó nunca cuando se trató de acoger, atender, aconsejar, informar y coordinar tanto a pewenches como a chilenos, sin distinción. Le gustaba decir que en realidad somos todos Mapuche, pues somos hijos de la tierra. Abrió, en la medida que las posibilidades del lenguaje lo permitían, el conocimiento ancestral de su pueblo a los jóvenes chilenos que la rodearon. Para que supiéramos “caminar sobre la tierra”. Para que supiéramos donde estábamos parados. Para que nos enterásemos de que ahí estaba el pueblo Mapuche, vivo. Nos enseñó su música y aprendimos a tocar kultrún, trutruka, trompe y cascawilla. Nos cantó antiguos romanceos de pasos cordilleranos, que luego traducía para que nosotros capturásemos su significado profundamente místico. “Mari mari mawida anai, subo la cordillera, dos cóndores vienen a saludarme, un único sol nos alumbrá”. Nos enseñó, con su ejemplo, a hacernos cargo de nuestro entorno, y de cada detalle en él. Desde su silla, y al final desde su cama, nos iba indicando de memoria todas las tareas del campo que correspondían al día. Nos narró la historia de las guerras y las persecuciones, de cómo sus abuelos o bisabuelos habían vivido escondidos en cuevas por años, teniendo que fabricar sistemas de chimeneas dentro de las rocas para que no saliera humo en forma visible, y así evitar ser aniquilados por los ejércitos chileno y argentino. Nos habló de antiguas profecías que hablaban de conflictos mayores entre los propios wingkas, y de una parte que se pasaría al bando mapuche. Nos reveló sus sueños, y nos enseñó a tomarles importancia a los nuestros, interpretarlos, al igual que las señas de la naturaleza. Nos aconsejó andar alentados, bien despiertos, y atentos a las energías. Nos recomendó recibir el kúme newén, la buena energía de la naturaleza. Levantarse temprano, antes que amanezca, a tomar

mate y conversar los sueños, compartir y agradecer. Siempre cultivar la conversación, saber escuchar. Tomar de la naturaleza sólo lo necesario, disfrutar de lo sencillo, de la risa, de la música, de la fiesta con piso de tierra. Nos hizo sentir parte de esta pelea de Ralco, y también de esa guerra soterrada que muchos pretendían ignorar, por poder o por comodidad. Se fue al Wenumapu el 19 de abril de 2001 del calendario en uso, en el momento que más la necesitábamos. Pero dejó una marca en mí y en muchos otros: haber conocido la sociedad Mapuche, el Pueblo Mapuche en toda su potencia y vitalidad.

En forma paralela, me tocó conocer la sociedad mapuche en su tragedia, en su desgarramiento. Recuerdo que dos años antes, preparándome para los trabajos de verano, fui a la sede del IEP a escuchar a Juan Pablo Orrego, que dio una breve charla para los futuros voluntarios. Fue la primera vez que escuché hablar de los “endesados”, término que designaba peyorativamente a los pewenche que se consideraba “se habían vendido”. Dos años después, en pleno invierno, me tocó conocer a esos hombres y mujeres. María Curriao, dirigente Pewenche vinculada al CTT, me invitó a trabajar al campo de su abuela, doña Marta Reinao Huenchucán, en el sector de Malla. En esa parte de la comunidad Kepuka Ralko las tierras no eran inundables en el marco de Ralco, por lo que se consideraba a sus habitantes –tanto Endesa, gobierno y GABB- como “afectados indirectos”. Los jóvenes estaban empleados en la obras y hacían falta brazos en el campo.

En la ruka antigua de “canoga” de la lagmien Marta (hoy, gravemente enferma, vive en una casa “moderna” de madera prensada), a varios kilómetros del camino principal, viví uno de los períodos de mayor aprendizaje de mi paso por esas latitudes. La mayor de las veces pasábamos los días pasábamos solos, con la abuela y su hijo, el finado Juan Cruz Reinao, que víctima de la electrificación, falleció dos años después. Tomábamos el mate dulce que la lagmien Marta cebaba mientras iba enterrando de a dos tortillas en la ceniza, que parecía un espectáculo de fuegos artificiales en la oscuridad del fogón. Don Juan ponía la radio Biobío, que en ese tiempo transmitía “noticias mapuche”, es decir, relativas al denominado conflicto mapuche que ardía por esos días. La conversación derivaba en los temas más diversos, muchas veces en política. A veces la lagmien Marta contaba cómo eran antes las cosas, el modo de los antiguos. A veces hablábamos de la represa, a veces de la dictadura militar. Los famosos endesados, nietos y sobrinos de doña Marta,

también llegaban a comer, después del trabajo o de la borrachera, y la ñaña les tenía su kofke y su koru caliente.

Poco a poco fui comprendiendo el drama de estas familias. Fue apareciendo ante mí una especie de trampa, más mortífera, más envolvente, más dañina incluso que los fraudes cometidos por Endesa al momento de firmar los contratos de permuta con los comuneros, eventos ampliamente denunciados ya en ese tiempo, y que no eran si no una expresión o una consecuencia de esto otro, la gran trampa que nadie quería ver ni nombrar.

Estas familias de la comunidad Kepuka Ralko no tenían, de hecho, tierras en el lugar del embalse, y por lo tanto no tenían siquiera un elemento de negociación con la empresa. Tanto la empresa como el GABB los habían etiquetado como “afectados indirectos”. Ellos mismos lo asumían así y habían logrado negociar un paquete de compensaciones mínimas relativas a este daño “indirecto”. Pero en los hechos, su mundo se había visto radicalmente intervenido, interrumpido, según la expresión Pewenche, de la misma forma que el de las familias propietarias de las hijuelas en cuestión. No es raro que la transnacional y el gobierno intentasen minimizar los impactos de las represas instalando esta clase de categorías. Lo que entonces me resultó perturbador es que el propio movimiento se ocupara de categorías que no desempeñaban ninguna función más que instalar diferencias artificiales y estériles. Los afectados indirectos –y además endesados- habían asumido a su vez el discurso, y declaraban no tener arte ni parte en el conflicto.

Pero no había que ser antropólogo para captar que mucha gente no tenía en realidad un concepto cabal de los hechos que venían súbitamente a transformar su vida y mundo Pewenche, y esto por el sólo hecho de no manejar cierta información y ciertos códigos: la gran mayoría son analfabetos totales o funcionales. Tampoco había que ser psicólogo para observar los altos niveles de estrés y angustia provocados por la incertidumbre y las transformaciones repentinas de casi todos los aspectos de la vida cotidiana. Para qué hablar del alcoholismo. Para qué hablar de la evidente inseguridad y mal concepto de sí mismos y de su grupo de pertenencia con que intentaban desenvolverse los individuos más jóvenes.

Mientras yo hablaba del rescate de la cultura y la defensa de la tierra, etcétera, con algún nivel de audiencia en las personas mayores, la gente de mi edad huía de su identidad. Desechaban, como quien deja una carga demasiado pesada, los valores y significaciones que los vinculaban a la sociedad mapuche. Aunque no lo declaraban abiertamente –no decían no soy mapuche o no quiero ser mapuche- parecían decididos a borrar las marcas de esta adscripción a una sociedad distinta de la dominante.

Tiempo después tuve la oportunidad de hacer amistad con gente Pewenche del sector de Lonquimay. Permanecí cerca de seis meses en el sector de laguna Icalma. Estas comunidades habían sufrido también largos procesos de dominación y penetración colonial. De hecho, estuvieron históricamente menos aisladas de las sociedades chilena y argentina que las comunidades del sector de Ralco. Muchos de sus rasgos culturales, pero quizás los más superficiales, estaban plenamente asimilados a la población chilena; vestían igual que cualquier chileno, desarrollaban negocios turísticos, celebraban el 18 y el año nuevo. Sin embargo, vivían orgullosos de ser Mapuche, y todos los días agradecían a la naturaleza y la protegían, y una vez al año realizaban la ceremonia religiosa más importante de la sociedad mapuche, el nguillatún. En los últimos años habían logrado erradicar el consumo de alcohol en esa ceremonia y se estaban recuperando los niveles de participación de antaño. Se había retomado también el matrimonio tradicional Mapuche. Hasta ahora he tenido el privilegio de ser invitado a dos nguillatunes que han marcado profundamente mi espiritualidad.

Estar en Icalma ha aliviado el dolor de ver las comunidades de Ralco destruidas. Me ha dado también una nueva perspectiva de la problemática Mapuche, me ha llevado a revalorizar los esfuerzos de aquellos que lucharon por no ver destruida su forma de vida, y me ha permitido interpretar con nuevos ojos la intervención de Endesa y sus aliados políticos sobre las comunidades Pewenche de Alto Biobío.

La situación de los Pewenche que se han visto obligados a renegar de sus antiguas significaciones e instituciones no es natural; es una situación generada mediante la manipulación de las creaciones culturales -instituciones, imaginarios sociales, valores, aparatos cognitivos- legadas por la larga historia del mundo colonial del cual somos herederos. La presión colonial a la que se ven sometidas

todas y cada una de las comunidades Mapuche no las logra, sin embargo, desarticular, ni provocar en sus miembros los devastadores efectos psicosociales que son patentes en Ralco, y que como veremos, han sido bien documentados. Lo que ha sucedido en Ralco es, en definitiva, producto de esfuerzos adicionales y concientes encaminados a la destrucción de las comunidades de Kallaki, Kepuka Ralko y Ralko Lepoy. Lo que ha ocurrido es, según postulo, un genocidio cultural.

Para terminar, es necesario recalcar que a partir de las experiencias y reflexiones recién expuestas he llegado a la conclusión de que la impotencia del movimiento opositor radica justamente en la incomprensión de las dimensiones reales del conflicto, y partir de ellas, de la necesidad ineludible de sustraerse a las lógicas colonialistas y combatirlas, necesidad que el conflicto mismo planteaba a quien pretendiese ser contraparte de los agentes etnocidas. Lamentablemente esto no fue así y las consecuencias están a la vista.

### **III. Hacia un marco conceptual para la interpretación del conflicto Ralco**

#### **1.-Poder, instituciones e imaginarios sociales**

El capitalismo como sistema económico o modo de producción no puede existir sino en el seno de formaciones sociales históricamente concretas, que de alguna forma parecen combinar distintos modos de producción y varios tipos de relaciones sociales de dominación. Más allá de la superposición de diferentes modos de producción, supuestamente más avanzados unos que otros, el problema sociológico fundamental que se suscita es cómo encuentran las formaciones sociales o simplemente sociedades, su cohesión y funcionalidad o efectividad, por una parte, y sus contradicciones y disgregación, por otra.

Si recogemos la visión de Cornelius Castoriadis, aparece que el capitalismo, sus contradicciones, su desarrollo, su cohesión y su efectividad en cada etapa no pueden sino ser producto de la auto-creación permanente o auto-institución de lo histórico-social en tanto sociedad y en tanto capitalismo. Para Castoriadis, anclado en la imaginación radical de la psiquis individual, se auto-constituye el dominio de lo histórico-social, en primer lugar, como magma de significaciones imaginarias sociales<sup>3</sup> que otorgan “sentido” a la vida de los individuos que son miembros y la vez portadores de esa particular “sociedad”. En la medida que los individuos socializados al interior de una institución del mundo particular encuentran sentido en ella, se logra sostener y articular el conjunto de normas e instituciones sociales, y los grupos encuentran cohesión en torno a ellas. Castoriadis pone el proceso de “fabricación” social del individuo a partir de su propia imaginación radical primigenia, y luego, la relación del individuo social con el mundo de significaciones e instituciones creadas históricamente por el “colectivo anónimo” –es decir, el problema del sentido como creación histórico-social- en el centro del análisis.

Al interior de la sociedad moderna coexisten, según Castoriadis, al menos dos orientaciones básicas de sentido, dos mundos paralelos, antagónicos pero a las vez interpenetrados. Estado e ideología

---

<sup>3</sup> Magma es aquella parte de ser que escapa al dominio estricto de la racionalidad o lógica conjuntista-identitaria, en donde, a diferencia del mag,a, existen elementos y conjuntos claramente diferenciados. Ver CASTORIADIS, Cornelius “La Institución Imaginaria de la Sociedad”. v.2 “El Imaginario Social y la Institución” Tusquets, Buenos Aires 1989.



burguesa, que constituyen un mundo heterónimo, se construyen sin embargo sobre elementos culturales de orientación autónoma, y en la contraparte, los proyectos políticos obreros desarrollan orientaciones heterónomas y totalitarias, que socavan su sentido autonómico primordial.

A partir de la visión de Castoriadis, postulo que no existen sólo dos visiones de mundo contrapuestas. Por lo menos en los países colonizados, como el nuestro, coexisten varios mundos paralelos, solapados, penetrándose, combatiéndose. Estos mundos de significación, son definidos y definen a la vez, las relaciones sociales efectivas entre los individuos y grupos que son los portadores de sus propias significaciones sociales. Instituciones y significaciones, grupos e individuos se constituyen y se transforman en la trama histórica de las luchas de poder, que a su vez tienen espacio en y a través de estas mismas creaciones socio-históricas.

La orientación autónoma o heterónoma de la auto-creación infinita de lo histórico-social queda sujeta, en el capitalismo globalizado, al desarrollo de herencias culturales diversas cruzadas por la trama efectiva de las relaciones de dominación y las luchas de poder.<sup>4</sup>

Siguiendo esta vez a Michel Foucault, podemos decir que la forma efectiva que toman las instituciones, y en definitiva también las significaciones imaginarias de una sociedad particular, pasa por la dinámica de relaciones de dominación y conflicto, omnipresentes en las sociedades clasistas. Las normas sociales, el derecho, la forma de las instituciones –incluidos los individuos sociales en tanto tales- y la producción de la verdad, son para este autor cristalizaciones de relaciones de fuerza subyacentes, que persisten como trasfondo institucional de violencia velada pero sistemática. Por otra parte, las luchas de poder son, para Foucault, siempre luchas por la verdad, por definirla y producirla, y desde el “conocimiento” darle forma a la realidad. En definitiva, los actores<sup>5</sup> contribuyen, en su actividad, a la transformación permanente de la institución social de la realidad.

---

<sup>4</sup>Las instituciones y significaciones sociales, y los grupos e individuos que son, respectivamente, sus portadores, se han servido, por lo general, de explicaciones meta-sociales de su origen para reforzar su cohesión y efectividad. En la historia sólo aparecen esporádicamente, según Castoriadis, sociedades de orientación autónoma, es decir, fundados en la auto-institución explícita de su ley, de la norma social. Ver CASTORIADIS, C. (1989)

<sup>5</sup> Actores sociales entendidos como grupos cohesionados por intereses y por una teoría en común del cambio social o ideología.

Así entendemos que el concepto de Castoriadis, según el cual las instituciones están “clausuradas” en el sentido de que cada una encuentra su “razón de ser” en su articulación con todo un mundo instituido e imaginario, que es una institución total, en ningún caso implica que esta “totalidad clausurada” no se encuentre a la vez fracturada, que no existan en ella contradicciones ni sinrazones, ni medios mas o menos efectivos para lograr el desmontaje y transformación de los imaginarios sociales. Por el contrario, las fracturas en ellos son una dimensión necesaria de las luchas de poder, y son un elemento dinámico de las transformaciones socio-históricas.

## **2.-Capitalismo y colonialismo**

La significación imaginaria central del capitalismo es la **expansión ilimitada del control racional**<sup>6</sup>, fundamento de la racionalidad económica y burocrática, y siguiendo a Foucault, del disciplinamiento del individuo-cuerpo y la normalización y regulación estatal-nacional de la “sociedad”. A esta significación central se encuentran acopladas otras significaciones que corresponden a las instituciones -y mecanismos de poder subyacentes- que la burguesía ha logrado cooptar o englobar – a lo largo de quinientos años- en sus propias formas de poder y reproducción social. Es el caso, por ejemplo, de la significación patriarcal-sexista, directamente asociada la institución “familia nuclear”, pero que atraviesa sin embargo todas las representaciones que constituyen el magma de significaciones del capitalismo –propiedad, trabajo, disciplina, control, racionalidad. Constituye una institución total, o un aspecto transversal de la institución global del capitalismo como formación social concreta.

En el presente estudio proponemos el concepto de **imaginario racial-colonialista**, para caracterizar una orientación institucional subyacente al desarrollo histórico del capitalismo mundial y de los actuales proyectos nacional-desarrollistas latinoamericanos, que aunque severamente cuestionados, se encuentran plenamente vigentes en su versión neoliberal. Postulamos que esta orientación institucional que llamamos imaginario racial colonialista es constitutiva del capitalismo como sistema-mundo desde sus orígenes...en la hazaña de Colón. Aunque se apoya en clasificaciones

---

<sup>6</sup> Ver CASTORIADIS, C. (1989)

raciales fenotípicas –tonos de piel- la categoría central del mundo colonial fue y es la **diferencia cultural**. La conquista y dominación europea sobre el nuevo mundo se justifican en términos de una misión civilizadora. A los ojos de europeo, la supuesta menor civilización y carencia de “fe” de los indios se convierte en signo de su inferioridad cultural, que ha sido y será heredada de generación en generación y que debe ser combatida y superada por el hombre blanco. La moderna sociedad capitalista en gestación, desde los tiempos de la colonia española, instituirá como significación central el meta-relato histórico donde ella misma se concibe como lucha de la civilización blanca contra la barbarie negra. El europeo que comienza la construcción de los imperios coloniales entiende que debe “redimir” al indio, claro está, aunque deba ser con la espada. Sólo en el siglo XIX, con la creación de los modernos imperios coloniales mercantilistas y el auge del positivismo y el darwinismo –como teoría social- el racismo comenzará a articularse en torno en la idea de una jerarquía de razas biológicamente determinada.

Los Estados pos-coloniales heredarán de la colonia y su férreo sistema de castas, el grueso de las significaciones colonial-racistas, que impregnarán todas las instituciones formalmente republicanas, siendo reforzadas en el siglo XIX por la doctrina racista propiamente tal, y proyectándose desde allí al moderno estado nacional-desarrollista y su teoría del desarrollo económico-social<sup>7</sup>.

En el imaginario colonial racista, la significación propiamente racial -la distinción blanco / negro- remite a otras significaciones que constituyen con ella un magma, o sea, un cúmulo de significaciones en donde ningún elemento es claramente identificable en y por si mismo; por lo mismo tampoco se pueden separar de la significación central del mundo capitalista, cual es la expansión ilimitada del control racional. En el imaginario colonialista es el hombre blanco –y no la mujer- el llamado a imponer esa expansión ilimitada del control racional sobre los negros y su mundo; el blanco casi por definición es el que tiene el poder para imponer control racional en forma ilimitada, no sólo sobre los negros, sino que también sobre sus “propias” mujeres, sobre la

---

<sup>7</sup> “Desarrollo de las fuerzas productivas, sentido progresivo de la historia, triunfo de la modernidad sobre la tradición, creencia ciega en el progreso material, imposibilidad de concebir un proceso de acumulación sin acumulación previa, e industrialismo, son sólo diversas facetas constitutivas de las ciencias económicas y sociales de nuestro tiempo. Ahora bien, si en América Latina hubiera algún concepto que permitiera sintetizarlas a todas, éste es el de desarrollismo. El desarrollismo es la tónica dominante del discurso modernizador en América Latina.” MIREA, Fernando “El Discurso de la Miseria” Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1993.

naturaleza, la selva, lo que está más allá de los muros de la ciudad, que es el mundo de los negros. Para el colonialista, irracionalidad, feminidad, morenidad y ruralidad son parte de un mismo y único objeto; el objeto de su dominación.

El sociólogo chileno Fernando Mires en su obra “El Discurso de la Naturaleza” explora el origen histórico de algunas dimensiones del “pensamiento colectivo” colonialista arraigado en América Latina. Constata que una de las creencias más extendidas es aquella sobre la existencia de espacios y recursos ilimitados, que aparece desde el primer contacto europeo en América y aún sigue difundándose con fuerza, a pesar de información fidedigna que muestra la falsedad del asunto. Así mismo, la significación que dice relación con el antagonismo campo / ciudad, y la consiguiente visión negativa de la naturaleza y del campesino que depende directamente de ella, son herencias de la dominación española. Sobre su origen colonial, señala Mires:

“Fundar una ciudad implicaba certificar la toma de posesión sobre toda una región (...) No era un acto demográfico derivado del crecimiento económico o poblacional. Era, ante todo un acto político. (...*Por tanto*) Destruir una ciudad significaba, para los indios, recuperar por lo menos parte de su espacio vital, no sólo en términos geográficos sino también socioculturales.”<sup>8</sup>

El sociólogo chileno constata que el antagonismo entre la vida urbana y la vida rural, o entre ciudad y naturaleza, en vez de ceder, se ha fortalecido durante la historia republicana, producto de que algunas ciudades, sobre todo puertos y capitales, articuladas con la economía capitalista mundial en una cadena colonial, han ejercido una dominación endo-colonialista sobre el “interior” rural. De esta manera, se ha instalado la creencia colectiva en el estatus superior que de por sí tiene lo urbano sobre lo rural, y superpuesta a esta oposición, emerge la dicotomía modernidad / tradición que tanta importancia ha tenido en el desarrollo de las modernas ciencias sociales.

Para comprender de mejor forma el arraigo que ha llegado a tener el imaginario colonialista en América Latina es necesario recorrer el proceso histórico concreto que desemboca en la instalación de relaciones internas de dominación y explotación colonial al interior de las llamadas sociedades

---

<sup>8</sup>MIRES, Fernando “El Discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina” Amernidia Estudios, Santiago, 1990. Página 97.

latinoamericanas. Pero primero tenemos que revisar el concepto de colonialismo interno, y definir su aporte al análisis de las relaciones de dominación y explotación en las sociedades de la América contemporánea.

Como punto de partida diré que con el uso de éste concepto sólo se pretende complementar, y no reemplazar, el análisis basado en las clases. Se entiende que un análisis basado sólo en las posiciones que los individuos ocupan abstractamente en la estructura productiva no logra dar cuenta de las dinámicas socio-históricas reales. El análisis debe contemplar los procesos históricos concretos que llevaron a que grupos actualmente diferenciados llegaran a ser tales. De lo contrario, sería totalmente inasible, por ejemplo, el factor nacional y el étnico en los conflictos sociales, incluso en los conflictos clasistas. En este sentido rechazamos la hipótesis según la cual el racismo sería simplemente una coartada ideológica de la burguesía para ocultar la explotación capitalista. Postulamos en cambio que el racismo es una creación cultural que se enraíza en las relaciones concretas de dominación colonial, distintas de la explotación propiamente capitalista en tanto mecanismo económico, sin dejar por esto de ser parte fundamental del capitalismo histórico, como formación socio-histórica concreta.

Para estudiar el concepto de colonialismo interno nos remitiremos a dos sociólogos mexicanos, Pablo González Casanova y Rodolfo Stavenhagen. Éste último, en su calidad de relator especial de la ONU sobre la situación de los derechos humanos y libertades fundamentales de los indígenas, visitó Chile y el Alto Biobío en julio del año 2003, para, a partir de su observaciones en terreno, emitir recomendaciones al Estado en el sentido de reparar en forma urgente los vejámenes de los que según el sociólogo estarían siendo los individuos y comunidades Mapuche.

La situación colonial ha sido ampliamente definida desde las ciencias políticas, como el dominio que los emigrantes radicados en territorios lejanos ejercían sobre poblaciones indígenas.<sup>9</sup> Hasta hoy se entiende comúnmente que una colonia se caracteriza por ser:

- 1.-Un territorio sin gobierno propio;

---

<sup>9</sup> GONZÁLEZ Casanova, Pablo "Sociología de la Explotación" Siglo Veintiuno, México, 1970. Pág. 228

- 2.-Que se encuentra en una situación de desigualdad frente a la metrópoli donde los habitantes sí se gobiernan a si mismos;
- 3.-Que la administración y la responsabilidad de la administración conciernen al Estado que la domina;
- 4.-Que sus habitantes no participan en la elección de los más altos cuerpos administrativos, es decir, que sus dirigentes son designados por el país dominante;
- 5.-Que los derechos de sus habitantes, su situación económica y sus privilegios sociales son regulados por otro estado;
- 6.-Que esta situación no corresponde a lazos naturales sino “artificiales”, producto de una conquista, de una concesión internacional,
- 7.-Que sus habitantes pertenecen a una raza y a una cultura distintas de las dominantes, y que hablan una lengua también distinta.<sup>10</sup>

Sin embargo, esta definición jurídico-política clásica resulta demasiado rígida en su formalismo para dar cuenta del fenómeno sociológico del neocolonialismo, donde están ausentes algunos de estos atributos. González Casanova afirma:

“Siempre que hay una colonia se da, en efecto, una condición de monopolio en la explotación de los recursos naturales, del trabajo, del mercado de importación y exportación, de las inversiones, de los ingresos fiscales (...) Cuando el dominio colonial se extiende y fortalece es porque se extiende y fortalece el monopolio económico y cultural. La política colonialista consiste precisamente en reforzar el monopolio económico y cultural, mediante el dominio militar, político y administrativo...en la medida que el monopolio se acentúa, se acentúa el coloniaje y viceversa.”<sup>11</sup>

Como podemos ver, González Casanova introduce una categoría indispensable para pensar el fenómeno colonial: el monopolio. Y será éste el aspecto decisivo a la hora de definir la estructura fundamental del fenómeno colonial y neo-colonial: la colonia adquiere las características de una economía complementaria de la metrópoli. En este punto es posible comprender también el fenómeno endocolonial: la necesaria complementariedad de la economía colonial explotada respecto de la economía monopólica metropolitana, de la cual depende, se traduce en un desarrollo

---

<sup>10</sup> GONZÁLEZ; op cit; Pág. 229

<sup>11</sup> GONZÁLEZ; op cit; Pág. 232

distorsionado de los sectores y regiones al interior de la misma colonia en función de los intereses de la metrópoli<sup>12</sup>. De este modo, los sectores, grupos y regiones dominantes al interior de la economía colonial subordinarán a las regiones y grupos de población económicamente periféricos, de la misma manera en que la metrópolis subordina a la colonia completa. Por lo demás, a la falta de integración económica entre colonias y al interior de una misma colonia, corresponde una falta de integración cultural y política. En ese contexto, las formas de dominación al interior de las sociedades coloniales no se restringen sólo a la explotación capitalista del trabajo o a cualquier otro modo de producción, si no que articulan en su interior una serie de modos de producción y mecanismos de dominación diferenciados, como el esclavismo o el vasallaje, siempre en función del interés de la metrópoli. De ahí la importancia y vigencia del imaginario racista en la gestión de la cadena colonial:

“Todo el sistema tiende a aumentar la desigualdad internacional, las desigualdades económicas, políticas y culturales entre la metrópoli y la colonia y también la desigualdad interna, entre los metropolitanos y los indígenas: desigualdades raciales, de castas, de fueros, religiosas, rurales y urbanas, de clases<sup>13</sup> (...) Se refuerzan las relaciones desiguales con procesos discriminatorios (...) Las relaciones de dominio y explotación son relaciones entre grupos heterogéneos, culturalmente distintos<sup>14</sup> (...) El racismo y la segregación racial son esenciales a la explotación colonial (...) El racismo y la discriminación corresponden a la psicología y la política típicamente coloniales (*e implican*) deshumanización del colonizado”<sup>15</sup>

Rodolfo Stavenhagen, sociólogo mexicano, ahonda en la situación de dominación étnica –en definitiva, entre grupos racialmente discriminados- producida por las estructuras coloniales y endocoloniales:

"El estado poscolonial (*es*) creado originalmente por un proceso de conquista, en el cual el grupo conquistador impone su soberanía sobre una población aborígen. La situación colonial resultante mantiene una rígida jerarquía entre una clase dominante de colonizadores y sus descendientes, por un lado, y una masa de "nativos" subordinados, por otro. Con el tiempo, esta situación puede evolucionar en diferentes sentidos: El grupo conquistador puede exterminar total o parcialmente a los nativos y

---

<sup>12</sup> González Casanova citando a Gunnar Myrdal, premio Nobel de economía. GONZÁLEZ; op cit; Pág. 233

<sup>13</sup> GONZÁLEZ; op cit; Pág. 234

<sup>14</sup> GONZÁLEZ; op cit; Pág. 236

<sup>15</sup> GONZÁLEZ; op cit; Pág. 237

apoderarse completamente del país. Puede mantener un rígido sistema de estratificación racial (apartheid) o bien, como en ciertos países de A. L. el grupo conquistador se mezcla con la población aborigen y trata de crear una cultura nacional sincrética, aunque de hecho persista un sistema de estratificación étnica (...) En algunos lugares los grupos étnicos poseen una base territorial, es decir, se identifican con una región específica a la que ellos quizás consideran su "patria"...Es frecuente que las regiones periféricas (dependiendo de las circunstancias en que hayan sido incorporadas a un espacio económico y político más amplio) se vean explotadas económicamente por algún centro de poder externo, y que sus distintas etnias queden subordinadas a la voluntad de quienes controlan ese poder. Cuando ocurre esto podemos hablar de colonialismo interno, pues la relación entre el centro y la periferia del Estado se asemeja a la que existe entre una metrópoli y su colonia.”<sup>16</sup>

En definitiva, los eufemísticamente llamados procesos de acumulación originaria del capital, plenamente vigentes en nuestro continente por más de quinientos años, que fueron y son la base del capitalismo industrial, no podrían haber sido efectivos sin apoyarse en un régimen colonial y un imaginario racial-colonialista y luego todas las formas teóricas e ideológicas que éste ha tomado a lo largo de la historia según las propias necesidades de la expansión capitalista– llámese evangelio, en la colonia, progreso en el SXIX y desarrollo o crecimiento en el SXX y lo que va del XXI. Respecto del imaginario colonialista heredado por las nuevas naciones latinoamericanas “independientes”, y su proyección hasta la actualidad. Afirma Stavenhagen:

“Las elites latinoamericanas se veían a sí mismas como parte de la civilización occidental; por religión (catolicismo romano), lengua(español y portugués) y valores culturales (...) De hecho, las poblaciones indígenas eran vistas como un obstáculo para la integración nacional, y por ende, como una amenaza para el sitio que las elites nacionales consideraban como el propio entre las naciones civilizadas del mundo.<sup>17</sup> (...) Aunque los pueblos indígenas ya no son considerados racialmente inferiores a los blancos y mestizos, las culturas indias son, sin embargo, concebidas como retrógradas, tradicionales, incapaces de conducir al progreso y a la modernidad. Pero hay más. La existencia de una diversidad de culturas indias -distintas de la cultura dominante, occidental, urbana, de aquellos que tienen el poder político y económico- ha sido concebida como un obstáculo para los esfuerzos hacia el desarrollo y la unidad nacional. De este modo, la "solución" que han hallado los gobiernos y los científicos sociales del siglo XX ha sido la de alentar algo que ha sido llamado de varias formas, a saber, aculturación, asimilación, incorporación o integración. Con este fin, los gobiernos han fundado instituciones especializadas y han

---

<sup>16</sup> STAVENHAGEN, Rodolfo “La Cuestión Étnica” El Colegio de México y Universidad de las Naciones Unidas, 2001, México. Pág. 37.

<sup>17</sup>STAVENHAGEN; op cit; Pág. 84



seguido políticas específicas en los campos educativo, cultural, económico y social, para "integrar" a las poblaciones indígenas a la llamada corriente nacional...En términos culturales y políticos, pues, la idea de nación que prevalece en Latinoamérica hoy día se basa en la negación de las culturas indias.”<sup>18</sup>

Es así como los Estados latinoamericanos, sostenidos sobre el sistema de explotación neocolonial y herederos del cúmulo de significaciones colonialistas, se constituyen como Estados etnocráticos; la etnia dominante no sólo recibe poder y privilegios a expensas de otras etnias nacionales. “Lo más perturbador –para Stavenhagen- es que la etnia dominante frecuentemente se identifica con el Estado-nación como un todo, y se apropia de él (...) Es probable que una etnia dominante se presente a sí misma como la única nación verdadera, real, auténtica, o al menos como modelo al que deben conformarse las demás etnias o naciones comprendidas en el Estado.”<sup>19</sup>

### **3.-Significaciones racistas en la cultura contemporánea**

El racismo seguirá siendo -después de la independencia, la abolición legal de la esclavitud y de las castas- un dispositivo de dominación clave y en pleno desarrollo dentro de las formaciones sociales capitalistas, nacionales y periféricas llamadas “pos-coloniales”. De hecho, la independencia de las colonias americanas coincidirá –no por casualidad- con el proceso de constitución de los imperios coloniales mercantiles modernos, bajo hegemonía británica. El imaginario racial-colonialista y el empuje colonialista tomará en el mundo nuevo vuelo, reforzado con ideas seudo científicas de un determinismo biológico de inspiración darwinista<sup>20</sup>, pero sobre todo, con el saber práctico las nuevas técnicas de bio-poder<sup>21</sup>. Este giro teórico-ideológico del colonialismo al racismo propiamente tal, y las nuevas tecnologías de poder que le son consustanciales, tienen el efecto de reafirmar y reforzar

---

<sup>18</sup>STAVENHAGEN; op cit; Pág. 87

<sup>19</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 70

<sup>20</sup> Más que en la teoría de Darwin, la teoría o ideología biológico determinista se apoya en una serie de ideas que, derivadas del pensamiento del naturalista, influyeron durante el XIX sobre la generación del conocimiento y la interpretación del mundo social. Nos referimos a las nociones de jerarquía de las especies, lucha por la vida, selección natural, eliminación de los menos adaptados, entre otras. Ver LEWONTIN R.C, ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. “No está en los genes: racismo, genética e ideología” Editorial Crítica, Barcelona, 1987.

<sup>21</sup>Poder regulador sobre la vida-masa o población. Más adelante me detengo en este concepto. Ver FOUCAULT, Michel “Genealogía del Racismo” Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.

en América las relaciones de poder racial-colonialistas y sus instituciones, implantadas desde la conquista española en estas tierras. Así, las oligarquías terratenientes de las sociedades pos-coloniales, deslumbradas con la modernidad de los nuevos imperios europeos, y depositarias del poder arrancado al imperio español, abrazarán con gusto la nueva teoría racista, y de ahí en adelante emprenderán en su nombre campañas genocidas contra de las poblaciones originales “no integradas” –por supuesto, las que no estaban integradas al sistema servil del latifundio.

El imaginario racista, desde el siglo XIX, entiende que la morenidad es signo de “atraso”, es decir de animalidad, en el meta-relato racista de una humanidad eternamente escapando a su condición animal. Aún cuando en Chile se considere al moreno o mestizo –la mayoría absoluta de los chilenos- un individuo perteneciente a la misma raza biológica común a toda la humanidad, las “raíces” españolas y las “influencias” europeas son la genuina civilización –humanidad- que viene a domesticar la “sangre araucana” animal. Ese y no otro es el mito que se traspa en las escuelas chilenas: el de la sangre indígena domesticada, blanqueada. Así, todas las consecuencias negativas para los individuos y comunidades producidas por las condiciones infrahumanas de vida impuestas a la población racificada, serán atribuidas implícitamente a un supuesto origen racial, dejando el paso libre para el ejercicio del bio-poder, es decir, la transferencia de excedentes desde grupos racificados a los que se “deja morir”, hacia grupos “blancos” a los que se les “hace vivir”. Más adelante nos detenemos en el concepto de bio-poder desarrollado por Foucault.

Las masas así “racificadas”, es decir, discriminadas y explotadas, como decíamos, no son sólo las indígenas. También las llamadas “poblaciones marginales” de los grandes centros urbanos, u otros sectores populares serán discriminados y agredidos en beneficio de las llamadas clases medias y altas. Aunque en definitiva, son probablemente los indígenas en América Latina los que siguen llevándose la peor parte. A diferencia del “roto”, que al fin y al cabo, es sólo sospechoso de ser un “humanoide”, el indio es declaradamente culpable; flojo, terco, supersticioso, alcohólico, mentiroso, resentido, atrasado, bruto, animal.

La virulencia de las actitudes racistas de las llamadas clases medias, así como de los individuos “conversos” –personas que a fuerza de movilizar otros recursos sociales han logrado “blanquearse”-

está bien documentada. Quizás la misma definición de lo que significa “clase media” en una formación social dada, tenga en la práctica un fuerte contenido racial. Roger Bastide realiza en los años sesenta investigaciones psicosociales sobre el racismo en Brasil, cuyos políticos en esos años gustaban declarar sus dominios libres de ese mal. Sin embargo el investigador detecta que, aún no existiendo una segregación dramática entre diversos grupos, existe un “prejuicio de color” que discrimina y estratifica a los individuos según su tono de piel. La lógica de este dispositivo instalado a nivel psicosocial reza que los individuos o grupos con mayor presencia de rasgos negros o afrodescendientes –en el caso de Chile, tiene mayor importancia la presencia de rasgos indígenas- tienen mayores posibilidades de ser pobres, cargando así estos individuos con los prejuicios que las clases dominantes desarrollan con respecto a las clases trabajadoras en general. El autor no repara, sin embargo, en la profunda imbricación que tienen los prejuicios que las clases dominantes en las sociedades coloniales desarrollan por una parte hacia las clases trabajadoras y por otra hacia grupos racialmente discriminados, remitiéndose en la práctica unos a otros. Para ir entonces al fondo de este magma de significaciones, debemos detenernos en la coagulación de la ideología racista entrado el siglo XIX.

La nueva teoría o ideología a la que hemos hecho referencia con el nombre de determinismo biológico se estructura -según la exposición crítica que de ella realizan R.C. Lewontin, Steven Rose y Leon J. Kamin<sup>22</sup>- como una prolongación ideológica pseudo-biológica de la ideología liberal clásica. Los enunciados básicos serían tres:

“Primero, se afirma que las desigualdades sociales son una consecuencia directa e ineludible de las diferencias, entre los individuos, en habilidad y mérito intrínseco...En segundo lugar, mientras la ideología liberal ha ejercido un determinismo cultural, subrayando las circunstancias y la educación, el determinismo biológico considera que tales triunfos o fracasos de la voluntad y del carácter están codificados, en gran parte, en los genes del individuo; el mérito y la habilidad se transmitirán de generación en generación dentro de las familias. Por último, se afirma que la presencia de tales diferencias biológicas entre los individuos conduce por necesidad a la creación de sociedades jerárquicas, ya que es propio de la naturaleza, determinada biológicamente, formar jerarquías de status, riqueza y poder.”

---

<sup>22</sup> LEWONTIN R.C, ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. (1987)

Para los autores de este interesante estudio multidisciplinario, la teoría del determinismo biológico se presenta como una suerte de suplemento ideológico del liberalismo, su lado oculto, una manera de restringir los anhelos –libertad, igualdad, fraternidad- que la propia burguesía había invocado en su período revolucionario:

“A no ser que la sociedad burguesa tenga, como su predecesora aristocrática, un privilegio artificial heredado, la transmisión del poder social de padres a hijos debe ser algo natural. Las diferencias de mérito no son sólo intrínsecas, sino también heredadas biológicamente: están en los genes.”

Desde el punto de vista aquí desarrollado se plantea que esta nueva formulación teórica del racismo sólo tiene cabida en el imaginario social racial-colonialista constitutivo del capitalismo desde sus orígenes, y del que pasará a formar parte hasta nuestros días.<sup>23</sup> El descrédito de las ideas eugenésicas del nazismo, luego de la II guerra mundial, sólo ha tenido el efecto de volver más sutiles los planteamientos racistas a nivel teórico, explícito, pero a nivel de imaginario social, los postulados biológico deterministas y aquellos sobre la fe y la verdad se funden con la ideología nacionalista, y pasan a constituir el trasfondo fundamental de la manera en que la sociedad burguesa concibe la desigualdad social en general y la desigualdad de “razas” y “naciones” en particular.

