



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Escuela de Postgrado
Programa Magíster en Psicología
Mención Psicología Comunitaria

**BIOPOLÍTICAS COMUNITARIAS EN CONTEXTO CULTURAL
LAFKENCHE**

Tesis para optar al grado de Magíster en Psicología, Mención Psicología Comunitaria

Estudiante: **RICARDO ARANCIBIA CUZMAR**

Profesora Guía: **MARÍA EMILIA TIJOUX**

Santiago-Chile, Junio de 2012

Agradecimientos

Comienzo agradeciendo a la Tierra y al lago Budi por haber permitido vincularme a este territorio, a la Comunidad de Coninbudi y en particular a todos y todas con quien me entrevisté y cooperaron con su confianza y hospitalidad, a los pichikeche (niños y niñas) de la comunidad con quienes surge el interés de explorar e investigar la organización de los mayores. También al Alcalde de Puerto Saavedra don Ricardo Tripainao quien nos brindó una entrevista.

Agradezco en especial a la profesora María Emilia Tijoux, quien dedicó el tiempo necesario y las palabras precisas para inspirar el proceso investigativo en forma rigurosa, reflexiva y preocupada.

Mencionar también a mis amigos y amigas quienes colaboraron con el estudio, en especial a Mauro, Dani y Gabi quienes desde Temuko movilizan esfuerzos claves para la investigación, a Michelonko y Roberpier quienes acompañan alimentando la imaginación divergente.

También agradezco a mi Familia de origen y de camino, quienes con su paciencia, empujes y ataduras mueven este cuerpo sensible a la constante construcción y articulación de sentidos, a mi madre y padre por el apoyo incondicional, y a mi compañera y su retoño, Panchi y Lucas, con quienes crecemos aprendiendo, trabajando y respetando...

“Ñi ad mapu dugukeiñ kvyem, ka mawun, ka newen mapu dugukeiñ pirre mapu, ka antv, ka leufv niekefuy nguillatun meu. Rume mogen rakiduam lale”

“Nuestras leyes tienen que ver con la luna, la lluvia y los astros. Nuestra religión tiene que ver con la cordillera, el sol y los ríos. Nuestro pensamiento no agoniza en esta existencia”

David Aniñir Guilitraro, 2008.

	<u>Índice</u>
<u>Introducción</u>	4
<u>Antecedentes contextuales</u>	5
<u>Antecedentes teóricos/empíricos</u>	12
- Comunidad/es	13
- Desestructuración cultural mapuche	18
- Biopolíticas comunitarias	19
<u>Pregunta de investigación</u>	25
<u>Objetivos General y Específicos</u>	25
<u>Referencias metodológicas</u>	25
<u>Participantes / unidad muestral</u>	26
<u>Registros de información</u>	28
<u>Criterios de análisis e interpretación</u>	28
<u>Análisis e interpretación</u>	30
- Coninbudi y su organización formal	30
- Coninbudi en la Asociación Mari Kiñe Lof	32
- Presidente y Directiva de la Comunidad ¿alguien se ofrece pa' ser presidente?	35
- ¿Organización Lafkenche?	40
- Lonko y Vicelonko	43
- Tras el Lonko tradicional	48
- Política de Inmunización Comunitaria: Los efectos de la Mensura	50
- Influencia Evangélica	53
- Ruta Lafkenche: Camino de desencuentros	56
<u>Resultados</u>	64
- Sobre la organización de Coninbudi	64
- Cambios en la organización Comunitaria	67
- Significaciones	72
<u>Conclusiones</u>	75
<u>Otras Vinculaciones o Líneas de fuga</u>	78
<u>Aspectos éticos</u>	79
<u>Plan de Trabajo</u>	80
<u>Bibliografía</u>	81
<u>Anexos</u>	85

Introducción

El presente estudio se sitúa en el contexto comunitario Lafkenche de la comunidad de Coninbudi ubicada en la boca del Lago Budi, Comuna de Saavedra, IX región de la Araucanía. Este sector ha sido declarado área de desarrollo indígena ADI Budi(1997) en el marco de la ley indígena creada en 1993, la cual enuncia beneficios y apoyos a la zona en cuestión por considerarla un sector de alta concentración indígena, junto con presentar significativos datos de pobreza, violencia y alcoholismo. Históricamente la relación entre el Estado de Chile y el pueblo Mapuche da cuenta de una trayectoria violenta que se ha construido en desmedro de la cultura Mapuche. Es así como la intensificación de diversos instrumentos y estrategias de asimilación, por parte del Estado de Chile, han significado un fuerte proceso de desestructuración cultural y comunitaria Mapuche (Antillanca, Cuminao, y Loncon, 2000). Este proceso ha dejado huellas catastróficas en su devenir histórico, y su intensidad puede encontrarse en la llamada “Pacificación de la Araucanía”, que implicó un gran despliegue genocida articulado con el Estado de Argentina que dio comienzo al proceso de desestructuración que no había encontrado lugar en tiempos de la colonia.

Pasaría casi un siglo cuando en tiempos de dictadura, se dictó por fuerza de ley (1979), la división de tierras comunitarias mapuche que obligó a individualizar la propiedad, permitiendo la acentuación de la fragmentación cultural mapuche. Luego, en gobiernos de la Concertación de Partidos por la Democracia, se instalaría una nueva institucionalidad mediante la Ley Indígena de 1993 que ha declarado apoyar a los indígenas de Chile. Sin embargo, sus políticas y estrategias actualmente desplegadas, manifiestan la misma tendencia desestructuradora. En un plano comunitario, lo anterior puede ser visualizado con la emergencia de dispositivos inmunitarios (Esposito, 2009) que actúan suspendiendo la vida en común, y con ello las formas de organización tradicional mapuche. Este proceso, en tanto estrategia armada por el Estado a través de sus políticas, da cuenta de diversos dispositivos de control poblacional que se pueden identificar como expresiones biopolíticas (Foucault, 2000). Estas, refieren al conjunto de estrategias y dispositivos de carácter político que ejercen un control poblacional a escala social, incluyendo la dimensión comunitaria. La concepción biopolítica acuñada desde Foucault (2000) logra identificar las estrategias que emergen desde los Estados Occidentales, para gobernar al conjunto de la población, normalizando y regulando los procesos de producción y reproducción de lo social. En el caso del Estado de Chile, sus

manifestaciones con el pueblo mapuche, van desde la expropiación y división de tierras comunitarias, el otorgamiento de beneficios individuales para quienes se reconozcan indígenas, hasta los beneficios colectivos para quienes se organicen formalmente en un espacio determinado.