El moderno racismo de Estado como ideología, es una suerte de exceso y complemento a la vez de la ideología nacionalista y la institución burguesa del sistema de equivalencia y normalización nacional –que es la estructura política del capitalismo histórico organizado en el sistema interestatal de escala planetaria<sup>24</sup>. El racismo, en tanto ideología, permite fijar los límites externos e “internos” de la nación. Las clases dominantes organizadas en aparatos de Estado nacionales –que siempre son hijos de procesos coloniales, de una u otra manera- necesitan del racismo como suplemento ideológico para ejercer hegemonía política cuando, frente a los abismos abiertos al interior y entre las distintas formaciones sociales nacionales, no puedan legitimarse mediante su mecanismo ideológico preferido: el universalismo abstracto. El nacionalismo meramente político se percibe como débil, nos dice

---

<sup>23</sup> No estamos negando, con esto, la importancia fundamental que la “medicalización” del control social y en las técnicas de bio-poder (control de la vida-masa, de la población) implementadas por la misma época en Europa, en la reformulación de las nociones racistas. Ver FOUCAULT, M. (1992)

<sup>24</sup> BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Emmanuel “Raza, Nación y Clase.” IEPALA, Madrid, 1991.

Balibar. “El racismo quiere ser un nacionalismo “integral” que no tiene sentido ni posibilidades si no se basa en la integridad de la nación hacia el exterior y hacia el interior”.<sup>25</sup> Es éste “integrismo” necesario ingrediente de todos los nacionalismos que pretenden cumplir funciones de legitimación al interior de Estados naciones. El nacionalismo integrista debe presentar “...la historia de las naciones (...) siempre con las características de un relato que les atribuye la continuidad de un sujeto. De este modo, la formación de la nación aparece como la culminación de un “proyecto” secular, jalonado de etapas y de tomas de conciencia.”<sup>26</sup> Y así en definitiva se pretende provocar “la aceptación acrítica del Estado-nación como forma definitiva de la institución política”.<sup>27</sup>

Para Balibar, el racismo se convierte en complemento del nacionalismo, pero también una filosofía de la historia, que convierte a ésta “en consecuencia de un “secreto” escondido y revelado a los hombres sobre su naturaleza (...) hace visible la causa invisible del destino de las sociedades y de los pueblos”<sup>28</sup> La clasificación y jerarquización racistas son operaciones de “naturalización” por excelencia, o mejor aún, de “proyección de las diferencias históricas y sociales en el horizonte de una naturaleza imaginaria”<sup>29</sup>. Según Balibar, en la llamada “filosofía” racial siempre encontramos un mismo elemento clave:

“Descubrimos la insistencia de una misma “cuestión”: la **diferencia entre la humanidad y la animalidad**, cuyo carácter problemático se aprovecha para interpretar los conflictos de la sociedad y de la historia. De este modo, en el darwinismo social clásico tenemos la figura paradójica de una evolución que debe extraer la humanidad propiamente dicha...de la animalidad, pero por los medios que caracterizan a la animalidad...a través de una competencia “animal” entre los grados de humanidad (...)El “secreto” cuyo descubrimiento representa sin cesar es el de una humanidad saliendo eternamente de la animalidad y eternamente amenazada por sus garras. Por ello, cuando reemplaza el significante de raza por el de cultura, siempre tiene que relacionar esta última con una

---

<sup>25</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 96.

<sup>26</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 135

<sup>27</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 142

<sup>28</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 89

<sup>29</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 91

“herencia”, con una “descendencia”, con un “arraigo”, que son significantes del enfrentamiento imaginario entre el hombre y sus orígenes.”<sup>30</sup>

En este sentido se puede comprender la paradójica presencia de un componente humanista en las teorías racistas. Siempre “...incluyen necesariamente un aspecto de sublimación, una idealización de la especie cuya imagen predilecta es estética: por ello debe desembocar en la descripción y la valorización de un determinado **tipo de hombre** que representa el **ideal humano**(*destacado en el original*)”<sup>31</sup>

El racismo cumple entonces una función ideológica en tanto suplemento, en la ideología nacionalista, del universalismo abstracto del nacionalismo puramente político. Pero también el racismo, o la discriminación racista, involucra mecanismos concretos de dominación y explotación: además de ideología, es un mecanismo de poder. Al ocultar la historia efectiva de los grupos y sus relaciones de fuerza, que no pueden ser declaradas por el Estado soberano, el racismo las transfigura, las actualiza en forma de significaciones racistas y de instituciones sociales concretas que operan en forma solapada al interior de las estructuras de poder y que permiten el ejercicio efectivo del poder colonial en la forma de bio-poder. Este concepto foucaultiano, que ya habíamos mencionado a propósito del surgimiento de la teoría del determinismo biológico, merece una revisión. Foucault liga la aparición del **racismo de Estado** –por oposición al concepto de **guerra de razas**<sup>32</sup>- con el proceso mediante el cual “el poder se hace cargo de la vida”. El poder que tiene como modalidad, como esquema organizativo, la soberanía, el “derecho de vida o muerte”, que no es sino el de **matar o dejar vivir**, se ve sobrepasado en algún punto del SXVIII por el fenómeno de la industrialización y la urbanización. Se le escapan por una parte los individuos, y por otro, las masas. Apuntando al primer objetivo, se produce una primera mutación que conduce hacia la aparición del **poder disciplinario**, ejercido a nivel local sobre el cuerpo individual, en recintos determinados, en lo fundamental, al interior del taller. Un siglo después tiene lugar una segunda mutación, que da lugar al surgimiento de un **poder de regulación** de los fenómenos masivos de la población –demografía, urbanismo, higiene pública, las enfermedades como factores endémicos y económicos- que requirió

---

<sup>30</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 92

<sup>31</sup> BALIBAR, E. y WALLERSTEIN, E.; op cit ; Pág. 94

<sup>32</sup> FOUCAULT, M. (1992)

de órganos complejos y centralizados de coordinación, y que extrajo su saber del control de variables que a nivel individual se presentaban como acontecimientos aleatorios, pero no así en la “población”, en la vida-masa –dentro de un marco temporal adecuado. Nace, en palabras de Foucault, el **poder de hacer vivir o dejar morir**, y adherido a él, el moderno racismo de Estado basado en la ideología biológico determinista<sup>33</sup>.

El elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, que se aplicará al cuerpo y a la población y permitirá el orden disciplinario del cuerpo y el control de los hechos aleatorios de una multiplicidad, será la norma...Decir que el poder...durante el SXIX tomo a su cargo la vida, equivale a decir que llegó a ocupar toda la superficie que se extiende de lo orgánico a lo biológico, del cuerpo a la población, a través del doble juego de las tecnologías de la disciplina y de las tecnologías de regulación.

La función del racismo y del determinismo biológico será, en resumidas cuentas, introducir la ruptura entre lo que se hace vivir y lo que se deja morir; “fragmentar...ese **continuum** biológico que el bio-poder pretende gestionar.”(*destacado en el original*). Otorgar al nuevo sistema de bio-poder, que en el fondo es el esqueleto técnico del moderno estado nacional, una suerte de mapa cognitivo, un aparato que permite “discriminar”. Para una sociedad de normalización, la raza es la condición de aceptabilidad del matar. En palabras de Foucault “Si el poder de normalización quiere ejercer el viejo derecho soberano de matar, debe pasar por el racismo”. Y por ello, en última instancia, la máxima del racismo será “cuanto más mates, hagas morir, dejes morir, tanto más, por eso mismo, vivirás”. Vivirás, claro, como miembro de una raza, de una “pluralidad coherente y viviente”<sup>34</sup>.

En el Chile actual, la agresión racista no se ejerce sólo contra mapuches, sino que principalmente contra chilenos; se ejerce como racismo de clase. La “racificación” de clase es la naturalización de las diferencias de clase mediante la clasificación y luego segregación de individuos, familias y comunidades en el gran eje del racismo. Hemos visto que las sociedades latinoamericanas desde la llegada de Colón se encuentran transversalmente racificadas, durante la colonia mediante un sistema explícito de estratificación racial por castas, y luego, dentro y entre los estados nacionales,

---

<sup>33</sup> Situar, con Foucault, el nacimiento del moderno racismo de Estado en el SXIX, no contradice lo anteriormente postulado con respecto al origen colonial del fenómeno, en tanto parte fundamental de un mundo racial-colonialista que se constituye cuatrocientos años antes, y del que los mecanismos de bio-poder y con ellos el moderno racismo de Estado son expresiones tardías, refinadas y mundializadas. Ver FOUCAULT, M. (1992)

<sup>34</sup> FOUCAULT, M. (1992)

formalmente republicanos pero colonialistas en los hechos, e impregnados de racismo. En Chile el racismo se ejerce tanto contra el mestizo transculturizado, el “roto”, como contra el mapuche, y así también contra otros pueblos hermanos del continente que supuestamente tienen mayor ascendencia y rasgos indígenas. “Tal parece una fobia a todo lo originario de nuestra América Latina”, dirá el psicólogo Julio Paillalef de la obsesión del chileno medio por imponer y en definitiva imponerse un modelo europeizante a seguir.

Ya mencionamos el hecho de que determinados hechos históricos más o menos recientes, entre los cuales destaca la derrota de Hitler en 1945, así como importantes descubrimientos en el campo de la genética que obligan a desechar incluso el concepto de “razas”, han hecho que las teorías o filosofías racistas necesariamente se replieguen hacia formas menos explícitas de agresividad. Este aparente avance en materia de derechos humanos se ve opacado sin embargo por el hecho de que las significaciones racistas siguen anidando en el imaginario social, y aunque rara vez se explicitan comunicativamente –siendo por ello difíciles de pesquisar- han pasado a formar parte de los “supuestos ocultos” de quienes toman decisiones y de esa manera siguen moldeando una realidad de desigualdad y dominación colonial. Por ser menos explícitas, las agresiones racistas no son menos violentas y determinantes en la forma y grado de la asimetría inherente a la situación colonial.

#### **4.-Discriminación racista y agresión psicológica en América Latina**

Los mecanismos de poder racista son complejos. Transitan desde los sutiles mecanismos psicosociales de la discriminación y el maltrato psicológico, instalados en las escuelas y medios de comunicación, a los mecanismos de bio-poder concretos mediante los cuales el Estado libera porciones de excedente hacia sectores privilegiados –como, por ejemplo, es el caso de la segregación urbana- pasando por la infinidad de micro mecanismos instalados en organizaciones burocráticas o empresariales, fuertemente entrelazados con los mecanismos de poder sexista, y conocidos bajo el título de “discriminación laboral”.



Los mecanismos de poder racista tienen efectos psico-sociales diferenciados sobre individuos que ocupan diferentes posiciones sociales, y en específico, diferentes lugares en la jerarquía racial. Sobre individuos privilegiados de la clase dominante “blanca” tendrá el efecto de reforzar su autoestima y potenciar la cohesión del grupo clasista. En los sectores populares oprimidos, tendrá efectos diametralmente opuestos; por una parte, segregación de las masas en grupos típicos definidos como bajo y medio, distinción que muchas veces tiene un claro contenido racial o colonial- y por otra parte, el deterioro permanente del autoestima –y por lo tanto de todas las facultades intelectuales y emocionales- del individuo racificado.

El psicólogo y educador mapuche Julio Paillalef Lefinao a través de su investigación y sus propias vivencias nos presenta conclusiones tajantes sobre la magnitud y gravedad de la agresión psicológica a hacia mapuches en la sociedad chilena, producto de la discriminación racista. El interés se centra sobre todo en las consecuencias de la violencia ejercida sobre niños y jóvenes al interior del sistema nacional de educación.

“El racismo no sólo interfiere el acceso a mejores condiciones de vida de las víctimas; el sólo hecho de que las prácticas discriminatorias afecten fundamentalmente a las emociones y los sentimientos ya es de la mayor gravedad...es una práctica perversa porque daña las psiquis de las víctimas; son percepciones, procesos subjetivos o individuales que involucran al si-mismo de todos los actores, es decir la sensibilidad de víctimas y victimarios.”<sup>35</sup>

Las oligarquías latinoamericanas viven inmersas en el racismo, viven su desprecio por mestizos, indios y negros en forma natural y encuentran en el racismo, en la convicción sobre la superioridad racial de su grupo, autoestima y cohesión social. El racista genera permanentemente la distinción blanco-negro en la que clasifica y define a los otros y a si mismo.

El aparato cognitivo de la persona racista ha llegado a desarrollar un amplio repertorio de esquemas conceptuales tendenciosos que dan origen a un pensamiento estereotipado hacia sus víctimas. Los estereotipos étnicos (...) desempeñan un importante papel en diversos procesos psicosociales y uno de los más destacados es el desarrollo de la propia identidad. El estereotipo étnico mapuche

---

<sup>35</sup> PAILLALEF, Julio “Los Mapuche y el proceso que los convirtió en Indios: Psicología de la Discriminación” Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM), Santiago, 2003. Pág. 70.

necesariamente tendrá una fuerte influencia en la formación del auto concepto del individuo joven.<sup>36</sup>

La constitución psicológica de estos “aparatos cognitivos” racistas en colonizadores y colonizados es tratado por el tunesino Albert Memmi en su libro que ese llama justamente “El colonizador y el colonizado” y que trata de las sociedades africanas en el momento del advenimiento de los movimientos de liberación nacional. “La situación colonial fabrica colonialistas, tanto como fabrica colonizados” sentencia Memmi.

“El racismo colonial se halla tan espontáneamente incorporado a los gestos, incluso a las palabras más banales, que parece constituir una de las estructuras más sólidas de la personalidad colonialista...un accidente incluso grave, que afecta al colonizado casi lo hace reír, el ametrallamiento de una multitud colonizada lo hace levantar los hombros con indiferencia: Por lo demás, una madre indígena que llora la muerte de su hijo o de su marido no le recuerda sino vagamente el dolor de una madre o de una esposa.”<sup>37</sup>

A través de los aparatos ideológicos de su propiedad –centros de educación, medios masivos, símbolos de consumo- la oligarquía racista, subsidiaria del racismo de origen europeo y norteamericano, irriga permanentemente al mundo popular con estas significaciones, produciendo múltiples fisuras a nivel de la solidaridad social y generando un deterioro psicosocial permanente sobre las nuevas generaciones, tanto de indígenas netos como de chilenos, muchas veces “racificados” en su propio país por su fenotipo indígena, su modo campesino o provinciano o su condición iletrada.

La psicóloga venezolana Maritza Montero explora la construcción de identidades colectivas negativas o estereotipadas en Caracas, desde el punto de vista de la teoría marxista de la alienación. Partiendo de la definición clásica ligada al concepto de explotación capitalista<sup>38</sup> se introduce en las experiencias alienantes subjetivas o psicológicas ligadas a la construcción de identidades grupales.

---

<sup>36</sup> PAILLALEF, Julio; op cit; Pág. 65

<sup>37</sup> MEMMI, Albert “The colonizer and the colonized” Beacon Press, Boston, 1970; Pág. 238.

<sup>38</sup> Concretización del trabajo humano en una realidad exterior al hombre, en segundo termino, desprendimiento o liberación del producto del control de su creador, convirtiéndose así en una fuerza independiente y extraña a él. Finalmente el avasallamiento del creador por el objeto de su creación. Ver MONTERO, Maritza “Ideología, Alineación e Indentidad Nacional” Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1984.

Concluye que los individuos tienden a asumir con mayor facilidad un auto-concepto negativo y auto limitante cuando son sometidos a condiciones alienantes de existencia.

Así como a través de sus esfuerzos, el obrero incrementa la potencia del mundo objetivo que le es extraño...ante las circunstancias negativas que castigan e inhiben las respuestas reforzadoras del Yo y de la identidad grupal, el individuo tendrá tendencia a retirarse y a ser cada vez más pasivo e indiferente, reforzando así la calificación negativa que recibe desde afuera, a la vez que el mismo la acepta, deviniendo finalmente en sujeto activo de su propia alienación.<sup>39</sup>

Todas las definiciones de alienación conllevan una problemática a nivel psicológico o de conciencia, aunque se refieran a un proceso material de explotación. La alienación circula desde las relaciones sociales a las percepciones que tienen los individuos tanto del medio como de sí mismos, así como también de las relaciones que originan la alineación misma. La autora identifica una serie de formas psicológicas por las que transita la alienación:

-Sentimiento de impotencia o falta de poder;

-Baja expectativa mantenida por el individuo de que su propia conducta pueda determinar la ocurrencia de los resultados o reforzamientos que él busca;

-Sentido del absurdo o baja expectativa de que se puedan hacer predicciones satisfactorias acerca de futuros resultados del comportamiento;

-Auto extrañamiento o grado de dependencia de la conducta dada respecto de futuras recompensas que se sitúan fuera de la actividad misma. Conlleva la creencia en la existencia de Otros Poderosos, responsables de los resultados futuros.

-Y finalmente la anomia o alta expectativa de que conductas socialmente desaprobadas sean requeridas para alcanzar objetivos dados.

---

<sup>39</sup> MONTERO, Maritza; op cit; pág. 59.

La investigación de Luis Escovar en Panamá, sobre comunidades agrícolas pauperizadas, arrojan los siguientes resultados respecto de factores psicológicos que convierten a los campesinos en sujetos activos de su propia alienación: Tendencia en favor de un foco de control externo, falta de iniciativa en su actitud general, orientación cognocitiva negativa, la cual constituye una traba en la búsqueda de la información y a la acción en pro del cambio, tendencia a los sentimientos depresivos, creencia en el hecho de que es indispensable recurrir a medios ilegales para alcanzar los objetivos deseados.

Montero desestima posibles lecturas de este tipo de investigaciones según las cuales las conductas de "desesperanza aprendida" son un simple "medio adaptativo". Reconociendo sin embargo la existencia de un aspecto defensivo en la conciencia alienada y la construcción de representaciones e identidades auto despreciativas, señala:

"El suprimir la información negativa y dolorosa, en realidad sirve para mantener la estabilidad individual...(Sin embargo) el individuo alienado oculta, niega y suprime la relación social alienante (...) desplazando la agresión y desarrollando el sentimiento de culpa generado por la contradicción que no puede explicar y que se atribuye (...) Si la conducta alienada permite sobrevivir, será en esas condiciones negativas, y con gran costo para el sujeto, quien sacrificará así su visión positiva de sí mismo, del medio, y a veces limitará su actividad, sus posibilidades y sus áreas de interés."

De esta manera queda establecida la relación entre el sometimiento efectivo de individuos a situaciones de falta de control en el campo de la producción material y cultural, el desarrollo de una conciencia alienada, que podría quedar definida por esa "tendencia en favor de un foco de control externo" que convierte al individuo en agente de su propia enajenación al internalizar una imagen negativa de su grupo y de sí mismo, y auto limitarse así en su actividad en pro del cambio. Si bien la adopción por los sujetos de identidades negativas o estereotipos negativos sobre sí mismos o sobre sus grupos de pertenencia, constituye un mecanismo de defensa que permite en lo inmediato algún grado de estabilidad psicológica, compromete sin duda el desarrollo pleno de los sujetos y pueden acarrear el debilitamiento y desaparición de identidades grupales, según afirma la citada autora venezolana.

Tenemos entonces que los individuos oprimidos, explotados o sometidos a situaciones alienantes de

existencia social, adoptan, para lograr cierta estabilidad emocional, la visión negativa y estereotipada de sí mismos o de su grupo de pertenencia que provee el imaginario social. Pero ¿qué pasa cuando el individuo racificado lo es razón de su calidad de indígena, es decir de portador de una herencia cultural distinta? Al esforzarse este individuo por incorporar a los códigos de la sociedad dominante, necesariamente recibirá de su imaginario un concepto estereotipado de sí mismo. Así se verá impulsado a una compulsiva carrera por anular todas las significaciones sociales heredadas de su sociedad madre, agravando con ello la sensación de pérdida de control y extrañamiento. Volviendo al psicólogo africano Albert Memmi: “El primer esfuerzo del colonizado es cambiar su condición cambiando su color de piel. Existe un tentador modelo a mano: el colonizador<sup>40</sup>”. Esta situación de pérdida de control y alineación es seguramente lo que observa el profesor Paillalef en los niños indígenas insertos en el sistema nacional de educación:

“Los procesos de aculturación, sobre todo los de alfabetización, no pocas veces han ocurrido en ambientes de franca violencia psicológica, pues se desechan los códigos normales de percepción de la realidad de una cultura, y se reemplazan por otros ajenos al sujeto que se alfabetiza. Se verifica así un elemento de lo que algunas organizaciones mapuches denominan “colonización cultural”.<sup>41</sup>

Para profundizar en el concepto de “colonización cultural”, nos remitiremos al concepto de “control cultural” que el antropólogo Guillermo Bonfil propone para el análisis de las dinámicas culturales del endo colonialismo en México. El autor señala: “El control cultural no sólo implica la capacidad social de usar un determinado elemento cultural, sino –lo que es aún más importante- la de producirlo y reproducirlo.”<sup>42</sup> Según el mexicano, en situaciones de dominación colonial, es decir, cuando la relación entre grupos con culturas diferentes es una relación asimétrica, de dominación / subordinación, será posible distinguir, en la cultura del grupo subalterno, la presencia de elementos culturales que corresponden a cuatro categorías de cultura; autónoma, apropiada, enajenada e impuesta, y que se manifiestan según la dinámica “Resistencia de la cultura autónoma; imposición de la cultura ajena; apropiación de elementos culturales ajenos; enajenación de la capacidad de decisión sobre elementos culturales propios.”<sup>43</sup>

---

<sup>40</sup> MEMMI, Albert “The colonizer and the colonized” Beacon Press, Boston, 1970. Pág. 120

<sup>41</sup> PAILLALEF, J. ; op cit; Pág. 135

<sup>42</sup> BONFIL Batalla, Guillermo “Pensar Nuestra Cultura” Alianza, México, 1991. Pag. 49

<sup>43</sup> BONFIL, G.; op cit; Pág. 52

Intentando una articulación de los puntos de vista que desde la psicología desarrollan Paillalef y Montero, con la dimensión antropológica propuesta por Bonfil, podríamos decir que cuando se produce una situación de penetración colonial que provoca, en la sociedad subyugada, un desequilibrio en los citados componentes culturales, perdiendo con esto capacidad de “control cultural” –que necesariamente descansa en la preservación de un núcleo de cultura autónoma- los individuos en esta cultura socializados se verán expuestos a situaciones alienantes en donde los procesos de producción cultural, y seguramente material –herramientas, tecnología, objetos de consumo son también elementos culturales desde la perspectiva de Bonfil- serán percibidos primero como procesos fuera de control, y luego como “focos de control externo”.

Este sólo hecho, inherente a cualquier proceso de colonización donde una sociedad dominante pretende imponer a otra su propio modo de ser sus significaciones e instituciones, este sólo hecho implica que el individuo “colonizado”-sobre todo el niño- en busca de estabilidad psíquica, pueda desarrollar un auto concepto negativo de si mismo o de su grupo, auto limitándose, haciéndose más pasivo y desarrollando una tendencia psicológica en favor de un foco externo de control. Ahora bien, si el imaginario social impuesto colonialmente es además un contenedor de significaciones e instituciones surgidas de largos procesos históricos de colonización y que tienen por ese motivo un fuerte sentido discriminatorio contra ese grupo en particular, los efectos psico-sociales son aterradores; conducen al genocidio cultural.

Tenemos entonces que el racismo existe como mecanismos concretos de poder racial-colonialistas – una suerte de institución oculta- pero sobre todo como significación que actúa en la socialización de los individuos, fijándole prejuicios raciales que no son sino códigos fuertemente internalizados para la clasificación de todos los individuos y grupos en una jerarquía racial dada. Así, cada individuo percibirá a los otros, pero también a sí mismo, asociados a los estereotipos que funcionan como códigos de discriminación y clasificación, y que permiten de hecho el funcionamiento de los mecanismos de poder racial-colonialistas –en tanto institución oculta. Así, la significación racista, provocará diversos efectos psicosociales sobre individuos que ocupan diferentes posiciones en la escala social, teniendo quizás sobre ciertos indígenas que se ven obligados a asumir en forma brusca

el imaginario de la sociedad colonialista, los efectos psicosociales más devastadores. El profesor Paillalef nos recuerda el drama de su pueblo:

Existe un grupo de chilenos a los que históricamente les ha costado más alcanzar sus metas personales en todo sentido, porque a los esfuerzos normales y comunes frente a cualquier tarea, deben sobreponerse a un velado abuso psicológico cuyas consecuencias no han sido medidas.<sup>44</sup>

Sin embargo, en la medida en que los individuos y colectivos racificados logran sustraerse de esta suerte de racismo de segundo grado, que actúa al nivel de sus propias psiquis, todo el complejo de instituciones, significaciones y mecanismos de poder racial-colonialista se desestabiliza. No logra cerrarse el círculo. En este sentido, si bien el mapuche recibe una carga aún más fuerte de discriminación que el chileno mestizo pobre, cuenta con elementos identitarios, ubicados a nivel de un imaginario social propio, que le permiten, según postulamos, eventualmente sustraerse del imaginario racial-colonialista y cuestionarlo.

## **5.-Pueblo Mapuche: ¿Cultura o sociedad?**

En la “Historia del Pueblo Mapuche” de José Bengoa<sup>45</sup> se postula que la invasión militar del territorio mapuche al sur del Biobío durante la segunda mitad del siglo XIX, pone término al poder de los cacicazgos tradicionales, truncando el proceso en marcha de jerarquización y centralización de un poder proto-estatal en la sociedad mapuche. Consecuencia directa de la invasión del territorio y bancarrota de la jerarquía de poder establecida en el mundo mapuche, sería la dominación política absoluta del Estado nacional, restringiéndose la autonomía mapuche al ámbito cultural, o sea, a la construcción de identidad cultural campesina de resistencia.

El “mundo mapuche” según Bengoa, pasa de ser una sociedad autogobernada a una subcultura (o quizás sería mejor contracultura) dentro de la sociedad chilena, que se reproduce en las

---

<sup>44</sup> PAILLALEF, J. ; op cit; Pág. 77

<sup>45</sup> BENGUA, José “Historia del Pueblo Mapuche, Siglo XIX y XX” Ediciones SUR 1985, Santiago.

comunidades, que más espacios autónomos, serían una suerte de ghettos, contruidos a partir de -y dominadas por- las instituciones y poderes “wingka”, a excepción del ámbito religioso-cultural. En la obra de Bengoa, quizás la más influyente a la hora de pensar la relación entre Estado y mapuches, lamentablemente se utiliza indistintamente el concepto de sociedad y de cultura para referirse a “lo Mapuche”, y ello dificulta una reflexión en torno al verdadero carácter del grupo mapuche sobreviviente –si posee instituciones y formas de poder propias, o sólo constituye grupo con un conjunto “elementos culturales” mas o menos compartidos como referente identitario subcultural. Desde nuestro punto de vista, la sociedad mapuche hoy sigue viva, subordinada a la sociedad nacional chilena. Las “manifestaciones culturales” indígenas si no son puro folklore, son necesariamente el reverso de relaciones e instituciones sociales, y por lo tanto, de relaciones de poder.

Si bien en la etapa inicial del proceso de colonización del continente, y probablemente como consecuencia de las necesidades político-militares de la conquista, fueron reconocidas las estructuras jerárquicas propias de las sociedades precolombinas, con el tiempo las metrópolis logran imponer en América un sistema de castas donde el "indio" conformará el estrato inferior por definición, sometido a un régimen de servidumbre cuasi esclavista. Aún así, las sociedades indias, herederas de las civilizaciones precolombinas, siguieron existiendo solapadas por la nueva estructura colonial, y no sólo como culturas populares de resistencia anticolonial -aunque quizás sean éstas culturas uno de los orígenes de las llamadas culturas nacionales latinoamericanas- sino que también y sobre todo como cúmulo de representaciones, o mejor, de significaciones imaginarias sociales, que invistieron las relaciones sociales de sentido, y como en toda sociedad, las transformaron en instituciones. Tenemos así que el sistema de castas de la colonia española, aunque niega las formas más "estatales" de las sociedades pre-coloniales, a la vez se transforma en salvaguarda, por su carácter segregador, de la existencia de una sociedad distinta o un “mundo aparte” de significaciones e instituciones propiamente indígenas.

En este sentido nos alejamos de la tesis supuestamente pos-indigenistas, según la cual los pueblos indígenas serían sólo culturas de resistencia, por tanto segmentos de la sociedad mayor y no sociedades diferentes. Bengoa distingue entre las "sociedades" que han quedado aisladas espacial,



política y económicamente de la metrópolis, de las "culturas" que han pasado a formar un sólo tejido con la "sociedad mayor"<sup>46</sup>. Otros autores como Saavedra hacen hincapié en que esta cultura de resistencia en realidad está asociada a una clase específica, el campesinado pobre heredero de las consecuencias de la explotación servil y heredero también de una cultura étnica. Nuestro desacuerdo con este tipo de tesis transita por los siguientes puntos:

1.- No se entiende cómo la "resistencia cultural" y en general el uso de los elementos culturales propios por los pueblos indígenas, pueden mantener su vigencia sino es en asociación, y en realidad fundidos, con las relaciones sociales concretas, es decir, con relaciones de poder, solidaridad, conflicto, etc. que de hecho se desarrollan, en forma de instituciones sociales, al interior de los "espacios" indígenas, sean estos vastos territorios "aislados" o pequeñas reducciones como las que predominan en el sur de Chile.

-No distinguimos ninguna ruptura efectiva, ni analíticamente necesaria, entre la condición de los pueblos supuestamente aislados y la de los pueblos que establecen una infinitamente compleja red de interrelaciones con una sociedad colonial dominante o metrópolis, toda vez que estos últimos pueblos mantienen algún nivel de control sobre la reproducción social de sí mismos. Los pueblos indígenas sometidos a ambos contextos, que en realidad se presentan como casos extremos de un continuo, siguen siendo sociedades aparte, sometidas por cierto a diferentes grados de presión colonial. Quizás la única ruptura es aquella que se presenta con individuos o grupos que pierden toda vinculación con la "tierra patria" así como con las instituciones y significaciones heredadas y

---

<sup>46</sup> "El liberalismo hará un gran aporte a la ideología criolla (...) Casi en todos los países latinoamericanos hubo bandos, edictos, decretos o leyes que establecieron la supresión del régimen de castas y la igualdad de todos los habitantes ante la ley. La igualdad formal, fruto de la tradición iluminista francesa, fue la política hacia el indígena durante el siglo diecinueve (...) Criollos, mestizos, indios, zambos y todos los grupos de la sociedad, son iguales ante la ley. Nadie tiene derechos específicos que lo diferencien de los otros (...) Las comunidades indígenas que se habían mantenido vigentes durante el período colonial gracias a esa suerte de proteccionismo que hemos señalado, sucumbieron a la embestida liberal (...) Consecuencia de esta política es la existencia de dos grandes situaciones al finalizar el siglo diecinueve y comenzar el veinte. Los indígenas ubicados en las áreas de agricultura hacendal se habían visto obligados a incorporarse al peonaje, al campesinado y muchas veces al mestizaje. Mantenían algunas costumbres, sus lenguas, sus trajes, pero no eran reconocidos étnicamente por las sociedades y los estados (...) Un segundo grupo se aisló y automarginó en "áreas de refugio", grandes espacios de difícil acceso. El primer grupo, el de los indígenas campesinizados, se transformó en la clase social más pobre de los países latinoamericanos. Entre ellos se produjo una suerte de resistencia cultural, como una forma de sobrevivencia extrema. Llama la atención la fuerza con que en muchas partes este campesinado indígena mantiene sus trajes, sus lenguas, sus festividades, sus culturas, a pesar de la pobreza y de las permanentes acciones de negación y asimilación." BENGOA, J. "La Comunidad Perdida: Ensayos sobre identidad y cultura" Ediciones SUR 1996, Santiago.

reproducidas en el territorio étnico, pasando efectivamente a identificarse plenamente con la sociedad dominante como un todo o con una clase particular al interior de ella. Esta no es la situación de los indios en ninguna parte del continente, sino la de los mestizos o no indios.

-La lectura según la cual, junto a la derrota y aniquilación de los "Estados" indios –en definitiva, de las formas institucionales más visibles e irritantes para la “metrópolis”- desaparecen necesariamente las sociedades indias como tales, quedando sólo un remanente de “culturas de resistencia”, es una lectura sesgada hecha desde la perspectiva de la "soberanía" estatal, que se jacta de su victoria, y que por lo demás, no tiene un conocimiento certero de la existencia clandestina del poder indio. Por lo demás, postulamos que el Estado colonial se ve eventualmente obligado a negociar con las sociedades indígenas su propio carácter soberano, esto es, a cambio de ceder espacios de autonomía indígena. Luego el Estado presenta –en primer lugar a sí mismo- estas concesiones como medidas de protección paternalistas.

En la interminable circulación entre saber y poder, las consecuencias políticas de este tipo de planteamientos académicos sobre la "cultura de resistencia" tiene implicancias gravitantes; la expresión "pueblos indígenas" termina significando "subculturas indígenas", negándoseles así a los Pueblos Indígenas, que por lo demás tienen cada uno su nombre propio, el carácter de nacionalidades, proclamando sin más la nacionalidad única y auténtica que corresponde al Estado al cual todos debemos lealtad. Que no exista sociedad sino cultura significa que no existe Pueblo con mayúscula sino con minúscula.

-Por último, la tesis de la "cultura de resistencia" parece implicar que la insistencia de los indígenas en mantener el uso de sus propios elementos culturales indígenas es un epifenómeno de transición en el proceso que lleva "naturalmente" a los indígenas desde el “aislamiento” a la “integración plena” en las sociedades nacionales. El problema es que la realidad indica otra cosa; cuando se piensa que los indígenas estaban a las puertas de la asimilación total, resulta que constituyen la población de mayor crecimiento en el continente y se estabilizan como grandes mayorías rurales y también urbanas en distintos países, aún a costo de grandes sufrimientos producto de profundas “mutaciones adaptativas”. El fenómeno de la "asimilación" sigue siendo un fenómeno asociado a la migración y

que afecta a individuos más que a grupos. Las comunidades indígenas, a pesar de las mutaciones, que por lo demás, son muchas veces superficiales, siguen sintiéndose parte de Pueblos distintos y buscan y encuentran hoy día renovadas expresiones políticas. Quizás hoy día muchas sociedades indias están, lamentablemente, más que a las puertas de la “integración”, a un paso del genocidio producto de los devastadores efectos que sobre sus territorios tradicionales está teniendo la penetración de industrias agrícolas y de extracción de materias primas ligadas al capital transnacional. En ningún caso se observa un proceso “natural” y gradual de integración, así como no se observó cuando las oligarquías liberales decimonónicas esperaron en vano la inminente asimilación de los indígenas hace cien años.

A grandes rasgos, estos son los puntos que nos contraponen a esta tesis: su culturalismo que niega la existencia de sociedades indígenas con instituciones propias, la equiparación de los indígenas sometidos a fuertes lazos de dominación con la población mestiza efectivamente asimilada, la lógica de soberanía que sólo reconoce a las instituciones estatales como legítimas instituciones sociales y la tendencia a "naturalizar" el proceso de desarticulación de sociedades indígenas sometidas a procesos de colonización. En definitiva, consideramos que en la tesis de la "cultura de resistencia" no hay nada que difiera sustancialmente del indigenismo integracionista clásico, y que al igual que en éste, y a pesar de la buena voluntad, existe un sesgo colonialista que no permite concebir la proyección autónoma de estas sociedades a partir de sus instituciones heredadas, y a partir de sus propio mundo de significaciones, en el proceso de integración a unidades políticas, económicas y culturales más amplias e incluso globales. Asimismo, en tanto no reconoce a los grupos indígenas como sociedades, esta perspectiva no puede dar cuenta de los procesos de colonización y resistencia anti colonial en marcha y que constituyen el centro de nuestro análisis.

## **6.-Conflicto mapuche en la era de la globalización neoliberal**

Hasta hace poco más de un siglo los Mapuche aún mantenían el control de vastos territorios independientes al sur del Biobío, y a ambos lados de la cordillera<sup>47</sup>. La derrota militar a fines del siglo XIX impuso la soberanía chilena –y argentina- sobre territorio mapuche, pero no provocó el exterminio del pueblo ni la desarticulación definitiva de sus instituciones e identidad. El Estado se ve obligado, en definitiva, a reconocer en primer término tierra indígena. Se le reconoce a las familias y agrupaciones los espacios mínimos en que se encuentran asentados. Y en segundo término, se ve obligado a reconocer un grado mínimo de autonomía social y política, a través del sistema de propiedad comunal intransferible.

El discurso estatal oficial –hasta el día de hoy- interpreta el sistema de propiedad instaurado después de la guerra fundamentalmente como una medida de protección de aquellos mínimos espacios concedidos ante la usurpación que sufrían los mapuche en manos de particulares. Desde el pueblo mapuche, se concibe el régimen como un reconocimiento de territorialidad, es decir, de un margen de autonomía anclada territorialmente, anclaje que permite por ende la reproducción de la sociedad mapuche como tal.

En este trabajo rescatamos este punto de vista Mapuche como el más lúcido respecto de la relación efectiva Estado-pueblo mapuche, denunciando la visión proteccionista como esencialmente colonialista y racista, es decir, como elemento ideológico conectado al imaginario colonialista y en específico su significación racista, que en este caso cumple la función de opacar las relaciones sociales efectivas. Entre Estado con el pueblo mapuche existe una relación de poder, puesta hoy de manifiesto por los propios mapuche políticamente movilizados, y que surge de la relación de fuerza definida durante la guerra, Es una relación que implica tanto la usurpación de la tierra y la imposición de la soberanía nacional, como la conservación de un espacio territorial mínimo para la reproducción de la sociedad mapuche; implica, en definitiva, la coexistencia, bajo un régimen endocolonial, de ambas sociedades.

---

<sup>47</sup> BENGGOA, J. (1985)

La cultura mapuche está viva más allá de los museos y el folklore, sólo porque existe como mundo de significaciones imaginarias sociales que articulan y estabilizan relaciones de poder en la forma de instituciones sociales propias, investidas de sentido por individuos socializados en estas mismas significaciones e instituciones, individuos mapuche. La llamada cultura es el reverso de instituciones concretas que no son sino relaciones de poder investidas de significación, sentido y verdad. Cuando se dice que el ámbito de las autoridades tradicionales mapuche –machi y longko- se encuentra en la reproducción de las tradiciones y el culto mapuche, no puede sino postularse la vigencia de un poder autónomo mapuche, disminuido enormemente por la política colonialista chilena, pero aún disputando ciertos ámbitos fundamentales de decisión como, por ejemplo, lo que se refiere a la salud física y espiritual del individuo y la comunidad.

Para el Estado, o para el que mira desde la soberanía estatal, la sociedad mapuche necesariamente desaparece con la invasión, en 1883. Lo que queda son resabios “culturales” en grupos que con el tiempo también se terminarán -lo mismo se decía hace cien años- y que por ahora de alguna manera hay que proteger en su condición de inválidos. Desde una perspectiva popular, en cambio, la sociedad mapuche mantiene su autonomía por debajo de las instituciones formales de la soberanía chilena y argentina, apoyada en su especial relación con la Mapu y en esa mínima expresión territorial que son las comunidades, derecho arrancado al Estado, y fuente de esperanzas y anhelos.

Alguna vez en conversación personal con don Lorenzo Aillapán Cayuleo, connotando poeta mapuche del Lago Budi, pregunté si existían instituciones Mapuche, en el ámbito de las reducciones del Budi, que se asemejaran a las instituciones estatales del derecho, por ejemplo, u otras formas de resolución de conflictos. Don Lorenzo respondió que si yo fuera otra persona, un representante del Estado, un juez, un actuario o un carabinero tal vez, él de seguro me diría que no existen este tipo de instituciones. A mí me podía asegurar, en cambio, que éste tipo de instituciones de “Poder Mapuche” efectivamente nunca habían dejado de existir, en forma clandestina.

Es justamente éste régimen el que hoy se ha fracturado, toda vez que los sectores dominantes de la sociedad chilena se alinean tras el capital transnacional en el objetivo de suprimir definitivamente el territorialidad Mapuche, es decir intervenir social y materialmente territorios que constituyen el

espacio mínimo de reproducción de la sociedad mapuche, para su valorización y puesta en circulación en el mercado global. Obviamente, estos propósitos ponen en grave riesgo la existencia de instituciones y significaciones sociales mapuche, y cierran así toda posibilidad en Chile de una convivencia democrática multinacional más avanzada. Este hecho salta a la vista con el llamado conflicto Ralko, y esto por obra de sectores mapuche políticamente movilizados. Es entonces cuando el Poder –bloque hegemónico neoliberal- decide avanzar en el proceso de colonización por sobre los sectores “proteccionistas” comprometidos con el antiguo régimen, lo que implicaba en primer lugar la terminación del proyecto Pangué / Ralco a como de lugar, y como aspecto político fundamental, la construcción de un “consenso nacional” respecto de la legitimidad de la llamada “inversión” en territorio Mapuche.

El proceso de sometimiento colonial de la sociedad mapuche por la sociedad chilena a partir de la derrota militar en 1881 es conflictivo y contradictorio en todos los aspectos, y no tiene para nada el aspecto del proceso evolutivo natural que pretende la ideología colonialista. La historia está cruzada por complejas estrategias de lado y lado que en su interacción van configurando las formas concretas de la anexión política –entre ellas la legislación indígena- las dinámicas de asimilación y de reproducción cultural y producción de verdad, y las variadas formas de socialización e inserción de los individuos mapuche en las relaciones de poder y en las nuevas articulaciones culturales surgidas de la dominación de la sociedad criolla sobre la mapuche.

En definitiva, ambas sociedades conforman paradójicamente un espacio integrado y escindido a la vez; el espacio de la dominación colonial –en este sentido Chile y EU, ¿son acaso una misma sociedad? La sociedad mapuche se debate cien años entre la disgregación - y la consecuente expansión de la dominación wingka - o la resistencia en los ínfimos espacios de poder y reproducción social que logren ser pactados con el -o arrebatados al- colonialismo.

La historia de la lenta absorción de la sociedad mapuche por la sociedad criolla es también la historia de la disputa por el poder en las reducciones. Esta historia deviene de la relación de fuerzas establecida luego de la invasión -que constituye la soberanía chilena pero no provoca la extinción de la sociedad mapuche- y se desenvuelve sobre crecientes contradicciones o fisuras surgidas por una

parte de la lucha clandestina de las comunidades por la reproducción y el control de los reducidos ámbitos de sobrevivencia mapuche, y por otra, la presión política y económica por la apropiación de las últimas bases materiales y territoriales de reproducción de la sociedad mapuche por parte de sectores sociales hegemónicos. La relación de fuerzas entre Estado y Pueblo Mapuche plasmada en el establecimiento de las reducciones o comunidades y vigente hasta hace poco, debe ser recambiada por una relación favorable a las nuevas necesidades expansivas del capital globalizado.

La moderna usurpación que representan las represas y los proyectos de inversión transnacional amenaza las condiciones materiales mínimas que sostienen al pueblo mapuche, al mundo mapuche, tal como éste se rearticuló en la nueva relación de fuerzas fijada en 1881 con la derrota de Temuco. El sociólogo mapuche radicado en Suecia, Jorge Calbucura, señala que éste desequilibrio del viejo régimen tiene un correlato en el nuevo escenario global:

“Desde la perspectiva indígena la globalización económica irrumpe como un factor de desintegración del orden establecido; ya que rompe el balance establecido entre Estado liberal y las minorías indígenas. Dicha ruptura establece una nueva divergencia; donde por un lado se sitúa pueblos indígenas, derechos colectivos y territorialidad, y por otro lado, globalización, consorcios transnacionales y Estado. En esta nueva situación el movimiento indígena a nivel mundial se emplaza en un plano de contienda local y global. Tal como se manifiesta en el caso chileno la cuestión central tiene que ver con los mecanismos legales que habilitan a los Estados nacionales, para facilitar el acceso e incursión de los consorcios transnacionales en territorio definido como indígena.”

El momento de Ralco es el punto de inflexión; la amenaza de las represas y la inversión transnacional en general, viene a agotar la actualización mas o menos estable de la relación de fuerza establecida hace cien años, porque recae sobre los pocos espacios que los mapuche habían ganado para sí. Ambos bandos se lanzan a la definición de una nueva relación a su favor: el sector empresarial hegemónico y parte de la oligarquía política se empeñan en la extinción definitiva de los últimos focos de poder mapuche; sectores mapuches cada vez más importantes plantean la necesidad de un estatuto de autonomía, es decir, un genuino reconocimiento que enmarque las relaciones entre Pueblo Mapuche y Estado; los sectores políticos y sociales que abogan por la revitalización del

régimen hasta entonces vigente, tendrán su última iniciativa importante en el Acuerdo de Nueva Imperial, y en las protecciones introducidas en 1993 por la Ley Indígena 19.723.

Sólo cinco años después, el conflicto en Alto Biobío pondrá al desnudo las contradicciones insalvables y confrontará los actores antes mencionados; capital transnacional y pueblo Mapuche. La clave sociológica del llamado Conflicto Mapuche es un proceso de reiteradas fisuras de una relación de poder entre Estado y Pueblo Mapuche que se desgastaba y que tiene en Ralco su momento de fractura. Ralco es el momento de politización definitiva del conflicto territorial mapuche; la demanda de tierras, el viejo anhelo de jurisdicción propia -tan golpeado por la subdivisión de Pinochet- y una renovada reivindicación cultural y religiosa coagulan finalmente en Ralco con la crítica del modelo económico exportador depredador, y de una institucionalidad colonialista, autoritaria y corrupta.

Entonces tenemos que el gobierno de Frei, quizás sin saberlo o sin sopesarlo, declara la guerra a los Mapuche, desatando un proceso de lucha y de reafirmación de la identidad y del proyecto propio, autónomo o nacional. El destino del movimiento está por verse. Lo claro es que, una vez declarado el proceso, el Poder se ve frente al abierto desafío planteado por los Mapuche, y comienza a proyectar sus propias estrategias para imponer una definición a su favor en la nueva relación de poder que comienza a emerger.

En este sentido, la carga política de Ralco es inmensa, remite a todo el resto de la problemática; si Ralco se logra frenar, es el comienzo de la autonomía mapuche. El imperativo era entonces para el Estado racista construir Ralco a como de lugar, pero además asegurar que la operación apareciese legitimada como parte de un proceso natural de reafirmación estado-nacional. En otras palabras, junto con fijar una nueva relación de fuerzas (se entiende, por la fuerza) favorable a los sectores sociales hegemónicos debe imponerse la figura del Estado-Consenso: Cualquier valor es sacrificable por el crecimiento económico de la Nación, el cual depende, cerrando el círculo, de la articulación óptima de esos mismos sectores dominantes con los intereses transnacionales en un pacto neoliberal.



Especulando un poco, digamos que si los mapuche hubiesen resistido con la fuerza, al punto de hacer ilegítimas las acciones del Estado chileno, tal vez Ralco, inundado, hubiese sido una inmensa derrota política para los partidos de gobierno, para la oligarquía política y para la política neoliberal en general, con consecuencias insospechables. Era imprescindible por tanto para el Estado imponerse e imponerse de una manera legítima, pues sólo de esta forma la imposición era completa.

El consenso en torno a Ralco era garantía de la legitimidad de las nuevas relaciones de poder entre Estado y mapuches, y de la vigencia de la fórmula capital-gobernabilidad-capital, que reproduce y actualiza el acto fundacional del neoliberalismo: la subasta de los bienes públicos. Inversiones forestales, energéticas, turísticas y mineras podían ahora invadir territorio Mapuche respaldadas en el consenso creado por el Estado; los mapuche deben sacrificarse, comulgan entonces “clase política” y “opinión pública”, pues finalmente ¡los mismos mapuche están de acuerdo! En otras palabras, con el consentimiento de los Pewenche, se coronaba la instalación monolítica del nuevo régimen que enmarcará las relaciones entre el Estado y la sociedad mapuche. Como veremos, bajo estas exigencias, las cúpulas políticas y la compañía transnacional planificarán y ejecutarán su agresión etnocida sobre las comunidades Mapuche-Pewenche del Alto Biobío.

#### **IV. Ralco como genocidio cultural**

La forma del etnocidio o genocidio cultural no sólo se manifiesta en los efectos que sobre las comunidades Pewenche tuvo la puesta en marcha de las centrales Pangué y Ralco, sino que principalmente en las consecuencias de la intervención social multidimensional que Endesa, sus aliados políticos y sus operadores en terreno, diseñaron y ejecutaron sobre las comunidades Pewenche del Alto Biobío como parte de una estrategia encaminada a imponer, legitimar y en definitiva, finalizar con éxito el megaproyecto de inversión. Insisto: no estamos hablando de los múltiples efectos sociales negativos y “aculturativos” de la construcción de las represas en Alto Biobío, previstos incluso por sus responsables, ni de la negligencia o no pertinencia de los programas destinados a paliar o compensar estos efectos, temas ampliamente tratados en otros estudios. Aquí hablaremos de métodos etnocidas utilizados con el objetivo de abrir paso, de hacer políticamente viable el proyecto, al interior de las comunidades y frente a la opinión pública nacional e internacional.

Pero ¿Qué es un etnocidio o genocidio cultural? Aunque el etnocidio como tal no figura en la legislación internacional de derechos humanos, la Convención sobre la Prevención y el Castigo del Crimen de Genocidio adoptada por la Asamblea General de la ONU en 1948, declara que el acto de “lesión grave a la integridad física o mental de los miembros del grupo” perpetrado con la intención de destruir total o parcialmente a un grupo nacional, étnico, racial o religioso como tal es constitutivo de genocidio sin más.<sup>48</sup> Rodolfo Stavenhagen nos entrega una definición más específica de las agresiones de tipo etnocida. El genocidio cultural queda definido por el relator especial de la ONU para cuestiones indígenas como “aquel proceso mediante el cual un pueblo culturalmente distinto (por lo común llamado etnia o grupo étnico) pierde su identidad debido a políticas diseñadas para minar su territorio y la base de sus recursos, el uso de su lengua, sus instituciones políticas y sociales, así como sus tradiciones, formas de arte, prácticas religiosas y valores culturales.”<sup>49</sup> Para el relator de la ONU, existe una implicación directa entre la formulación de políticas nacional-

---

<sup>48</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 109

<sup>49</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 146

desarrollistas y la agresión a grupos étnicos:

“Demasiado a menudo su desaparición (*la de los pueblos indígenas*) en cuanto a comunidades identificables no constituye sólo un desafortunado efecto secundario de las políticas desarrollistas sino, de hecho, el objetivo explícito o implícito de quienes las diseñan. A diferencia de lo que ocurre con los grupos socialmente débiles que padecen las imprevistas consecuencias del desarrollo (campesinos, artesanos, obreros de manufacturas tradicionales, pequeños comerciantes, técnicos en servicios obsoletos o simplemente miembros de comunidades deprimidas); a diferencia de ellos, decía, los grupos étnicos muchas veces son víctimas de una estrategia deliberada de destrucción por parte del Estado o las elites dominantes de un país”<sup>50</sup>

El etnocidio asociado a proyectos de desarrollo, según Stavenhagen, es una realidad cada vez más frecuente y amenazadora: “*Las áreas aisladas y marginales que frecuentemente ocupan los pueblos indígenas constituyen las últimas grandes reservas naturales, hasta hace poco sin explorar. Ni los planificadores estatales ni las corporaciones transnacionales ni las agencias multilaterales de desarrollo han vacilado en aplicar estrategias para incorporar éstas áreas a la economía nacional e internacional.*”<sup>51</sup>”. El tratamiento agresivo hacia la población local en el contexto de estas intervenciones, obedece, según el autor, a dos factores distintos. El primero, a que muchos proyectos de desarrollo “...*se diseñan por razones que tienen muy poco que ver con el bienestar de la gente, y en cambio, tiene intereses externos*”, y segundo, a que:

“Los responsables de los proyectos y programas de desarrollo generalmente desconocen la situación de las minorías étnicas, no se preocupan particularmente por el asunto y a menudo desprecian a dichas minorías. Éste es en particular el caso cuando la ideología estatal dominante se basa en el concepto de una nación única que rechaza a las etnias distintas...”<sup>52</sup>

Desde nuestro punto de vista diríamos que los ambos factores son las dos caras de un mismo mecanismo de poder; el predominio de “intereses externos” corresponde a la dimensión económica, cuantitativa, del fenómeno del colonialismo. El “desconocimiento” y “desprecio” por las minorías étnicas, al igual que la presencia de una ideología de “nación única”, son manifestaciones

---

<sup>50</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 146

<sup>51</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 176

<sup>52</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 148

psicosociales e ideológicas vinculadas al aspecto imaginario-institucional del mismo mecanismo de poder. Con el fenómeno del genocidio cultural o etnocidio definido en el contexto general de una situación colonial, es necesario ahora establecer el contexto específico que hizo posible que una empresa privada, supuestamente sometida a la soberanía nacional, pudiera agredir impunemente a las comunidades Pewenche. Hemos visto los intereses políticos coloniales, respecto del pueblo mapuche, de ciertos grupos de poder económico y político ligados a la economía transnacional. Sin embargo este no es el único factor. Es conocido el férreo compromiso político de las elites gobernantes que históricamente han suscitado los proyectos de inversión similares en magnitud a la construcción de las represas Pangué y Ralco en Alto Biobío. El antropólogo brasileño Gustavo Lins Ribeiro, que ha acuñado el concepto de “proyectos de gran escala”<sup>53</sup> para denominar este tipo de empresas, nos presenta el contexto que lleva a los actores a “politizar” las decisiones en torno a éste tipo de proyectos gigantescos:

"El tamaño de la tarea exige a la vez y necesariamente, enormes cantidades de capital y de trabajo (...) Además, estos proyectos suelen responder a grandes necesidades económicas preexistentes(...) y/o generar ejes económicos totalmente nuevos e igualmente grandes (...) Sólo sus dimensiones alcanzan para asegurar que se los tratará como asuntos geopolíticos de alcance regional, nacional o internacional."<sup>54</sup>

Es decir que en estos proyectos entrarán en juego no sólo intereses políticos particulares, sino que intereses geopolíticos y con ellos las "Razones de Estado". Esto llevará a las altas esferas del poder político a comprometer al Estado como un todo en una “santa alianza” para la finalización exitosa de estos proyectos aunque éstos hallan sido originalmente decididos en esferas empresariales privadas. El finalizar con éxito el megaproyecto se transforma en una prioridad geopolítica que requiere sacrificios. Por otra parte, la planificación y ejecución de los proyectos de gran escala "requiere una

---

<sup>53</sup> Lins Ribeiro identifica dos características constitutivas de los proyectos de gran escala; son sistemas discretos y además recurrentes. Son discretos, en el sentido de que cada proyecto es un "conjunto organizado de relaciones con una lógica particular, aunque inserto en un sistema mayor que es la fuente de sus principios características estructurales". Son sistemas recurrentes pues los distintos proyectos producen con regularidad acontecimientos previsibles. Partiendo de esta definición, identifica tres "dimensiones sistémicas" de todo proyecto de gran escala; gigantismo, aislamiento y carácter temporario. El gigantismo es la dimensión que presenta el encadenamiento más amplio de consecuencias. Ver LINS Ribeiro, Gustavo "Proyectos de gran escala: Hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria." En Bartolomé, Leopoldo J. (compilador) "Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas" Ediciones del Ides; buenos Aires, 1985.

<sup>54</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 31.

estructura centralizada que coordine las complejas articulaciones necesarias para transformar planes en realidades. Requiere, en resumen, una poderosa y gran corporación."<sup>55</sup> (31) Sobre las políticas de la alianza de ambos colosos en torno a proyectos de gran escala, el autor plantea lo siguiente:

"...el personal superior de la corporación tiene acceso a muy altos niveles nacionales y a veces internacionales de poder político y económico. Es probable que algunos funcionarios superiores sean designados sobre la base de su capacidad personal para manejar redes políticas(...) Como consecuencia, la empresa puede gozar de un poder político casi tan grande como su poderío económico. (*Por otra parte*)... suele resultar difícil justificar un proyecto de gran escala sobre la base de argumentos puramente económicos. De hecho, algunos proyectos pueden diseñarse para promover cambios de largo plazo en el terreno político, además del económico. Por lo tanto, los factores políticos son por lo menos tan importantes como los económicos para el desarrollo de éstos proyectos."<sup>56</sup>

Otro aspecto que tiende a "politizar" los proyectos de gran escala son los factores de incertidumbre inherentes. Extraño resulta que Lins Ribeiro no haya incluido esta característica como una de las principales "dimensiones sistémicas", sobre todo por sus profundas consecuencias políticas y sociales, en especial para la población directamente implicada. En todo caso, la relación entre incertidumbre e "ideologización" queda bien definida por el autor:

"Son corrientes las incertidumbres acerca del futuro de un proyecto. Una vez iniciado, no hay garantías de su terminación. Por consiguiente, los proyectos de gran escala son acompañados por un proceso de legitimación que articula varias construcciones ideológicas(...) Se lo suele presentar como algo que redimirá a una región o país de su atraso. Es lo que podría llamarse una *ideología de la redención* (*cursivas en el original*), cuya matriz principal es la ideología del progreso, que muchas veces toma la forma de desarrollismo, es decir, la suposición de que los proyectos de gran escala son positivos porque desarrollarán una región, suministrando bienestar a todo el mundo. (...) Una historia regional o nacional es la fuente favorita de acontecimientos que se reordenan de tal manera que la construcción del proyecto resulta natural; lo que debe hacerse parece la mera obediencia a una tendencia histórica. El regionalismo o el nacionalismo son, así, un útil componente de esta ideología redentora (...) La ideología de la redención aparece con frecuencia bajo la forma de un reto histórico."<sup>57</sup>

Es decir, el hecho de que el Estado provea a esta clase de empresas de una ideología legitimadora,

---

<sup>55</sup> LINS, G.; op cit.

<sup>56</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 33.

<sup>57</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 33.

activamente y permanentemente por movilizadora por personeros de Estado es una característica consustancial a este tipo de obras gigantes. Junto con ello el Estado tiende a ceder facultades especiales a este tipo de empresas para que manipulen la realidad a su favor, según sus intereses, con tal que cumplan su objetivo con éxito. Es necesario recalcar que la culminación del proyecto Pangué / Ralco en Chile adquirió aun mayor trascendencia política debido al incierto escenario que se abría en la históricamente compleja relación del Estado con la sociedad mapuche. En relación a los intereses creados en torno a Ralco en las cúpulas de poder del gobierno de Eduardo Frei R., y que han sido ampliamente denunciados, desde el punto de vista recién expuesto serían más que una causa, una consecuencia de la alianza estratégica de los dos grandes poderes, compañía transnacional y Estado.

Revisemos ahora algunos antecedentes que dan cuenta del poder político que ha llegado a concentrar Endesa en Chile -y que le ha permitido articular una política propia de colonización- producto de la identificación de sus intereses particulares con supuestas Razones de Estado por parte de las cúpulas de poder político. En la prensa nacional han circulado repetidas veces frases para el bronce de altos personeros de gobierno, incluido el mismo Frei, respecto de su abierto compromiso con la finalización del proyecto. “Esperamos un trato humano, un trato justo a familias que han vivido durante muchos años y que por hoy, por condiciones del progreso, del desarrollo y del crecimiento económico, bajo muchos argumentos modernos, están obligados a abandonar su lugar”<sup>58</sup> dijo en su momento el gobernador Coronata.

Presentaremos a continuación la transcripción de una grabación de audio realizada el verano de 2001 en Alto Biobío, cuando se hizo presente en el lugar el gobernador subrogante de la Provincia de Biobío, para aplacar una fuerte polémica comenzaba a desatarse luego de que angustiadas familias Pewenche denunciaran que la empresa había intervenido y profanado un cementerio histórico, llegando incluso la exhumación ilegal de cuerpos. El documento resulta decidor por el grado de agresividad que adquiere el discurso cuando se dirige “hacia adentro”, hacia las comunidades afectadas. Se revela en toda su fuerza el discurso asumido tanto desde la empresa como desde el Estado; existe identidad de intereses entre Estado, nación y empresa. Se despliega claramente el

---

<sup>58</sup> CORONATA, Juan Carlos, Gobernador del Biobío, en entrevista con La Tercera, 20 de Mayo de 1998

discurso a la vez redentor, progresista y paternalista promulgado por esta Santa Alianza, discurso que fue advertido por Lins Ribeiro. El señor gobernador se dirige a una asamblea de pehuenches en Kepuka, lugar del antiguo panteón (Las líneas punteadas corresponden a cavilaciones del orador. El discurso está íntegro) :

“Quieren decir algo primero, o parto yo...Primero tengo que decirles que **soy, en este minuto, el Gobernador de la Provincia. Por lo tanto, represento al gobierno, y represento...Chile pu' ¿No es cierto?** (Si, si, si,...) Y en esas condiciones estoy aquí para ver cómo compatibilizamos... el problema que aparentemente existe. La información que tengo, dice que aquí es perfectamente posible delimitar lo que es el camposanto, el lugar sagrado aquel donde ustedes tienen a sus antepasados, y que quieren preservar ¿Verdad? como lo quisiéramos hacer todos ¿No es cierto? Todos queremos que nuestros muertos descansen en paz y tengan su sueño eterno muy tranquilo. Eso, como esta cosa es un lugar antiguo, nadie puede de buenas a primeras a estas alturas, porque han pasado algunas generaciones, decir oiga aquí, necesariamente aquí está ¿no es cierto? el lugar donde están nuestros mayores. O decir oiga mire aquí...en cualquier parte puede ser. **¡Bueno! tenemos que...los países necesitan progresar. Tenemos que construir obras que nos vayan ayudando a crecer, y yo estoy aquí, y quiero que lo sepan, en el rol de representar el interés...superior.** La empresa, a su turno, tampoco quiere crearles problemas ¿no es cierto? No quiere ofenderlos, ni que ustedes sientan que sus antepasados van a ser molestados, removidos, dispersados sus restos. Como eso es perfectamente identificable, porque aquí se dispone de un profesional, de un arqueólogo, que... para eso estudian, para determinar los lugares donde hay restos ¿no es cierto? Yo creo que la solución no es compleja. Es determinar dónde están los restos de aquellos que los precedieron a ustedes en esta vida. Y ése es un lugar que no se toca ¿verdad? Ese es un lugar que hay que... preservarlo. **Esa memoria tan querida para ustedes estamos dispuestos a hacerla respetar. Pero en donde no hay, en donde no yacen aquellos que nos precedieron, bueno, ¡tenemos que traer el progreso! Tenemos que hacer lo que sea indispensable para proporcionarle en este caso más energía al país. Y yo entonces quisiera plantearles que lo veamos desde ese punto de vista ¿Verdad? Si nos respetan nuestros derechos, nosotros no tenemos por qué crear problemas adicionales.** Entonces sería estupendo que alguno de ustedes que represente a la comunidad me cuente algo...”

Pero el compromiso del Estado no se limita a proveer un discurso legitimador; también debe entregarle poder a la compañía para que intervenga la realidad a su favor y logre sortear todos los problemas políticos habidos y por haber. El objetivo prioritario de la intervención política de la empresa, es el lugar o la zona donde se proyecta o ejecuta la obra. Desde la mirada de los planificadores, este proceso de intervención radical de la realidad social preexistente resulta de una

decisión tecnocrática. Citando el trabajo de Albert Hirschman, "Development Projects Observed" de 1967, el investigador brasileño expone este punto de vista:

" El dilema del planificador consiste en encontrar la combinación correcta de adopción de rasgos (aceptar las condiciones locales existentes) y creación de rasgos (modificarlas)(...) Para plantearlo de un modo muy general, postulamos un estado o status quo subdesarrollado con determinados atributos negativos o carencias (de capital, de capacidades, de voluntad o habilidad para mediar en conflictos entre diferentes grupos sociales o étnicos, etcétera) y un estado mejor, deseado, en el que por lo menos uno, o varios de estos atributos se han vuelto positivos o menos negativos"<sup>59</sup>

Sin embargo, la intervención necesariamente tiene un carácter político o social que sobrepasa lo técnico, pues es ésta la naturaleza de los escollos que tiene que sortear. La "ideología de la redención" asociada a los proyectos de gran escala y asentada sobre las teorías del desarrollo y los nacionalismos, tiene según Lins Ribeiro un tercer componente "práctico", una forma de cristalización las relucientes verdades de la ideología en la conducta populista de los promotores del proyecto. *"Esta debe crear la apariencia de una sociedad igualitaria, aunque temporaria, en la cual el objetivo común destruye las divisiones de clase y las diferencias culturales, unificando a todos bajo la bandera del progreso"* Este dispositivo práctico está dirigido en primer término no a *"movilizar una opinión pública favorable al proyecto, sino en fetichizar, después de iniciada la obra, el ritmo extremadamente intenso y las dificultades de la vida diaria."*<sup>60</sup> Es decir, a presentar, en terreno, las consecuencias negativas del proyecto como un sacrificio necesario en el camino que finalmente llevará a la redención, de alguna manera anunciada en el "populismo" paternal de los gerentes.

La implicación de altas esferas de poder político en la ejecución exitosa del proyecto *"es también una de las fuentes del tremendo poder que la compañía ejerce sobre las vidas de los participantes en el proyecto. En el lugar de la construcción, puede incluso llegar a sustituir al Estado. Tiende a generar una situación de facto en la cual los intereses de la corporación gobiernan todas las esferas*

---

<sup>59</sup> Esta cita resulta esclarecedora respecto del carácter permanente de las dinámicas que aquí estudiamos como factor inmanente en la proyección de grandes obras de desarrollo. Así, investigadores de los procesos de planificación y ejecución de proyectos de gran escala, ya por el año 1967, plantean la necesidad de crear condiciones para "mediar en conflictos entre grupos sociales o étnicos", como parte de las tareas de la planificación. Ver LINS, G.; op cit; Pág. 28.

<sup>60</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 33.



de la vida de los participantes.”<sup>61</sup> Este efecto se ve potenciado por la segunda "característica sistémica" de este tipo de proyectos: el aislamiento.

"Casi por definición relacionan zonas aisladas con sistemas económicos más vastos(...) En estas regiones no hay una organización social preexistente, históricamente desarrollada, que pueda sostener totalmente un proyecto de gran escala. De este modo, el aislamiento relativo se refiere más a factores socioeconómicos (el desarrollo de las fuerzas productivas locales) que geográficos (...) Los factores físicos son sin embargo importantes. El aislamiento físico facilita la realización de una extensión del poder de la corporación; el establecimiento de un *territorio* que obedezca a la lógica de producción del proyecto. Como se sabe, el poder de la corporación a menudo llega a un punto donde virtualmente sustituye al Estado (...) El territorio donde se lleva a cabo el proyecto puede considerarse una zona de "enclave". Una característica que suele aparecer en estos puntos, alejados es la ambigüedad jurídica. Esto significa que el Estado, aunque siempre está presente en los proyectos de gran escala, omite deliberadamente suministrar los servicios institucionales normales.”<sup>62</sup>

Hemos visto que la concentración de poder político en las compañías que llevan a cabo proyecto de gran escala es un fenómeno recurrente, al igual que el intento de estas empresas de controlar mediante intervención directa cualquier posibilidad de conflicto social o cuestionamiento político. Pero ¿Qué pasa cuando la intervención se realiza sobre una etnia indígena minoritaria, o cuando el contexto mayor de la intervención es un conflicto étnico latente? Casi por lógica, podríamos deducir que las operaciones de la empresa y sus aliados políticos se encaminarían a neutralizar o contener posibles focos de “conflicto étnico”. Y es sabido que las relaciones entre planificadores de represas y pueblos indígenas no son fáciles. Stavenhagen constata: *“Los planificadores del desarrollo chocan siempre con los pueblos indígenas y tribales sobre el asunto de la tierra. Lo que para los primeros es un simple factor en el cálculo económico, constituye para los segundos una necesidad vital, de la que depende su supervivencia”*<sup>63</sup> Aquí aparece entonces la situación concreta en la que los planificadores se disponen a cometer etnocidio. Sus métodos también son conocidos.

“El primero y principal ataque al modo de vida indígena y tribal es el que se hace contra sus tierras y la base ecológica de sus recursos.....Aparte del asunto de la tierra, el etnocidio tiene otros medios y maneras

---

<sup>61</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 32.

<sup>62</sup> LINS, G.; op cit; Pág. 36.

<sup>63</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 150

de obrar: la economía monetaria, que crea nuevas necesidades de consumo, aporta nuevos productos y desplaza a los viejos, acarrea la desaparición de las ocupaciones tradicionales y la penetración del trabajo asalariado en la economía; el sistema de escuelas nacionales, que no sólo introduce la lengua oficial o dominante sino valores y actitudes distintos, que reemplazan a los tradicionales.”<sup>64</sup>

Roberto Morales nos ofrece una perspectiva desde la antropología de los impactos negativos que la introducción masiva de trabajo asalariado en las comunidades Pewenche ha tenido al año 2002, es decir, antes de la inundación. Constata que la empresa ha sustraído para el trabajo asalariado a la mayoría de la población en edad activa de las comunidades, “...provocando una disminución y, en algunos casos, hasta la eliminación de la actividad silvoagropecuaria tradicional en las dos comunidades Pewenche. El régimen de trabajo asalariado no ha permitido cumplir con las labores de pastoreo, cultivos y recolección. Es decir, ha desatado un proceso de conversión de la producción agropecuaria a la asalariada” Con el término de las obras y la consiguiente cesantía, “...la mano de obra pewenche con oficio aprendido, tenderá a migrar a zonas de trabajo asalariado, principalmente ciudades, y se acelerará el proceso de migración y despoblamiento de las comunidades. No existen antecedentes de que el paso de productores agrícolas a trabajadores asalariados no especializados, implique un aumento de los ingresos y de la capacitación, ni menos que eso reduzca la eventual migración. Por el contrario, los antecedentes de procesos de proletarización de comunidades indígenas en otras áreas del país y en otros países, nos indican una pérdida irreparable de las condiciones de sustentabilidad, por una parte, y por otra, un fuerte impulso al proceso de emigración a las áreas urbanas en la búsqueda de trabajo asalariado.” Pérdida de actividades tradicionales, pérdida de arraigo territorial, desintegración cultural. “Al estar en contacto con población que sólo habla el castellano y que posee otros valores culturales (...) las situaciones de ofensa cultural que tipifica la Ley Indígena N°19.253 han sido frecuentes.”<sup>65</sup>

La introducción de transformaciones radicales en la forma de vida, el régimen de producción, intercambio y trabajo, y en la geografía misma, pueden adquirir la gravedad de agresiones etnocidas al dañar gravemente la integridad psicológica de los afectados, que envueltos por una sensación de **pérdida de control**, abandonan las viejas instituciones y significaciones de su sociedad de origen

---

<sup>64</sup> STAVENHAGEN; op cit; Pág. 150

<sup>65</sup> MORALES Urra, Roberto “HIDROELECTRICAS EN TERRITORIO PEWENCHE: El poder sin conocimiento/ conocimiento sin poder.” Temuco, UFRO, 2002

para abrazar compulsivamente aquellas que ofrece el **Otro Poderoso** que se impone como único modelo a seguir.

Presentamos a continuación un testimonio de un observador no Pewenche, referido a la situación provocada hacia 1997 por Endesa y sus operadores al interior de las comunidades Pewenche. Es un texto anónimo publicado en el sitio de internet de la Fundación Rehue de Holanda, bajo el título "Relato de visita al Alto Biobío":

El día sábado 22 de marzo de 1997 viajamos al Alto Bío Bío delegaciones de organizaciones e instituciones indígenas, CONADI, Instituto de Estudios Indígenas y GABB (...) Salimos a las 7:00 de la mañana de Temuco y llegamos a las 14:00 a nuestro destino. A "la sede", una rancho con un letrero de INDAP, a la orilla del camino. Allí pasó primero la Fundación Pehuén, en una camioneta Toyota Hilux nueva, de grandes patones y dos jóvenes profesionales bien vestidos y mirada hosca. En la mañana habían repartido vino en cajas a los jóvenes pehuenches que trabajan para ENDESA levantando casas en el fundo el barco, a los viejos les dijeron que si asistían (al parecer, a la reunión con Conadi) no habría ayudas. La semana anterior ya anunciaron que todos los proyectos se suspendían. Los jóvenes pehuenches están ebrios y sólo atinan a repetir majaderamente que a ellos ENDESA les da trabajo, que es buena, que les paga \$ 70.000 pesos, que les ofrece por su tierra una yunta de bueyes, dos vacunos, cinco ovejas y un caballo. Las mujeres conversan entre ellas. Los matones de la Fundación Pehuén pasan una y otra vez de ida y vuelta cada media hora. Se detienen a mirar al grupo. Por un instante recuerdo los tiempos de la CNI, cuando se paraban a mirarnos hostilmente cuando celebrábamos una misa o el día Internacional de la Mujer (...) La conversación se inicia, primero con cierta timidez frente a los extraños, luego haciendo preguntas que revelan la ingenuidad y desamparo en el que se encuentran. "Yo le dí todos mis ahorros a ENDESA para sacar una casa", me dice una mujer adulta. "Ellos me dijeron que esperara, les pase todos mis papeles (títulos de dominio, libreta de ahorro, fotocopia del Carnet, etc) Pero ahora se enojaron y dijeron que no nos iban a dar casa ni barbecho". ¿Cómo son las casas que les da ENDESA?...Gran sorpresa, ENDESA le da casas del Subsidio Habitacional Rural...ENDESA les da proyectos de barbecho con el dinero que los pehuenches le pasan a la Fundación Pehuén...La Fundación Pehuén está convertida en la benefactora de los pehuenches a través del corretaje de los recursos públicos a los que los pehuenches tiene derecho a acceder por sí mismos (...) Empieza la reunión, los jóvenes se atropellan para hablar, quieren decir que ENDESA es buena, que les da trabajo, se interrumpen unos a otros, ebrios, como cumpliendo una tarea. Se intenta que la reunión sea dirigida por el Lonko, pero la presión de los jóvenes es más fuerte. Rápidamente nos damos cuenta que la división entre ellos es patente. Un conflicto generacional que han sabido aprovechar la ENDESA a través de la Pehuen. Los jóvenes no tienen tierras, y quieren trabajo, los viejos tienen tierra y quieren respeto. Los jóvenes están contentos con ENDESA, los viejos tristes y asustados (...) Hay una mujer diferente, no está enflaquecida como el resto, lleva una trenza larga, un rostro decidido y expresa fuerza en sus ojos, su chupalla, que no se vuela con el viento, deja ver debajo de ella a una mujer joven...Con su estampa no fue extraño escuchar un rato más tarde que diría "No dejaré mis tierras".

Para terminar con este capítulo, presentamos un dramático testimonio dejado por miembros de una ONG mapuche sobre sus impresiones en un Alto Biobío intervenido por Endesa. A pesar del carácter militante, es interesante en tanto expone, desde una sensibilidad mapuche, cómo transformaciones sociales que en otros contextos pudieran tener una significación neutra o incluso positiva -como la generación de puestos de trabajo asalariado para un determinado grupo humano o en determinada zona geográfica- en un contexto de agudización de los procesos de colonización e inminente riesgo de genocidio cultural, estos elementos de cambio social se vuelven extremadamente violentos.

“Los Pehuenche trabajadores de Besalco lamentablemente han caído en el juego de ENDESA. Esta Empresa les ha inyectado el problema laboral para hacer presión por la aprobación de permuta (...) Dirigentes como Ricardo Gallina (...) son los responsables de esta decisión. ¿Que dirán sus antepasados?, ¿Qué ocurrirá en la mente de sus padres?, ¿Qué dirá en su interior cuando recuerda el cambio de un discurso tan profundo, puro y noble propio de un verdadero Mapuche por uno que atenta contra la muerte de sus hermanos, de su Lof? ¿Puede uno perder la visión política y religiosa Mapuche de un momento a otro? ¿Se puede cambiar la claridad de las montañas, de la vida por la oscuridad de la muerte? (...) Es evidente la manipulación de Endesa con los Pehuenche que trabajan en Besalco. La misma Iglesia Católica a detectado y declarado que Endesa ha procedido mal en las comunidades afectadas. Si uno hace un recorrido en las comunidades afectadas y principalmente en Chenqueco, nos encontraremos con una ECA (Empresa de Comercio Agrario) que se dedica a vender alcohol a los Pehuenche. En esta entidad es donde los trabajadores de ENDESA le retornan a las Empresas el sueldo ganado, ¿Cual es entonces el beneficio que los Pehuenche están recibiendo por parte de ENDESA? Si uno conversa con las familias que están plenamente convencidas de lo beneficioso del proyecto según ENDESA, nos encontraremos con familias que internamente están totalmente destruidas, que no ven otra oportunidad que seguir en la lenta muerte de su pensamiento, de su dignidad. Lamentablemente estas familias han tomado el camino de la humillación, de la vida sin vida, de la autodestrucción. ¿Puede surgir una persona si se le ha matado su dignidad?, ¿Puede alguien crecer sin dignidad? Es triste como las empresas privadas y el Estado le han propinado a nuestro pueblo la inyección de la muerte subterránea.”<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> Corporación Mapuche Newen “RALCO Y SUS EFECTOS” Temuco, 10 de diciembre de 1998. Besalco es una empresa constructora contratada por Endesa para realizar obras menores, incluida la infraestructura para el reasentamiento, en donde se contrataba pewenches como jornaleros.

## V. La ceguera de la sociedad chilena: Alcances y límites de otros observadores

El genocidio cultural es la aniquilación de una sociedad, mas no mediante la eliminación física directa de sus miembros, pero sí por la destrucción premeditada de los lazos que unen a esos individuos y las condiciones que hacen posible estos lazos societales. Esto es lo que hicieron Endesa y sus aliados políticos con la sociedad mapuche, con el fin de conseguir la finalización exitosa del proyecto Pague / Ralco, y sólo les fue posible gracias a la complicidad de una sociedad chilena sordomuda. Seguramente cada silencio y cada sesgo tuvieron algo de ignorancia, algo de indiferencia, algo de desinterés y también algo interés; podemos imaginar que los diversos observadores combinaron en distintas proporciones la participación inconsciente, o mejor, despreocupada, en el imaginario colonialista, con la contribución interesada, con vistas a conservar posiciones en determinados campos de poder.<sup>67</sup>

La respuesta, en este sentido, al por qué no han sido detectados e investigados los indicios de agresiones racistas hacia las personas, familias y comunidades Mapuche-Pewenche en Alto Biobío podemos encontrarla en una “cultura”, un trasfondo institucional o imaginario social que es colonialista pues se orienta a la negación de la existencia de **otra sociedad**, la sociedad mapuche, y por lo mismo no puede concebir el fenómeno endocolonial, ni determinar cuándo la simple dominación de una sociedad sobre otra, se convierte en agresión directa encaminada a la liquidación del grupo más debilitado.