Es en este escenario que surge el interés de estudiar la organización comunitaria de Coninbudi y sus transformaciones desde una perspectiva biopolítica. La pertinencia de dicha concepción radica en las relaciones de poder subyacentes a las configuraciones comunitarias y organizacionales Mapuche-Lafkenche. En su procedencia, la noción de biopolítica es utilizada por Foucault en Francia específicamente y en Europa en general, para referirse a las tecnologías de poder emergidas en la segunda mitad del SXVIII, que se encargan de controlar a las poblaciones sociales. Este conjunto de técnicas viene a incrustarse en una tecnología previa dedicada al control de los cuerpos, la disciplina (Foucault 2000). El ensamble de estas dos tecnologías de poder, la disciplina corporal (anatomopolítica) y el control poblacional (biopolítica), deja en su intersección un espacio de observación, correspondiendo a lo que aquí se denomina *biopolítica comunitaria*.

Estas tecnologías políticas de diferente escala y en específico su dimensión comunitaria, posibilitan la observación de la configuración organizacional de la comunidad, teniendo en cuenta su formalización por parte del Estado y las transformaciones vividas por la comunidad desde su organización formal. En este marco la pregunta que guía el estudio se enuncia como: *¿Cuales son las principales transformaciones en la organización comunitaria de la comunidad Lafkenche “Coninbudi”, de la comuna de Saavedra?* Para responder a esta pregunta, la metodología a utilizar es de carácter cualitativo, y se desprende de un enfoque etnográfico interpretativo.

Antecedentes Contextuales:

El interés de la investigación se centra en las formas de organización que presentan las comunidades Lafkenche del ADI (Área de desarrollo indígena) Lago Budi en la Comuna de Saavedra, Región de la Araucanía. No obstante, el estudio busca específicamente, conocer las transformaciones organizacionales que presentan estas comunidades, como las connotaciones asociadas y las posibles determinaciones,

influencias, y/o incidencias provenientes de intervenciones político-sociales en su amplio sentido.

Para circunscribir la temática de estudio, cabe mencionar algunas referencias en las que estriba una aproximación a estas comunidades Lafkenche del lago Budi que se encuentran situadas en la región económicamente más pobre del país.¹ Por honestidad científica, la gran complejidad sociocultural y política del pueblo mapuche y su forma Lafkenche, será tratada de acuerdo a los elementos que sean pertinentes considerar para esta investigación, dejando en claro la irreductibilidad de esta cultura, puesto que los enunciados que aquí puedan ser transmitidos no son necesariamente representativos de una lectura mapuche.

Los siguientes antecedentes considerados, expresan una contextualización del *Lafken Mapu* como parte diferenciada del pueblo mapuche, y cómo se ha visto afectado por el proceso de desestructuración cultural que afecta al pueblo mapuche en general. La visualización de hitos históricos, que dinamizan este proceso, permite trazar una trayectoria desde la pacificación de la Araucanía, hasta las contemporáneas políticas indígenas, circunscritas al modelo de desarrollo neoliberal. Luego de enunciadas estas referencias, se contextualiza la zona del Lago Budi, incorporando elementos culturales, demográficos y naturales.

El *Lafken Mapu* es entendido como el territorio costero del pueblo mapuche y se traduce como *Lafken* = mar, agua, lago, oeste, y *Mapu* = tierra. La tierra costera, o del mar. Esta denominación es dada a los mapuche que viven en la costa y cuyo acervo cultural está articulado en relación a la cosmovisión del pueblo mapuche. En su procedencia el Lafkenmapu, al igual que el pueblo mapuche ha sufrido un proceso de *desestructuración cultural* (Antillanca, Cuminao, y Loncon, 2000), instalado desde 1883 con la denominada *pacificación de la Araucanía*. El Estado de Chile se apropió y dividió las tierras y procedió al otorgamiento de títulos de merced, y a una serie de leyes y regulaciones que luego fueron intensificadas. En la zona del lago Budi, aún se recuerda la historia del “gringo” Eleuterio Ramírez, que a principios del SXX, quiso adueñarse de la mayoría de las tierras de mapuche, por medio de sociedades

¹ Espinoza, Cristina. (2010) “Mapuches en la Araucanía, son económicamente mas pobres”, disponible en: <http://www.lanacion.cl/noticias/site/artic/20100920/pags/20100920181744.html>, visitado el 13 de abril, 2011.

colonizadoras. No obstante, encontraría resistencias lideradas por el cacique Pedro Painen y el cura capuchino, Fray Felix de Augusta (Le Bonniec, 2006).

Según diversos historiadores, es posible identificar distintos periodos históricos en los cuales se han intensificado las políticas, leyes e intervenciones del Estado en desmedro de los pueblos originarios. Luego del genocidio agravado de la “pacificación de la Araucanía”, en 1929-1931 se reducen considerablemente las tierras mapuches con el fin de “integrar” al mapuche al proceso modernizador del Estado; *Luego*, en la década del 60 se iniciaran procesos de recuperación de tierra, los que posteriormente fueron formalizados en la Unidad Popular. Sin embargo, esto se revertirá en tiempos de Dictadura, con la restitución de las tierras a latifundistas y con las leyes 2.568 y 2.750 que permitían la división de *tierras comunitarias*, y la consiguiente compra o venta de ellas (Antillanca, Cuminao, y Loncon, 2000).

En las dos últimas décadas, es posible identificar ciertos intentos desde el Estado, por reconocer formalmente la deuda histórica con los pueblos originarios, sin embargo, esta ha carecido de efectividad, complejizándose las problemáticas asociadas a la relación de Estado y Pueblo Mapuche. Un ejemplo de ello, representa el encarcelamiento de mapuches, por realizar actos de protesta socio-indígena, tipificados bajo Ley de asociación ilícita terrorista², creada en pleno régimen militar, y aplicada en periodo de gobiernos concertacionistas y aliancista.

Cabe agregar a lo anterior, que en Chile, el modelo de desarrollo neoliberal, instalado en dictadura, y arraigado en la constitución (1980) se acopla a escala planetaria al modelo de *globalización del libre mercado*, entendida como el proceso de unificación general de estímulos económicos y diversidad local de respuestas político-sociales, *lo cual, permite componer un punto clave entre unificación y fragmentación* (Lewkowicz, 2004; p.44).

² El día 26 de Julio del 2010, 32 presos políticos mapuches comienzan una huelga de hambre en protesta por la aplicación de la ley antiterrorista, dobles enjuiciamientos (civil-militar), la militarización de comunidades mapuches y la criminalización de la demanda mapuche. La huelga tendrá fin de manera completa el 8 de octubre, luego del compromiso del gobierno de modificar la ley antiterrorista, y de sostener una reunión entre werkenes(voceros) y el presidente de la Corte Suprema, Milton Juica. Disponible en: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article2074>, visitado el 12 de octubre de 2011.

Dentro de los esfuerzos que ha realizado el Estado de Chile para dar respuesta a la demanda histórica indígena, está la Ley Indígena 19.253 promulgada el año 1993 en el primer gobierno de la Concertación. La ley, pese a haber sido propuesta por una considerable representatividad de organizaciones indígenas y sectores de gobierno, sufrió importantes modificaciones en el parlamento antes de ser aprobada. Dentro de las indicaciones de la ley, se encuentra la tipificación de áreas de prioridad para el desarrollo indígena que se definen como: "Espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizaran su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades". (Art. 26, ley 19.253.) La misma ley definió los siguientes criterios para el establecimiento de las ADI: a) Espacios territoriales en que las que ha vivido ancestralmente las etnias Indígenas; b) Alta densidad de población indígena; c) Existencia de tierras de comunidades o individuos indígenas; d) Homogeneidad ecológica; e) Dependencia de los recursos naturales para el equilibrio de estos territorios, tales como cuencas, ríos, riberas, flora y fauna.

Cabe mencionar que el 2009, bajo el gobierno de M. Bachelet, Chile ratifica el convenio 169 de la OIT, después de 18 años de espera. El acuerdo contempla un cuerpo de derechos relacionados con los pueblos originarios, sin embargo, a la fecha no se hace manifiesta su implementación y/o cruce con la legislación vigente que regula las Áreas de Desarrollo Indígena.

Es bajo esta normativa, que se crean las Áreas de desarrollo indígena (ADI) y en particular la del Lago Budi en el año 1997 que se encuentra mayoritariamente en el municipio de Saavedra y comparte un sector de la comuna de Teodoro Schmidt. Las comunidades que contempla son las que bordean el Lago Budi, sin embargo el área deja fuera a doce comunidades Lafkenche que bordean el Río imperial.

El lago Budi, único de agua salada en América, es una de las últimas reservas de biodiversidad en la IX Región, alberga 180 especies de flora y 156 de fauna, algunas vulnerables y otras en peligro de extinción. El Sistema Nacional de Áreas Protegidas (Snaspe), lo ha declarado "sitio de alta prioridad"³.

³ Revista Punto Final, "Lago Budi en peligro", para más información ver: <http://www.chilecologico.cl/lago-budi-en-peligro/109>, visitado el 03 de mayo de 2011.

De modo referencial, cabe destacar algunos acontecimientos de carácter cultural y natural que dejan un trazado propio en la cultura material e inmaterial del sector. La autobiografía escrita de Pascual Coña, que por medio de la escritura da a conocer costumbres mapuche, es un valor testimonial incalculable y procede del *Lafken Mapu*, en particular del Lago Budi⁴.

Actualmente, la configuración del paisaje presenta marcas que dan cuenta del impacto del terremoto y tsunami de 1960, o la fuerza *de Kai Kai filu* (*serpiente del mar que representa la negatividad en la cosmovisión mapuche*). El Gran Terremoto y Tsunami del año 1960 (más conocido por gran terremoto de Valdivia), modificó las dinámicas naturales y con ello las relaciones socioculturales propias de los Mapuche-Lafkenche. Dentro de ellos, cabe mencionar que antes de la ocurrencia del terremoto, Puerto Saavedra era un puerto fluvial ubicado a orillas del río Imperial, esta desembocadura quedó bloqueada por arena y parte del río en cuyas orillas se asentaba Puerto Saavedra y se convirtió en una laguna sin vinculación superficial con el océano y el río. En el lago Budi, algunas puntas rocosas se convirtieron en islas, y se ensanchó el lago, lo que significó una pérdida de terreno para el pastoreo (Quiñeao, 2001). En un plano cultural, luego del terremoto y tsunami, se habría llevado a cabo el último sacrificio humano documentado, cuyo motivo era apaciguar las aguas del océano⁵.

Además de la importancia que tiene la historia particular y la gran riqueza cultural de la zona, en la actualidad el Lago Budi presenta características que lo sitúan como un lugar paradójico, pese a constituir un paisaje excepcional. Esto porque es una de las zonas con los más altos indicadores de pobreza, alcoholismo y violencia. La encuesta Casen (2003) señaló que un 16,4% de la población es indigente y que un 38,3% vive en situación de pobreza. Un 70 % es Mapuche-Lafkenche y el resto son mestizos. Sin embargo, la mayoría se reconoce como ‘chileno’, tal como señala Natalia Caniguan⁶: “Habitamos la mayor ‘área de desarrollo indígena’ del país, y en ella está el mayor

⁴ Ver trabajo de Susan Foote (2003) “los nudos de significados y la organización de espacios de la infancia y juventud en Lonco Pascual Coña, Ñi tuculpazungun: Testimonio de un cacique”, disponible en: <http://www2.udec.cl/~docliter/docs/artilinea/pascual.pdf>

⁵ El Sacrificio humano, habría sido realizado por la machi Juana Namuncura de la comunidad de Collileufu. Ella habría recibido una epifanía, indicándole el sacrificio del niño José Luis Paineur de 5 años. Este acontecimiento, presenta varias versiones, muestra de ello ver: “Rememorando el maremoto de 1960 en Puerto Saavedra”, disponible en: http://centrodedocumentacion.wordpress.com/tag/puerto-saavedra/#_ftnref3, visitado el 09 de septiembre, 2011.