A continuación, presentaremos un análisis crítico de los puntos de vista de otros observadores del “conflicto Ralco”. Las intenciones de los individuos, como dijimos, escapan al alcance de este estudio. Sólo pretendemos elucidar las dimensiones y dinámicas sociológicas e institucionales de la imposición colonial de un determinado tipo de proyectos de inversión, y en este contexto, pretendemos establecer a continuación ciertos sesgos teóricos recurrentes, institucionalizados, en el ámbito de la generación de conocimiento y discurso, y que han estado opacando la problemática de Ralco. En forma paralela, iremos redescubriendo indicios de lo que hemos catalogado como

---

<sup>67</sup> Ver BOURDIEU, Pierre “La Distinción” Editorial Taurus, Madrid, 1988.

agresiones etnocidas, tangencialmente tratadas en algunas observaciones que se constituyen así en importantes fuentes de información, que deben ser leídas en “segundo grado” a partir de nuestro propio análisis.

## **Políticos**

No es extraño que la llamada “clase política” haya sido casi totalmente indiferente a la intervención etnocida de Endesa en Alto Biobío. Como dijimos, la implementación de esta clase de proyectos necesariamente moviliza la lealtad de altas esferas del poder político que deben comprometer al Estado como un todo con el éxito de la mega-inversión. Existió, con todo, oposición al interior de los partidos de gobierno, produciéndose fuertes contradicciones en los mismos procesos de evaluación ambiental y social del proyecto y la consiguiente relocalización de población. Sin embargo, la oposición interna en lo fundamental apuntó sus críticas, por un lado, a las irregularidades administrativas resultantes de la presión ejercida por las esferas de poder comprometidas con el megaproyecto, y por otro lado, a la calidad y cantidad de las compensaciones y del plan de reasentamiento y a la transparencia y legitimidad de las negociaciones entre Endesa y los comuneros pehuenches. Al estudiar los extensos archivos de prensa recopilados en el contexto de ésta investigación, casi no se obtuvieron referencias, ni de políticos ni de periodistas, en relación a la intervención social directa y sistemática que Endesa desplegaba en las comunidades como dispositivo estratégico en la implementación del proyecto de desarrollo.<sup>68</sup> La posición del entonces presidente del Partido por la Democracia, Guido Girardi, resulta paradigmática. En entrevista con el diario La Segunda, fecha 14 de agosto de 1998, Girardi postula:

---

<sup>68</sup> Dos ejemplos de las escasas y tangenciales referencias a la problemática tratada, por parte de representantes de la “oposición interna” al gobierno:

-Diputado Victor Jeame Barrueto (PPD) “Tengo la impresión de que las familias pehuenches afectadas no son libres, en este momento, de decidir qué es lo que más les conviene (...) aquí hay una intervención y una división de la comunidad” (A propósito de una manifestación pehuenche a favor de Ralco durante una inspección en terreno de la Comisión de Medioambiente de la Cámara de Diputados.) Diario El Sur de Concepción, 03 abril de 1997.

-El senador Mariano Ruiz-Ezquide (DC) se refiere a la Fundación Pehuén como “una compra de conciencia de los mapuches” y propone que se cree un fondo desarrollo de Alto Biobío en el largo plazo con aportes del Estado y de Endesa. Las Últimas Noticias, 10 de agosto de 1998.

“Lo que yo apoyo es que se den todas las garantías para que (*los pehuenches*) puedan decidir cómo quieren vivir su cultura, y si quieren cambiarla o no.(-*Se dice que los ecologistas están manejando a los que se oponen al proyecto...*) Es como si yo dijera que los que están a favor están siendo comprados y manipulados por Endesa. Pero ese no es el tema. Mi crítica no es a Endesa o a las comunidades, sino que hay una ley indígena que se pasó a llevar. Y este puede ser el inicio de la eclosión de un conflicto étnico de proporciones.”

Para la “oposición interna” el problema entonces no es Endesa, ni sus manipulaciones, ni la situación de los Pewenche, sino el “cumplimiento de la ley”. Cabe preguntarse cuáles son estas “*garantías para que puedan decidir*” de las que habla Girardi, que no pasan por la limitación y control de la incidencia que Endesa podía tener sobre las condiciones efectivas en que los Pewenche estaban tomando decisiones. Cabe mencionar aquí que este tipo de posiciones tuvo una influencia gravitante en la forma que toma el referente opositor en Ralco, toda vez que las organizaciones institucionalizadas o mediadoras impusieron una estrategia de compromisos o alianzas con éstos sectores “disidentes” al interior del gobierno, lo que de alguna manera implicaba aceptar su discurso o al menos un marco común. Volveremos sobre esto en la última parte de esta exposición.

Es fundamental, ahora, revisar la posición y el punto de vista de Conadi, la entidad gubernamental que más comprometida estuvo en la evaluación de los impactos negativos sobre las comunidades Pewenche de la implementación del megaproyecto en Alto Biobío. La Conadi de Mauricio Huenchulaf, en su primer informe para CONAMA -en el contexto de la tramitación de la aprobación ambiental del proyecto, basándose en los mismos términos de referencia de el EIA de Endesa<sup>69</sup>- repasaba ampliamente las consecuencias negativas del proyecto en aspectos relacionados con la inundación misma, inmigración de trabajadores, relocalización, asalarización y emigración Pewenche. Se trataron los temas relacionados con la identidad, la relación ecosistema-hombre, la intervención de sitios sagrados y sus consecuencias psicológicas en la población. La conclusión fue tajante: “*Un proceso que acentúe la expulsión de las familias de su hábitat y que implique la*

---

<sup>69</sup> El 31 de mayo de 1996 se concluyó el informe titulado Observaciones de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena al Estudio de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco de ENDESA. Este informe fue enviado con el Oficio No 239 de fecha 3 de junio de 1996 a la entonces Directora de Conama, Vivianne Blanlot.

*desestructuración de su cultura y su final extinción antes de una década, no puede sino catalogarse como etnocidio*"<sup>70</sup>. Se recomendó el rechazo total del proyecto por ser este ilegal.

Tenemos entonces que la Conadi de Huenchulaf logra identificar plenamente los daños producto de la implementación y puesta en marcha de la central. Se considera que el proyecto como un todo, constituye una agresión al pueblo Pewenche, aunque no se identifica plenamente el ámbito de los daños que ya se venían configurando producto de las operaciones político-sociales montadas en conjunto por la empresa y determinadas cúpulas políticas, operaciones encaminadas, en definitiva, a minimizar los factores de incertidumbre respecto la culminación exitosa del proyecto Pangué / Ralco. Huenchulaf, sin embargo, desde su sensibilidad mapuche intuye el problema y lo toca tangencialmente:

“ENDESA, a través de sus instituciones relacionadas (léase Fundación Pehuén), no ha aportado a un clima propicio entre sociedad chilena e indígenas, e incluso al interior de las propias comunidades. La estrategia de la Fundación Pehuén en cuanto a contratar indirectamente al Presidente de una de las Comunidades indígenas como capataz de obras de las casas que se están construyendo en el fundo El Barco, no resulta demostrativa del interés que se tiene en la situación de las familias indígenas (...) El EIA señala expresamente el rechazo que la mayoría de las familias pehuenches han expresado en diversas reuniones. (...) Luego, cabe plantearse la pregunta sobre cuáles son los elementos que permiten a ENDESA prever que obtendrán el consentimiento de las aproximadamente 60 familias que deberán abandonar sus casas que serán inundadas. Claramente, cuando se declara expresamente en el EIA que se han levantado monolitos indicando las cotas de inundación y se han sostenido múltiples reuniones con las comunidades y caso a caso, con las familias, no se puede pensar en otra cosa que se está en presencia de acciones que a lo menos intensifican la angustia de las familias pehuenches ante la incertidumbre por su futuro, aspecto que el propio EIA señala". (...) <sup>71</sup>

Este informe contiene observaciones agudas y de mucha sensibilidad humana por parte del director indígena, que de alguna manera resultan visionarias para el año 1996. Lamentablemente no se sientan antecedentes institucionales para un seguimiento estratégico de esta clase de agresiones a los individuos y comunidades Pewenche, priorizándose aspectos relacionados con la evaluación social de una eventual inundación y erradicación. El gobierno de Frei forzará la salida de Huenchulaf de la

---

<sup>70</sup> NAMUNCURA, Domingo “Ralco: ¿Represa o Pobreza?” LOM Ediciones, Santiago, 1999. Pág. 88

<sup>71</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 89



jefatura de la Conadi, y será Domingo Namuncura quien ocupará el puesto. Él dará el visto bueno a la aprobación ambiental de Ralco, según revela en su libro, como fruto de un acuerdo político que situaba en Conadi la responsabilidad última de evaluar las permutas de tierra y las condiciones de la relocalización de las comunidades locales. Sin embargo, las contradicciones internas en Conadi llegan a su punto más álgido a mediados de 1998, a partir del estudio de los contratos de promesas de permutas que comenzaban a ingresar al organismo para su aprobación. En carta dirigida al presidente Frei, con fecha 5 de agosto de 1998, el director Namuncura señala:

“El proyecto Ralco implica efectos irreversibles para la Cultura Pehuenche, su modo de vida, su identidad, sus raíces y su cosmovisión, todo lo cual requiere una consideración de procedimiento que es de superior calidad a la formalidad de las permutas que se generaron como resultado de la puesta en marcha de un proyecto industrial en particular, y no como fruto de una decisión y voluntad consciente de los Pehuenches y de sus comunidades...los procedimientos empleados por ENDESA, en su relación con las familias y las comunidades pehuenches merecieron de parte de nuestra Corporación profundas y muy sentidas observaciones que hacen dudosa su propuesta de compensación territorial y de mitigaciones sociales y culturales.”<sup>72 73</sup>

Tiempo después de ser alejado de CONADI, por negarse a aprobar las permutas, don Domingo Namuncura publica su libro “Ralco: ¿Represa o Pobreza?” que revisa en forma muy honesta el proceso de evaluación del proyecto en las instancias gubernamentales, y da cuenta de la magnitud del compromiso político establecido a nivel de ciertas esferas de poder con el megaproyecto hidroeléctrico.

La crítica de Namuncura circula desde los procedimientos de negociación de la empresa con los pehuenches –tanto en lo que se refiere a las promesas de permuta fraudulentas como a los contratos de arriendo que encubrían servidumbres de paso- hacia las condiciones que se proponen para la relocalización y en general para la mitigación del impacto, que se consideran deficientes. Sin embargo se detiene en el momento de indagar, más allá de las negociaciones y contratos, sobre las intervenciones que la ENDESA, a través de la Fundación Pehuén, venía realizando desde hace años con el fin justamente de crear condiciones para imponer sus intereses, y que implicaban una agresión sistemática dirigida a las comunidades. En conversación informal con algunos funcionarios de Conadi de esa época -entre ellos el abogado don Egon Matus de la Parra, quien en ese tiempo

---

<sup>72</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 54

<sup>73</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 54

participó como abogado institucional en el estudio de los contratos de permuta entre pewenches y Endesa- confirmamos que los análisis de CONADI no penetraban esta dimensión hasta ahora oculta del conflicto.

## **Juristas**

En el documento elaborado por el equipo de Celedón titulado *“El Proyecto Ralco de Endesa en Chile: Antecedentes para una acusación por genocidio”* se identifican prácticas de Endesa que configurarían etnocidio, acciones que por lo demás son castigadas por la legislación indígena chilena como agresiones racistas, como se acota en el mismo informe. En la presentación general se expone: *“El devastador impacto que ha provocado ENDESA en la convivencia, cultura y vida comunitaria de los mapuche- pehuenches del Alto Bío-Bío, así como sus ominosos efectos previsibles sobre su supervivencia como pueblo, serían constitutivos del delito de genocidio sancionado en la Convención Internacional para la Prevención y la Sanción del Delito de Genocidio”* En la misma presentación se describen los siguientes hechos:

“Para lograr materializar su proyecto, ENDESA ha aplicado sobre la población indígena afectada una política sistemática y permanente para quebrar y desarticular su oposición inicial casi unánime al proyecto, irrumpiendo en las vidas y tierras pehuenches sin consideración alguna con sus costumbres, desconociendo sus modos colectivos de tomar decisiones y ejerciendo una presión intolerable sobre sus miembros.” *Y continúa* “de materializarse la construcción de la central hidroeléctrica, las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas, sufrirían una desintegración social y cultural como pueblo y un quiebre irreversible en sus formas identitarias de vida, vinculadas indisolublemente a sus tierras.”

Al parecer, la idea que finalmente predomina es que estas consecuencias nefastas sólo se manifestarían en su plenitud en caso *“de materializarse la construcción de la central”* hecho que se ubica en un futuro indeterminado. Los acontecimientos presentes provocados por la *“política sistemática y permanente para quebrar y desarticular su oposición inicial casi unánime al proyecto”* no constituirían aún, en el año 2000, daños criminales a la integridad de las comunidades Pewenche.

Esta aparente contradicción en los postulados del equipo de Celedón en realidad no es tal: ellos consideran que la política sistemática de Endesa sobre las comunidades se encamina a “*desarticular su oposición inicial*” y no a destruir la identidad Pewenche o a lo menos dificultar su existencia y proyección como sociedad. No existe un análisis del nivel de implicancia entre una política encaminada a quebrar la voluntad de los Pewenche, y una política encaminada a quebrarlos sin más. Por que de hecho, ambas dimensiones pueden aparecer superpuestas, tendiendo a ocultarse el ataque etnocida, si es que en el observador prevalece una visión indigenista de sesgo colonialista -tal como hemos expuesto en el capítulo “Pueblo Mapuche; ¿cultura o sociedad?”- pues simplemente no ve que exista una sociedad mapuche. Si en los esquemas teóricos de estos observadores, e incluso en sus propios “aparatos cognitivos” o imaginarios sociales, no figura si quiera la existencia de la sociedad mapuche como tal, no es concebible entonces una situación de dominación endocolonial en Chile y no se puede en consecuencia, comprender y examinar en toda su profundidad los alcances de los abusos de la compañía en el territorio indígena.

Volviendo al citado estudio, luego de recorrer una vez más el proceso viciado de autorización gubernamental del proyecto, que constituiría una acción genocida del Estado “en caso de” materializarse la central, toca tangencialmente el punto que nos interesa. En el apartado II b en el punto 2 “Las diversas estrategias seguidas por ENDESA para lograr la aprobación de las permutas y el traslado de las familias pehuenches afectadas” se refieren a las políticas de Endesa en relación a los Pewenche, que se analizan como parte de una estrategia jurídica de “hechos consumados”. El hecho es que la compañía, como parte de las obligaciones contraídas con CONAMA, para erradicar a los propietarios Pewenche de los terrenos a inundar debía obtener de ellos la voluntad de permutar sus tierras por otras:

“En caso de que las tierras a ser inundadas por la represa no pudieren ser permutadas ni tampoco gravadas con servidumbres voluntarias, ENDESA ha señalado que ella tendría la posibilidad de gravarlas con servidumbres legales apoyándose en la Ley de Servicios Eléctricos. Sin embargo, esto no sería posible dada la preeminencia de la Ley Indígena, que prohíbe constituir gravámenes sobre la casa habitación de la familia indígena y sobre los terrenos necesarios para su subsistencia. ENDESA, entretanto, ha desarrollado una política menos conocida, de acción directa sobre las comunidades, con el objeto lograr que los pehuenches abandonen sus tierras y de quebrar cualquiera resistencia a la relocalización de ellos en los términos propuestos por la empresa. Con este objetivo, desde mucho antes que fuera aprobado

ambientalmente el proyecto y que ella hubiera obtenido intenciones de permutas, la empresa ha estado tratando constantemente de configurar una situación de hecho que haga lo más difícil posible la oposición a su proyecto por parte de los pehuenches, aprovechando la precariedad de su situación económica, y haciendo imposible la tranquilidad y la libertad necesaria para sopesar serenamente los pro y los contra, y los términos mismos, de las permutas ofrecidas.”

Pero ¿Cuál esa situación de hecho que hace imposible sopesar los pro y los contra de las permutas? Diremos por ahora que el grupo de Celedón sólo identificó, en el año 2000, rasgos muy parciales de esta situación de facto que Endesa fue configurando, como sostenemos, a través de políticas sistemáticas de intervención sobre las comunidades Pewenche. Se menciona la compra anticipada de los fundos que se ofrecerían como compensación, la construcción de la infraestructura que recibiría a los “relocalizados”, la contratación de estas mismas personas como mano de obra en la construcción de esta infraestructura con el consiguiente compromiso laboral y psicológico de los afectados, establecimiento de tratativas separadas que soslayan los modos comunitarios de toma de decisiones. Se señala también el hecho de que el Estado, por omisión, posiciona a Endesa como única fuente de empleo y asistencia social. Se habla de las presiones y sobornos. Pero lamentablemente no se repara en las consecuencias que éstos hechos y muchos otros tienen sobre el precario equilibrio que permite a una sociedad indígena sometida a una fuerte presión colonial mantener en pie sus instituciones y significaciones sociales que son la base de la cohesión grupal y la identidad y autoconcepto individual. Tampoco se profundiza en las consecuencias psicológicas sobre los individuos del desequilibrio provocado a nivel de las significaciones y valores que son la base de su socialización y desempeño social. Es decir, se ignora el problema fundamental que suscita la imposición del “modo de ser” de una sociedad dominante a una sociedad minoritaria, o colonialmente subordinada. Se ignora en definitiva, el problema del genocidio cultural en toda su profundidad. Sin pretender establecer responsabilidades, podríamos especular en relación a la posibilidad haber perseguido judicialmente agresiones racistas cuando éstas se cometieron, esto es, antes de la inundación y antes de la capitulación de las últimas familias.

## **Académicos**

En el año 1996, a consecuencia de denuncias internacionales, la IFC encargó al antropólogo Theodore Downing el estudio titulado “Evaluación Interna Participativa de la Fundación Pehuén”<sup>74</sup> para establecer si esta institución, creada por acuerdo de Endesa con la entidad financiera como el mecanismo para mitigar los impactos sociales negativos de la central Pangué, estaba cumpliendo sus funciones conforme a los lineamientos establecidos por la IFC. El informe fue ocultado por la propia IFC, y a Downing se le prohibió darlo a conocer a las comunidades Pewenche en el momento crítico de la aprobación ambiental del proyecto, la negociación de las permutas y su posterior aprobación por CONADI. La razón obvia: el informe era profundamente crítico en relación a la pertinencia de las medidas de mitigación de los efectos negativos de Pangué, y advertía además de la situación caótica que generaría la inminente construcción de Ralco. El antropólogo norteamericano es tajante: Los Pewenche están subsidiando los megaproyectos. Las críticas apuntan fundamentalmente a la incapacidad de mitigar los múltiples efectos socio-económicos negativos, como la deforestación masiva y otros daños al patrimonio Pewenche. Apunta también a la falta de transparencia de la Fundación Pehuén y la escasa participación Pewenche respecto de las decisiones que los afectaban, y la consecuente no pertinencia cultural de tales decisiones.

Pero había un aspecto más peliagudo aún. Dice Downing que investigaciones deficientes y conclusiones erradas dieron a Pangué / Endesa *“La falsa impresión de que los grupos étnicos están irremediabilmente predestinados a la extinción. Los pehuenches no participaron activamente en esta evaluación crítica de su futuro ni en la investigación que condujo a esta conclusión”*<sup>75</sup> En pocas palabras, Endesa no estaba actuando en el sentido de preservar la cultura étnica, porque de partida lo consideraba simplemente imposible. Y más grave aún: “En ciertos casos, los programas de la Fundación no se circunscribieron a las comunidades especificadas en su estatuto e incorporaron a comunidades cuyas tierras y opiniones se consideraron de interés directo para la Compañía o para su propietario”<sup>76</sup>. Es decir, Endesa –y por cierto, la IFC- estaban interviniendo comunidades indígenas más allá de sus atribuciones, intervenciones que por lo demás no estaban cumpliendo sus objetivos socioeconómicos y que de hecho, operaban sobre la lógica de la “irremediable extinción” de las comunidades indígenas.

---

<sup>74</sup> No tuvimos acceso al informe íntegro. Nos remitimos a las referencias dadas por Namuncura. Ver NAMUNCURA, D. (1999)

<sup>75</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 75

<sup>76</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 68

La Fundación Pehuén se asemejaba a un sistema privado de asistencia social. Desde 1992 a 1996, según Downing, la Fundación Pehuén recibió \$ 535 mil dólares, casi en su totalidad de Pangué. De los \$ 357 mil dólares de gastos directos del programa se destinaron dos tercios al programa de compras colectivas con descuento, que realizó 5.111 compras con un movimiento de 50.000 productos. Un 58,4% de los productos fueron a mejoramiento de los hogares, un 33,9% a sostenimiento de insumos básicos, un 16,8% a donativos de beneficencia y un 0,6% a la realización de eventos culturales. Los efectos de la implantación de este verdadero sistema de asistencia social en conjunto con los de la contratación de mano de obra, resultaban desde el punto de vista puramente socio-económico virtualmente negativos:

"Al no haber centrado las actividades en el logro de los objetivos acordados de desarrollo socioeconómico sostenible, mitigación, desarrollo cultural y suministro de energía eléctrica.(...) En 1992, todas las familias de Callaqui, Pitril y Quepuca Ralco se encontraban por debajo del umbral de pobreza nacional. Tras cuatro años de actividades de la Fundación y con el 30% de las unidades familiares de Callaqui y Quepuca Ralco empleadas temporariamente en las obras del proyecto, sólo el 1% de ellas supero ese umbral."Y mas adelante "Los empleos variaron en medias de 80 a 120 cupos por mes para los indígenas, en su mayoría provenientes de Callaqui y Quepuca-Ralco y que cumplían más bien labores de jornaleros. Cuando se terminó la construcción de Pangué estas personas quedaron sin trabajo. La Fundación Pehuén no había incluido el tema de las mitigaciones como resultado del término de las obras".<sup>77</sup>

Sin embargo, el antropólogo no profundiza en los efectos que este tipo de intervenciones está teniendo a nivel cultural, institucional ni psicosocial. Tampoco saca conclusiones respecto del carácter estratégico que pudiera tener la destrucción deliberada de las costumbres y pautas - instituciones y significaciones, diríamos nosotros- de las comunidades Pewenche. Cuando el antropólogo escribe "Tres, y posiblemente cuatro reasentamientos involuntarios comienzan a surgir sobre el horizonte inmediato de la zona de la Fundación. Cualquiera de ellos socavaría sustancialmente la capacidad de la Fundación para mitigar y reducir la pobreza.<sup>76</sup>", se hace evidente que existe un sesgo en el análisis de la información, pues la Fundación, según los datos de Downing, no está mitigando ni reduciendo la pobreza en absoluto, sino todo lo contrario. Cabe pensar que el bien intencionado antropólogo mantuvo las esperanzas de que conclusiones más acotadas podrían evadir la censura. No fue así. Sus datos decían demasiado. La censura del "Informe Downing" motivó una queja del autor ante la Asociación Americana de Antropólogos, que a su vez realizó un

---

<sup>77</sup> NAMUNCURA, D; op cit; Pág. 76

estudio sobre la violación de los derechos humanos de los Pewenche. El mismo Banco Mundial encargó un nuevo estudio, al ecólogo Jair Hair, que nuevamente hubo de ser censurado, justamente en sus referencias al trabajo de Downing. En años recientes se encargó un nuevo estudio a la CAO. Ninguno de los mencionados estudios rebasa el campo demarcado por Downing.

Claudio González Parra, antropólogo chileno, realizó un extenso estudio por encargo de la Universidad de Concepción, respecto de los “riesgos de empobrecimiento” creados a los Pewenche como consecuencia del “desplazamiento por desarrollo inducido”<sup>78</sup> En este contexto se realiza la investigación titulada “Reasentamiento; Vulnerabilidad y Exclusión Social: El Caso de la Comunidad Pehuenche Ayin Mapu” que entrega interesante información respecto de las condiciones actuales de los Pewenche, en específico sobre la situación en la que han quedado las 37 familias Pewenche “relocalizadas” por Endesa desde sus comunidades de origen Kepuka Ralko y Ralko Lepoy en Alto Biobío a una nueva “comunidad” en las cercanías de Santa Bárbara, en el predio conocido como El Huachi. A nuestro modo de ver, la investigación de González Parra sufre del mismo sesgo colonialista que la mayoría de los observadores de la situación étnica en Chile: no reconoce la existencia de una sociedad mapuche como tal, con instituciones y significaciones propias, y por lo tanto no puede dar cuenta ni de los procesos de subordinación endocolonial ni de la destrucción, en este caso cultural –es decir, no directamente física- de la sociedad débil en manos de la dominante.

Al definir a los Pewenche como un sector excluido de la sociedad chilena, el profesor González sitúa la evidente vulnerabilidad social y psicosocial provocada por la erradicación, como originada por un proceso de profundización de la exclusión, cuando en realidad se podría decir que ha sucedido todo lo contrario. Se tiende a privilegiar los aspectos relacionados a los vínculos inmediatos de cooperación e identidad grupal al momento de evaluar los daños provocados por la erradicación, homologando la situación de los Pewenche a la de otros grupos “excluidos” a los que eventualmente se les priva de estos lazos primarios, como podría ser el caso de una población urbana erradicada. Se le escapa, en definitiva, la problemática fundamental: las dinámicas sociales que profundizan una situación de dominación colonial hasta pasar los umbrales de la coexistencia para producir la

---

<sup>78</sup> GONZÁLEZ P., Claudio “Risk of multidimensional impoverishment to the Pehuenche indians from development-induced displacement in the Alto Bio-Bio”, Fondecyt 1000540, 2000-2004.

aniquilación del grupo dominado. Este es el motivo aparente de que la evaluación sea en definitiva sumamente condescendiente con la actuación de la compañía: *“ENDESA ha sido abierto para resolver todas las demandas y ha tratado de hacer todo posible para que los planes funcionen. No existen mecanismos para exigir la responsabilidad de los relocalizados en los programas. Ellos saben que ENDESA necesita mostrar el éxito de su plan, y que antes que termine la Represa ellos pueden exigir a ENDESA que “plantan y cosechan el trigo”, que “arreglan los cercos y los caminos,” etc.”* Lamentablemente, intuimos que se tiende una vez más a responsabilizar a los propios colonizados de la miseria –que es el discurso racista por excelencia- haciendo aparecer a los Pewenche como los responsables de la documentada situación de dependencia absoluta.

El antropólogo se pregunta *“¿Pueden los sectores públicos y privados proveer las condiciones necesarias que mitiguen el empobrecimiento que se observa en el proceso de relocalización producto del desarrollo inducido?”* para concluir *“El reasentamiento involuntario tiene características que son propias al proceso: es una oportunidad con recursos de mejorar la situación de los afectados, pero al mismo tiempo enfrenta los riesgos de empobrecimiento asociado con el reasentamiento, especialmente en áreas críticas como la identidad cultural (...) Para mitigar el riesgo de desarticulación cultural es necesario incorporar el objetivo de “rearticular” la comunidad en los planes de reasentamiento y de continuidad.”* Pero ¿se puede, y quién puede “rearticular” una sociedad que ha sido desarticulada? Los postulados de Gonzáles Parra resultan especialmente ingenuos si se presta atención a la dramática realidad recogida por él y su equipo en el El Huachi. Recorramos algunos pasajes más decisivos del citado informe:

-Los riesgos (*para las familias reasentadas*) identificados al momento son: la pérdida de tierra, la pérdida de hogar, la pérdida de empleo y generación de ingresos, empeoramiento de la salud, la inseguridad alimentaria, la desarticulación social y cultural, la pérdida de acceso a recursos comunales, la violación de los derechos humanos, y la pérdida del acceso a la educación.

-Los impactos encontrados son: la falta de auto-gestión por parte de la comunidad, una atomización de la comunidad, la práctica irregular de sus ceremonias tradicionales, el alcoholismo, y un sentimiento de incapacidad frente el cambio.



-Existe en la comunidad Ayin Mapu, como en la comunidad El Barco, una situación de dependencia con ENDESA que inhibe el desarrollo de auto-gestión. Ésta **relación de clientelismo paternalista promueve la dependencia en el plano del capital social individual**. Son los dirigentes y sus familiares que se han más beneficiado del reasentamiento. Ellos entregan la falta de protesta en cambio principalmente por beneficios personales y a veces en beneficio de la comunidad.

-Desde el reasentamiento de las comunidades en 2000, las comunidades no participan activamente en las distintas instancias, programas, planes o proyectos que se implementan para su desarrollo, es decir **no se ha producido una situación de auto-gestión ni avances hacia autogestión**. Esta dependencia se acrecienta aun más cuando tiene dificultad de proveer su propia subsistencia (...) Ellos saben que ENDESA necesita mostrar el éxito de su plan, y que antes que termine la Represa ellos pueden exigir a ENDESA que “plantan y cosechan el trigo”, que “arreglan los cercos y los caminos,” etc.

-En general en la Comunidad Ayin Mapu, cada cual vela por sus propios intereses y no por los intereses de la Comunidad. Un ejemplo es del bosque de leña, el Fundo El Redil, que se vendió. Reconociendo el problema de la falta de leña en la Comunidad de Ayin Mapu, ENDESA compró un predio con árboles de eucaliptos para el uso futuro como leña. A cada familia, le tocaba 1,7 hás. del bosque. Antes de recibir oficialmente el predio, ya habían vendido el predio a los vendedores de vino a mitad del precio normal. Una vez que una persona vendió su parte, todos vieron obligados vender su parte para no perder (...) **Toda su acción parece reducir a conseguir dinero, y como resultado piensan en el corto plazo**. Es entendible su preocupación con el dinero dado que en Ayin Mapu, en contraste con su vida en Alto Bio Bío, ellos necesitan dinero porque son menos auto-suficientes: uno tiene que comprar todo.

-Sentimiento de Incapacidad frente al Cambio: En las comunidades reasentadas, hemos detectado dos actitudes frente al Cambio. Un primer grupo, aproximadamente 20 %, siente que ellos son los propios agentes de su desarrollo. Es este grupo que ha trabajado mayormente sus tierras y que en cierta medida han aprovechado de mejor forma el trabajo realizado por ENDESA. Las personas de este grupo tuvieron un mayor grado de participación en la realización de las permutas. Este grupo también han perdido su relación tradicional con la tierra (Simon, González, y Baquedano, 2003). Un segundo grupo consiste de las personas que se sintieron presionados a permutar. **Todavía temen a perder todo y no sienten que pueden cambiar la situación**. Este sentimiento de no tener poder es más fuerte entre las mujeres y las personas de la tercera edad (...) La primera frase que surge de ellas cuando se les pregunta que piensan de todo es: “*hay que conformarse no más... ¿qué va a hacer uno...?*” (...) Aproximadamente un **80% de la población reasentada no se imagina viviendo sin el respaldo de ENDESA y señala por lo tanto que temen bastante por su futuro**.

-¿Ha mejorado la calidad de vida de los reasentados? Las condiciones materiales sí han mejorado: tienen nuevas casa con piso de material, agua potable al interior, y otros factores materiales que mejoran sus indicadores de la pobreza (puntaje CAS). Pero, los factores no materiales indican que la calidad de vida no ha mejorado y muy difícilmente será sustentable su nueva forma de vida en el futuro (...) La comunidad en sí no se ha constituida como una unidad, excepto formalmente (...) De este modo, **la desestabilización de la vida comunitaria provoca un estado típico de desánimo, inseguridad y pérdida del sentido de identidad cultural.**

El antropólogo finaliza: *“Los pehuenches reasentados en Ayin Mapu quisieron mudarse de sus tierras ancestrales, pero no tomaron en cuenta todo lo que iban a perder. Pensaron en las cosas materiales que iban a recibir, pensando que la vida no material iba a mantenerse igual en un nuevo lugar. Este caso nos enseña la importancia de los aspectos no materiales de la vida para poder aprovechar las cosas materiales.”* Postulo que la etérea conclusión de González esta errada en sus premisas y está sesgada, al igual que su propuesta de *“rearticular”* la comunidad. Los Pehuenches no *“quisieron mudarse”*, y si aceptaron mudarse, no fue porque pensarán que la *“vida no material iba a mantenerse igual”*. Si aceptaron mudarse físicamente, fue porque primero vieron destruida, o alejada, su *“vida no material”*. Fueron inducidos a *“mudarse”* de sociedad, es decir, a desechar sus instituciones, significaciones, y de éstas últimas, en particular sus valoraciones en relación con la Tierra-Mapu y la tierra-lof lugar de nacimiento y de la comunidad, el linaje, los antepasados; significaciones que se implican unas a otras en la sociedad Mapuche. En definitiva, el sesgo colonialista impide concebir la sociedad mapuche como tal, y por lo tanto hace invisible la relación endocolonial y la situación límite del etnocidio. Al poner el énfasis en las relaciones comunitarias directas en tanto capital social, asimila a los Pewenche con otras poblaciones excluidas.<sup>79</sup>

Para finalizar esta parte del estudio, me quedo con una curiosa observación del profesor González: *“Un efecto indirecto de la presencia de ENDESA fue la división de las comunidades entre las personas que apoyan a la construcción de la represa y aquellos que están en contra. Los Pehuenches que apoyan ven “el desarrollo” que acompaña a la construcción, mientras los*

---

<sup>79</sup> Con esto no queremos desechar la validez del marco conceptual del “capital social”. De hecho, consideramos que la alteración radical, como consecuencia de la irrupción de Endesa, del “capital social” como campo estructurado al interior de las comunidades, devino en pérdidas netas para la casi totalidad de los individuos Pewenche, situación que fue muy bien aprovechada por Endesa y sus aliados políticos en el despliegue de su agresión colonial. Sobre el concepto de capital social, ver BOURDIEU, P. (1988)

*Pehuenches en contra ven “la destrucción de su forma de vida.”* Sin querer especular sobre las posibles lecturas políticas de este tipo de formulaciones académicas, sí se hace necesario denotar que no se justificaría aquello de *“efecto indirecto de la presencia de ENDESA fue la división...”*, a menos que se considerase que fueron los propios pewenches los “factores directos” en la división de sus comunidades. Nosotros, a diferencia de Gonzáles Parra, no podemos sino comprometernos con aquel pequeño grupo que por años denunció y se opuso activamente a *“la destrucción de su forma de vida”*, incluso contra el parecer de sus propias “comunidades”. Antes de profundizar en la visión que ese grupo de indígenas Pewenche tiene, entre otras cosas, sobre la destrucción de su forma de vida, revisaremos la larga historia del sometimiento colonial de los Pwenche del Alto Biobío, que viene a ser el contexto, ahora desde una perspectiva local, de los episodios relacionados con la imposición del megaproyecto hidroeléctrico.

## **VI. El pueblo Pewenche y el proyecto Pangué / Ralco**

En este capítulo final recogemos la palabra de los propios Pewenche, la de aquellos que se opusieron a lo que consideraban una invasión de su territorio y sus comunidades y una amenaza a su forma de vida. Utilizaremos cuatro entrevistas realizadas entre octubre y noviembre de 2005, a cuatro Pewenche que tuvieron una participación activa en la resistencia; dos de la comunidad de Kepuka Ralco, uno de Ralco Lepoy y uno de Kallaki. Nuestra primera entrevista fue con Pascual Levi Curriao, hombre de poco más de 30 años, técnico forestal y funcionario público, casado, dos hijos. Fue dirigente del grupo opositor desde los primeros años a principios de la década los noventa, y desilusionado, emigró del Alto Biobío hace ya siete años. La segunda entrevista fue ya en Alto Biobío, en Kepuka Ralco, con doña Lucía Reinao Huenchucán, cincuenta años, madre y abuela varias veces, esposa del Longko Antolín Curriao y activa opositora a la represa. La tercera entrevista fue con Hilda Riquelme Huenteao, de Ralco Lepoy, treinta años, madre de dos niños y señora de Segundo Quintremán, hijo de Berta Quintremán. Fue vocera de la agrupación “Mapu Domuche Newen” y como tal participó en el proceso tripartito de negociación de las últimas permutas. Finalmente entrevistamos a doña Ana Treca Purrán, mujer de unos 60 años, viviente de la comunidad de Kallaki. Participó activamente del movimiento contra la represa, y desilusionada, luego se plegó al movimiento Pewenche por la recuperación de tierras, que tenía su auge, sobre todo en el cajón del Keuko, por el año 2001.

Presentaremos algunos extractos de las entrevistas que parecen condensar más información, intercalados con notas interpretativas del investigador, que permiten ir tejiendo con los cuatro testimonios un solo relato que busca mostrar la visión que los propios Pewenche tienen de los procesos de colonización y resistencia, de los más recientes a los más lejanos en el tiempo, sus dinámicas, sus responsables, sus consecuencias. El relato estará dividido en cuatro apartados, de los cuales dos tendrán un carácter especial. El primero, titulado Antecedentes Históricos, será en lo fundamental una revisión historiográfica de la situación particular de las comunidades Mapuche-Pewenche del Alto Biobío, a partir del trabajo de Martín Correa y Raúl Molina<sup>80</sup>. El último apartado,

---

<sup>80</sup> CORREA, M. y MOLINA, R. “Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Biobío” Conadi, 1996.

titulado Dinámicas de la oposición , será una suerte de contrapunto entre el testimonio indígena recogido en las entrevistas, y el punto de vista de sectores ambientalistas ligados al GABB, respecto del proceso de resistencia, y las dinámicas internas al campo de la oposición.

### **1.-Antecedentes históricos**

En el Alto Biobío se genera, en relación a otras zonas de reducción de las comunidades Mapuche, una situación muy particular, o límite, en el contexto global de relaciones entre Estado (o sociedad chilena) y sociedad Mapuche- según se deduce de la completa investigación a cargo de Martín Correa y Raul Molina “Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Bio Bio” publicada en 1996 por la CONADI. Las estructuras de poder tradicionales de los Pewenche del Alto Biobío no habrían sufrido de los vertiginosos procesos de centralización del poder que experimentaron otras tribus durante el SXIX. Más bien se mantienen estables, con una jurisdicción bien establecida para cada una de las comunidades, al menos con posterioridad a la guerra de independencia -que en la cordillera del centro sur se prolongó hasta la década de 1830 con las montoneras de Pincheira.

A fines del SXIX, cuando recrudecía la guerra en el valle con sucesivos enfrentamientos entre mapuches y chilenos, Santiago busca establecer la paz con los Pewenche. La no participación de los Pewenche de la zona del Alto Biobío en los últimos levantamientos del Gulumapu (lado chileno, tierra húmeda), y el especial interés del ejército por estabilizar la amplia geografía cordillerana – problemática que pasaba también por la cuestión geopolítica chileno-argentina- llevaron al gobierno a respetar, en alguna medida, la vida, la propiedad y e incluso la organización del poder Pewenche – cosa que no hicieron en absoluto con los mapuche del valle y la costa- apareciendo incluso como “protectores” de los Pewenche amenazados por el ejército argentino embarcado en una campaña de exterminio de los derrotados guerreros de la pampa.

Según Bengoa<sup>81</sup>, las estrategias para la anexión del territorio y la población indígena que se discuten en Santiago y se implementan en las sucesivas etapas de la guerra –y que traducen de alguna manera las apreciaciones que la propia sociedad chilena de la época tenía de la relación de fuerza Estado chileno - Nación Mapuche- fueron al menos cuatro: la reducción en pequeños espacios comunitarios, la asignación de propiedad particular, la cooperación y reforzamiento del cacicazgo local adicto al gobierno central y no por último, la liquidación total de la población indígena. En la “pacificación” del Alto Biobío se optó, y al parecer en forma excepcional, por respetar las antiguas jurisdicciones, que vieron facilitado el ejercicio de una autonomía relativa debido al aislamiento geográfico natural.