⁶ Natalia Caniguan, Antropóloga y directora del Centro de Documentación Étnico, Rural y Pesquero CEDERP, disponible en: <http://centrodedocumentacion.wordpress.com/quienes-somos/> visitado el 02 de abril, 2011

biodiversidad. Estudios científicos advierten que el estancamiento de las aguas lo transformará en un pantano (Antiman, Martínez, 2005).

Por otra parte y teniendo gran relevancia en cuanto a su impacto socio-ambiental, actualmente se encuentra en despliegue el megaproyecto denominado “carretera de la costa” en su tramo Lafkenche, que fuera diseñado en tiempos del gobierno militar (1973-1989), y que se ha implementado en los gobiernos de la concertación, con ayuda del cuerpo militar del trabajo. Esta situación, si tenemos en cuenta su diseño y trayectoria de ejecución, daría cuenta de una cierta imposición monopólica del Estado. (Lobos, 2009).

Es en este marco que se circunscriben las comunidades del lago Budi, correspondientes al Área de Desarrollo Indígena, que suman un total de 92 comunidades formalizadas, siendo una de ellas Coninbudi (“boca del Budi”), donde habitan 34 familias⁸. En esta comunidad, existe una organización comunitaria con personalidad jurídica, la cual aborda distintas temáticas que atañen a la comunidad. Su directorio está conformado, al igual que toda junta de vecinos, por un presidente, un secretario, un tesorero y directores, pero con la diferencia que sus miembros son mapuche-lafkenche. Esta organización, a su vez, participa de una asociación mayor, la “*Mari Quiñe Lof*” (once comunidad), que surge de una sectorización comunal y agrupa a once comunidades funcionales en un mismo territorio. Teniendo en cuenta esta administración territorial y a partir de observaciones previas que hemos realizado relativas a la baja participación y problemas de organización en la comunidad de Coninbudi, se considera pertinente estudiar esta comunidad en particular.

El acceso a la comunidad viene dado desde el trabajo realizado por la ONG. “Alianza y Solidaridad”⁹, la cual desarrolla dos proyectos sociales en el sector. El primero refiere al programa de apoyo educativo a niños y niñas en tres comunidades del lago, en Coninbudi, Collileufu e Isla Huapi. Este trabajo se realiza hace unos 7 años en el sector y 4 años en la comunidad de Coninbudi, específicamente en el Colegio particular subvencionado “Diego Portales”, ubicado dentro de la comunidad. Por otro lado, la ONG. Realiza un proyecto de apadrinamiento que beneficia a niños que terminan el ciclo básico de enseñanza y presentan situación socioeconómica precaria. De manera

⁸ En una visita realizada en junio del 2011, la comunidad presentaba alrededor de 50 miembros, con sus respectivas familias.

⁹ Para mas información ver: <http://alianzaysolidaridad.blogspot.com/>

simultánea, los proyectos de apoyo educativo y de apadrinamiento, funcionan complementariamente, en el sentido que los niños y niñas que terminan su ciclo básico de enseñanza y participan del proyecto educativo, tienen la opción de ser postulados, según su situación socioeconómica, al proyecto de apadrinamiento.

Es desde esta organización, que se respalda la institucionalidad de la investigación, ya que existe plena disponibilidad para hacerlo efectivo.

Antecedentes teóricos /empíricos:

El problema de investigación surge a partir de la discusión sobre las formas de organización comunitaria Lafkenche. Para ello se considera la existencia de referencias a una determinada forma de organización socio-comunitaria mapuche, a una concepción comunitaria de carácter académico teórico y a una definición jurídica legal anclada a la ley indígena. Esta discusión se encuentra contextualizada en el proceso de desestructuración general de la cultura mapuche y sus formas comunitarias de organización.

El proceso de desestructuración cultural mapuche y *comunitario* en particular, presenta una trayectoria que podemos representarla en dispositivos inmunizadores (Esposito, 2009) y biopolíticos (Foucault, 2000) emanados desde la política de Estado en Chile. Una vez iniciada la *pacificación de la Araucanía* y desplegado el genocidio agravado, la consecución de leyes y decretos que redujeron en forma creciente las tierras pertenecientes a los mapuche, dividieron a las comunidades intensificándose las reducciones. En ese tránsito, es posible identificar los dispositivos de inmunización al pueblo mapuche, los cuales intervienen con fuerza de ley en la suspensión de la vida en común. Con ello, se ha pretendido “integrar” al mapuche al proceso de modernización del Estado Chileno, considerando a las estructuras sociales indígenas como “reductos de atraso”, las cuales debían desaparecer, por medio de la implantación de “una determinada forma de vida, y de conducta a través de programas de educación, agricultura, vivienda y otras”.(Hazel, 1989; p.87)

Pese a los intentos desde el Estado por abordar la cuestión mapuche, durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-1973), estos fueron suprimidos, bajo Estado de excepción al derecho (Agamben, 2005) por la dictadura militar, la cual instala profundas reformas

políticas, sociales y económicas, por medio de una nueva Constitución política y la imposición del sistema neoliberal. En este contexto, las tierras mapuches son incorporadas al mercado mediante la ley 2.567 y 2.750 de división de tierras comunitarias. Posteriormente, con los gobiernos de la concertación se dicta la Ley indígena, la cual supone un trato diferenciado a los indígenas, sin embargo no los reconoce como pueblos. En el plano comunitario, se instituye un esquema de organización formal, similar al de todas las organizaciones vecinales y funcionales del país, lo cual da cuenta del dispositivo biopolítico, en el sentido que dicta una forma de organización homogénea para el conjunto de la población nacional.

El concepto de comunidad que rige a las organizaciones formales mapuches, responde al enunciado jurídico homogenizador, e invisibiliza y descalifica otras formas de organización provenientes de la misma cultura mapuche.

Comunidad/es:

Debido a la importancia de la noción de comunidad, en este apartado se enunciarán distintas aproximaciones conceptuales desde las ciencias sociales, incluyendo la concepción de *Lof* como referente, desde una perspectiva mapuche. De la misma manera, se enuncian algunas concepciones, y dentro de ellas, la pertinencia de usar la perspectiva desarrollada por Roberto Esposito (2003). También se incorpora la definición jurídica de comunidad, vigente para comunidades indígenas, a modo de encuadrar la normativa que rige actualmente a las organizaciones comunitarias mapuche-lafkenche.