Durante la colonia el pueblo Mapuche-Pewenche sí habría conservado plena autonomía, organizado en diferentes cacicazgos que cubrían la inmensa cordillera desde el Neuquén hasta Santa Bárbara, y desde Laguna Icalma hasta Antuco. Desarrolló también múltiples formas de contacto fronterizo con los españoles, entre ellas el intercambio comercial a través de una importante red de senderos que permitían los viajes de ultracordillera.

Desde la misma guerra de independencia la relación de los pewenches con la naciente república chilena es ambivalente. Luego de resistir con combate el reclutamiento forzado, el cacique de Kauñiku se une a las tropas o’higginianas a cambio de “que nuestras reducciones tengan título comunitario y que los gobiernos dispongan de un límite para que el hombre blanco sepa hasta donde tiene que llegar y no sean molestados nuestros hijos por ustedes con el tiempo”(testimonio Jacinto Naupa)<sup>82</sup>. Se exigía respeto de los chilenos por la jurisdicción, propiedad y territorio indígena, ni más ni menos que lo obtenido de los españoles. Recibieron un disminuido título de merced.

Participaron del bando realista en la “Guerra a Muerte” y luego en las montoneras de los Pincheira. Cuenta Beauchef que durante el verano de 1827 mandó “reunir los caciques de Trapa Trapa para deliberar acerca de lo que me quedaba por hacer, ya que estaba a su entera disposición y no podía hacer nada sin ellos. Se resolvió marchar al sur contra los indios enemigos y aliados de Pincheira.”. Uno a uno los caciques Pewenche se cambiaron al ejército en contra de Pincheira. Bulnes terminó con los montoneros el 32, con los Pewenche como carne de cañón, y fortificó luego el área

---

<sup>81</sup> BENGEOA, J. (1985).

<sup>82</sup> CORREA, M. y MOLINA (1996)

cordillerana para “proteger” a sus diezmados aliados Pewenche. Ignacio Domeyko se refería al pueblo Pewenche en 1845 como un pueblo de “pastores guerreros, nómades, arruinados en sus últimas correrías con Pincheira, reducido a unas pocas tribus, cuyo jefe de caciques Humané, parece dispuesto a buscar y conservar la amistad de los chilenos,…” A pesar del aparente sometimiento, algunos caciques mantienen una guerrilla ininterrumpida con el ejército hasta década de los sesenta, cuando mediante los tratados del 62 y el 65 con Domingo Salvo, la mayoría de los cacicazgos quedan sustraídos de la alianza con el Ñidol Longko Kilapán, que resistía a la cabeza de los arribanos la corrida de frontera del Biobío al Malleco.

En 1858 el Alto Biobío pasa a ser parte de la Provincia de Arauco y en 1875 queda bajo administración de la recién creada Provincia del Biobío. Desde Los Angeles y Mulchén se constituirá la propiedad privada en el Alto Biobío en la forma de inmensos latifundios, propiedad que en buena parte fue, siempre y hasta hace poco, una propiedad formal y de carácter especulativo, pues el uso y la posesión efectiva de la tierra y e incluso la administración y jurisdicción sobre el territorio, hasta entrado el siglo XX, la siguieron ejerciendo en gran medida las comunidades Pewenche, en base a las antiguas jurisdicciones de los caciques.

Entre tanto, el gobierno argentino había promulgado en 1878 la Ley N° 947 que trasladó la frontera a los ríos Negro y Neuquén. A la expedición al mando de Uriburu se le ordena instalarse el margen norte del río pero éste traspasa la frontera e inicia la invasión y exterminio de los Mapuche del Neuquén. Algunos sobrevivientes llegan al Alto Biobío escapando de las tropas argentinas, que instigadas por funcionarios chilenos interesados en apropiarse de los dominios Pewenche, y convencidas de posibles reagrupamientos, penetraban los valles para “cazar” a los Mapuche. Saavedra, por otra parte, embarcado en la etapa final de la “Pacificación de la Araucanía”, impulsa dos expediciones a la cordillera, instalando en la primera algunos fortines, con el supuesto propósito de “proteger” nuevamente a los diezmados Pewenche, para luego fortificar en 1883 la cordillera desde Nitrito a Toltén.

Se concluía la “pacificación” del territorio mapuche, que quedaba finalmente dividido y bajo soberanía chilena y argentina. Pero en la práctica, un vasto y articulado territorio cordillerano

permanecería bajo posesión indígena y bajo jurisdicción del cacicazgo tradicional Pewenche. El gobierno chileno, que había logrado imponer su soberanía al derrotar militarmente a todas las facciones mapuche, redujo a punta de fusil el territorio mapuche del valle, de nahuelbuta y la costa, pero necesitaba mantener la “estabilidad” del inmenso “País Pewenche” y con él la frontera chileno-argentina. Por ello el gobierno central aparecerá de alguna manera como garante de los derechos y la propiedad de las comunidades Pewenche, mientras que las amenazas directas de usurpación vienen en buena parte de poderes locales.<sup>83</sup>

## **2.-Historia reciente de la penetración colonial en Alto Biobío**

Concluida la guerra y establecida la soberanía chilena en la segunda mitad del siglo XIX, surgirán nuevas formas de usurpación por toda la araucanía. Grandes terratenientes de la zona central, en confabulación con funcionarios del Estado encargados de la “colonización”, especulaban con la tierra indígena usurpada en el valle, Nahuelbuta y la zona costera, y de hecho, se logran apoderar “formalmente” del territorio Pewenche de l Alto Biobío, pero les llevará mas de medio siglo apropiarse materialmente de las tierras y recursos naturales. Y esto en parte porque el Estado – llámese Santiago- aunque de manera ambivalente, y al parecer, como dijimos, con el interés de generar cierta “estabilidad” en esa zona fronteriza, muchas veces volvió a actuar como garante de la propiedad indígena Pewenche, contra la presión de poderes locales; latifundistas, especuladores y notarios que se hacían la América en las tierras despejadas por el ejército chileno y las guardias civiles de los terratenientes. En nuestra entrevista, Pascual Levi revive la historia oral legada por sus antepasados:

**"Hay hechos sí que marcaron fuertemente al pueblo Pewenche relacionados con la tenencia de tierras, donde llegaron los colonos que se instalaron. Llegaron de otro lado y se adueñaron de las tierras (...) Cuentan nuestros abuelos lo que hicieron; tomaron posesión de las tierras, mataron a mucha gente, a los Longkos principalmente, y a otros simplemente los arrearon más**

---

<sup>83</sup> CORREA, M. y MOLINA (1996)



**hacia la cordillera, terminando por el sector de Lolco, Lonquimay, muchas de esas familias. Desde el sector de hoy Aguas Blancas hacia arriba estaban los Pewenche(...) De hecho, la conexión entre Mulchén y Santa Bárbara, hasta Antuco, era todo una zona Pewenche. Desde ahí para allá fue el arreo de los Pewenche, quedando donde viven hoy día los Pewenche, solamente en la cordillera. Todo lo que es la zona de plano, donde se podía cultivar, donde se podía cosechar, esas tierras fueron todas usurpadas por los hoy día latifundistas de esa zona(...)Contaban varios de mis familiares que los traían al juzgado de indios de Victoria, y ahí firmaban ellos papeles respecto a la entrega de tierras, y que eran a través de arriendos. Posteriormente se dieron cuenta que ellos habían entregado las tierras. Esa es una etapa que quedó marcada y que los Pewenche conocemos muy claramente."**

La zona de Alto Biobío se constituye en una inmensa área de refugio para las tribus Pewenche, y en este lugar, la usurpación colonialista desatada durante las últimas décadas del siglo XIX y primeras del XX no tendrá la misma fuerza que en el valle. Como dijimos, tampoco la tuvieron las acciones punitivas del ejército chileno, que provocaron en otras zonas el éxodo masivo y abandono de los campos. Durante la primera mitad del siglo XX el gobierno regulariza dos radicaciones de indígenas en Alto Biobío, pero reconoce con esto también la existencia de los inmensos latifundios constituidos virtualmente sobre las antiguas jurisdicciones Mapuche. Poco a poco, los vastos terrenos en conflictos serán ocupados parcialmente por sus supuestos nuevos dueños y la mayor de las veces por terceros, mal llamados colonos, pues en general se trataba de arrendatarios, medieros o peones de los terratenientes.

Si bien existió usurpación y especulación sobre propiedades ilegítimas, el uso y propiedad efectiva de la tierra siguió siendo Mapuche en buena parte de los Valles del Queuco y Alto Biobío. La colonización efectiva será lenta y engorrosa, esto hasta la consolidación de la actividad maderera a mediados del siglo XX. En distintas circunstancias, los Pewenche irán cediendo algunos de sus dominios; muchas veces obligados por la fuerza, otras veces engañados y otras veces cooptados por los terratenientes, especuladores y colonos. Estas situaciones son quizás el primer antecedente directo de la penetración colonial de los últimos años. Pascual reconoce:

**"Hubieron siempre Mapuche-Pewenche que trabajaron con los winka, o sea, entregando información. Pero más allá de eso de la información, como facilitando la entrada de los winkas, como por ejemplo, a cambio de un trabajo(...) Hubieron Longkos que entregaron tierra a winkas, a colonos(...) porque le estaba dando animales a media a tal persona o porque le dio cualquier cosa a otra persona, entonces esa persona tiene un buen corazón y no es necesario que nosotros le neguemos la tierra, entonces se le entregaba tierra. Y eso pasó en el fundo El Moro, todo lo que es Santa Elisa, al otro lado, que se inscribió en el conservador de bienes raíces, en Santiago, y donde quedó la tierra trescientas veces más o quinientas veces más de lo que les dio el Lonko."**

Un elemento fundamental para comprender los procesos recientes de agudización de la presión colonial sobre las comunidades Pewenche de Alto Biobío es la irrupción de intereses ligados a la explotación de madera. Con ellos aparecerán los caminos, y por estos caminos llegarán los primeros "wingka" decididos a "civilizar" el Alto Biobío. Pascual rememora su niñez:

**"El año setenta y cinco y antes de eso el setenta y tres para adelante hubo una empresa que llegó a ese sector de Ralco, que justamente se llamó Ralco la empresa, esa fue una empresa maderera de explotación de bosque nativo, y principalmente de pino araucaria. Y esa empresa lo que hizo fue construir camino de tractores para tirar la madera desde la cordillera(...)El año setenta y seis mas o menos se empezaron a construir caminos para camiones donde se fue a buscar directamente los trozos a Ñireko, y en Ñireko incluso se instaló una escuela, y en esa escuela estudiaron muchos, muchos de los jóvenes que tienen un poco más edad que yo de Kepuka Ralko hasta Lepoy estudiaron ahí en Ñireko. En Ñireko había un profesor que hacía clases, y fue a raíz de que como estaba el aserradero ahí(...) Entonces este (profesor) Prainacio traía una estrategia de colonización con el pueblo pewenche en este caso. Y así también posteriormente empiezan a llegar la religión católica, con los curas, y ahí hay un cura muy nombrado que fue el director del hogar indígena de Santa Bárbara, el padre Remigio Búgaro. Fue quien empezó a trabajar con los caminos, desde Ralco a Trapa Trapa y de Ralco hasta Kepuka Ralko, hasta Maya. Esa persona hizo un camino, el primer camino. Pero fue un camino más de jeep. Entonces transitaban los jeep, y camiones. Y el año setenta y ocho, recién**

**los primeros pasos que hizo ENDESA junto con las tropas militares, proyectaron camino para arriba, todo lo que un momento se conoció como camino principal por la costa del Bio Bio, hicieron un camino ya para vehículos, sin ripio, pero camino de tierra, pero hasta justamente donde está hoy día la represa Ralco, estratégicamente llegó el camino hasta Palmucho.”**

La dictadura militar introduce por primera vez en forma masiva el trabajo asalariado en las comunidades. A través de los programas de empleo mínimo, supuestamente diseñados para paliar la cesantía, se contrata para la construcción de caminos a agricultores que practicaban hasta entonces una economía campesina de subsistencia. Por otra parte, los llamados “centros de madres” establecerán un mecanismo de participación de la mano de obra femenina, que hasta entonces desempeñaba labores puramente domésticas en el contexto de una economía familiar campesina. Cabe destacar que muchos pewenches hasta hoy valoran positivamente estas instancias diseñadas por el régimen militar. No es extraño ver, hasta el día de hoy, afiches de Pinochet colgados en los ranchos de los campesinos. Volveremos sobre este punto. Pascual recuerda la “tónica” de las intervenciones de la dictadura militar:

**“Antes fueron los milicos, (*los que abrieron camino*) hasta Palmucho. Posteriormente fue hasta Chenkeko, y ahí fue a través de vialidad, contratados los peñis por el PEM (...) Ahí se contrató casi pura gente de allá. Los jefes eran de afuera si, pero todos los que trabajaban era gente de allá (...) A pala y a chuzo no más. Y en parte donde habían rocas ahí dinamitaban (...) Uuuh! esa faena, que se yo, duraría no se cuántos años. Harta gente trabajó harto tiempo (...) El PEM y el POJ, porque recuerdo claramente los nombres que se usaban, tenían la particularidad de que la persona ese día podía fallar, decía mi papá, para trabajar, incluso pedían permiso oiga. Yo no sé cuál era el convenio, si es que ellos tenían que devolver días o de descuento, no sé, pero por ejemplo mi papá hacía eso. Él trabajaba en el PEM y después él volvía, sembraba, que se yo, unos diez días, preparar el terreno, hacer todo, dejar sembrado y después volvía a trabajar al camino. Eso era la tónica de la gente pewenche arriba en el trabajo. Se crearon otros talleres artesanales por ejemplo para las mujeres, los centros de madre, y en los centros de madres las lagmien iban a trabajar...(bajo) supervisión constante de que estuvieran trabajando todos los días las mujeres ahí, y los hombres en el PEM, entonces en la casa eran**

**super pocos (...) Todo tenía su traba por detrás seguramente. Estaba pensado como para que la gente...por eso la gente estaba contenta pues, porque tenía trabajo, en invierno llegaban cajas con cosas, no sé, con hierba, con azúcar. Habían unas cosas que le llamaban pulentas, que comíamos nosotros con leche. Eran sacos de eso, llegaban...y a todas las casas, a todas."**

La dictadura no se limitó a la estratégica intervención que significó, por una parte, abrir caminos, y por otra, contratar a los mismos Pewenche en las obras, incentivando su integración a la economía salarial.<sup>84</sup> La intervención del régimen militar fue más allá: manipuló, antes que Endesa, dinámicas multidimensionales situadas a un nivel psico-social, induciendo al interior de las comunidades una sensación de “pérdida de control” y luego la tendencia a favor de un “foco externo de control”. Además de la apertura de caminos y la instalación de una economía salarial, se establece un férreo sistema de control político sobre las comunidades a través de caciques adictos al régimen. Serán estos mismos personajes los que posteriormente servirán a Endesa en su estrategia colonial. Relata Pascual los recuerdos de una niñez en la época más dura de la represión pinochetista:

**"El Lonko que había antiguamente que era don Antolín lo echaron para afuera, porque decían que él era comunista. Entonces ahí lo echaron para afuera y quedó Carmelo Levi por orden de gobierno. Por orden expresamente de gobierno a través del alcalde René Correa Hermosilla en ése tiempo. Entonces Carmelo Levi quedó como Lonko, entonces él era el dueño de la palabra arriba(...) Colaboradores de él, como Pedro Levi, que fue una persona que empezó como ...eh...como le digo, era una persona que operaba como inteligencia arriba. De hecho, en el alto llegaban, circulaban muchas revistas, incluso en la casa de mi papá llegaban revistas rojas, de Salvador Allende, y habían unos carneses rojos que también...y en un momento hubo un allanamiento, en todas las comunidades. Entonces a mi papá le dijeron algo, le dijeron mañana**

---

<sup>84</sup> La construcción de caminos en zonas aisladas constituye de por sí una política de defensa en nuestro país: “...La importancia que tiene para el país el desarrollo de aquellas zonas que por sus características especiales de aislamiento y ubicación, necesitan con mayor fuerza el respaldo del Estado, y porque no, del sector defensa, al que correspondería un trascendente papel en el Desarrollo Nacional, Unidad y Cohesión Social (...) El CMT desde sus inicios como Servicio Militar del Trabajo, en el año 1953, durante el Gobierno del General Carlos Ibáñez del Campo y en la actualidad como Cuerpo Militar del Trabajo, ha venido desarrollando un trascendental papel en el apoyo a la integración nacional, al ejecutar obras que permitan contar con una red vial, que en primer lugar, una territorios con un alto grado de aislamiento geográfico y en segundo término, también hacer factible contar con líneas de comunicaciones terrestres flexibles y acorde a los requerimientos que los tiempos y acontecimientos imponen al desarrollo socioeconómico que pretende alcanzar el país al Bicentenario.” Ver “Políticas Territoriales y el Cuerpo Militar del Trabajo”, Fernando Duarte Martínez-Conde, publicado en el sitio web de la Academia Nacional de Estudios Políticos y Estratégicos.

van a venir, y mi papá tenía...yo me acuerdo que en la casa había mucho material. Es que a la gente se le entregaba material no más, entonces él a nosotros nos mandó a esconder las cosas en los troncos, donde nadie lo pillara, y sabe que habían unos troncos huecos y ahí lo metimos nosotros y después lo tapamos. Y yo me acuerdo que cuando llegaron los milicos, llegaron carabineros y milicos, y llegó Pedro Acuña y yo me acuerdo que él levantó la pistola y se la puso a mi papi así (*apuntando*), nosotros estábamos sentados, y le dijo tráete la mesita de adentro. Trajeron la mesita. Tráete un paño...él era el que mandaba, el Pedro Acuña, chiquitito así. (-¿*Pewenche?*) ¡*Pewenche!* De ahí mismo. Pedro Acuña Levi. Y trajeron y empezaron a escribir, y estaba la nómina de todos los... artistas, ja!...todos los *pewenches*, y dentro de la nómina mi papá no había firmado así es que tenía que firmar. Y tenía que declarar él...yo me acuerdo porque yo era chico y andaba a la cola de él. Le dijeron que tenía que declarar que no portaba armas, que no portaba ningún documento político porque sino iba a ser ejecutado. Yo estoy hablando del año setenta y ocho, o sea no hace mucho. Yo tenía conocimiento ya, me daba cuenta de lo que pasaba. Entonces Pedro Acuña, había una hoja que volaba con el viento y llega y...(golpe en la mesa)...coloca la pistola ahí. Y ahí tuvo que firmar. Mi mamá también, mi hermana mayor, en ese tiempo estaba la Guadalupe y estaba la Mercedes, y firmaron. El Francisco era más joven, ya no podía firmar. Entonces firmaron todos, declararon que no había nada. Y después los milicos dieron una vuelta en rededor de la casa, hasta unos trescientos metros más allá, revisando palos. Y los palos donde nosotros teníamos la cuestión no los revisaron."

La iglesia católica, durante la dictadura, jugó un papel fundamental en la instalación de los mecanismos de control social y político sobre la población *Pewenche*. No tendrá una participación significativa en los procesos más recientes relacionados con la implementación del proyecto hidroeléctrico, en donde adquieren mayor visibilidad las iglesias cristianas evangélicas. Pero en la historia inmediatamente anterior a las represas, la iglesia católica jugó de seguro un papel fundamental en la instalación de los focos de control externos que comenzaron poco a poco a dominar la vida cotidiana de los *Pewenche*. Sigamos con el relato de Pascual:

"...Setenta y siete fue cuando a mi papá lo apuntaban con la pistola. En esa época llegaron unas monjas religiosas. Empezaron a trabajar con jóvenes, con los viejos, entonces les

invitaban a misa. Y en Maya, en una de las casas se armó una...se iba a hacer misa así, a la intemperie, al campo, en la cancha. Entonces ahí venía toda la gente, tenía que venir la gente de Kepuka Ralko hacia acá y la gente de Kepuka para arriba a Ralko Lepoy. O sea, no sé si era obligación o no, pero venían montados a caballo, el día domingo era sagrado. A las diez de la mañana tenían que estar, entonces tempranito venían de a caballo, a misa. Duraba hasta mediodía y de ahí se iban. Mi papá...mi mamá nunca venía. Mi papá venía porque representaba. Alguien de la familia tenía que venir. Entonces llegaba el obispo Orozimbo Fuenzalida, que era...yo después supe que era mano derecha de Pinochet. Él llegaba arriba y hacía misa. Y además pasaba la cuenta. Después hacía una reunión más amplia donde hablaba de los beneficios, de la cuestión (...) Y ahí fue una cuestión súper coordinada entre milicos, entre la iglesia católica, entre los propios Pewenche que se prestaron para eso, para hacer toda la planificación que se hizo (...) Paralelamente ENDESA estaba trabajando al otro lado, entre las cordilleras, con sus helicópteros, y ahí empezaron a instalar los primeros campamentos(...) En algún momento yo visité algunas faenas, por niño chico, y por saber, porque habían ruidos constantemente en la zona. Yo fui un día a ver y me di cuenta que había una máquina prácticamente como sola, y un par de personas tirando fierros. Entonces tiraban los fierros y la máquina los hundía para abajo. Y seguían, seguían, seguían. Estuve toda una tarde y no entendí."

Otro elemento fundamental para el análisis grandes rasgos de los procesos recientes de colonización del Alto Biobío, es la subdivisión de las comunidades durante la dictadura y después, mediante la sesión de títulos de dominio individuales. Doña Ana Treca Purrán, en el siguiente relato, nos lleva desde los tiempos de virtual autonomía Pewenche, cuarenta años atrás, a los procesos de colonización cultural que acarrearán la ruina de buena parte de la "institucionalidad mapuche" que había sido ejercida en forma colectiva por su comunidad de Kallaki, que valga decirlo, antiguamente fue la comunidad fronteriza del País Pewenche con el mundo chileno, y hoy en día es una de las más intervenidas, tanto por el Estado como por la misma Endesa. En su interior se ubica hoy la Villa Ralco, hoy día cede del Municipio de Alto Biobío. Nuestra entrevistada relata los traumáticos cambios producidos por la subdivisión de las comunidades, cuando los comuneros, advertidos por funcionarios del régimen, de que perderían sus derechos sobre las tierras comunitarias, quedando

sólo con dominio sobre parcelas individuales, se vieron envueltos en un vertiginoso proceso de competencia por, y sobreexplotación de, los recursos –sobre todo forestales- que suponían, iban a perder:

**"Los primeros tiempos la comunidad vivía así pu', sin problemas. Cada uno vivía en su casa, y nadie decía por acá que esté medido, que esté cerrado, nada. A donde uno iba a sembrar, ahí dejaba un corral, un cerco(...) A donde quería trabajaba, pero cuidadosamente (...) Después del año setenta y tres fue los problemas de desorden, todo. Uno con otro de molestarse, tenerse desconfianza o hacerse mal. Si tenía un animal, lo que sea, una tierra, prefería ir a cortar los palos allá, y trabajar y andar recogiendo mejoras. Y ahí empezó el enredo, después del año setenta y tres(...) Venía gente de afuera. Entonces esos fueron los que hicieron la división. De todas las instituciones que llegaban, autoridades, que les hacían charlas a todos; que tenían que desunir a los mapuche para que no vivieran como vivíamos tranquilos(...) Venían a contarles todo; tenían que vivir solos, porque ellos iban a ser dueños (...) Entonces de ahí empezó no respetar más los Longkos, y entraba cualquier persona con otra organización y ahí se formó el enredo..."**

Notamos la importancia que doña Ana atribuye a determinados agentes del gobierno militar, quienes alarmaron a las comunidades anunciando con mucha anterioridad el proceso de subdivisión, tal como años después harían los agentes de Endesa al anunciar el inevitable advenimiento de las centrales. Es interesante notar como los personeros a cargo del proceso de subdivisión utilizaron armas similares a las que usaría Endesa algunos años después; intervienen a nivel psicosocial provocando una sensación generalizada de pérdida de control y obtienen así la “voluntad” de los indígenas, en este caso, para la subdivisión de las comunidades. Este tipo de manipulaciones son actos etnocidas en tanto apuntan al debilitamiento y eventual destrucción de las instituciones que hacen a una sociedad particular, en este caso la de los Pewenche del Alto Biobío. Para Ana, el proceso de desintegración de la comunidad, la pérdida de sentido y vigencia de las antiguas instituciones y la irrupción de intereses exógenos ligados a la dictadura son hebras del mismo hilo:

**Después del año setenta y ocho, ochenta, habían problemas grandes aquí. Uno con otro, no se respetaban. Hasta que se formó el famoso título. Título de dominio, individual. Eso lo**

**facilitaron la gente de afuera. Por ejemplo el INDAP llegaba con ese problema. Y después llegó la ENDESA. Ahí fue lo terrible. Ahí empezaron a visitar las casas, a atemorizar las casas, contarles todo, ahí formó el problema grande(...) Tenía que irse, salir mi mamá, le ofrecían una casa, todo. Los primeros años, recién estaban trabajando acá arriba. Y tenía que dejar la casa aquí, nos iban a sacar, porque preferían sacarnos primero...ellos querían empezar la gente a sacarnos por éste, aquí, la comunidad de Kallaki. Con ese cuento. (-¿Porque había una central proyectada en Kallaki?) Aquí primero, primer lugar. Seguramente eso, pero nosotros no teníamos idea. Yo veía El Mercurio, cuando estaba en Santiago veía El Mercurio, y leían, y yo no sabía qué es lo que era el central ¡Que bien que salió esto, que van a salir! Los españoles leían, leían. Yo miraba y decía yo ¡central! decía yo ¡¿Qué será central?! decía yo. Uno no sabe."**

La subdivisión de las tierras comunitarias impulsada por la dictadura culminó a principios de los 90, bajo el gobierno de P. Aylwin. Funcionarios de INDAP, contraviniendo incluso los nuevos lineamientos de la política indígena del gobierno central, finalizaron el proceso emparejando de forma traumática la situación de los pewenche con la del resto de los mapuche: en palabras de la dictadura, ahora son todos chilenos. Con la subdivisión, los cacicazgos tradicionales han quedado obsoletos y reducidos al clientelismo. Sobre sus ruinas construirá ENDESA el sistema de intervención colonial denominado Fundación Pehuén.

### **3.-La Endesa**

Comenzaremos este capítulo refiriéndonos a las consecuencias negativas generales que los propios Pewenche relacionan con la irrupción de la Endesa. Estableciendo esta suerte de marco inicial, indagaremos las intervenciones sistemáticas ejecutadas por la compañía con la finalidad de imponer políticamente su proyecto, y que como hemos anunciado, se sitúan institucionalmente en la entidad denominada "Fundación Pehuén". Un primer elemento común a todos los entrevistados es el deterioro del "control cultural" que precariamente ejercieron las comunidades hasta la irrupción de la



compañía.

Pascual rememora el papel que jugó su madre, María Francisca Curriao, como agente principal en la reproducción de este nivel mínimo de control cultural, es decir de reproducción de un núcleo de instituciones y significaciones autónomas, que permitían sostener la cohesión y la identidad grupal. También podemos captar que se concibe al grupo de familias en resistencia como la continuidad de este ámbito de reproducción social que ha sido fuertemente agredido:

**“...Si no se hacía nguillatún, ella decía ya po’ hagamos nguillatún. Había que despertar a los Longkos para que hicieran nguillatún. Entonces ella era la que en el fondo juntaba a la comunidad con todo el tema cultural. Si los “profes” daban una tarea, decían “vayan allá donde la ñaña Panchita”, y allá llegaban. Y ella tampoco decía no, no sé. ¡Vengan! Y enseñaba. Entonces había un respeto por mi mamá. Pero cuando llega todo este asunto de la Fundación Pehuén, cuando llega la ENDESA, todo eso se pierde, se rompe. Al final la gente que queda alrededor fueron justamente éstas ñañas, y nosotros. Por un lado porque había una cuestión de pensamiento mapuche, o nuestra ideología mapuche. No solamente biológico, sino que también ideológico. Y en éste sentido fue que nosotros empezamos a luchar por esto.”**

Para Pascual, el efecto final de la irrupción de Endesa es claro; las significaciones sociales de los Pewenche han sido desvirtuadas: **“Desde los valores propios como pewenches se desarticuló, desde la ideología Mapuche-Pewenche, también se desarticuló. Desde lo asistencialista que fue la Fundación, y paternalista por otro lado también.”** El técnico Mapuche deja entrever una relación directa entre el asistencialismo -agregaríamos nosotros, la constitución de un foco de control externo- y la bancarrota de las viejas instituciones y significaciones sociales:

**“Entonces se le llevaba televisión a la gente, y hubieron muchos cambios. De hecho se le llevó una cultura a los pewenches, una cultura de asimilación, huinka. Los cabros pewenches uno los veía y andaban con pantalones raperos, con poleras cortas, o sea el típico cabro que uno ve de EE.UU en las calle, cuico, allá en el pueblo pewenche. Entonces cambió una forma del pewenche, así, drásticamente, cien por ciento.”**

Consultado acerca del motivo de la particular violencia con que ocurre el proceso de colonización en Alto Biobío, nos aclara que en otras zonas Mapuche **“Fue mucho más largo el proceso. Entonces acá (en la Provincia de Arauco, Lafkenmapu Mapuche) había una suerte de... que las comunidades también se auto conducían, y arriba se desarticuló toda la auto conducción de la comunidad. Entonces yo le digo, antiguamente los Longkos tenían poder (...) Y lo otro que fue prácticamente una especie de código de que los pewenches no podían negociar en forma colectiva y cada uno era dueño de su tierra porque tenía su título de dominio”**

Este párrafo algo confuso quisimos incluirlo por la lectura profundamente política que denota en Pascual, y que nos habla, por una parte, del compromiso Mapuche militante de Pascual, pero que resulta plenamente coherente con los antecedentes históricos que hemos expuesto, y de alguna manera, es similar a las propias conclusiones de este estudio: la violencia de la penetración colonial desplegada por la Endesa y sus aliados políticos **“desarticuló toda la auto conducción de la comunidad”**, es decir, se intervinieron los mínimos espacios de reproducción de las instituciones y significaciones propiamente Mapuche – se habla del poder de los Longkos- que pudieron haber servido como soporte para un cuestionamiento autónomo y radical de la legitimidad del megaproyecto de inversión. Aparece también la significación individualista respecto de la posesión de la tierra, introducida algunos años antes durante el proceso de división de las tierras comunales.

Hilda, otra de nuestras entrevistadas, nos cuenta cómo se han visto trastocadas aquellas instituciones que se conservaban en la intimidad del núcleo familiar: **“Acá la gente ya ha perdido el hábito de levantarse temprano, de agradecer a la naturaleza por el día. Enseñarles a los niños el idioma. O sea acá hay matrimonios que saben hablar el mapudungún y ellos no les enseñan el mapudungún a sus hijos”** Este fenómeno de aculturación respecto de la enseñanza del idioma está directamente relacionado a experiencias traumáticas de discriminación racial: al niño no se le enseña el idioma para que no se vea expuesto a la misma experiencia de sus padres. Hilda también nos propone una lectura de profunda significación política, que resulta plenamente consistente con el punto de vista de Pascual. Hilda describe la situación actual de su comunidad, Ralko Lepoy.

**"Culturalmente igual por ejemplo participan en los nguillatunes, pero ya no es la misma forma de antes, o sea, hay mucho alcoholismo entre medio de todo, se entregaron más a las religiones evangélicas, entonces eso hace perder la visión de...o sea eso hace pensar que cualquier cosa que se vaya a hacer, ya está pronosticada una carretera internacional por acá, no les va a servir como en decir no cometamos los mismos errores que cometimos cuando se construyó Ralco (...) Yo te digo que es difícil que si se llega a hacer cualquier obra gigante como fue Ralco, se vaya a tomar la experiencia de acá, ¿cachai? De decir, no, protejamos la tierra, porque esto nos va a servir, la conocemos y todo. O sea, es difícil así. O sea, supuestamente están mejor, ahora están con electrificación y todo, pero ¿de qué les ha servido si no tienen plata para pagar su electrificación, no tienen trabajo?"**

En el discurso de Hilda aparecen claramente una serie de factores que parecen confabularse; alcoholismo, religiones evangélicas, asalarización y consecuente desempleo. Y todos ellos vienen a desembocar en el hecho fundamental; se pierde **"la visión"** o proyección colectiva de los Pewenche como pueblo.

La señora Lucía Reinado, de Kepuka Ralko, vive en un sector cercano al lugar de la presa, y ha sido testigo del proceso de degradación psicosocial de las generaciones más jóvenes que se emplearon en las obras. La desarticulación de las significaciones sociales Mapuche se ve desde el punto de vista de la degradación de los valores y lo que esto implica en proyección de vida de esta generación: "Ha habido bastante cambio de la cultura. Yo creo que con el correr del tiempo, los jóvenes...se va a perder eso(...) **La gente ya no aspira mucho por la cultura, por la tradición.**" Se asumen compulsivamente los valores del otro dominante, pero en definitiva se produce una contradicción con la disponibilidad efectiva de recursos para el ejercicio de estos valores: "Yo pienso que la gente está bastante...la juventud sobre todo se encuentra malísimo. Por el hecho de que ellos trabajaron en la empresa, pero esa plata se les terminó. **Ahora no tienen plata, no tienen nada.**" Cuando entrevistamos a la señora Lucía, había sucedido pocos días atrás un hecho en extremo dramático, pero a estas alturas, recurrente; un individuo joven se había suicidado. Consultada por este hecho, la entrevistada informa:

**“Aquí han sido como uno, dos, tres personas(*las que se han suicidado*). Uno fue cuando estaban trabajando, otro murió ahora, y allá en Ralko Lepoy también. Yo eso creo que es el alcoholismo(...) Antes si también la gente tomaba, pero no había tanto clandestino como hay ahora. Y antes la gente sembraba, cosechaba trigo. De lo que sembraban, cosechaban. Y se dedicaban a la crianza de la ganadería, y todos tenían su poco. Pero como después empezaron a trabajar en la empresa, olvidaron la crianza, olvidaron la siembra, y es por eso que ahora se ve tan mala esta situación. Por que la gente no siembra, no hace nada.”**

A partir de estos testimonios, y al triangularlos con nuestra propia observación participante y las observaciones en segundo grado sobre investigaciones y observaciones anteriores, podemos establecer que una serie aspectos, materiales, imaginarios y psicológicos se remiten unos a otros en una gran red o telaraña institucional: la transformación de las pautas de consumo producto de transformaciones geográficas, la asalarización, el deterioro y abandono de la economía campesina, la desintegración de las antiguas instituciones y no por último, la degradación psico-social de los afectados, a nivel grupal -perdida de cohesión identitaria- y a nivel individual- sensación de pérdida de control, actitud favorable a un foco externo de control y alienación.

A continuación presentamos una descripción de la misma señora Lucía sobre la dramática situación que viven los “relocalizados” en el fundo El Huachi, y aunque entrega un elemento al parecer novedoso o no informado, resulta éste plenamente coherente con los datos entregados por el sociólogo González Parra que ha sido revisada en el capítulo anterior. A pesar de que se refiere a una situación creada en el contexto del desplazamiento físico de las familias erradicadas, estimamos que su testimonio es atingente a nuestras materias, en tanto da una idea de las transformaciones dramáticas y el estado de alineación absoluta en que ha quedado sumida una parte importante del Pueblo Pewenche:

**“Los mismos que sacaron ellos, los que permutaron, que hasta la hora todavía los están ayudando, sembrando. Y cuando ya se termine todo este trabajo, esa gente va a quedar totalmente mal. Van a tener que vender sus campos. Porque no van a tener cómo sembrar. No van a tener nada. Porque hay muchos que ya están vendiendo sus tierras, a los mismos**

**hermanos que se fueron. Entre los mismos mapuches(...) O sea que no se han ido todavía, pero están vendiendo de a poco, de a poco, por hectárea. Y acá como la gente decían de que iba a quedar con mucha plata, construyéndose la central, la gente no se dedicó a trabajar en sus casas, sino que solamente a trabajar en la empresa porque iban a quedar con harta plata, y hoy día no se ve nadie con plata(...) A mí me conversaron de que bueno, hay personas ahí también como en todos lados, también hay clandestinos. Esa gente le comienza a vender vino, a comprarle barata su tierra. Por vino, y ahí donde está mal. Y esa gente han tenido sus buenas cosechas de trigo, pero lo están vendiendo antes de cosecharlo ya tienen el trigo vendido. Así que cuando ya cosechan, los que les han comprado están ahí esperándolo, llenan los sacos y se van y queda la gente sin cosecha. Eso es lo que está sucediendo en ese lugar.”**

En base a estos testimonios podemos elaborar un cuadro general de los alcances de la situación de desmembramiento de la sociedad Mapuche en Alto Biobío, desde la perspectiva de los propios Pewenche, y a la vez constatar, que existe una relación circular entre destrucción de la base material de la economía Pewenche, la pérdida de vigencia de las instituciones y significaciones propias, y la degradación psicosocial de los individuos afectados. Esta degradación o alineación –o proceso mediante el cual el individuo se convierte en sujeto de su propia enajenación, o en nuestro caso, de su propia racificación- a su vez circula desde el sufrimiento o displacer por una sensación de pérdida de control a la auto imposición de un foco externo de control –institución colonial, racismo- para desembocar finalmente en comportamientos autodestructivos como la ingesta excesiva de alcohol o la búsqueda de medios desaprobados socialmente -vender la tierra, o simplemente abandonar y despreciar las instituciones heredadas- para acceder a ciertos fines perseguidos compulsivamente. Con su actitud autodestructiva, los pewenche alienados no sólo se empobrecen y desmoralizan ellos mismos –en un círculo vicioso- sino que desmoralizan y empobrecen a sus familias y comunidades. Convergen en la configuración de una situación objetiva y subjetiva de pérdida de control, que desemboca en abruptas transformaciones culturales –por lo general pérdidas netas- y en el abandono compulsivo de las instituciones heredadas.

Esta dinámica circular, que hace imposible en la práctica distinguir causas y efectos, es una suerte de círculo vicioso que, como sostenemos, Endesa manipuló en beneficio de sus intereses, creando una

situación en que los Pewenche no fueran capaces de evaluar su situación en forma autónoma, específicamente en lo que se refiere a la posibilidad de ceder sus tierras ancestrales. Ahora pasamos a dilucidar los mecanismos y el carácter de los recursos que movilizó Endesa para potenciar ese círculo vicioso que significó que los propios pewenches se convirtieran en agentes de su propia enajenación, en primera instancia cultural, pero en definitiva también material.

El principal mecanismo institucional desplegado en terreno fue, como hemos visto, la entidad llamada Fundación Pehuén. En su funcionamiento fue fundamental la complicidad del Estado— ambigüedad legal- y el permanente eco del discurso colonialista en el discurso oficial. Estos últimos aspectos del dispositivo colonial son en realidad condición de posibilidad para la ejecución de megaproyectos según postula Linz Ribeiro. Pascual recuerda en distintas ocasiones haber estado con los ex presidentes de la república P. Aylwin Y E. Frei R. **“...sentados conversando y ellos decían ‘necesidad del país’. Y ese discurso fue también el que la Fundación Pehuén”**. La alianza estratégica entre las altas esferas del poder político y la transnacional española pasaba por el suministro permanente por parte del oficialismo de un discurso legitimador basado en el consenso nacional desarrollista —creado, como sostenemos, a partir del imaginario colonialista- y que tiene su broche de oro en el “acuerdo” con las últimas familias resistentes (Lo de negociación va con comillas pues, como veremos, tal “acuerdo” en realidad tuvo lugar en un contexto altamente coercitivo. Volvemos sobre el tema en el último capítulo). Ahora me ocuparé del otro aspecto de esta alianza, que dice relación con la constitución de un ámbito de “ambigüedad legal” que permite a la empresa desplegarse en la zona a ser intervenida, bajo la forma de una entidad para-estatal. Éste es el sitio que ocupará, en definitiva, la Fundación Pehuén.