En un plano conceptual la noción de comunidad y su organización ha sido objeto de un debate amplio aunque no acabado, debido a sus múltiples interpretaciones y confusiones epistémicas (Farral 2001). Sin embargo, inicialmente pensamos que debido a la opción de nuestro objeto de estudio se considera pertinente examinar la noción de *Lof que* representaría lo que podríamos entender como la más cercana a la concepción de comunidad en la cultura mapuche. La importancia de la noción de *lof* radica en las referencias científicas respecto a la comunidad mapuche, que permiten examinar las formas de organización cultural mapuche.

El *Lof* en la cultura mapuche, representa a la estructura social básica del pueblo, basada en las relaciones patrilineales derivadas de un tronco familiar común (Faron, 1969). La organización del *Lof* comienza por las familias que habitan en una *Ruka* (casa), que conjuntamente, según el número de integrantes familiares formaban un *Lof Che*. Estas se agrupan bajo la figura del *Lof Mapu*, constituyendo de este modo una unidad territorial encabezada por un *Ñidol Lonco* que es la autoridad tradicional (Quidel, Duran y Catriquir, 2007). Esta lectura que damos respecto al *Lof* entendido como comunidad, presenta contrapuntos interesantes, pues existen interpretaciones históricas que refieren a la no existencia precolombina de una “comunidad” local, pues habría una organización social centrada en la familia extensa (Bengoa, 1985). De hecho el mismo autor sostiene que la noción de *Butal Mapu* (que es la mayor organización sociopolítica Mapuche) provendría de los parlamentos llevados a cabo en la guerra defensiva entre españoles y mapuches: “En estas reuniones, los caciques quieren decir sus discursos, lo que a los españoles les resulta insoportable. Para eso agrupaban a los caciques de una parte en un lado derecho del campo, a los otros en otro lado, y los fueron obligando a ponerse de acuerdo en un orador que los representara. El orador hablaba en representación de caciques de una determinada región. El mismo hecho de *tener que nombrar “representantes” fue otorgando realidad a estas divisiones*, que en un comienzo eran sólo funcionales...” (Bengoa, 1985; p.32)

Lo anterior deja en evidencia dos situaciones relevantes, la primera, el desacuerdo en la concepción de comunidad, la cual es discutida con la concepción de familia extendida, y la segunda, la sospecha de la influencia y manipulación organizacional por parte de los españoles sobre los Mapuche.

Teniendo en cuenta estas referencias, cabe agregar que occidentalmente, la noción de comunidad, presenta puntos de vista diferentes al de *lof* anteriormente descrito. Es por ello que resulta importante mencionar algunas conceptualizaciones, ya sea clásica y contemporánea desde las ciencias sociales, las que sirven de andamiaje conceptual para analizar la categoría comunidad en la organización comunitaria Lafkenche.

Desde la sociología clásica, podemos encontrar primeras referencias a esta concepto, “una comunidad”, escribía Tönnies (1947) es “la vida en común” anterior a la sociedad, es lo antiguo y la sociedad lo nuevo, así la comunidad debiera ser entendida a modo de un organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico (Tönnies, 1947).

En esa misma procedencia Weber plantea que: “una relación social se debe definir “comunidad” si, y en la medida en que, la disposición a la acción reposa (...) sobre una *común pertenencia* subjetivamente sentida (afectiva o tradicional) por los individuos que participan en ella” (Weber en Esposito, 2003; p.24). Otras lecturas, y desde la filosofía política, entienden la comunidad como “un sujeto” con todas sus más irrenunciables connotaciones metafísicas de unidad, absoluto, e interioridad, una “*subjetividad más vasta*” expresa Sandel (1982) en contraposición a las perspectivas individualistas(Espósito, 2003).

Otro punto de vista, y en específico, desde la psicología comunitaria, la trayectoria del concepto presenta gran diseminación de sentidos, afines y distantes. No obstante aquí se releva la concepción revisada de Mariam Krause (2001) quien elabora su propuesta desde presupuestos disciplinarios de la psicología comunitaria, distancia de las perspectivas individualistas y definiendo a la comunidad como una que integra elementos: una *cultura común*, la evidencia de procesos de *interrelación social* (relevando la importancia de la subjetividad), y elementos de *pertenencia*, los cuales no necesariamente están vinculados a un territorio (Krause, 2001). Esta concepción permite categorizar y analizar de forma amplia, distintas comunidades como objeto de estudio, dentro del discurso académico en psicología comunitaria. No obstante, pese a diferenciarse de las concepciones mencionadas anteriormente, ya sea desde la sociología o la filosofía política, todas ellas comparten elementos comunes, los cuales han sido puestos en sospecha.

Las concepciones anteriores, presentan ciertos puntos en común, y respecto a ellos, se levanta una crítica que de manera transversal enfrenta a las concepciones de comunidad, en ese sentido, y considerando nuestra preocupación en este estudio, resulta pertinente referirse a ella.

La crítica desarrollada por Esposito (2003) cuestiona de lo general a lo particular, las grandes tradiciones de la filosofía política en sus versiones contemporáneas, incluyendo los discursos sobre la comunidad en las ciencias sociales, “más allá de las modalidades específicas -comunales, comunitarias, comunicativas- que alternadamente asume la filosofía política contemporánea, hay algo que atañe más bien a su misma forma: la comunidad no puede traducirse al léxico filosófico-político más que a costa de una insostenible distorsión – o incluso perversión-“ (Esposito,2003; p.21) y es precisamente

esa distorsión, la que se intenta poner en discusión, pues las consecuencias de ella dan cuenta de trágicas experiencias, dirá Esposito. Lo que une a todas las concepciones mencionadas anteriormente, radica en “el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una “sustancia” producida por su unión” (Esposito, 2003; p.22). En ese sentido, lo que une a la comunidad, desde estas perspectivas, es lo común entre sus miembros, pero asociado a una propiedad, tienen en común lo que les es propio.