#### **4.-La Fundación Pehuén**

La Fundación Pehuén es formalmente una corporación sin fines de lucro, creada por Endesa y su filial Pangué S.A, en acuerdo con el Banco Mundial y la Corporación Financiera Internacional (IFC), para mitigar los impactos sociales negativos de la represa Pangué sobre las comunidades locales. Luego cumplió la función de mitigación de los impactos sociales y relocalización de población

derivados de la construcción de la represa Ralco. Hasta la fecha, según datos de la propia Fundación, la inversión canalizada por esta entidad alcanza la suma de \$1.306.724 millones. Desde muy temprano, a comienzos de los noventa, la institución fue cuestionada por su impotencia frente a la magnitud de los impactos acumulativos del sistema Pangué / Ralco y la escasa pertinencia cultural de sus intervenciones. En esta investigación develamos la función estratégica que cumplió esta entidad como “punta de lanza” en el proceso de colonización multidimensional sistemáticamente planificado y ejecutado por la compañía, sus aliados políticos y sus operadores en terreno sobre las comunidades Pewenche del Alto Biobío. Presentamos a continuación una extensa reflexión de Pascual, referida al momento que el identifica como el gran quiebre político de las comunidades Pewenche en 1997, un año antes que el conflicto apareciera en los titulares.

**“La principal actividad (de la Fundación) era desarticular el movimiento Pewenche** arriba, absolutamente. Y la principal actividad también, como tercer punto, era **desvalorizar los propios códigos culturales del pueblo Pewenche**. De hecho la Fundación Pehuén se transformó en una organización paternalista y asistencialista hacia los pewenches. Absolutamente (...) Cuando estábamos por entrar en conflicto, fuimos a Santiago, fuimos al congreso nosotros, nos enviaron a nosotros, y yo como werkén principal pewenche. Y fuimos a dar una conferencia después de conversar con las autoridades (...) Y después hicimos otra en Concepción, y fuimos a Temuco, a un encuentro a conversar con nuestros hermanos. Cuando volvimos arriba, nos dimos cuenta de que la gente ya había recibido cocina, había recibido colchoneta, había recibido qué se yo, marquesas, camas, y ya estaban...**la Fundación Pehuén se creó para contraatacarnos** (...) En una reunión masiva en Ralko Lepoy arriba, llevé unos dirigentes de acá de la zona (de Arauco), y cuando llegamos a la reunión me acuerdo yo que...era la primera reunión que se hacía grande, masiva, con todos los pewenches. Laureano Ancanao dice ahora que vamos a empezar la reunión le pido al peñi Pascual Levi que se vaya para afuera. Y yo quede así como plop, si la reunión la convocaba yo. Era una reunión que la teníamos acordada nosotros (...) Yo le dije si el Lonko me dice que me vaya para afuera me voy para afuera pero a ti no te voy a aceptar que me estés mandando para afuera porque tu estás negociando con ENDESA. Entonces el Lonko dice bueno, si la gente dice que usted salga, Pascualito me decía porque me conocía mucho, yo acato lo que la gente me dice.”

Los tres párrafos destacados expresan tres dimensiones claves en la constitución del dispositivo de intervención colonial conocido como Fundación Pehuén: la coyuntura que le da origen, su objetivo inmediato y su metodología. La Fundación nace tardíamente, cuando la empresa evalúa que la emergencia de un “foco de conflicto étnico” es inminente. Su objetivo; desarticular él o los frentes de resistencia indígena. Su metodología; arrasar con las significaciones sociales heredadas que hacen a la sociedad Mapuche; y en primer lugar, todo aquello que se refiere a un sentido trascendental de pertenencia la tierra, tanto al propio Lof-comunidad como de la Mapu-Tierra-Universo. Pero ¿cómo una entidad relativamente pequeña puede producir efectos tan demoledores sobre una comunidad humana, al punto de producir un quiebre cultural que puede ser catalogado como etnocidio? La respuesta que estamos intentando articular es la siguiente: La compañía, en complicidad con el Estado, ha movilizandando recursos culturales que la sociedad mayoritaria ha ido generando a través de siglos de colonialismo, y que se encuentran depositados en un magma de significaciones imaginarias sociales. Es decir, significaciones colonialistas y racistas que permanecen latentes, como orientaciones inmanentes de las instituciones sociales y las representaciones culturales, son movilizadas contra los Mapuche para provocar su alineación psico-social en lo que se refiere a la capacidad colectiva de control cultural, para luego proceder a la enajenación material de su territorio. Según Pascual:

**“(La Fundación Pehuén comenzó a intervenir)... Fue justamente cuando nosotros también como estudiantes empezamos a juntarnos arriba. De hecho la persona...porque cuando nosotros partimos hicimos una reunión en Ralco, que fue una reunión con jóvenes y Lonko Pewenche, dijimos...hablamos de varios...la reunión fue bien estratégica. Se hizo en el internado de Ralco. La reunión fue para definir el territorio pewenche. Pero eso significaba también el tema de los pasajes, el alza de los pasajes, significó también el tema de los trabajos, y el tema de fondo era Ralco, qué pasaba con la represa. Pero hablamos de la cultura, hablamos de muchos temas. Con gente de todo el Alto Biobío. Participó una persona, que fue la persona que posteriormente fue el icono de todo el tema de la Fundación Pehuén, que era el hermano de la profesora de la escuela de Ralco. No me acuerdo del nombre de este personaje. Él trabajaba como inspector en la escuela. Pero él participó, entonces él captó todo. (...) Era él que trabaja en terreno en el Alto Biobío y ¡tenía una capacidad de convencimiento! Porque el**



**hablaba con los pewenches y les hacía ver lo importante que era la Fundación Pehuén.”**

Es plausible que este “inspector de escuela” con una capacidad de convencimiento excepcional haya sido quizás el sujeto con mayor conocimiento práctico de la “psicología del colonialismo” en Alto Biobío, esto por su particular ocupación disciplinaria en aquellos recintos educacionales en los que ocurre el primer y violento choque de los niños Mapuche que son allí internados, con un mundo que los desprecia a ellos y a todo lo mapuche: es el momento de las contradicciones, internas e interpersonales, entre el Mapuche que quiere seguir siendo Mapuche y aquel que desea abandonar su pesada carga. Recordemos las consecuencias nefastas descritas por el profesor Paillalef que la discriminación racista en las escuelas y liceos tiene en los individuos jóvenes que están formando su propio auto-concepto. Lo que queremos señalar es que “inspector de escuela” al igual que otros individuos cooptados por Endesa en la zona, proveyeron conocimiento práctico a las intervenciones colonialistas. El lenguaje venenoso del racismo que busca el sometimiento colonial mediante la multiplicación de las agresiones psicológicas hasta provocar la alineación del indígena. Estos agentes eran los llamados “facilitadores” que trabajaron en conjunto con ejecutivos, abogados y científicos sociales en el desarrollo de la Fundación Pehuén.

**“...Era una cuestión progresista el discurso que tenían (...) Los pewenches de alguna forma iban a desaparecer igual. Tarde o temprano se iban a construir represas igual. Si ellos no las dejaban pasar ahora, los hijos de ellos las iban a dejar pasar igual, y a lo mejor ellos iban a juzgar o prejuizar a ellos. Entonces había un discurso y una cuestión de todos los días. Conversaciones de todos los días. Y aquél que captaba tenía que ir a convencer a las otras familias. Entonces era un discurso de que tarde o temprano las represas se iba a construir igual, sin o con consentimiento de los pewenches, se iba a ser igual porque el gobierno estaba construyendo la represa.”**

Pascual intenta reproducir el discurso que los interventores despliegan en las comunidades, discurso que para nosotros revela un imaginario nacional desarrollista de contenido profundamente colonialista y racista, inscrito en el tono paternal de los gerentes, que mientras reparten migajas

prometen cuales profetas el advenimiento de las grandes oportunidades de la modernidad: mejor educación, integración, progreso, etc. El “mesianismo” como componente del discurso típicamente asociado a los llamados megaproyectos, es una suerte desarrollismo exacerbado: creencia cuasi religiosa en la necesidad del “desarrollo” y del megaproyecto en particular como corporización de este “sentido de la historia”. En Ralco aparece asociado a doctrinas directamente religiosas y vinculadas en este caso a las iglesias cristinas. **“Con Fundación Pehuén, corría conjuntamente la religión evangélica. Entonces la religión evangélica decía ustedes no pueden andar peleando, porque Dios dice que no hay que pelear. Quienes hacen esto tienen ganado el infierno. Entonces había un temor de Dios, y los pewenches decían también si Dios...o sea si nosotros peleamos en contra de ENDESA vamos a ser castigados por Dios.”**

Un elemento principal de las intervenciones de la Fundación, para los propios Pewenche, es la creación de lazos de dependencia, en primer término económica. Ana y su hermano Manuel nos cuentan acerca de los primeros contactos que tuvieron con la institución, y cómo esta comenzó a introducirse en la comunidad de Kallaki estableciendo relaciones de clientelismo con los comuneros a partir de lazos comunitarios preexistentes: **“Empezaron a ofrecer algunos proyectos que decían. Nosotros no entendíamos tampoco. La gente algunos tampoco, e hicieron cuántas veces charlas. Ahí entendieron la demás gente, y ahí de repente sacaron una cosa que les trajeron para un proyecto que se tomaba...una familia como yo podía tomarla y entonces yo tenía que salir de casa en casa para anotar quién quería esas cosas, por ejemplo una máquina puede ser, una docena de platos (...) Dijeron que la persona que trabajaba le daban una, el que andaba para todas partes inscribiendo gente. Nosotros no nos inscribimos porque no queríamos ser socios (...) Cuando se hacía el nguillatún, ahí venían especialmente a ofrecer. Daban una canasta que le llamaban. A toda la gente le daban. Y nosotros tampoco no queríamos recibir, para no tener...porque se llevaban el carnet y todo y nosotros no queríamos entregar el número de carnet.”**

Una de las dimensiones que más relevancia tiene para Ana, es que los bienes que introducía eran “sin valor”, es decir, no representaban un mejoramiento real de las condiciones productivas ni de la calidad de vida: **“También lo principal es que trabajaron con puras cosas sin valor. En primer lugar trabajaron con carteras. Ve que era una cosa que...ningún adelanto para la gente. Bolsos,**

bolsos. Ese proyecto sacaban para las señoras, las chiquillas.(-¿*Para fabricar?*) No, sacaban como uno compra para cambiar para cartera. Eso trajo una tirada la Fundación, primero. De repente hubo una cantidad por acá, toda la gente sacaba. Ya, y después fue...puras cosas sin valor, empezaron a sacar. Y al final fue una máquina de moler. Después ya llegó más artículos, así como por ejemplo cama, después llegó platos, y al final llegaron las cocinas, la cocina a gas, la cocina de fierro también (...) **Tenía que trabajar de otra manera, más de valor. Porque qué sacaba de traer una docena de platos, y el plato después se terminaba y no quedaba en nada.** -Manuel: La ENDESA son unas personas pillas. **Para que no trabajen la gente, y todo el tiempo se deban a si misma, por eso sacaban cosas sin valor. Porque una empresa que quiere ayudar a una persona, aquí en la comunidad, hubieran sacado un regadío, un canal, la suficiente agua para allá. Agua de regadío para que trabaje la gente.**" Una visión juvenil nos entrega Hilda sobre este mismo tema, es decir, el tema de la falta de voluntad, de la transnacional y el Estado, para crear condiciones favorables a una capitalización por parte de las comunidades de una parte de la riqueza que se generaba en sus tierras. La joven pewenche devela la profunda falsedad y fetichismo del discurso desarrollista-populista de la transnacional, así como el drama de un pueblo desorientado y manipulado por intereses foráneos:

“La gente vio que con la empresa se abrieron mejores caminos, supuestamente iban a tener luz, iban a tener mejor acceso a la educación. Yo creo que eso los hizo...los dejó como...no sé...de que ellos podían tener mejor vida con esas cosas, ¿cachai'? Como les abrieron mejor camino y todo. Pero uno ve que al final es lo mismo, o sea yo te digo que yo estudié hacen cuántos años acá en Chenkeko, hasta octavo básico, y ahora los niños en cuarto básico todavía no saben leer acá. **O sea que hay mejores caminos, pero no está la mejor educación**”.

Los lazos de dependencia económica devienen rápidamente en lazos psicológicos, y en definitiva, también políticos. La oposición a las repesas pasó necesariamente por el rechazo de plano de los beneficios de la Fundación: “...**Después ya sabían ya (los Pewenche) como hacerlo, necesitaban una cosa, la pedían.** Pero nosotros no nos integramos ninguno(...) Porque sabíamos que después, si éramos socios con la empresa no nos iba a respetar, porque nos iban a llamar, o a decir que éste tiene compromiso, el sacó una cosa aquí, por derecho, y ahí no quisimos...**mi mamá no quiso sacar nada,**

**porque quería ser libre. Ya veíamos, la gente ya estaban con hartas deudas ya, no pagaban pero de todas maneras ellos con una condición cuando les traían todas esas cosas, no por nada iban a sacar una docena de platos. Y ahí yo no me integré”**

Es importante recalcar que el programa de Compras Colectivas con Descuento reforzaba circularmente los lazos de dependencia: por una parte el asistencialismo y por otra la dependencia laboral respecto del único empleador en la zona: **“La Fundación Pehuén da tres patas y uno da una...Es lo mismo que una persona que venga a vender. Porque si el que viene a vender...y el otro no tiene plata, no le va a dejar así no más. No le deja no más. Así que es poco lo que en este caso se esta...y ahora menos porque ahora la gente no tiene trabajo, y por eso no hay proyecto. No hay trabajo, no hay proyecto. (Los que trabajaban para la ENESA)... porque tenían plata tenían el proyecto que querían.”** El aporte familiar en dinero al programa de CCD se justificó en términos de provocar una participación más activa de los Pewenche. Sin embargo, el único efecto real fue literalmente triplicar el incentivo para la integración en la economía salarial, lo que significaba a su vez dependencia laboral respecto de Endesa, en la práctica, la única fuente laboral en la zona.

Doña Ana relaciona la facilidad con que Endesa penetra su comunidad con el proceso de daño psicosocial generado por procesos anteriores de colonización. Observa el fenómeno que Montero y Paillalef definían como una tendencia auto limitante surgida de un auto concepto negativo o estereotipado: **“Aquí lo que pasó, la ENDESA, adonde vió los mapuche así, que andaban ninguno con una reacción o pensamiento bueno para salir adelante. Y la ENDESA lo que hizo aquí; ofreció puras cosas sin valor. Eso fue lo que dejó mal a la comunidad...Porque no ofreció una cosa de valor, fue engañando a la gente con cosas sin valor.”**

La constitución de un foco de control externo pasaba por la imposición cotidiana de decisiones y criterios exógenos sobre la vida y el trabajo de los Pewenche, en desmedro de las formas institucionalizadas de toma de decisiones y los conocimientos heredados sobre la tierra y los elementos de la naturaleza: "Llegaban algunos funcionarios, ahí esta Jorge Cárcamo...usted lo debe conocer, ¿no lo ubica? Ése es el matanza del pensamiento mapuche lo hizo. Entraba una cosa aquí, él no, de esa manera podemos sacar, es más fácil. Los mapuche al tiro se quedaban callados y le hacían

caso a él... 'les voy a hacer el pozo' (*dijo Cárcamo*).” Esta imposición a nivel de criterios redundaba en la imposición en los hechos de formas e producir la tierra ajenas a la cultura Mapuche, que redoblaban el sentido de pérdida de control. Continúa el relato de Ana: “...Y ahí **llegaron las máquinas a enterrar, sacar todo lo...hacer un medio hoyo, y el agua, se desapareció(...)** Hicieron con todo, le pusieron una máquina, le pusieron motor. El agua salía para el invierno no más, pero en el verano se fue todo, se consumió todo. Y **con exigirles que planten pino, que planten eucaliptos, ese es un daño que hizo la fundación esa. Y a la gente también, lo que le interesaba era porque le daban plata,** un poco, llegaban y le entregaban todo donde tenía la...(tierra )(Manuel: Le daban mensualmente cien mil pesos.)(...) **Fue planificado desde la empresa, para los mapuche, para que nosotros tengamos miedo en la tierra donde nacimos, que no vamos a tener nada aquí y tenemos que irnos, y como pajaritos llevarnos.**

Otra perspectiva de algún modo más política nos ofrece Pascual, aunque en el fondo se refiere a la misma situación de asimetría permanentemente generada desde la Fundación mediante la imposición de criterios y decisiones. Pascual como dirigente pudo observar que las instancias de participación Pewenche –en el directorio de la corporación de hecho figuraban directores Pewenche- en realidad no tenían el peso de otras instancias ubicadas fuera del alcance de los indígenas. En el directorio: “**...no se trabajaba en tomar decisiones de cuánta plata era la que se necesitaba para hacer un desarrollo paralelo al impacto. Entonces lo que decía ENDESA era esta plata es, y con esta plata usted trabaja. Lo mismo que está haciendo Orígenes hoy día. Esta plata es lo que hay. Pero en el fondo si las comunidades hubiesen dicho sabe qué, con esta plata nosotros no alcanzamos ni siquiera a trabajar en un plan productivo, hubiese sido otra cosa.**”

Otro aspecto que hemos evidenciado es la movilización de la solidaridad grupal y el sentido comunitario en el sentido justamente de inhibir cualquier cuestionamiento al accionar de la empresa. Pascual reflexiona: “**Curiosamente, justamente cuando estaba Ralco en pleno desarrollo, se empieza a constituir la comunidad, y la comunidad decía ‘bueno, nosotros, la comunidad de Kepuka Ralko está con la Fundación Pehuén, y los miembros que no quieran participar de la Fundación Pehuén simplemente no reciben beneficios’ (...)** Entonces ahí se notó la división que había entre la gente que estaba a favor de ENDESA, que era prácticamente la mayoría, y la

**que estaba en contra de la ENDESA. Entonces los que estaban en contra de la ENDESA no iban a las reuniones que estaban con la gente de la Fundación y a favor de ENDESA. Entonces se juntaba prácticamente toda la gente que estaba con ENDESA, y cualquier persona que era anti ENDESA era como mal visto ahí. Entonces en pocas palabras empezaban “y tú que estás haciendo aquí”. Un asunto de división interna que había entre los propios pewenches.”**

La presión de la “comunidad” hacia las familias minoritarias que se aferraban a las antiguas instituciones y significaciones fue una constante, y en ocasiones se agudizó hasta llegar a la agresión física. En el año 2001, en el contexto del movimiento por la recuperación de tierras que se desarrolló en las comunidades Pewenche del cajón del Keuko, un grupo de la comunidad Kauñiku, instigado por dirigentes adictos al gobierno y la Endesa, asesinó brutalmente a dos jóvenes dirigentes e hirió a varios miembros de la misma comunidad que promovían la recuperación de tierras mediante acción directa. La sentencie de muerte recayó sobre los hermanos Huenupe Pavián, por obstaculizar, supuestamente con su posición, el traspaso a la comunidad de los llamados “proyectos” o beneficios gubernamentales y de la misma Fundación Pehuén.

Para comprender este tipo de dinámicas grupales, es necesario ponderar el rol que jugaron ciertos dirigentes cooptados por la transnacional y que, no por casualidad, son los mismos que habían sido adictos al gobierno militar, y sus agentes para el control y vigilancia de las comunidades. La señora Lucía nos cuenta que en un principio **“Toda la gente estaba opinando acá que iba a ser la única central la de Pangué. Solamente la de Pangué. Y después lo que sucedió fue que la empresa empezó a pagarle a gente de la misma comunidad. Había un cacique que era don Carmelo Levi, que era designado por el gobierno militar, y ése comenzó a engañar a la gente que iban a tener plata, que nunca se les iba a terminar el trabajo, iban a tener trabajo para toda la vida.”**

La intervención colonial dirigida por la transnacional sólo fue posible en base a un pacto implícito de la compañía con el Estado en todos sus niveles, que dio origen a una situación que Lins Ribeiro a definido como “ambigüedad legal”, en donde el Estado abandona sus funciones para abrir paso a una suerte de poder para-estatal desplegado por la compañía a cargo del megaproyecto. Ana da cuenta de la situación actual en Kallaki: **“Ese sede (*instalada por la Fundación en la comunidad de Kallaki*)**

**hasta ahora ¡es ilegal! esa casa. Es una casita no más que tienen pero no está con documentos (como sede vecinal). Ese es el que lo hacen valer. Esa es la casa donde se están reuniendo todos en este momento. Y lo hicieron reconocer con el señor alcalde ahí, más funcionarios de afuera. En veces viene el intendente a visitar ahí, según ellos. No sabemos si acaso es así o no. Pero el gobernador de Los Ángeles visita esa parte. Es adonde se juntan ellos(...) Y por eso nosotros queremos ir a hacerle preguntas al señor alcalde, acaso es valor el “coso” a donde se juntan ahí. Y eso es lo que están haciendo sin valor y que están haciendo en este momento para que nosotros estemos sin fuerza, de cualquier momento de sacarnos y hacerse dueños aquí.”** En definitiva, sucede que los organismos de gobierno reconocen como interlocutores al interior de las comunidades Pewenche a los dirigentes y organizaciones patrocinadas y controladas por Endesa y la Fundación Pehuén, y no a los legítimas autoridades comunitarias y dirigentes de juntas vecinales u otras organizaciones autónomas constituidas legalmente. Para finalizar este capítulo, una amarga reflexión de doña Lucía Reinao en relación a las agresiones de la transnacional hacia su familia y su pueblo y la discriminación sufrida en manos del Estado y la sociedad chilena.

**“...Estando acá en la nuestra tierra, nos vienen a sacar para llevarnos y que se construya no más la central. Yo en este caso culpo mucho al gobierno también, porque no fuimos escuchados. No fuimos escuchados, y otra cosa que nos tomaron como terroristas, como violentistas, más que nada quedamos titulados como terroristas. Y estando en la nuestra casa, en la nuestra tierra, y ¡lo que nos hicieron, para que se construyera la central! Y hasta la hora, con un cementerio debajo del lago, y sin haber una respuesta todavía del gobierno. Y más encima estamos en democracia. Eso es lo que pienso yo, que fue una discriminación muy grande hacía nosotros.”**

##### **5.-Dinámica del movimiento opositor: resistencia Pewenche y actores exógenos.**

Hemos visto que el conflicto Ralco no es, en lo fundamental, un conflicto de intereses, sino una verdadera colisión de mundos, un conflicto entre modos diferentes de concebir y construir la realidad, la historia, el sentido de nuestros actos. Hemos situado Ralco en la trama histórica de la lucha entre el colonialismo de origen europeo y la resistencia anticolonial en América, y en la

historia particular de las relaciones entre la sociedad estado-nacional chilena dominante y la sociedad mapuche subordinada.

Ralko es en ésta historia un episodio clave pues reabre la lucha en torno a una relación de fuerzas fijada hace poco más de cien años entre Estado Chileno y Pueblo Mapuche. El desenlace del “conflicto Ralko”, era una potente señal sobre cómo se iría definiendo en los próximos años esta relación, si a favor del Estado y las transnacionales –la alianza neoliberal- o a favor de los Mapuche. Frenar Ralco hubiera implicado, eventualmente, el reconocimiento de facto por parte del Estado de derechos colectivos Mapuche sobre un determinado territorio. De inclinarse la balanza hacia el lado de las transnacionales, que es lo que ha venido sucediendo, continuarían sin impedimento alguno las penetraciones coloniales en territorios históricos Mapuche -llámese mega-inversiones- con el riesgo para los Mapuche de sufrir una desintegración social sin precedentes en los últimos cien años. En este marco ha sido posible dimensionar la coerción –sobre todo en forma de agresión psicológica- que Estado y transnacional hubieron de descargar sobre las comunidades Pewenche como consecuencia del inmenso contenido político de los intereses en juego.

Hasta aquí, hemos examinado las dinámicas que involucraron a todos los comuneros pewenche de Alto Biobío afectados directamente por las represas, y que por lo mismo, fueron objeto de las intervenciones de la Fundación Pehuén: hablamos de los habitantes de las comunidades de Kallaki, Kepuka Ralko y Ralko Lepoy.<sup>85</sup> Según hemos visto en capítulos anteriores, en estas comunidades, a través de múltiples agresiones psicológicas se sometió a la sociedad mapuche a un fenómeno colectivo de alienación cultural o pérdida de control respecto de su propia creación cultural o auto-institución como sociedad –trabajo, culto, territorio, relaciones familiares y comunitarias, entre otras instituciones particulares, diversas en cada sociedad- que implicó la adopción compulsiva del imaginario social colonialista, y a la vez el deterioro del auto-concepto del individuo mapuche y con ello el desarrollo de actitudes favorables a un foco externo de control, por tanto actitudes auto-limitantes e incluso antisociales –en la sociedad mapuche, vender o dañar la tierra- que

---

<sup>85</sup> Caso relativamente aparte es el de las comunidades del Cajón de Keuko, menos intervenidas, que desarrollan hasta el día de hoy un proceso político local de recuperación territorial y cultural. La relación entre este movimiento y las represas es compleja y no se abordará en el presente estudio.



eventualmente desembocan en la desaparición de la agrupación identitaria, al hacerse imposible los lazos que unían a los individuos entre sí y con su entorno social y natural.

En este último capítulo enfocaremos nuestro estudio en el grupo de pewenches que logró sustraerse a la coerción psicológica ejercida por Endesa y el gobierno, y se enfrentó a ellos en términos políticos. Escapan a esta investigación los motivos psicológicos profundos que llevaron a las mujeres pewenche –a estas mujeres y no otras, o quizás ninguna -a permanecer en sus tierras, negándose a negociarlas y resistiendo activamente a la inundación de las mismas. No es un “estudio de caso” de las mujeres en resistencia, por lo tanto no podemos determinar qué motivaciones personales tuvieron ellas, cómo estas motivaciones cambiaron en el tiempo, cuán determinante fue el género, etc. Esta investigación tampoco se trata en lo principal de la “cultura mapuche”, del imaginario social mapuche como tal –sus significaciones, representaciones, valores- aunque la enunciación de algunas significaciones centrales del mundo mapuche nos ha permitido contextualizar las dinámicas de dominación y conflicto. Este es un estudio exploratorio, que a través de las dinámicas del conflicto Ralco intenta develar las formas de la dominación endo-colonial en Chile.

Lo que por ahora interesa constatar es que efectivamente se constituyó un núcleo de comuneros y comuneras que durante casi diez años pretendió resistir la arremetida colonial. Y lo claro también es que este cuerpo se apoyó en actores exógenos al territorio y sociedad Mapuche-Pewenche, para poder constituirse en contraparte pública de la Endesa. Queremos elucidar en este último capítulo las dinámicas internas a este grupo, su peculiar implicación en el imaginario colonialista, implicación siempre mediatizada por la presencia otros actores, que denominaremos exógenos y que se convirtieron, junto a los Pewenche, en contraparte pública de Endesa.

Contrastando el discurso de los pewenches entrevistados –todos ellos pertenecientes al grupo de la resistencia en algún momento- con los puntos de vista ambientalistas respecto del conflicto –hemos tomado como referencia el discurso vertido por Manuel Baquedano en su libro “La Batalla de Ralco” publicado el 2004<sup>86</sup>- y utilizando el marco conceptual elaborado en la primera parte del

---

<sup>86</sup> BAQUEDANO, Manuel “La Batalla de Ralco”, Instituto de Ecología Política, Lom Ediciones, 2004, Santiago.

estudio, develaremos dinámicas coloniales que se introdujeron, con los actores exógenos, al núcleo mismo de la resistencia.

El referente ecologista se constituyó temprano como “actor exógeno” del conflicto Ralco, probablemente antes que los pewenches si quiera se enteraran de la existencia de un megaproyecto planificado en sus tierras. Según nos informa Marcel Claude<sup>87</sup>, la primera denuncia la realizó en 1986 la ecóloga norteamericana Catherine Bragg, quien advirtió sobre las consecuencias ambientales y sociales adversas de este proyecto. Pero fue durante el gobierno civil de Patricio Aylwin cuando distintas organizaciones indígenas, profesionales y ambientalistas, a partir de la evaluación que la propia empresa había hecho, denunciaron los problemas que la central Pangué generaría. Y continúa Claude:

**“Surgió así una discusión que superó el ámbito regional del problema de la central Pangué y la controversia fue acogida por los principales medios de comunicación del país. Al mismo tiempo, fue llevada al Congreso Nacional, a través de la intervención y participación activa en el debate, de los senadores y diputados de la zona. La magnitud y el gran interés que acaparó este conflicto, condujo a que en marzo de 1991 se creara en Santiago, el Grupo de Acción por el Bío-Bío (GABB) constituido por una coalición de organizaciones (...) Esta organización buscaba promover el debate público, transparente e informado, sobre las consecuencias ambientales y sociales y generar sensibilidad pública frente al tema. Se focalizó en dar a conocer la especificidad de las características ecosistémicas del Alto Biobío, las que según el GABB, constituyen razones suficientes para hacer deseable su preservación.”<sup>88</sup>**

Pero contrariamente a la idea expresada por Claude, y que al parecer representa la finalidad inicialmente proyectada para la ONG ambientalista, la realidad fue que con el correr de los años la actividad del GABB se deslizó cada vez más hacia la intervención en las dinámicas locales del Alto Biobío. Manuel Baquedano, hombre influyente en el campo ambientalista chileno, grafica de esta forma la nueva orientación de los objetivos estratégicos de la entidad ecologista:

---

<sup>87</sup> CLAUDE, Marcel “Una vez más la Miseria: ¿Es Chile un país sustentable?” LOM Ediciones 1997, Santiago.

<sup>88</sup> CLAUDE, M.; op cit; Pág. 175.

**“...Se vio que el elemento fuerza no podía ser, simplemente, el elemento conservacionista, pues se criticaba esta óptica, como propia de una elite amante del rafting. Si bien, los aspectos ecológicos eran claves en las motivaciones para proteger la zona, surgió el debate de unificar los criterios defensivos en los dos puntos críticos del proyecto: el medioambiente y las históricas reivindicaciones étnicas.”<sup>89</sup> Y más adelante: “Nos dimos cuenta que una buena defensa del Alto Biobío, tenía que pasar por un compromiso y respaldo de las comunidades Pehuenche afectadas por las obras de Endesa. Aquí, tal vez, podemos aventurar un error, por nuestra parte, ya que empezamos a cimentar la defensa en el tema indígena, más que en el ambiental, considerando las mejores posibilidades de éxito legal y de sensibilidad social, según las sugerencias de José Aylwin (...) Es así como en agosto de 1992, el GABB decide impulsar la creación del Centro Mapuche Pehuenche, como punto de encuentro, apoyo y difusión de este problema en pleno corazón del territorio Pehuenche. Es importante decir que el GABB tuvo gran habilidad logística en sus comienzos. Se sabía que Endesa estaba por comenzar sus trabajos y jamás había tomado contacto con la gente del lugar.”<sup>90</sup>**

El movimiento, en su fase ascendente entre 1992 y 1997, logró un equilibrio notable entre sus componentes: mientras el GABB y organizaciones exógenas llevaban adelante una fuerte campaña comunicacional, social y mediática ante la opinión pública; al interior de las comunidades, paralelamente y sin mucho ruido, se iba constituyendo un cuerpo Pewenche, que apoyado en estas organizaciones exógenas, lograba disputarle terreno a la Endesa y comenzaba a plantear públicamente una lucha por los derechos territoriales de las comunidades Mapuche-Pewenche del Alto Biobío. Este cuerpo pewenche utilizaba los referentes externos, tanto ambientalistas como Mapuche, como canales de transmisión de información y recursos. Mientras se importaba hacia las comunidades algunos recursos materiales y financieros, así como también considerable información -aspectos técnicos relacionados a la cuestión de las represas- hacia fuera se exportaba básicamente un discurso. En este sentido, existió y existe entre los pewenches una valoración positiva de los actores exógenos de la resistencia. Se considera a estos actores como condición de posibilidad para el surgimiento de un referente opositor, constituido como contraparte pública.

---

<sup>89</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 56.

<sup>90</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 69.

**"Pangue pasó prácticamente inadvertido, porque fue muy poco la contraparte que tenía Pangue(...) Ahora, a raíz de Pangue, cuando se construía Pangue, ahí recién empezaron a llegar algunos ecologistas como Juan Pablo Orrego, Cristián Opazo arriba, a hablar con los pewenches, a decirles "saben, que hay un conflicto, hay un problema acá". Por otro lado nosotros los mapuche, yo en forma muy personal contactándome con el movimiento mapuche acá(...) Empezamos a conversar con la gente y a decirles "bueno, acá tenemos que hacer algo, como jóvenes". De hecho nosotros empezamos a hacer algunas asambleas con los pewenches arriba(...) cuando ya se empezaron los primeros trabajos, los estudios de prospección que le llamaban ellos, nosotros empezamos a hacer el trabajo anti-represa. Nosotros llevamos lafkenches de acá de esta zona a conversar, a trabajar conmigo,(...) a conversar con los pewenches arriba, y paralelamente a eso surgió, ahí surge la Fundación Pehuén, que era la estrategia para minimizar lo que nosotros estábamos haciendo. Nosotros hablábamos con las comunidades, y tenía mucha llegada yo, porque la gente, de hecho cuando yo salí a estudiar y después llegué allá, la gente me veía como una persona que tenía un conocimiento. Entonces hacíamos reuniones y conversábamos con la gente. Entonces les decíamos "saben que, viene un problema, o sea, que pasa con los cementerios, que va a pasar con las tierras que van a ser inundadas, o sea, dónde van a quedar nuestros antepasados". Y ahí la gente, mucha gente, casi todos, estaban en contra de Ralco. La gente estaba en contra de Ralco y armamos un movimiento fuerte. Incluso le dijimos a la ENDESA que le de dábamos fecha, ultimátum para que se fuera."**

Pero en la medida que aumentaba la presión colonial ejercida a través de la Fundación Pehuén, y las posiciones divergentes entre los mismos pewenches se hacían patentes, la actividad de algunas organizaciones exógenas en relación con los pewenche comenzó a volverse cada vez más problemática. A continuación presentamos dos visiones, la indígena y la ambientalista, sobre las primeras fracturas que afectaron la relación de los pewenches con los referentes exógenos, así como también los vínculos entre los propios pewenches, alineándose finalmente una porción de los comuneros con los planes de la transnacional. Es la vida y muerte del "Centro Pehuenche", el lugar de encuentro inicial entre las organizaciones exógenas y las comunidades pewenche. Presentamos en primer lugar la perspectiva ambientalista a cargo del sociólogo Manuel Baquedano. Según él, si bien

el Centro Pehuenche había sido desde el comienzo **“punto de encuentro, apoyo y difusión de este problema en pleno corazón del territorio Pehuenche”** hacia 1997:

**“Las disputas internas entre las familias indígenas empezaron a afectar su cohesión. Influyó (...) la visión autonomista o integrista sobre el Wallmapu, como también, estrategias políticas y las esperanzas de lograr soluciones en la tenencia de tierras, a través de la Conadi u otros fondos internacionales que , hasta entonces, parecíamos liderar (...) Por otra parte, para no ser acusados de influir demasiado en las decisiones indígenas, se dejó la administración del Centro Pehuenche y las termas de Nitrao, totalmente en manos de personas indígenas que, por desencuentros familiares, no lograban consolidar un negocio sustentable ni tampoco se encontraban aún totalmente capacitadas para hacerlo. Por otro lado, frente a la desesperanza (...) varios lonkos y hombres indígenas empezaron a volcarse a ENDESA, ya sea ante los beneficios de la Fundación Pehuén o por el trabajo de baja calificación ofrecido por la empresa. Se constituyó así el grupo de los “endesados”<sup>91</sup>**

Como podemos observar, Baquedano responsabiliza de la crisis a los propios mapuches; sus disputas internas y desencuentros familiares, que conducen a los pewenche, presos de la **“desesperanza”**, a **“volcarse a Endesa”**. El ambientalista, sin embargo, reconoce que **“los fondos internacionales que, hasta entonces, parecíamos liderar”** habían estado en el centro de la polémica suscitada entre los mismos pewenche, así como menciona que para no ser **“acusados de influir demasiado en las decisiones indígenas”** habían traspasado la administración de ciertos recursos a personas indígenas, que luego **“por desencuentros familiares, no lograban consolidar un negocio sustentable”** Para Pascual, la historia es bastante diferente, ya que los problemas derivarían de la intervención de la propia ONG:

**“Había mucha gente (pewenche) vinculada al GABB, hasta Trapa-Trapa. Y esa misma gente fue la que apoyó poder construir una casa de hospedaje que se le llamó el “Centro Pehuenche”. De ahí se le pidió poder colaborar a algunas personas. Y estaba de dirigente Ricardo Gallina, que era la cabeza visible de GABB de los pewenches, (...) Trajeron cosas, para implementar la**

---

<sup>91</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 140.

**casa pero también tener a disposición un vehículo que pudiera ser útil a la comunidad. Y eso también produjo que se le pasara el vehículo a Ricardo Gallina, y el peñi Ricardo no se si entendió, o no se cómo fue la forma en que le dijeron, que el peñi pensó que se lo habían pasado a él el camión, que él hacía uso, usufructo y todo del camión. Y cuando los peñis quisieron usar del camión el Ricardo empezó a cobrar, porque el camión era de él. Y cuando el GABB le dijo que no era de él porque era de toda la comunidad, el Ricardo pasó a apoyar lo que estaba haciendo Endesa y la Fundación Pehuén. Ahí se desarticuló todo lo que era el tema...ahí ya mucha gente de la que estaba participando se fue por un lado con Ricardo Gallina, en favor de Ricardo Gallina y la otra parte se vino también un poco apoyando la lucha, y ahí también se desgranó el cuento.”**

¿Dónde radica esta dimensión problemática de la intervención de la ONG en el mundo pewenche? O quizás habría que preguntarse ¿Hubiera sido problemática cualquier intervención exógena, o existían rasgos institucionales particulares de esta entidad que la hacían problemática? Antes de respondernos, revisemos someramente la situación creada por la intervención colonial de la Endesa a través de la Fundación Pehuén.

Hacia 1997 la violencia psicológica ejercida por operadores de Endesa contra las comunidades pewenche llega a su punto más álgido cuando comienzan los ofrecimientos de permuta acompañados de todo tipo de chantajes, engaños y agresiones. Es bien conocido que al momento de negociar individualmente con los propietarios indígenas, los operadores de Endesa manipulaban la realidad de tal forma que los campesinos cedían sus tierras por cantidades ínfimas de dinero y especies. Una de las falsedades instaladas por los negociadores, fue la supuesta “aprobación presidencial” del proyecto, aún cuando esta autoridad no tenía realmente ninguna prerrogativa al respecto. Otra manipulación recurrente, y extremadamente dañina, era presentar a la parte indígena supuestas negociaciones con otros comuneros, muchas veces falsas, lo que llevaba al paroxismo la sensación de pérdida de control y la consiguiente alienación cultural tal como la hemos definido anteriormente.

En estas condiciones, según Pascual, tiene lugar un primer gran quiebre del cuerpo indígena, esto mucho antes que la lucha Pewenche fuera conocida públicamente a partir de las primeras tomas del

camino. Como vimos, mientras los Pewenche en resistencia hacían los primeros esfuerzos por convertirse allá por 1996 en un referente público de oposición a la represa –destinando así recursos hacia fuera–, arremetía la Fundación Pehuén instalando en Kallaki, Kepuka Ralko y Ralko Lepoy el sistema de asistencia social y clientelismo descrito en el capítulo anterior. Según el relato de Pascual, los pewenche favorables a Endesa logran en 1997 controlar una reunión masiva convocada por la resistencia, forzando la retirada de los dirigentes contrarios a la transnacional.

Se instala así una marcada división política de las comunidades con dos bandos opuestos; la mayoría establece lealtades con la empresa; una minoría se mantiene en resistencia y se apoya en organizaciones externas para dar continuidad al proceso. Aún existirá, como veremos, una última iniciativa potente con capacidad de configurar escenarios en este núcleo que fue conocido como las “Mujeres de la Resistencia”. Entre tanto, las obras preliminares consignadas en la autorización de CONAMA llegaba a su fin, y la Endesa comenzaba con las obras definitivas, demandada judicialmente por CONADI y fuertemente cuestionada por la sociedad.

En este escenario la ONG ambientalista, junto a otros actores exógenos, comienzan a jugar un papel protagónico; se convierten en el principal apoyo del núcleo de familias que persistían en la resistencia, incluso contra la opinión mayoritaria de las comunidades locales. Sin embargo, pronto se presentará una contradicción fundamental, que como veremos tendrá consecuencias hasta el desenlace final del conflicto: estos actores que concurrían al movimiento mejor dotados de recursos, en ayuda de los Pewenche, si bien potenciaban la resistencia dándole la forma de protesta pública y política, empezaban ellos mismos a ocupar un lugar de liderazgo en el movimiento. Los propios Pewenche pasaban a un segundo plano, en el contexto de una confrontación mediática y jurídica contra Endesa. Surgía, en el ámbito de la oposición a las represas, una situación de asimetría en desmedro del grupo Pewenche.

Por lo demás, las situaciones asimétricas provocadas por la intervención de ONG's en medios rurales es bien conocida. El sociólogo chileno Sergio Gómez, experto en sociología rural, y no especialmente crítico del papel de las ONG's en el campo, postula que:

“La relación que establecen los técnicos y profesionales de los ONG con los campesinos destinatarios tiene un fuerte componente afectivo donde prima la confianza personal (*subrayado en el original*) entre las partes (...) **Esta relación, a su vez, tiene su base en cierta identidad ideológica...o por lo menos, se basan en compartir determinados valores** (...) El factor confianza tiene una connotación global, es decir, la relación entre los técnicos y los campesinos no se limita a determinadas esferas propias de las actividades ligadas al programa sino que involucran a las personas como un todo...muchas veces llega a ser verbalizada como una confianza “absoluta”. Esto quiere decir, en la práctica, que el campesino no realiza algunas actividades ni toma determinadas decisiones hasta que no consulta con el miembro del equipo del ONG (...) **Este tipo de relación que se desarrolla entre técnicos de ONG y campesinos lleva un germen de problema en el sentido de la creación de condiciones que pueden conducir a relaciones de dependencia no deseadas. De alguna manera, tiene algún grado de semejanza formal con la relación social “paternalista” que era propia de la hacienda, dado el sentido de globalidad que ésta tenía.**”<sup>92</sup>

Nos interesa este extracto en la medida en que expresa al menos dos ideas fuerza que reaparecen constantemente en este último apartado: la generación de lazos de dependencia personal y global, y la necesaria identidad ideológica en términos de “compartir determinados valores” que se encuentra en la base de la relación de confianza que a su vez hace posible la ejecución de los programas o intervenciones. Y por supuesto, dada la situación descrita por Gómez en términos de “relaciones de dependencia no deseadas”, no serán los profesionales los que adecuen sus “valores” para empatizar con los campesinos, sino que necesariamente ocurrirá lo contrario, en la medida que el campesino desea convertirse en destinatario del programa o beneficio en cuestión.

En el caso de la intervención del GABB en Alto Biobío, estas características consustanciales a la actividad de este tipo de organizaciones en el medio rural, adquieren características más complejas por tratarse de un contexto altamente politizado, y sobre todo por la situación colonial exacerbada hasta el límite por las intervenciones sistemáticas de la Fundación Pehuén. Pascual expresa la problemática de la siguiente manera:

**“El GABB fue un poco el artífice de poder mostrar para afuera, al mundo, quiénes eran los Pewenche y por qué estaban peleando. Era un discurso bastante bonito, en que uno si se ponía a ver, en realidad era importante que se conociera afuera. Pero tampoco...es lo que nosotros también en algún momento le planteamos a esta gente del GABB; que era importante por un**

---

<sup>92</sup> GÓMEZ, Sergio “¿Nuevas formas de desarrollo rural en Chile? Un análisis de las ONG”, FLACSO, Santiago, 1998.



lado afuera, pero tampoco podíamos descuidar la lucha del pueblo Pewenche arriba. Por que en algún momento como que querían desfilan...como pasar a desfilan gente para afuera. Primero salió el peñi Antolín, fue el primero, en el año noventa y dos anduvo por Brasil, por EE.UU, haciendo una gira, mostrando un poco la problemática, que lo llevó el GABB. Y últimamente, en esta otra salida, yo ya no estaba, pero también creo que fue convocada por el GABB. Y ahí es donde se recibió un premio, y más encima después el premio se lo gana un huinka. Un huinka ecologista, en este caso Juan Pablo Orrego. Y después quería repartir a los pewenches.”

A través del discurso pewenche, podemos identificar algunas dimensiones claves de la relación entre pewenches y actores exógenos: Aspecto positivo asociado a **“mostrar para afuera, al mundo...”**; Discrepancia entre pewenches y ambientalistas respecto de priorizar lo interno o lo externo **“tampoco podíamos descuidar la lucha del pueblo pewenche arriba. Por que en algún momento como que querían desfilan...como pasar a desfilan gente para afuera.”**; Dominación de los actores exógenos en términos de la gestión y la toma de decisiones al interior del referente opositor: **“Quería repartir (el premio) a los pewenche”**; y finalmente, a imposición de una estrategia que pone en el centro del escenario al propio GABB: **“el premio se lo gana un huinka”** y con ello reproduce y amplifica la situación asimétrica. Desde la perspectiva de Baquedano, que presentamos a continuación, podemos observar cómo las entidades ambientalistas comienzan a incidir directamente en las dinámicas de constitución de actores y referentes al interior del mundo pewenche, con el fin de imponer sus propias estrategias y su propio programa.

**“...Empezamos a cimentar la defensa en el tema indígena, más que en el ambiental, considerando las mejores posibilidades de éxito legal y de sensibilidad social, según las sugerencias de José Aylwin (...) Es así como en agosto de 1992, el GABB decide impulsar la creación del Centro Mapuche Pehuenche, como punto de encuentro, apoyo y difusión de este problema en pleno corazón del territorio Pehuenche.”** <sup>93</sup> Y más adelante: **“Uno de los problemas de esta organización (el Centro Pewenche), es que los hombres se enfrascaron en disputas sobre la legitimidad de la misma, puesto que existía la visión que muchos lonkos**

---

<sup>93</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 69.

**firmantes para constituir la personalidad jurídica, habían sido designados durante el régimen militar, por lo que algunos buscaban reelegir a sus líderes y constituir una nueva entidad. Por este motivo, el peso del movimiento indígena que dio vida al Centro Mapuche Pehuenche se trasladaría en 1996 a las mujeres. Así, también amparadas por el GABB, surgirá la entidad llamada Mapu Domuche Newén, liderada por mujeres del Alto Biobío. Esta entidad, permitió que se incorporara un miembro del GABB que no pertenecía a las comunidades. Se trataba de Sara Imilmaqui, quien fue aceptada por sus raíces mapuches y tuvo la perseverancia de impulsar el grupo.”<sup>94</sup>**

Esta situación, según postulamos, inhibió la capacidad del grupo en resistencia de convertirse en catalizador del impulso pewenche por “retomar el control”. Asimismo, se volcaron muchos esfuerzos en cubrir las necesidades de contingencia que ciertos actores –llámese GABB y abogados– iban pautando en la dirección de una estrategia basada en el accionar judicial y la denuncia en instancias gubernamentales e internacionales, donde de hecho, ellos eran protagonistas

Lo anterior podría considerarse una dinámica necesaria en donde “lo social” es subordinado por “lo político” al momento de una confrontación eminentemente política. La particular dificultad que se presenta en éste caso es que la lucha al interior de las comunidades por el “control cultural” recién comenzaba. Nos preguntamos ¿Cómo es posible vencer en una lucha contra el colonialismo cuando uno mismo ha sido colonizado en el ámbito de su propio quehacer político? Queremos decir que para proyectar en sus comunidades una alternativa radical de liberación como descolonización –que se fuera la Endesa de territorio pewenche– aquel núcleo de familias en resistencia debía convertirse en un cuerpo autónomo capaz de disputarle terreno a la Endesa en el espacio mismo de las comunidades Pewenche. Pero los ambientalistas seguirían empeñados en cumplir su programa y con este fin, atraer a los actores pewenche hacia su propuesta estratégica. Declara Baquedano:

**Junto con la pérdida de Pangue y el inicio de los nuevos desafíos contra Ralco, descubrimos que las mujeres eran más comprometidas e inmunes a los conflictos de poder y representatividad, que estaban afectando a los hombres. Como relatamos anteriormente, una**

---

<sup>94</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 72.

**activista del GABB en la zona, Sara Imilmaqui, se abocó a la tarea de ayudar a dar vida a un nuevo actor, la agrupación Mapu Domuche Newén (...) Ellas fueron protagonistas no solo de la toma del puente Ñireco, sino que estuvieron activas en la nueva estrategia del GABB; la internacionalización de nuestra causa en pro del Alto Biobío.”<sup>95</sup>**

Tenemos que esta nueva relación de subordinación inhibirá la potenciación del núcleo Pewenche en resistencia como referente interno de las comunidades en el cuestionamiento y deconstrucción de las relaciones de subordinación colonial establecidas con la transnacional y el Estado. Desde ésta óptica se comprende la posición fundamental que Pascual Levi y otros pewenche sostuvieron en el sentido de que **“el motivo de la lucha era en defensa del Biobío, pero la lucha la tenían que organizar los pewenches en este caso, todos los pewenches que estaban ahí.”** En este mismo sentido, Pascual percibe un paulatino deterioro del control cultural de los pewenches sobre su propio ámbito político y con ello, de las posibilidades de configurar escenarios: **“Después ya se va dando la lucha más desde una óptica... desde un ámbito jurídico, donde empiezan a meterse abogados, por un lado de la Fundación Instituto Indígena, por otro lado los abogados que traía el Consejo de Todas las Tierras, que era el mismo abogado que tenía el GABB (...) Comenzaron a trabajar con ellos lagmienes mapuche ahí, y eso hacía que se confundiera el asunto internamente, entre las lagmienes y lo que estaba pasando con este famoso GABB y otros movimientos ecológicos.”**

En definitiva, estamos planteando que se constituye un segundo mecanismo colonialista, más directamente estatal que la Fundación Pehuén, constituido por instancias de mediación institucional, en las que el propio estado resuelve el conflicto como una contradicción interna a la sociedad chilena, como conflicto de intereses, mecanismo que pasa necesariamente por concertar una interlocución legitimante, que a su vez haga imposible la emergencia de aquel mundo en el que la represa es imposible. Que ONGs y universidades puedan jugar un papel mediador en conflictos entre Estado y determinados sectores sociales “no representados”, no es ningún misterio. Como veremos, ocupar este lugar de mediación forma parte del programa político de ciertas corrientes ambientalistas o ecologistas. Lo que aquí pretendemos establecer es que esta clase de actividad mediadora tiene una función colonial cuando pasa por mecanismos que debilitan las instituciones y significaciones de

---

<sup>95</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 140.

sociedades subordinadas colonialmente.

La situación colonial generada entre, por una parte, los grupos que representaban la institución occidental al interior de la resistencia y por otra, el grupo pewenche, se expresó tanto a nivel de las significaciones imaginarias sociales, como a nivel de las instituciones, o sea las relaciones sociales que “encarnan” estas significaciones y la relación entre ambos niveles fue en realidad necesariamente circular, en donde las significaciones imaginarias remiten a relaciones concretas y viceversa. La posición dominante que ocupa la ONG –y luego el equipo de abogados- en el campo de la resistencia va aparejada con la imposición de un imaginario social donde sus propias posibilidades como contraparte de la Endesa, son también superiores a las de cualquier otro actor. Asimismo, la estrategia que proponen los sitúa a ellos como protagonistas de la lucha, en la medida en que esta debe irse desarrollando cada vez más en instancias ajenas a los pewenche. El afán de imponer su propio programa político los conduce inevitablemente a prácticas que violentan las significaciones e instituciones heredadas del pueblo indígena y que hacen estéril cualquier estrategia conjunta.

Conocer algo sobre los postulados políticos de las corrientes ambientalistas en Chile puede ayudarnos a comprender cómo el GABB se vio involucrado, según nosotros, en la dinámica colonialista iniciada con las agresiones de Endesa. La publicación “Conflictos Ambientales: una oportunidad para la democracia”<sup>96</sup> del Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales y el Instituto de Ecología Política reza:

Habitantes ancestrales de lugares de abundante naturaleza, se ven afectados por actividades económicas que no contemplan su presencia y les afecta en su modo de vida y su cultura (...) Tales conflictos, entre los que se encuentra la construcción de represas del Alto Biobío, deben ser abordados tomando seriamente en cuenta la presencia de estos grupos étnicos. Desde la perspectiva del manejo de conflictos ambientales es importante considerar a dichos grupos, ya que políticas internacionales valoran la preservación de estas culturas tradicionales. En este sentido pueden jugar un rol trascendental en la

---

<sup>96</sup> PADILLA O., César y SAN MARTÍN, Pablo “Conflictos Ambientales: una oportunidad para la democracia” Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales e Instituto de Ecología Política, Santiago 1995.

imagen del o los grupos económicos a cargo de la actividad que genera daño y pueden desempeñar un papel decisivo en el desenlace del conflicto.”<sup>97</sup>

Queda de manifiesto entonces que lo indígena, desde la óptica de las ONGs ambientalistas, aparece como un tema absolutamente secundario: “**Sociedades tradicionales**” que pueden ser enarboladas como víctimas en el foro internacional. Es decir, objetos y no sujetos de la ecología política. Luego se propone un programa político bajo el concepto de “**Conducción Racional del Conflicto Ambiental**”, que transcribimos a continuación:

La posibilidad de que las minorías se conecten positivamente con las mayorías, de que la persecución de los objetivos máximos no demore los mejoramientos inmediatos, supone a nuestro juicio, la siguiente secuencia metodológica:

- Convertir el conflicto latente en un conflicto manifiesto;
- Poner término al conflicto manifiesto mediante un acomodamiento parcial y,
- Demostrar posteriormente la precariedad biológica de los acomodamientos parciales.

El primer paso exige superar la asimetría, dotando a los actores receptores de una capacidad básica de conflicto...La superación de la asimetría supone que se cumplan por lo menos estas dos condiciones:

- a. Unir y movilizar a la comunidad afectada y
- b. Aliarla con la autoridad que responde por la aplicación de las normas legales. Ambas condiciones, inducen a la aceptación, en este escalón del proceso, del carácter material cuantitativo de la discrepancia, lo que hace pensar en soluciones que, ante las minorías radicales, aparecen como menos óptimas.

Probablemente podríamos derivar de éste pequeño texto una secuencia interminable de especulaciones. Por ahora, es importante establecer que, en el programa ecologista, las alianzas sociales y políticas –“**La posibilidad de que las minorías se conecten positivamente con las**

---

<sup>97</sup> PADILLA, C y SAN MARTÍN, P.; op cit; Pág. 19.

**mayorías**”- a las que pueden recurrir grupos humanos afectados por agresiones ambientales se ven reducidas a eventuales alianzas con la **“autoridad que responde por la aplicación de las normas legales”**. Es decir, se propone al estado como único interlocutor, y se descarta de un plumazo la posibilidad de alianzas con otros sectores no representados en el estado o en conflicto con él; la llamada sociedad civil. En este escenario, la propia organización ambientalista pasa a ocupar el lugar principal del conflicto como artífice del acercamiento. Este acercamiento racional pasa así necesariamente por un **“acomodamiento parcial”** en el ámbito de la **“aceptación (...) del carácter material cuantitativo de la discrepancia”**. Así se potenciaría en forma racional –en contraposición a las **“minorías radicales”**- el posicionamiento futuro de su corriente ecologistas, que debiese estar en condiciones de **“demostrar”** a posteriori que tenía razón. El camino de progreso por el que transitan los ecologistas junto al Estado tiene, sin embargo, costos y tiene grupos que pagan los costos:

“Bajo la forma de “acomodamiento parcial” desaparecen las conductas mutuamente agresivas pero, por lo menos para una de las partes, restan objetivos importantes no resueltos. Este sería el caso de las minorías guiadas por experiencias valóricas, que viven discrepancias lógicas que no desaparecen aunque se logren disminuciones de grado en el daño. En todo caso si la comunidad suspende las medidas de presión, ello habrá sido porque, como mínimo se obtuvo la aplicación efectiva de la norma vigente.”<sup>98</sup>

Las **“experiencias valóricas”** y **“discrepancias lógicas”** que identifica el manual del OLCA y el IEP, y que hemos intentado situar en páginas anteriores en el plano de la contraposición de imaginarios sociales producto del conflicto colonización / resistencia, quedan neutralizadas por las significaciones contenidas en conceptos como **“carácter material de la discrepancia”** y **“aplicación efectiva de la norma vigente”**. Según esto podríamos decir que el programa de las corrientes dominantes en el campo ambientalista de por sí implica cooptar a las **“minorías guiadas por experiencias valóricas, que viven discrepancias lógicas...”** en las lógicas propuestas desde el Estado para la “resolución de conflictos”. En éste marco, no es extraño que el sociólogo Baquedano niegue, en resumidas cuentas, que el conflicto Ralco tenga algo que ver con el “conflicto mapuche”, en una interpretación particularmente simplista del conflicto indígena en Chile :

---

<sup>98</sup> PADILLA, C y SAN MARTÍN, P.; op cit; Pág. 27.

**En las zonas forestales de la región del Biobío y la Araucanía, las pugnas entre las industrias madereras y las organizaciones indígenas de línea dura, en especial, la Coordinadora Arauco-Malleco, encabezada por Víctor Ancalaf, se vieron enfrentadas en hostilidades relacionadas con la pertenencia de tierras sembradas con plantaciones de bosque (...) los medios de comunicación bautizaron como la “zona roja” de Malleco y Lumaco, apelando al temor que se transforme en una Chiapas chilena (...) Dado este contexto, el tema de la Central Ralco se vio involuntariamente asumido como parte del “conflicto mapuche” contra las empresas agroforestales de Malleco, más que por sus reales dimensiones ecológicas y étnico-cultural”<sup>99</sup> Y más adelante: “Ya en el 2001, las divisiones y pugnas internas en los numerosos movimientos Mapuche, se hizo insostenible, especialmente, por el predominio de líneas duras en los Pehuenche.”<sup>100</sup>**

Desde la óptica de los ambientalistas y el GABB en particular, la problemática interna a las comunidades referida aquí en términos de colonización / resistencia, no podía sino pasar prácticamente inadvertida, más allá de algunos rasgos evidentes y muchas veces superficiales. Mucho se dijo, por ejemplo, de los fraudes y engaños que tuvieron lugar en el proceso de permuta, pero nunca se habló de aquellos comuneros que aceptaron pasivamente estos engaños y abusos y en qué condiciones lo hicieron. Juan P. Orrego declaraba a la revista *El Canelo* «*Nosotros denunciemos que estaban usando la Fundación Pehuén como un caballo de Troya, que en vez de usarla para mitigar los impactos de Pangué, la usan para allanar el camino a Ralco, desinformando a la comunidad, dividiéndola, dando asistencialismo barato, regalando gotas de agua o planchas de zinc*»<sup>101</sup>. Sin embargo, al igual que los observadores teóricos, se detiene al momento de indagar la magnitud de los daños que la Fundación Pehuén causaba a nivel cultural y psicosocial.

Queremos decir con esto que los activistas y defensores, en su mayoría probablemente bien intencionados, nunca dimensionaron la profundidad del problema planteado por las dinámicas endocoloniales, y por lo tanto en ningún momento pudieron sustraerse a éstas, ni menos confluir con los mapuches en una lucha anticolonial, toda vez que partían de supuestos, muchas veces ocultos, que

---

<sup>99</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 163.

<sup>100</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 165.

<sup>101</sup> El Canelo número 79, Junio 1997. En nuestro archivo de prensa.

los sitúan aún en el campo de la sociedad colonial. El proceso mediante el cual van imponiéndose las significaciones estado-nacionales (necesariamente capitalistas y racial-colonialistas) al grupo pewenche en resistencia es el reverso de la constitución de una instancia de decisión exógena radicada en la ONG y luego en el equipo de abogados. Este proceso se desarrolló a través de los años y presenta varias aristas.

El problema de fondo no es, como vemos, que éstos actores tuvieran simplemente otra pertenencia étnica, sino la posición dominante que pretendieron ocupar en relación a las familias mapuche en resistencia y a través de ellas, sobre otros actores externos que confluían en la problemática local. Pues ocupar esta posición implicó necesariamente imponer un modo de concebir y construir la realidad política que responde a un imaginario social que resultaba ajeno y alienante para los individuos Mapuche. Es así como se formuló una “estrategia de lucha” que suponía una progresiva penetración al núcleo de resistencia indígena de instituciones y significaciones ajenas al mundo pewenche, a ese mundo heredado al cual se aferraban las familias en resistencia.

Por otra parte, la presencia de actores exógenos hizo posible –al menos así opinan los pewenches involucrados hasta el día de hoy, y así también el autor- que aquel pequeño y valiente núcleo de familias pudiera sostener su postura en una situación extremadamente difícil, provocada por la división instalada en las comunidades por la acción de Endesa y el gobierno de Frei. En este punto hemos llegado quizás a la gran cuestión de este estudio: ¿podían otros actores igualmente exógenos a las comunidades mapuche-pewenche, pero con otras características, potenciar un movimiento de resistencia anticolonial al interior de las comunidades, o cualquier esfuerzo externo estaba destinado a sustraer, de una u otra forma, a los pewenche en resistencia de sus propias comunidades, de su propio mundo y de la potencialidad de convertirse en catalizador de un proceso de reversión de la situación colonial? La joven dirigente pewenche Hilda Riquelme nos da una posible respuesta:

**"El GABB, si bien en parte ayudó en algunas cosas económicamente, para que la gente viajara, les dio la posibilidad de una y otra cosa...ellos no sabían que se tenía que trabajar de otra forma.(-¿En qué sentido, de qué otra forma hubiera trabajado usted?) Yo creo que primero que nada, en vez de haber gastado tanta plata en haberle pagado a dirigentes o haber**



**pagado otras cosas, el haber interiorizado hacia las comunidades, con los jóvenes, haciendo charlas, juntando más a las comunidades, o sea no haberse tirado en un sólo lado. Y creo que en eso fallaron. O sea yo creo que Ralco se hubiese parado tomándolo culturalmente, el tema del valor de la tierra, todo eso. Y se gasto plata a veces en cosas que no eran necesarias.(-La administración de la plata, la hacían en forma...) Ellos en forma personal. No había ninguna persona de acá de la comunidad, dirigentes que pudieran intervenir dentro de las cuentas de plata.(...)( -¿Y se les informaba de la gestión, cuánta plata entraba, cuánta plata se gastaba?) No, no, nunca pasó eso. Lo único que...o sea la plata que se gastaba quedaban las boletas y eso, pero nunca nos informaron de cuánta plata entraba, cuánto se gastaba, cuánto quedaba (...)** Yo creo que siempre el tema de la plata siembra una desconfianza en las comunidades indígenas. Por lo mismo, porque nunca la gente ha sido gente que ha tenido plata, siempre se ha vivido con lo mínimo que uno puede vivir. Y el tema de plata siempre viene a quebrantar todos los límites.(...) Acá dentro de las comunidades no se puede trabajar con plata, porque la gente, si tu tiras un proyecto, y aunque les digas se compró esto, esto y esto, para subsistir, si tu no les entregas la plata, ellos piensan que tirar un proyecto es traer la plata y después entregársela a ellos. Entonces es muy difícil. Por eso yo te digo que el GABB acá empezó mal, o sea, debería haber empezado de otra manera. Si ellos querían ayudar acá primero que nada deberían haber llevado personas jóvenes, haberles hecho un pequeño curso de todo y haberlos tenido metidos dentro de lo que era el manejo de platas, ¿cachai? y no haber invertido tanta plata en construir un centro que al final no sirvió para nada y esa plata haberla ocupado en otras cosas ¿cachai? O sea, eso yo creo. O sea, no era necesario haberle pagado a los dirigentes para que hicieran una organización, o sea yo lo encuentro ridículo, porque al final va en beneficio de las mismas comunidades.

El asunto de la administración de los recursos provenientes de la solidaridad nacional e internacional, en su mayoría canalizados por el GABB, fue quizás el punto más explícitamente conflictivo en la relación entre la ONG y el grupo pewenche, pues hace patente, para los pewenches, la situación de asimetría a la que ya nos referimos. En opinión de Pascual:

**“...No hubo en ningún momento una co-administración del Centro Pehuenche ni tampoco la forma en que llegaba recurso. Lo que si se hacía mención es que había muchos recursos...no muchos. Que habían recursos que llegaban, pero que era un grupo de voluntarios de Santiago que generaba estos recursos. Pero yo por lo menos no escuché nunca que venían recursos del extranjero para trabajar con el GABB y que eso se traspasara a la comunidad, porque tampoco fue así. En ningún momento se habló de eso, y yo tampoco sé si estos tipos generaban recursos, tenían recursos o les llegaban recursos, porque nunca dieron una cuenta pública a las comunidades de qué es lo que estaba pasando, cuánta plata se estaba gastando, en qué se gastaba, cómo llegaba y quiénes la gastaban.**

La gestión verticalista de la ONG, junto con generar una situación asimétrica inmediata, en lo que se refiere a toma de decisiones, produjo indirectamente, reiteradas fracturas en el cuerpo pewenche, pues se generalizó una situación de desconfianza, no sólo hacia los personeros del GABB, sino que también entre los mismos pewenche, toda vez que la ONG “repartía” recursos entre los dirigentes, pero sin integrar al colectivo en estas decisiones. El GABB tomó decisiones tan trascendentales como contratar activistas entre los comuneros pewenche e incluso empleó una activista mapuche-huilliche como su operadora en terreno, decisiones que no fueron consultadas ni tampoco informadas; muchos pewenches y por supuesto los demás actores exógenos no se enteraron de estos honorarios sino tiempo después y siempre de manera parcial. La señora Lucía se refiere a este punto: **“Estábamos informados, por eso nosotros empezamos después a decir que no, que no podía ser eso así. Pero bueno, ellos decían que a la señora la habían contratado para que viniera a conversar con la gente, porque a ellos a veces no les creían mucho. Bueno, y todavía anda introducida esa señora acá.”** Esta clase de decisiones fueron progresivamente enrareciendo el ambiente; cundía la desconfianza entre los propios pewenche en resistencia. Doña Ana, con amargura, intenta dilucidar la situación a la distancia:

**“Yo parece que muchas veces reparé que nosotros estábamos haciendo la verdad, y los demás no estaban haciendo la verdad. Que estaban haciendo falso no más, para tener como defensa que estaban haciendo. Y eso lo calculé varias veces yo, lo dije (...)(Manuel: Muchos luchaban por derechos, muchos luchaban para sacar plata no más.)Claro, nada más. Con esa condición.**

**Porque yo después ya algo supe, entendí, y lo reclamé, y ya me tenían a un ladito ya (...) Algunos estaban luchando por la plata. Hacían nada más que movilizaciones, nada más. Pero defensa no estaban haciendo. (Manuel: Ese mismo Agustín estaba por la pura plata no más.) El Agustín Correa estaba jugando con los nuestros, los que estábamos luchando."**

Los pewenches siempre estuvieron plenamente conscientes de la asimetría se iba configurando respecto del GABB. Pero mientras algunos a lo aceptaron como un componente necesario de una relación también necesaria, otros pewenches –así como otros actores exógenos -criticarán ácidamente la posición dominante asumida por los personeros del GABB, y cuestionan su gestión en el extranjero. A continuación presentamos dos testimonios sobre un mismo hecho que contrastan visiblemente. Comenzamos con el punto de vista ambientalista:

**El 16 de noviembre de 1998 –nos cuenta Baquedano- a través de una conferencia de prensa, Nicolasa Quintremán y Antolín Curriao anunciaron la nueva campaña externa. De esta forma, Curriao partiría rumbo a Canadá...la Ñana (abuela) Quintremán, lo haría junto a Juan Pablo Orrego y a Sara Imilmaqui, a España, Alemania, Holanda, Noruega y Suecia. En este último país, Orrego recibiría el 9 de diciembre, el premio ambientalista Right Livelihood Foundation, considerado el Nobel alternativo (...) Esta ceremonia fue señera porque, por primera vez, el antagonismo no vino de parte de los personeros o empresarios chilenos, sino que provino de una delegación Mapuche que no estaba de acuerdo con el protagonismo del GABB. Así, abuchearon al galardonado y a sus acompañantes que estaban en el escenario. Una incómoda situación que hizo públicas las discrepancias entre ambientalistas e indígenas. Más aún, cuando se supo que el objetivo era desprestigiar al GABB ante la posibilidad de legitimar al Consejo de Todas las Tierras como líder oficial del conflicto, situación que no era respaldada por el werkén de dicho movimiento, Aucán Huilcamán.”<sup>102</sup>**

La señora Lucía Reinao, quien tempranamente toma distancia de la ONG para acercarse al CTT, nos da una segunda versión de aquel tristemente recordado viaje:

---

<sup>102</sup> BAQUEDANO, M.; op cit; Pág. 141.

**“Cuando fue mi hija a Suecia, ella allá se dio cuenta de que este señor Juan Pablo Orrego, él estaba como encabezando la lucha del Alto Bio Bio acá, que no se construyera Ralco. Pero en el fondo era solamente para pedir recursos, no era una lucha para detener la central(...) Ese señor decía de que acá tenían oficinas en el Alto Bio-Bio, donde los pewenches...oficinas equipadas. Y eso jamás se vio. Eso se vio en la ciudad. Ellos la tenían, sí la tenían ellos, pero no en manos de los pewenches (...) No están en una lucha para ayudarnos a nosotros, éstos están en una lucha para recibir más plata. Porque allá Juan Pablo se ve como el líder de los pewenches del Alto Bio Bio. Pero en el fondo acá no era el líder.”**

Al contrastar las dos versiones, y teniendo como antecedente, por nuestra parte, que el CTT, al menos en su núcleo operativo, es una organización jerárquica y personalizada en la figura de Aucán, nos queda la siguiente duda: ¿Quiénes eran aquellos mapuches conspiradores cuyo **“objetivo era desprestigiar al GABB ante la posibilidad de legitimar al Consejo de Todas las Tierras como líder oficial del conflicto, situación que no era respaldada por el werkén de dicho movimiento, Aucán Huilcamán.”**? Pues eran los mismos pewenches quienes cuestionaban el liderato del GABB, su estrategia y gestión, y proponían al CTT como alternativa, aunque paradójicamente el mismo CTT parecía sentirse cómodo con la presencia del GABB. En relación a la actitud asumida por el GABB, la señora Lucía opina:

**“Ellos (GABB) querían solamente ellos estar con nosotros. Cuando ya vino más gente de Temuco, ellos se comenzaron a retirar. No quisieron. No querían que nos ayudaran los hermanos Mapuche, sino que podían ser ellos no más. Bueno, y eso fue lo que empezamos todos... con desconfianza, porque ya no era una lucha sino que era solamente para pedir recursos al extranjero, y eso nunca lo vimos.”**

Mientras cundía así la desconfianza hacia determinados actores exógenos, se comenzaba a delinear una nueva contraposición entre los pewenches en el seno mismo de la resistencia, esto es, entre los que apoyaban al GABB y aquellos que proponían el liderato del CTT.<sup>103</sup> Se constituyeron dos

---

<sup>103</sup> No abordaremos sino tangencialmente la actuación del CTT ni su relación con los otros actores del conflicto, pues consideramos que no tuvo la incidencia decisiva, en las dinámicas locales, que sí tuvieron las corrientes ambientalistas. Pero más allá de la desgarradora polémica generada entre los mismos pewenche, el CTT en realidad nunca le disputo en

referentes entre los mismos pewenche en resistencia: aquellos leales al GABB y aquellos leales al CTT. Una última y fatal división, que nunca dejó de profundizarse.

Tenemos entonces que las comunidades Pewenche fueron colonizadas en primera instancia mediante una intervención sistemática de la entidad denominada Fundación Pehuén, destinada a maximizar los efectos alienantes sobre los individuos, a nivel psico-social, de las ya vertiginosas transformaciones necesarias para implementar técnicamente el megaproyecto. En definitiva, se reforzó deliberadamente la embestida para asegurar su éxito.

Como hemos visto, un grupo minoritario logra resistir en una primera instancia el embate colonial aferrado a las instituciones y significaciones heredadas, pero también apoyándose en actores exógenos a las comunidades que son percibidos por éstos pewenche como dueños de recursos inaccesibles para ellos y sus comunidades. Una relación que potenciará la resistencia indígena como referente público, mediático y judicial, pero que sin embargo, incubará en su interior una segunda expresión de dominación colonial; la subordinación de la resistencia indígena a instancias que nuevamente escapan a su “control cultural”, esta vez introducidas por actores que supuestamente venían en ayuda del movimiento indígena, pero que terminan reproduciendo dinámicas coloniales, siendo así funcionales a la estrategia estatal de consenso.

Podríamos decir –en una comparación algo odiosa- que tanto el GABB y como la Fundación Pehuén intervinieron en ellas, y aún no persiguiéndolo en forma directa, debilitaron las instituciones y significaciones Mapuche, bloqueando la capacidad de respuesta autónoma de las comunidades frente a los dilemas dramáticos que se presentaron una y otra vez.

Pero la analogía tiene sus límites: mientras la Fundación actuó en forma deliberada para debilitar las comunidades y luego usurpar a los pewenche sus tierras ancestrales, los activistas sólo actuaron en razón de cumplir el programa político ambientalista, que ellos suponían, coincidía de alguna forma con los intereses de los comuneros. En este sentido, podríamos decir que la Fundación,

---

terreno el liderazgo a la ONG. Por lo demás, ambas organizaciones no tenían tan malas relaciones como suponían los pewenche en aquella época: las dos trabajaban de hecho con el mismo equipo de abogados que patrocinaba los juicios y que luego tomará en sus manos la negociación final con la empresa.

solidariamente con la transnacional y el Estado, son culpables de genocidio, mientras los ambientalistas sólo son responsables de la derrota sufrida por la resistencia en tanto se hicieron funcionales a la estrategia de consenso del Estado. Pero como dijimos, establecer culpabilidades no es aquí nuestro objetivo.

Lo fundamental es que la imposición de una determinada estrategia de mediación institucional, el papel dominante de los actores exógenos y la imposición de una institucionalidad –un modo de hacer las cosas- y imaginario social son aspectos inseparables de una misma cuestión, así como son inseparables, en el discurso de los pewenche, éstos aspectos de las desconfianzas personales dirigidas a los activistas de la ONG.

**"...yo varias veces intenté saber lo que (*los dirigentes del GABB*) estaban haciendo, si estaban legalmente, fuertemente trabajando por la defensa, porque parece se hacía mucho para sacar, nada más. (Manuel: Era un negocio.)(...) Yo les preguntaba los papeles legales, por qué no hay esto, les decía yo, por qué no nos sacaron cuando estuvimos detenidas, entonces con qué documentos nos vamos a defender aquí, les dije a todos los que andaban ahí, los más capitanes. Entonces por qué no tiene personalidad jurídica, para poder declarar más, y ustedes no quieren. Yo les preguntaba por los documentos, por el título de dominio, o algún documento. "No", me dijo, "estas cosas no se hablan aquí". Y ahí de a poco ellos también no me dejaban que escuchara yo, y yo algún papel sabía que estaban haciendo mal. A estas dos señoras les pasaban, "mire, estamos haciendo esto no más" les decían, y ellos tampoco no sabían mucho. En veces cuando la persona hablaba no lo llevaban tampoco. Yo por eso creo que hubo muchas cosas por la resistencia, pero no se trabajó parejo con los que hacían la defensa."**

Doña Ana Treca grafica, incluso en la confusión misma de su discurso, las dificultades que encontraron los pewenches para mantener el control del ámbito de la resistencia. La situación de sujeción a una entidad externa de gestión y los sucesivos quiebres del cuerpo pewenche en resistencia, repercutieron en una progresiva sensación de pérdida de control del grupo sobre su propia producción cultural, en este caso, la producción de un núcleo de personas reunidas en torno a la defensa de un río, un territorio y los valores que ellos representan.

Durante el año 98 el cuerpo pewenche subordinado y disminuido hará los últimos esfuerzos por encausar la lucha por canales que no escapasen a su control. En el siguiente relato de Pascual, observamos cómo la forma de lucha que lanzó el conflicto Ralko a la arena pública—al menos en el aspecto que dice relación con la cuestión indígena-, y que consistió en cortes parciales de la único camino que lleva a las comunidades de Kepuka Ralko y Ralko Lepoy, y por lo tanto el lugar de las obras mayores, fue una creación netamente pewenche, incluso a contrapelo de la estrategia diseñada por las entidades exógenas.

**“...Mi mamá dice, lo que se tiene que hacer para que estos huinkas dejen aquí es darles unos palos, piedrazos no más y un par de garrotazos. Y ahí estaba Jeannette, la Carmen, mis hermanas, la señora Lucy, las lagmienes Quintremanes, y dijeron ya pues, mañana. Ñireko. Y estaba nevando. Mañana nos vamos a Ñireko. Eso fue lo que detonó la secuencia que después salió a luz pública por la prensa(...) En la noche, cuando estaban todas juntas, porque la idea era ir a Santiago nuevamente, ir al congreso, ir donde el presidente. Había fracasado esto. Y ahí en esa noche fue cuando dijo mi mami: “Bueno, pero aquí hay que dejarles un escarmiento, hay que darles sus palos y hay que agarrarlos a piedras, así se hacía antes”, y animó a las chiquillas. Si la primera que dijo: “Y por qué no vamos más para abajo” fue la señora Lucy, fue la Carmen, fueron las lagmienes Quintremán, fue la lagmien Aurelia; ellas dijeron “¡Vamos a tomarnos el puente Ñireko!” Fue una cuestión que salió así: ¡Vamos a irnos a Ñireko! No fue de que alguien: “sabe que, vayan ustedes, yo creo de que ustedes tienen que ir ¡No! Dijeron: Vamos a Ñireko y vamos a Ñireko(...) La decisión que tomaron las lagmienes alrededor del fuego en la casa de mi mama, no fue intromisión de nadie (...) Yo creo Ñireko fue una cuestión espontánea que salió: “¡Ya! porque sabes que ya no damos más”. Pero Ñireko no fue como el icono del asunto, sino que de ahí partió el asunto. O sea, había un miedo a hacer cualquier acción de represalia contra ENDESA. Contra cualquier persona de la Fundación Pehuén. Había un miedo. Entonces, eso desató a que posteriormente se hicieran más movilizaciones arriba. Cuando ya empezamos a convocar a otra gente. Cuando empezamos a convocar a otros movimientos mapuche, a otros peñis que fueran a pelear allá también, a**

**acompañar la lucha del pueblo pewenche. (...) Hicimos varios movimientos como seguir tomando caminos, un poco más abajo de la Machikura. Como empiezan a participar, a llegar otros grupos, otros movimientos, y ya se empieza a hacer un tema conocido, y empieza a ser como la lucha simbólica del pueblo mapuche.”**

Lo extenso del extracto anterior se justifica en la medida en que nos permite observar a este cuerpo pewenche desechando las instancias de mediación para adoptar una posición propia, dirigida hacia adentro, hacia el mundo pewenche.; vencer el “miedo” tomando “represalias” por las ofensas y daños cometidos. Luego vendrán la expectación noticiosa, y también la solidaridad de otros “movimientos mapuche” que hacen suya la lucha de sus hermanos pewenche. Las movilizaciones se extienden durante algunos meses. La toma de Ñireko y las movilizaciones del 98 fueron, a pesar del clima enrarecido, fueron jornadas en donde se expresó en toda su plenitud el conflicto que enfrentaba a este pueblo colonizado y amenazado de muerte, con la sociedad estado-nacional dominante. Fueron la palanca que lanzó el discurso mapuche a la arena pública.