Teniendo en cuenta lo anterior, Esposito examina en la etimología del concepto, una propuesta que se hace cargo de las distorsiones subyacentes en los discursos comunitarios de orden filosófico, político, y social. Para ello encuentra en la terminología latina *communitas*, la emergencia de un sentido contrario al de propiedad, “en todas las lenguas neolatinas, y no sólo en ellas, “común” (*coomun, comune, common*) es lo que *no* es propio”(Esposito, 2003; p.25), por su parte la terminología *munus* refiere a un “deber” y/o un “don” al colectivo, así la comunidad de base *comunitas* “es el conjunto de personas a las que une, no una propiedad, sino justamente un deber o una deuda.”(Esposito, 2003; P.29) o bien puede ser expresado como lo que “no es lo propio, sino lo impropio – o, mas drásticamente, lo otro – lo que caracteriza a lo común. Un vaciamiento, parcial o integral, de la propiedad en su contrario.”(Esposito, 2003; p.31) Con estos presupuestos, podemos contar con una conceptualización de comunidad, la cual nos permite observar desde una categoría científica, y crítica, a la comunidad investigada. A su vez, y dado el contexto situado en el que se ubica esta comunidad, resulta adecuado nombrar la concepción jurídica, que la formaliza e instituye.

Desde el marco jurídico, la comunidad remite al anclaje institucional en la legislación Chilena. La ley indígena oficializa a las comunidades con el objeto de otorgarles beneficios, de ahí que ellas estén normadas por la misma Ley 19.418 que regula *las juntas de vecinos y organizaciones comunitarias funcionales*. De aquí se desprenden las *Organizaciones Territoriales*: “organizaciones comunitarias de carácter territorial representativas de las personas que residen en un territorio definido, su objetivo es promover el desarrollo de la comunidad, defender los intereses y velar por los derechos de los vecinos y colaborar con las autoridades del Estado y de las Municipalidades”, y

por otro lado, las Organizaciones *Comunitarias Funcionales*: “aquellas con personalidad jurídica y sin fines de lucro, que tengan por objeto representar y promover valores e intereses específicos de la comunidad dentro del territorio de la comuna”.

En forma complementaria, la ley establece las figuras de *asociación indígena* y *comunidad indígena*, entendiendo a las primeras como “la agrupación voluntaria y funcional integrada por, a lo menos, veinticinco indígenas que se constituyen en función de algún interés y objetivo común de acuerdo a las disposiciones de este párrafo... (Artículo 36), por su parte una *comunidad indígena* será entendida como: “toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) Provengan de un mismo tronco familiar; b) Reconozcan una jefatura tradicional; c) Posean o hayan poseído tierras indígenas en común; y d) provengan de un mismo poblado antiguo.” (Artículo 9) La constitución de estas comunidades, debe celebrarse ante notario de registro civil o secretario municipal. (Artículo 10)

Como ha sido expuesto, la legislación y regulación jurídica de las organizaciones y comunidades indígenas, presenta un fuerte componente homogenizador proveniente de la ley general de juntas de vecinos. La política que subyace a esta legislación, presenta resonancias en la crítica a la concepción de comunidad referida por Esposito, en el sentido que la ley como eje articulador, supone un tipo de organización con una “propiedad” en común, de tipo étnico, lo que hace coincidir, con las de tipo funcional y territorial (vecinal), todas como miembros de una comunidad mayor, la nacional.

Al revisar las concepciones comunitarias, encontramos que la noción de *lof* representaría a una de ellas, desde una perspectiva mapuche (no exenta de cuestionamientos y/o precisiones). No obstante, las concepciones científico sociales y filosófico-políticas revisadas presentan una lectura que puede incurrir en arbitrariedades, distorsiones e incluso perversiones. Por ello, se plantea la crítica a estas concepciones, a modo precautorio en la utilización del concepto, ya que la instalación de una determinada concepción podría sustancializar una “propiedad” en común respecto a la comunidad mapuche-lafkenche de Coninbudí, de ese modo, la referencia al *lof* como comunidad, sólo sería considerada como un conjunto de personas que comparte un deber o deuda común, y no propia. Por último, debido al delineamiento

jurídico al que deben someterse las organizaciones comunitarias indígenas, en los siguientes segmentos, se da cuenta del proceso histórico y político, que permite la conformación de una política comunitaria indígena.

Desestructuración cultural mapuche.

En el año 1883 se pone fin a una campaña militar denominada La “pacificación de la Araucanía” la cual, invade territorio mapuche y diezma a la población indígena. Con ello comienza un proceso de desestructuración cultural del mundo mapuche por medio del otorgamiento de títulos de merced y la reducción significativa de sus tierras (Subercaseaux, 1997). La dominación que ejerce el estado de Chile sobre los indígenas, puede ser representado por “el sistema de control cultural mediante el cual se fueron limitando las capacidades de decisión de los pueblos colonizados y se les fue arrebatando el control sobre muchos de sus elementos culturales, aquellos que en un momento histórico resultaban de interés para la sociedad dominante” (Bonfil, 1990; p.110). Esta relación de dominación se verá intensificada en el SXX y encontrará en tiempos de dictadura una determinación que agudiza y divide aún más las tierras mapuche. A este propósito el Decreto Ley 2.568 de 1979 de “división de las comunidades indígenas”, ha buscado “eliminar totalmente el régimen de tenencia comunitaria de tierras” y en definitiva, ha desintegrado y negado aun más al pueblo mapuche, lo que queda demostrado con la consigna del entonces dictador Augusto Pinochet (1979), el cual enuncia con motivo de la ley: “Ya no existen mapuches, porque todos somos chilenos”. (Prensa. Políticas Públicas, 2010). En el plano comunitario, la ley de 1979 marcará un hito en la desestructuración de la cultura mapuche, pues al dividir las tierras comunitarias y convertirlas en individuales, fomenta y acelera un proceso de mercantilización de la tierra en base a la desigual y discriminadora relación entre mapuches, chilenos y extranjeros en la zona de la Araucanía, y junto con ello se genera una mayor fragmentación social mapuche.

Posteriormente, con los gobiernos de la concertación, se crea la Ley indígena N° 19253 de 1993, y con ella la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) que provee de distintos instrumentos legales y financieros, para fomento del proceso de “integración” sociocultural de los indígenas. La ley N° 19253, supone un carácter integrador y en alguna medida compensatoria con los indígenas, y en un plano comunitario, -como ya ha sido mencionado-, instala y exige una determinada forma

jurídica de organización, para la obtención de beneficios. Así es como los procesos de intervención política van derivando en una fragmentación de sus instituciones y sus relaciones sociales, provocando, así, respuestas que implican mecanismos de adaptación de una sociedad que vive un conflicto interno sobre cómo estabilizar sus relaciones sociales y de cómo adaptarse a una sociedad que busca asimilarlos e integrarlos (Pacheco, 2010) .

Con el retorno a la democracia, pese a la normativa e institucionalidad creada, se levanta un proceso subrepticio al interés sistémico de integración social, pues las comunidades mapuches, se ven sometidas a una dinámica política en la cual se enfrentan las instituciones tradicionales (comunidades históricas) con las creadas a partir de la Ley 19.253, favoreciendo las organizaciones creadas por la ley 19.253 por sobre la autoridad de sus instituciones tradicionales, en particular de la del Lonko (Pacheco, 2010).

Por otro lado, cabe mencionar algunas referencias locales. El PLADECO (2006), de Saavedra en particular, refiere a la existencia de un proceso de *desestructuración comunitaria*, que el Estado ha generado, donde la comunitarización del antiguo *Lof*, la inclusión forzosa de valores culturales externos, y la auto victimización inconsciente, han llevado a que las comunidades asuman un aislamiento e inmovilismo permanente, donde el paternalismo estatal fácilmente se ancla como forma habitual de relacionarse con el pueblo mapuche. (PLADECO, 2006) En este sentido, la afirmación emanada desde el municipio de Saavedra, se constituye en una observación preliminar, a modo de antecedente clave para el tema de investigación.

Biopolíticas comunitarias.

Frente al proceso de *desestructuración comunitaria* mencionado por la municipalidad de Saavedra, podemos relacionar los elementos conceptuales referidos anteriormente. La comunitarización del antiguo *lof* en específico supone un gesto desde la política estatal, que al menos distorsiona la organización del *lof*. Hoy, al hablar de comunidades Lafkenche en el lago Budi, o de la comuna de Saavedra, se vuelve pertinente entender que la comunidad que aquí se enuncia, no es representativa del *lof* antiguo, y tampoco, siguiendo a Esposito, constituiría una comunidad impropia y colectiva, sino que desde

su enunciado, y formalización jurídica, podría ser clasificada como una comunidad “propia”, y “común” de los indígenas de ese lugar. En este sentido, el fomento del tipo de organización formal, interrumpe a la comunidad entendida como *lof*, en una suerte de *inmunización* contraria a la concepción de *communitas*. Y en forma relacionada, la homogeneización de organizaciones comunitarias a nivel nacional promovidas por fuerza de ley, articulan un dispositivo *biopolítico* en cuanto al control poblacional. Ambas expresiones, la *inmunización* y la *biopolítica* son trabajadas en este segmento debido a su potencial conceptual que permite observar el proceso de desestructuración comunitaria.

Teniendo en cuenta una concepción de comunidad, y el proceso de desestructuración cultural mapuche, levantado por el Estado de Chile, enunciaremos algunas opciones teóricas, que dan cuenta de los dispositivos políticos que han hecho carne las expresiones mencionadas.

Siguiendo la concepción de comunidad propuesta por Esposito (2003), surge otro término conceptualmente vinculado, el de *inmunización*, y, la significación de este, ya sea en su plano médico o diplomático, refiere principalmente a la “situación particular que coloca a salvo de riesgos a los que, en cambio, sí está sometida toda la comunidad” (Esposito, 2009; p.111). En su sentido comunitario, la inmunización representa lo contrario a la *communitas*, es decir, si hay un “don” o “deber” impropio que nos une, la inmunización corresponderá a la exención de dichas condiciones. Así, “es inmune aquel que está a salvo de obligaciones y peligros que afectan al resto” (Esposito, 2009; p.111). Los dispositivos inmunizadores, para el caso mapuche, pueden ser resorte de las políticas de Estado que han suspendido e intervenido los espacios comunes de los mapuche, desde los títulos de merced, a la división de tierras comunitarias, de la oficialización de organizaciones, a la individualización de beneficios, todas expresiones derogadoras del espacio impropio de los mapuche que los une comunitariamente.

El conjunto de políticas de Estado, actualizadas al orden rigente, encuentran coherencia en lo que Brossat (2008) denomina *democracia inmunitaria*, como un modelo que se valida autorreferencialmente, enfocándose en la protección y sustracción de la vida de las personas, mas que en su realización. Se trata de una “democracia, entendida como régimen de la política, pero más ampliamente, como régimen general de la vida de los

hombres y mujeres, es fundamentalmente un *sistema de inmunidad*. Las personas, los cuerpos, las opiniones, ven como se establecen las condiciones de existencia y acceden a un estatus que los asegura y los garantiza –al menos en principio.” (Brossat, 2008; p.8) La igualdad en derecho de la ciudadanía, sería un requisito para el despliegue de esta democracia, la cual queda en tensión con la representación de la población y las comunidades enunciadas, pues son contadas sin dar cuenta de sus particularidades y distorsiones, de este modo hace sentido ver que “las relaciones entre la igualdad y la comunidad quizás no son más que un incesante arreglo de cuentas. Observar algo más de cerca estas cuentas de la igualdad con la comunidad conduce a ver fragmentarse la imagen del gran cuerpo, a encontrarse con el déficit - o la discordia - que hace que la comunidad de iguales no puede nunca darse cuerpo, sino es con cierto re estucado, con la obligación de recontarlos miembros y las filas, tapar las fisuras de la imagen, retraducir los enunciados de la fórmula. (Ranciere, 2007; p.50)

De esta forma, el dispositivo inmunizador, se hace efectivo en el proceso de desestructuración cultural y comunitario antes mencionado, y que es desentrañado desde una observación centrada en la concepción de biopolítica. El concepto de biopolítica acuñado por Michel Foucault (2000), contempla varias implicancias, transiciones y adecuaciones al contexto de investigación. Los estudios sobre los procesos de disciplinamiento corporal, observados por Foucault (2003) a partir de los registros que datan de las sociedades occidentales en el SXVIII, dan cuenta de los dispositivos de poder/saber representados en la *anatomopolítica*. Esta se manifiesta como una política de las anatomías y es ejercida en instituciones como la escuela, el cuartel, la fábrica, el psiquiátrico o la cárcel, significando a su vez, el precedente a una política de escala mayor. “Luego de la anatomopolítica del cuerpo humano, introducida en el SXVIII, vemos aparecer, a finales de este, algo que llamaría biopolítica de la especie humana.” (Foucault, 2000; p.220) El control, ya no del cuerpo/máquina, sino de la población/especie, es el foco de los dispositivos biopolíticos, y ambas tecnologías representan expresiones del biopoder (poder sobre la vida).