**"(El primer corte de Ñireko)...fue indicado por puras mujeres y con ayuda, como voluntarios también, no mucho, pero la mayoría eran mapuches ahí. Ahí se había logrado, cuando se puso una cadena, la Berta y la Nicolasa, y María Curriao ¡todos, todos, y Antolín, todos! Era un grupo de puros mapuches había.(¿Fue iniciativa de la gente mapuche?) Si, si, de nosotros. Se hizo todo. En un momento se agruparon todos los mapuche y ya. Entonces les dijeron, si alguna persona de las que estaban... que fuera después. Y fue puros mapuche y ahí se logró varios días. Ahí se tomaron las mujeres para allá otra vez, siguieron después. (...) Cuando fuimos detenidos allá, entonces se dijo que teníamos que seguir y la Sara Imilmaqui dijo que no, porque...ellos se fueron al extranjero, todos. Y quedó tomada la tierra con documento mapuche, y no se hizo más, ni la empresa pasó. ¡No ve que pasó más de un mes, dos o tres meses pasó! Se pararon las obras. Y después no entraron más y andaban ellas en el extranjero. Que lograron, lograron, andaban hablando todos. Ya, y después se intentó otra vez, este...Juan. Ese que entregó la tierra, Juan Quipaiñan que le llamaban al hombre... y se volvió a hacer, cuando se clausuró todo el camino y dijo que ya no entren más porque ahí los dejaron y no volvieron más. “Si ustedes hubieran seguido -les dijo este hombre- ese día habríamos**



**logrado todo. Yo habría dejado hasta ahí, y ustedes habrían ganado lagmien.” les dijo a la persona, a la ñaña Berta, y a la Julia, todo, todo. “Ahí estaban ganando –dijo- y ustedes no vinieron más”. Se dejó como seis meses sin hacer nada. Claro que quedó cerrado todo ahí pero...(-Usted dice que se dejó de hacer porque la gente salió para afuera...) Al extranjero. Salieron todos para allá, y después, a los meses volvieron. Porque decían lo tenemos ganado, decían. Pero no firmaron ningún documento ahí pu'.(-Y cuando volvió la gente nunca más se logró levantar un...) Nunca más, porque la empresa llegó y cerró totalmente cerrado. Y puso de todo; animales, perros, que sé yo, investigación, gente de...cuánto que se llaman, que le decían aquí los...cuánto que le decían a los detectives...;"ratis"! Ese día pusieron todo, todo. Ahí no respetaron ya los carabineros."**

Para Ana, el haberse distanciado de la estrategia formulada desde el núcleo pewenche para adoptar la línea propuesta por la ONG trae como consecuencia el retroceso en las posiciones alcanzadas en el escenario local. La reacción del viejo Juan Quipaiñan es decidora de las dinámicas de la lucha interna a las comunidades intervenidas y los posicionamientos recíprocos de los bandos pewenche en términos de lealtades.

En la medida que el cuerpo pewenche en resistencia se fracciona incesantemente hasta dejar prácticamente aisladas a las “mujeres en resistencia” y se cierran las posibilidades de retomar una estrategia confrontacional dirigida hacia adentro, va tomando cada vez más relevancia la “vía judicial” propuesta desde la ONG y asumida por el equipo de abogados de la universidad ARCIS, con Roberto Celedón a la cabeza. El juicio principal fue una acción de nulidad pública en contra de CONAMA y Endesa, destinada a invalidar el proceso de aprobación ambiental del megaproyecto hidroeléctrico. La acción judicial puso el énfasis en aspectos formales que invalidarían dicha aprobación, toda vez que atentarían contra el derecho de propiedad de los comuneros pewenche que verían sus tierras inundadas, tres de los cuales aparecían interponiendo la demanda. Si bien se interpuso la demanda en julio de 1997, será en 1998, con el fracaso de las movilizaciones activas en el territorio, que la llamada “vía judicial” terminará presentándose como única opción. Y las formas concretas que tomará esta vía escapan totalmente al control pewenche.

**"Celedón, esos tenían los documentos, pero no sabemos nosotras si acaso trabajaban favorable o estaban trabajando nada más que haciendo papeles, no sé(...) Planteaban ellos que vamos a seguir, tenemos que ganar, y tenemos que llevar de esa manera, que se presentaban el careo, todo. También todo eso, el que hablaba muy bien era el señor José María Bulnes, hablaba muy bien. Y varios en Santiago(...)Ellos decían cómo podíamos hacer para ir en defensa, para ir atacando a la ENDESA. Que no siga dañando. Nosotros queremos salvar la tierra, decían ellos(...)Ellos decían vamos a hacer esto, vamos a hacer esto, podríamos hacer esto, pero en veces no lo hacían con claridad si po'. Decían hagamos esto, pero con ninguna preparación, documentos, nada. (Manuel: Si los que están ahí hacen una agrupación, y no los representa un abogado, no va a haber nada po'. Si siempre la agrupación popular no vale, tiene que representarla un abogado, legalizado. Por eso la lucha popular nunca tiene defensa.) Un abogado legal, eso es lo que les decía y les alegaba yo po' lagmien. Reconocimientos legales, documentos que valgan si se van a presentar. Nosotros cuántas veces no alegamos aquí. Y por eso también se enojaba la Carmen Paine, porque no había documentos po'. Ninguno de los Trapa querían ayudar(...)No se preparaban, llegaban así no más. Menos mal que una vez no más nos llevaron detenidas, y a los demás pasa que se hacía y... no sé...lograba arrancarse uno, y no obtenía ninguna cosa. Menos mal que nunca nos tiramos al risco. ¡Sin defensa!"**

El extracto de la entrevista con doña Ana Treca expone claramente la diferencia entre lo que algunos pewenche consideraban un defensa jurídica adecuada, o sea controlada por los pewenches y situada a nivel de la confrontación que se daba diariamente en el plano local, y por otra parte, la línea que finalmente se impone, alejada del mundo pewenche, pues se aleja de la lucha cotidiana y se encierra en una eterna discusión de aspecto formales: **“nada más que haciendo papeles”**. Por otra parte, le consta al autor que los abogados comenzaron a involucrarse cada vez más en las dinámicas locales, actuando en conjunto con el GABB, en el sentido de imponer una estrategia política centrada un pleito judicial, a su vez basado en cuestiones puramente formales. En general, siempre se apostó con confianza absoluta al triunfo en alguna instancia judicial, y se postergaron otras formas de movilización y presión social, que por supuesto aparecían como menos efectivas y más riesgosas al lado del “juicio ganado”, o quizás una cita con el presidente de Chile. Mientras, las obras continuaban su avance y así también continuaba la invasión colonial del territorio y la sociedad

pewenche, cerrándose sucesivamente las posibilidades de revertir la situación colonial y expulsar a la Endesa del territorio.

Otros actores exógenos, a diferencia del GABB y los abogados, se volcaron hacia las comunidades, a ganarle a la Endesa en terreno. Sin embargo, estos actores, así como los múltiples referentes mapuches que intervinieron, nunca tuvieron la incidencia que tuvo el GABB o, en la etapa final, el equipo de abogados del Arcis. Por lo demás, muchos tendieron a enfrascarse en disputas sin solución con éstas entidades mediadoras. Nunca se logró reconstituir el cuerpo pewenche desgastado por fricciones internas y neutralizado por una política ajena y enajenante. El movimiento nunca recuperó la cohesión interna, ni la visibilidad pública de las movilizaciones de 1998.

Hacia el año 2002 concluyó la construcción de la represa, y el gobierno de Ricardo Lagos se aprestó a expropiar las tierras y desalojar a las familias. Activistas del GABB, abogados de ARCIS y dirigentes de la concertación median en la instalación de una mesa de negociaciones tripartita entre familias, gobierno y Endesa, con el fin de evitar la expropiación llegando primero a un acuerdo más favorable para todos. Hilda Riquelme, joven dirigente de “Grupo de Mujeres”, recuerda de la siguiente forma el papel que jugaron los abogados en el desenlace final:

**"En un momento llegaron los abogados y dijeron que ellos no metían las manos al fuego que Ralco no se iba a construir. O sea ellos no les aseguraban un cien por ciento a las familias que iban a ganar el tema Ralco. Que políticamente y judicialmente ya no se podía hacer nada más porque la mayoría de los casos ya...o sea se estaba dando luz verde a la central Ralco. (-Pero ellos anteriormente habían mantenido el discurso contrario...) Claro, que la ley indígena se tenía que cumplir, que a las familias no las podían sacar por la fuerza, que el juicio se iba a ganar, que había muchas probabilidades con todos los errores que había cometido ENDESA. Pero llegó ese momento en que los abogados dijeron eso; que ellos no aseguraban de que iban a ganar el juicio (...) antes de la tasación de las tierras.**

El pequeño cuerpo pewenche, que había apostado sus últimas energías a la política promovida por las entidades exógenas mediadoras, se halla debilitado y atemorizado frente la expropiación y el

eventual desalojo. Una investigación por supuestos delitos terroristas relacionados al incendio de maquinaria pesaba sobre pewenches y activistas exógenos, añadiendo presión a la ya compleja situación de las últimas familias.

El repentino viraje de los abogados provoca que éstas, desorientadas y temerosas de ser expropiadas, decidan aceptar la mesa de diálogo y renunciar en forma definitiva a la acción directa. Cuando en octubre de 2006 se presenta en Alto Biobío la comisión de hombres buenos – instancia designada por el Ministerio de Economía para tasar las hijuelas en disputa- una mesa de negociaciones tripartita ya estaba instalada. Los abogados presionaron para que no se tomara ninguna acción de protesta en contra de los “hombres buenos”, y para que se abandonara, en este sentido, toda posibilidad de articular una última expresión de resistencia frente al avasallamiento colonial. La mesa de negociación, decían los abogados, era la única salida y una vez más, no debían tomarse riesgos. En la mesa se podían mejorar condiciones económicas, pero sobre todo lograr acuerdos políticos importantes, siempre y cuando fuéramos funcionales a la estrategia de consenso diseñada por el gobierno.

Un par de meses después es encarcelado el dirigente mapuche Víctor Ancalaf, acusado de delitos terroristas. El gobierno se comprometerá durante las negociaciones a gestionar la libertad de Ancalaf, extraña promesa que lógicamente nunca se cumplió. Con el agua subiendo, las últimas cuatro familias firman un acuerdo tripartito con Endesa y el gobierno. Algunos acuerdos políticos como la creación de una comuna en Alto Biobío o el mencionado caso de Víctor Ancalaf, que sigue preso al año 2006, quedarán comprometidos de palabra por el gobierno de Ricardo Lagos, frente a las familias firmantes y sus abogados.

## VII. Conclusiones

Respecto de los objetivos formulados al comienzo de este estudio y que aparecen en la introducción, podríamos decir que han sido satisfactoriamente alcanzados y arrojan la siguiente **conclusión general**:

La necesidad de dar viabilidad política al proyecto hidroeléctrico Ralco –que en realidad constituye la etapa final y más importante del megaproyecto Pangué / Ralco- impone por igual a Estado y compañía la labor de fabricar un pseudo consenso social legitimador en torno al proyecto. Con este fin, agentes de las estructuras de poder señaladas se proponen doblegar la resistencia inicial de las comunidades Pewenche respecto de la inundación de sus tierras, y en todo caso dificultar en lo posible cualquier evaluación autónoma, desde lo pewenche, de las situaciones que se presentaban producto de la irrupción de Endesa.

En definitiva, **con el propósito de dar viabilidad política al proyecto se apuntó sistemáticamente a la destrucción, sino directamente física, sí cultural de la sociedad Mapuche-Pewenche**, utilizando para ello determinados mecanismos de colonización mental o psico-social que apuntaron a minar la capacidad de los individuos Pewenche para extraer “sentido” de las instituciones y significaciones heredadas por la sociedad Pewenche.

En relación a los tres **objetivos específicos** que guiaron la investigación y que han sido presentados en el capítulo introductorio, podemos concluir lo que sigue:

**1.- El primer objetivo hace referencia a la recolección y sistematización de información.** En este sentido podemos concluir, por una parte, que los datos que arrojó la elaboración de archivos de prensa y en general el uso de fuentes secundarias, nos han permitido situar el conflicto Ralco como un episodio clave, o incluso como punto de inflexión, en las relaciones entre Estado o sociedad estado-nacional dominante y sociedad mapuche subordinada. En este mismo sentido, otras fuentes secundarias resultaron aún más ricas en información que la misma prensa, como son las crónicas y testimonios de determinados actores participantes del conflicto.

Por otra parte, la observación en segundo grado de otras investigaciones sociales relacionadas al proyecto Ralco, y el contraste o triangulación con fuentes primarias, es decir, las entrevistas a pewenches y la propia observación participante de autor, sistematizada en un relato de vida que se presenta en el capítulo I, nos ha permitido profundizar en las implicancias que la ejecución del proyecto tuvo en el ámbito local, constituido por las comunidades Pewenche afectadas.

En específico las entrevistas, fueron fuente de abundante información relacionada a varios aspectos sociológicos importantes y poco conocidos entre los que se cuentan: el cambio de actitud de las comunidades respecto de la represa, las intervenciones de Endesa y el Gobierno en ese sentido, los daños morales y sociales provocados por el accionar de sus operadores en terreno, el desmembramiento del referente opositor al interior de las comunidades, la incidencia en este proceso de determinados actores exógenos que confluían con grupos Pewenche en la constitución de una contraparte pública y jurídica, así como antecedentes en la historia reciente de las comunidades que ayudan a comprender las dinámicas del conflicto desatado por la irrupción de Endesa.

Quizás esta línea investigativa se puede enriquecer en el futuro con otras técnicas de investigación cualitativa que arrojen mejor información sobre las subjetividades de los actores: un focus group, por ejemplo, permitiría profundizar en las percepciones subjetivas de los Pewenche respecto de la arremetida colonialista de la que fueron víctimas. Por otra parte, entrevistas a los propios interventores, así como a los responsables de las instancias de mediación estatal, permitirían explorar los niveles de reflexividad y de compulsión presentes en las actitudes favorables a las dinámicas de dominación colonial, es decir, la percepción subjetiva y el discurso que los propios agentes de la agresión colonial tuvieron de su accionar.

**2.- El segundo objetivo hace referencia a la articulación de una dimensión psico-social en el análisis y la investigación empírica relativa al conflicto Ralco.** Habiendo alcanzado este objetivo satisfactoriamente, podemos develar a continuación una forma hasta ahora oculta –para la investigación social- de las agresiones de la sociedad mayoritaria sobre las comunidades Pewenche,

y partiendo de allí, elucidar las dinámicas de resistencia y subordinación de los grupos pewenches y la impotencia del referente opositor al momento de constituirse en una resistencia social eficaz.

A continuación presentaremos conclusiones relativas en lo principal al capítulo VI, “El Pueblo Pewenche y el proyecto Ralco” que expone el análisis de las entrevistas realizadas. Sin embargo, nos referimos en distintas formas a los otros capítulos, sobre todo al IV, “Ralco como genocidio cultural, y en forma especial, al final capítulo V, “La ceguera de la sociedad chilena” que es una discusión con otros observadores teóricos del conflicto. Se señalan los sesgos que desde nuestro enfoque teórico se hacen patentes, a la vez que observamos a través de sus elaboraciones, es decir en segundo grado, lo que éstos observadores tocan tangencialmente: el deterioro psico-social de individuos y agrupaciones Pewenche sometidas a la presencia invasora de Endesa.

La forma del etnocidio o genocidio cultural se manifiesta no sólo en los efectos sobre las comunidades Pewenche de la puesta en marcha de las centrales Pangué y Ralco, sino que principalmente en las consecuencias de una velada intervención social multidimensional que la Endesa, sus aliados políticos y sus operadores en terreno, diseñaron y ejecutaron sobre las comunidades Pewenche del Alto Biobío como parte de una estrategia encaminada a imponer, legitimar y en definitiva, finalizar con éxito el megaproyecto de inversión. Insisto; no estamos hablando de los múltiples efectos sociales negativos y aculturativos de la construcción de las represas en Alto Biobío, más o menos previstos por sus responsables, ni de la negligencia o no pertinencia de los programas destinados a paliar o compensar estos efectos, tema ampliamente tratado en otros estudios. Aquí hemos explorado los métodos coercitivos utilizados con el objetivo de abrir paso, de hacer políticamente viable el proyecto, al interior de las comunidades y frente a la opinión pública nacional e internacional.

La respuesta al por qué no han sido detectadas e investigadas estas agresiones a las personas, familias y comunidades Mapuche-Pewenche la dimos en el capítulo V, “La ceguera de la sociedad chilena”: **el predominio, en todos los ámbitos de la sociedad chilena, incluida la generación de conocimiento académico, de un imaginario social colonialista, que no reconoce la existencia de otra sociedad, la sociedad mapuche, y por lo tanto no concibe el fenómeno endocolonial, ni**

percibe cuando la simple dominación de una sociedad sobre otra, se convierte en agresión directa encaminada a la liquidación del grupo más debilitado.

Seguramente, cada silencio tuvo algo de ignorancia, algo de indiferencia, algo de desinterés y también algo interés. Podríamos arriesgarnos a postular que los diversos observadores combinaron en distintas proporciones la participación inconsciente, o mejor, despreocupada, casi inevitable, en el imaginario colonialista, con la contribución interesada, con vistas a conservar posiciones en diversos campos de poder.

De cualquier manera ha sido fundamental la información que entregan algunos de estos observadores, una vez que se ha hecho lectura en segundo grado de sus datos, desde una perspectiva conciente del sesgo colonialista predominante. El testimonio del ex director de CONADI Domingo Namuncura, los estudios del antropólogo norteamericano Theodore Downing, los trabajos del antropólogo chileno Claudio Gonzáles Parra y los análisis jurídicos del equipo de abogados de la Universidad Arcis, nos entregan contundente información sobre el deterioro psico-social de los individuos y comunidades pewenche, y tangencialmente sobre el actuar de la compañía en el sentido de exacerbar estos efectos negativos de su presencia en territorio étnico.

Lo que parecen no advertir estos observadores, es que provocar la amplificación o radicalización de los efectos psico-sociales negativos de la irrupción de la compañía en territorio étnico, fue la lógica y objetivo fundamental de estas intervenciones, irónicamente a cargo de una entidad que debía “mitigar” tales efectos sociales negativos.

Estos efectos negativos del megaproyecto, previstos incluso en los estudios relacionados a la preevaluación de impacto ambiental, finalmente exacerbados y manipulados por los operadores de la compañía, provocan acumulativamente una suerte de trauma colectivo, que podemos definir como alienación cultural: el individuo despojado de las condiciones que hacían posible la vida –digamos, una vida que tuviera sentido- en su sociedad de origen, o dicho de otro modo, habiendo perdido el “control cultural”, busca compulsivamente adoptar las significaciones e instituciones de la sociedad que lo oprime y destruye, convirtiéndose así en agente de su propia alienación y la de su grupo.



Los mecanismos institucionales generados desde el Estado y la compañía transnacional para debilitar en control cultural Pewenche, se sitúan en dos entidades organizacionales que son las intervienen directamente: en primer lugar está la Fundación Pehuén –corporación creada supuestamente con el fin de “mitigar” los efectos sociales negativos de la implementación del megaproyecto- y en segundo lugar, las propias entidades mediadoras que se posicionaron como contraparte de la empresa, llámese GABB y equipo de abogados del Departamento de DDHH de la Universidad ARCIS.

El primer dispositivo institucional, la Fundación Pehuén, actúa contra al menos tres comunidades Pewenche en su conjunto, durante varios años –opera hasta el día de hoy- y es un mecanismo directa y criminalmente agresivo, pues tiene el objetivo explícito de despojar a los indígenas de sus tierras.

El segundo mecanismo actuó sobre el pequeño núcleo pewenche que había logrado sustraerse al primer dispositivo. Este segundo mecanismo no constituye probablemente una agresión deliberada, al menos, si se parte de la base que los ambientalistas y abogados actuaron “de buena fe”. Sin embargo, por el sólo hecho de seguir un programa político sesgado, estos actores se vuelven funcionales a la estrategia de consenso formulada desde el Estado, y de alguna forma colonizan en una segunda instancia al núcleo de Pewenches que preparaba la contraofensiva.

Respecto de los dispositivos de poder a que recurre la Fundación Pehuén en sus intervenciones destacamos como los principales:

-Movilización de lazos comunitarios y lealtades preexistentes, así como situaciones generadas por intervenciones coloniales anteriores –por ejemplo, el liderato de ciertos caciques adictos al régimen militar- hacia relaciones de dependencia respecto de la compañía y sus operadores en terreno.

-Introducción de objetos de consumo novedosos que aumentan la dependencia de las familias campesinas respecto de la economía monetaria.

-Fomento de la asalarización y por tanto, de los lazos laborales con la compañía, única fuente de empleo en la zona.

-Suplantación del Estado, que en forma cómplice se retira, en lo referido a diversas funciones que tienen que ver con prestación de servicios, asistencia social e interlocución con organizaciones intermedias.

Aunque éstos son los aspectos más notorios e identificables, es necesario insistir en que ellos forman parte de un entramado de intervenciones en donde está siempre presente **un velado abuso psicológico destinado a provocar en los pewenches una sensación de “pérdida de control”**, y a partir de allí el desarrollo en ellos de actitudes auto-limitantes favorables a un **foco de control externo** u **“Otro Poderoso”**. En este caso, los operadores de Endesa y la Fundación Pehuén. La **adopción por los propios pewenches de significaciones colonialistas de las cuales este Otro Poderoso es portador, los lleva finalmente a convertirse en agentes de su propia enajenación** y la de sus pares, por haber asumido con el imaginario colonial una representación estereotipada de su propio grupo. En un círculo vicioso, estas actitudes auto-limitantes y auto-degradantes provocan más y más carencia de control cultural, hasta que las instituciones heredadas por la sociedad madre dejan de proveer sentido al individuo socializado en su interior y simplemente se desintegran.

Por otra parte, como ya mencionamos, la intervención de actores exógenos funcionales al consenso estatal constituye una suerte de colonización interna en segundo grado del referente opositor. Estos actores, guiados por programas políticos con sesgos colonialistas, llegaron a provocar la neutralización del núcleo Pewenche en resistencia en su capacidad para disputarle el control a la Endesa en terreno. Los dispositivos institucionales que operaron desde el Estado y a través de determinadas entidades mediadoras y que hemos podido distinguir en nuestro análisis son los siguientes:

-Instalación de una jerarquía en donde ciertas **entidades exógenas toman el lugar de instancias de administración y dirección del referente.**

**-Imposición de una estrategia de mediación estatal** que implica poner el eje de la actividad opositora en el ámbito institucional estatal y sacarlo así del mundo pewenche.

**-Penetración del mundo pewenche con significaciones e instituciones ajenas y enajenantes, que van minando la capacidad de los pewenches en resistencia de sostener un discurso propio y anticolonial.**

**3.-La propuesta y aporte teórico del presente estudio es la rehabilitación del análisis de los procesos neocoloniales de dominación, enriqueciendo conceptos clásicos de las ciencias sociales latinoamericanas, como son los de endocolonialismo, control cultural y alienación cultural, con la visión filosófica de Cornelius Castoriadis, incorporando también algunas perspectivas de la psicología social, sobre todo en lo que se refiere a la situación del indígena en Chile.**

A manera de conclusión, presentamos una síntesis capítulo a capítulo de los aspectos teóricos más relevantes o novedosos expuestos en la primera parte del estudio. Preliminarmente, postulamos que la situación colonial evidenciada en Ralco debe ser entendida como una institución social total o transversal, que se sitúa más allá del simple conflicto de intereses económicos. Porque si bien colonialismo es necesariamente imposición de intereses, su modo de ser y sus consecuencias para colonizados y colonizadores no se reducen a lo económico.

**Poder e imaginarios sociales;** Las sociedades se auto-instituyen históricamente en primer lugar como magma de significaciones o imaginario social que aglutina todas las instituciones particulares remitiéndolas unas a las otras. Los conflictos de poder consustanciales a las sociedades clasistas, son un elemento dinámico de estas creaciones socio-históricas. Instituciones y significaciones, grupos e individuos se constituyen y se transforman en la trama histórica de las luchas de poder, que a su vez tienen espacio en y a través de estas mismas creaciones socio-históricas.

**Capitalismo e imaginario colonialista:** El colonialismo, es decir, la explotación de regiones y grupos diferenciados étnicamente, es parte consustancial del capitalismo realmente existente y de su

cultura. Desde hace cinco siglos, la llamada acumulación originaria del capital tiene lugar en las regiones periféricas del sistema-mundo, regiones ven distorsionadas sus economías en favor de los intereses de la metrópolis, que logra imponerse económica, política y culturalmente.

El establecimiento de relaciones asimétricas entre agrupaciones étnicas pasa en primer lugar por la capacidad de la sociedad dominante de definir culturalmente quiénes constituyen grupos diferentes y cuál es la naturaleza de las diferencias. **Estereotipos racistas y otras significaciones colonialistas construidas a nivel del imaginario social** permiten a los miembros de la sociedad colonial “dar sentido” a las relaciones asimétricas entre regiones y/o grupos discriminados étnicamente, pero a la vez, al naturalizar las diferencias, ocultan el verdadero origen y contenido de la asimetría colonial, al menos como inicialmente aparece frente al colonizado.

**Racismo:** Si bien la colonia ibérica en América con su régimen de rígidas diferencias de casta fue origen del imaginario colonialista, las significaciones propiamente racistas, es decir, la representación de una jerarquía de razas biológicamente determinada, sólo aparece en el siglo XIX adherida a los modernos imperios mercantilistas, su nuevo esquema de legitimación -el nacionalismo- y sus nuevos sistemas de control social como regulación estatal de la de la vida-masa, de la población nacional. El racismo define a quiénes el Estado debe hacer vivir, y a quiénes debe dejar morir.

**Discriminación y agresión psicológica:** A pesar de que episodios políticos y científicos fundamentales en el último siglo parecen haber desacreditado las ideas racistas provocando un aparente avance en materia de Derechos Humanos, en realidad estas representaciones han pasado a formar parte de un trasfondo institucional velado, un imaginario social que en forma sutil reproduce y justifica las asimetrías neocoloniales.

La discriminación racista, en sociedades como la chilena, no sólo se ejerce contra los Mapuche. Esta en cambio estrechamente asociada a la dominación clasista, con una oligarquía que se considera

européa y que a través de sus dispositivos ideológicos irradia a la clase media e incluso al pueblo sus estereotipos racistas, sus significaciones colonialistas y una verdadera fobia a todo lo originario de América. Como dijimos, las significaciones racistas son inseparables de las significaciones colonialistas y éstas del imaginario capitalista y sus significaciones centrales.

Décadas y siglos de coexistencia en una situación endocolonial que se vuelve cada vez más asfixiante, llevan a los colonizados a asumir como propias las significaciones colonialistas que porta el Otro Poderoso. En este punto, las significaciones racistas y colonialistas actúan en forma diferenciada sobre las mentes de colonos y colonizados como sutiles mecanismos psico-sociales que reproducen de ahí en adelante la institución misma de asimetrías endocoloniales, incluso cuando estas deben permanecer ocultas bajo la apariencia de instituciones democráticas o republicanas.

Por una parte, sirve al individuo miembro del grupo dominante como “mapa cognitivo” para discriminar entre los grupos y ejercer su poder; prejuicios que son supuestos ocultos en la toma de decisiones; al momento de emplear a alguien, al momento de asignar alguna prestación, al momento de dar credibilidad un testimonio, o al momento de casarse, se prefiere al individuo asimilado al grupo dominante.

Por otra parte, el individuo colonizado y agredido racialmente, embargado por una sensación de pérdida de control producto de sus condiciones alienantes de existencia, puede llegar a internalizar las significaciones racistas y colonialistas, con el consiguiente deterioro del auto concepto y el desarrollo de actitudes auto limitantes y favorables a un foco de control externo. En el caso de un indígena, puede producirse un rechazo compulsivo de las instituciones y significaciones de su sociedad madre, en un proceso que ha sido definido como alienación cultural.

**Pueblo Mapuche ¿sociedad o cultura?:** Así como afirmamos que la constitución de las sociedades –en general y cada sociedad en particular- pasa en primer lugar por la auto-institución de un “mundo de sentido”, debemos concluir que la sociedad mapuche sigue viva en tanto hay mapuches que viven su vida según el sentido de lo mapuche.

Es aquí donde entroncan los conceptos de imaginario social y endocolonialismo: en el marco del estado chileno coexisten la sociedad estado-nacional dominante y sociedades subordinadas, desprovistas de poder político y económico, pero que mantienen vigente su dominio sobre ciertas dimensiones claves de la organización de la vida social al interior de territorio étnico, y quizás en la más fundamental que es satisfacer a la psiquis en su búsqueda de sentido.

Lo mapuche constituye por lo tanto una sociedad, como particular auto institución del mundo, y no solamente una “cultura de resistencia”, según la expresión acuñada por buena parte de los observadores de la realidad étnica en Chile, incluido el historiador José Bengoa, a quien trajimos a la discusión. El problema más grave es que al sostener esa tesis se pierde de vista el problema del endocolonialismo, pues se asimilan teóricamente a indígenas sometidos a lazos de dominación colonial duraderos y complejos, con la población mestiza efectivamente asimilada a la cultura “criolla”, que de hecho ha desarrollado no una, sino múltiples culturas de resistencia. En definitiva, se tiende a una lectura sesgada de la coexistencia asimétrica de dos sociedades en un espacio político relativamente integrado, pues se hace desde la lógica de la “soberanía”, que sólo reconoce a las instituciones estatales como legítimas instituciones sociales y tiende a "naturalizar" el proceso de desarticulación de sociedades indígenas sometidas a procesos de colonización.

En definitiva, consideramos que en la tesis de la "cultura de resistencia" no hay nada que difiera sustancialmente del indigenismo asimilacionista clásico, y que al igual que en éste, y a pesar de la buena voluntad, existe un sesgo colonialista que no permite concebir la proyección autónoma de las sociedades indígenas a partir de sus instituciones heredadas, y a partir de sus propio mundo de significaciones, en el proceso de integración a unidades políticas, económicas y culturales más amplias e incluso globales. Asimismo, en tanto no reconoce a los grupos indígenas como sociedades, esta perspectiva no puede dar cuenta de los procesos de colonización y resistencia anti colonial en marcha y que constituyen el centro de nuestro análisis.

**Conflicto Mapuche:** Entre Estado y pueblo mapuche existe una relación de poder, y que surge de una relación de fuerza definida hace poco más de cien años con el fin la guerra. Esta situación,

puesta hoy de manifiesto por los propios mapuches políticamente movilizados, había permanecido oculta tras el velo de las significaciones colonialistas que sesga a los observadores teóricos y políticos. En general, aparecen los mapuches como un grupo de población precaria y vulnerable, que recibe la protección del Estado.

Sin pretender negar la pobreza, que no es sino producto de la situación endocolonial y por supuesto del orden clasista de la sociedad dominante –del que también participan, como fuerza de trabajo, los mapuches- postulamos acá que la relación entre sociedad estado-nacional dominante y sociedad étnica subordinada fijada hace cien años, es una relación que implicó, por una parte, la usurpación de tierras y la imposición de la soberanía estado-nacional, pero por otra parte implicó para la conservación de un espacio territorial mínimo para la reproducción de la sociedad mapuche; es un régimen que implica, en definitiva, la coexistencia, bajo un régimen endocolonial, de ambas sociedades.

La historia de la lenta absorción de la sociedad mapuche por la sociedad criolla es también la historia de la disputa por el poder en las reducciones. Esta historia deviene de la relación de fuerzas establecida luego de la invasión -que constituye la soberanía chilena pero no provoca la extinción de la sociedad mapuche- y se desenvuelve sobre crecientes contradicciones o fisuras surgidas por una parte de la lucha clandestina de las comunidades por la reproducción y el control de los reducidos ámbitos de sobrevivencia mapuche, y por otra, la presión política y económica por la apropiación de las últimas bases materiales y territoriales de reproducción de la sociedad mapuche por parte de sectores sociales hegemónicos. La relación de fuerzas entre Estado y Pueblo Mapuche plasmada en el establecimiento de las reducciones o comunidades y vigente hasta hace poco, debe ser recambiada por una relación favorable a las nuevas necesidades expansivas del capital globalizado. La moderna usurpación que representan las represas y los proyectos de inversión transnacional amenaza las condiciones materiales mínimas que sostienen al pueblo mapuche, al mundo mapuche, tal como éste se rearticuló en la nueva relación de fuerzas fijada en 1881 con la derrota de Temuco.<sup>104</sup>

---

<sup>104</sup> Para revisar historiografía sobre los sucesos bélicos conocidos como “Pacificación de la Araucanía”, es fundamental la obra de José Bengoa. Ver, BENGEOA, J. (1985). Sobre el carácter de la propiedad comunitaria indígena y su centralidad en la reproducción de la sociedad Mapuche, así como del dinamismo de los diferentes estatus que la sociedad criolla le confiere a la propiedad indígena en Chile y América, ver LIPSCHUTZ, Alejandro “La Comunidad Indígena en América y en Chile” Editorial Universitaria, Santiago, 1956. Otros análisis de la situación del pueblo mapuche en Chile en

## VII. Bibliografía

- BALIBAR, Etienne y WALLERSTEIN, Emmanuel “Raza, Nación y Clase.” IEPALA, Madrid, 1991.
- BAQUEDANO, Manuel “La Batalla de Ralco”, Instituto de Ecología Política, Lom Ediciones, Santiago, 2004.
- BASTIDE, Roger “El prójimo y el extraño” Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1970.
- BENGOA, José “La Comunidad Perdida: Ensayos sobre identidad y cultura” Ediciones SUR, Santiago, 1996.
- BENGOA, José, “Historia de un conflicto: el Estado y los mapuches en el siglo XX” Planeta, Santiago, 1999.
- BENGOA, José “Historia del Pueblo Mapuche, Siglo XIX y XX” Ediciones SUR, Santiago, 1985.
- BONFIL Batalla, Guillermo “Pensar Nuestra Cultura” Alianza, México, 1991.
- CASTORIADIS, Cornelius “Hecho y por Hacer: Pensar la Imaginación. Encrucijadas del Laberinto V” Eudeba, Buenos Aires, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius “La Institución Imaginaria de la Sociedad”. Tusquets, Buenos Aires 1989. V.1 “*Marxismo y Teoría Revolucionaria*” y v.2 “*Imaginario Social y la Institución*”
- CLAUDE, Marcel “Una vez más la Miseria: ¿Es Chile un país sustentable?” LOM Ediciones 1997, Santiago.
- CORREA, Martín y MOLINA, Raúl “Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Biobío” Conadi, 1996.
- FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia, “Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche” Ediciones CEM, Santiago, 1988.
- FOUCAULT, Michel “Genealogía del Racismo” Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.

---

FOERSTER, Rolf y MONTECINO, Sonia, “Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche” Ediciones CEM, Santiago, 1988. SAAVEDRA, Alejandro. “Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual” LOM Ediciones, Universidad Austral de Chile, 2002. Extensa bibliografía de teóricos indígenas en la biblioteca virtual “Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu” <http://mapuche.info.scorpionshops.com/>, a cargo del sociólogo mapuche radicado en Suecia, Jorge Calfucura.



- FOUCAULT, Michel "Microfísica del Poder" Ediciones de La Piqueta, Madrid, 1992.
- GÓMEZ, Sergio "¿Nuevas formas de desarrollo rural en Chile? Un análisis de las ONG" Flacso, Santiago, 1998.
- GONZÁLEZ Casanova, Pablo "Sociología de la Explotación" Siglo Veintiuno, México, 1970.
- LEWONTIN R.C, ROSE, Steven y KAMIN, Leon J. "No está en los genes: racismo, genética e ideología" Editorial Crítica, Barcelona, 1987.
- LINS Ribeiro, Gustavo "Proyectos de gran escala: Hacia un marco conceptual para el análisis de una forma de producción temporaria." En Bartolomé, Leopoldo J. (compilador) "Relocalizados: Antropología Social de las Poblaciones Desplazadas" Ediciones del Ides; buenos Aires, 1985.
- LIPSCHUTZ, Alejandro "La Comunidad Indígena en América y en Chile" Editorial Universitaria, Santiago, 1956.
- LIPSCHUTZ, Alejandro "El problema racial en la conquista de América y el Mestizaje" Editorial Austral 1963.
- MEMMI, Albert "The colonizer and the colonized" Beacon Press, Boston, 1970.
- MIRES, Fernando "El Discurso de la Naturaleza. Ecología y política en América Latina" Amerindia Estudios, Santiago, 1990.
- MIRES, Fernando "El Discurso de la Miseria", Editorial Nueva Sociedad, Caracas, 1993
- MONTERO, Maritza "Ideología, Alineación e Indentidad Nacional" Ediciones de la Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1984.
- MORAGA, Jorge "Aguas Turbias: La central hidroeléctrica Ralco en Alto Biobío" Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales, Santiago, 2001.
- MORALES Urra, Roberto, "HIDROELECTRICAS EN TERRITORIO PEWENCHE: El poder sin conocimiento/ conocimiento sin poder." Temuco, 2002
- NAMUNCURA, Domingo "Ralco: ¿Represa o Pobreza?" LOM Ediciones, Santiago, 1999.
- PADILLA O., César, San Martín S, Pablo "Conflictos Ambientales: una oportunidad para la democracia" Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales e Instituto de Ecología Política, Santiago 1995.
- PAILLALEF, Julio "Los Mapuche y el proceso que los convirtió en Indios: Psicología de la Discriminación" Ediciones Universidad Tecnológica Metropolitana (UTEM), Santiago, 2003.

SAAVEDRA, Alejandro. “Los Mapuche en la Sociedad Chilena Actual” LOM Ediciones, Universidad Austral de Chile, 2002.

STAVENHAGEN, Rodolfo “La Cuestión Étnica” El Colegio de México y Universidad de las Naciones Unidas, 2001, México.

ZAMBRANO, Carlos, editor “Etnopolíticas y Racismo” U. Nacional de Colombia, Bogotá 2002.

### **Documentos**

DEPARTAMENTO DE DDHH Y ESTUDIOS INDÍGENAS UNIVERSIDAD ARCIS “El Proyecto Ralco de Endesa en Chile. Antecedentes para una acusación por genocidio” Santiago, 2000.

GONZÁLEZ Parra, Claudio “Risk of multidimensional impoverishment to the Pehuenche indians from development-induced displacement in the Alto Bio-Bio”, Fondecyt 1000540, 2000-2004.