Desde otro lugar, pero en un mismo sentido, el paso articulado de la anatomopolítica a la biopolítica, puede ser visto desde el ensamble entre el disciplinamiento que generan los módulos de encierro, a los controles que generan modulaciones que trascienden un espacio restringido. Así, “los encierros son moldes, módulos distintos, pero los controles son modulaciones, como un molde autodeformante que cambiaría

continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro” (Deleuze, 1991; p. 2)

Como ya ha sido mencionado, en el proceso de desestructuración cultural mapuche, es el Estado quién inicia y despliega distintas intervenciones, lo cual va conformando una articulación gubernamental, que permite el *disciplinamiento cultural*. (Godoy, 2007) Esto refiere a la puesta en práctica de “la economía a nivel de todo el Estado, es decir, tener con respecto a los habitantes, a las riquezas, a las conductas de todos y cada uno, una forma de vigilancia, de control, no menos atenta que la del padre de familia sobre los de casa y sus bienes. Desde inicios de la modernidad se ha producido un cambio importante sobre la “*gubernamentalidad*”. (Aguilera, 2010; p.35) Este cambio, Foucault lo observa en las "tecnologías gubernamentales", es decir, la unión de las prácticas por las cuales se puede "constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros”. (Lazzarato; 2000; p.14)

Es por medio de estas técnicas gubernamentales, que emerge el despliegue del biopoder vinculado al trabajo del poder sobre la vida, y se representa en “*una tecnología de doble Faz*” (Garcés, 2005) Este biopoder aborda en dos dimensiones la vida: como el organismo, con sus mecanismos, y la biología, con sus procesos globales. A esto Foucault se refiere como “*anatomopolítica del cuerpo humano y biopolítica de la población*”. (Garcés, 2005; p.89)

Figura 1.	BIOPODER (Poder sobre la vida)	
	anatomopolítica	biopolítica
Materia.....	cuerpo-máquina.....	hombre-especie
Mecanismo.....	disciplinas (instituciones).....	controles reguladores
Funciones.....	administración de los cuerpos.....	gestión calculadora de la vida
	(Instruir, usar, vigilar, castigar).....	(Regularizar, controlar, medir, predecir)
Fuente: Marina Garcés		

Biopolíticas Comunitarias en Contexto Lafkenche

El cuadro expuesto en la figura 1, representa el biopoder emergido de las tecnologías gubernamentales, la identificación de estos dos diagramas de poder permite visualizar que en forma articulada invaden enteramente la vida y maximizan sus fuerzas.

No obstante, en este diagrama es posible diferenciar escalas de articulación, debido a que estas estrategias y dispositivos de poder se ejercen también según la conformación organizacional de la población con el propósito de lograr que la población esté bajo control y para ello es necesario también intervenir sus formas de organización. Es en este punto donde se sugiere visualizar biopolíticas de tipo comunitario, pues los niveles de organización social varían y presentan distintos alcances en la producción de vida. Las biopolíticas comunitarias entonces, supondrían un punto intermedio entre la anatomopolítica y la biopolítica, siendo ambas y ninguna en su ejercicio, ya que la modelación organizacional de la población, en alguna medida incorpora elementos de control corporal, como también modelajes demográficos, sin embargo se encuentran en un espacio difuso de influencia que no es sólo corporal, ni sólo poblacional, es comunitario en cuanto afecta a la organización propia de un cuerpo colectivo, que es parte de una población mayor.

Figura 2.

BIOPODER (Poder sobre la vida)

	Anatomopolítica	biopolítica comunitaria	biopolítica
materia	cuerpo-máquina	Comunidad-organismo	hombre-especie
mecanismo	disciplinas (instituciones)	modelaje organizacional	controles reguladores
funciones	administración de los cuerpos (instruir, usar, vigilar, castigar)	Autorregulación colectiva (dar sentido de pertenencia, competencia organizacional, reproducción jerárquica)	gestión calculadora de la vida (regularizar, controlar, medir, predecir)

Fuente: Elaboración propia

El cuadro de la figura 2, representa la diferenciación entre anatomopolítica, biopolítica, y biopolítica comunitaria que emerge como categoría de observación para la

investigación propuesta, lo cual no es excluyente de la observación de los otros dispositivos, en el caso que fuera muy categórica su diferenciación.

Siguiendo el cuadro comparativo, la materia de la que se ocuparía la biopolítica comunitaria sería comunidad como organismo de intervención. El mecanismo desde el cual se interviene correspondería al modelaje organizacional, es decir a la institución de determinadas formas de organización por sobre otras, y por último las funciones que cumple este biopoder, estarían representadas por una autorregulación colectiva.

Precisar este concepto, pretende representar el dispositivo por el cual, el Estado, introduce e interfiere, a la comunidad *lof*, con un concepto de comunidad “propia”, el cual sustancializa y homogeniza a la/s comunidad/es, inmunizando el espacio común “impropio”, de los mapuche-lafkenche. En este sentido, el dispositivo biopolítico comunitario, permite *inmunizar* a la comunidad, interrumpiendo el circuito de la circulación social, (Esposito, 2010) e instala una noción de comunidad, que puede ser observado con la crítica planteada por Esposito.

De manera acotada, la utilización de estos conceptos en la observación de las transformaciones en la organización comunitaria de Coninbudi, otorga un andamiaje que puede identificar estas distintas expresiones y sentidos de comunidad, ya sea *lof*, *communitas*, *comunidad biopolítica*, y *comunidad inmunizada*, y cómo estos son significados por la comunidad.

En este último punto, para la observación de la significación que da la comunidad a estas transformaciones en la organización, se entenderá que frente al surgimiento de cada enunciado, existe una significación que es contingente, sujeta al signo y contexto en el cual se desarrolla la interacción, en ese sentido se entiende que los enunciados son “tan sólo un momento en la comunicación discursiva continua (cotidiana, literaria, cognoscitiva, política). Pero además este intercambio discursivo es, a su vez, tan sólo un momento de un continuo y multilateral *proceso generativo* de un colectivo social determinado” (Voloshinov, 1992/1929; p. 133). Así el uso de la lengua transmite significados entre hablantes particulares en un momento de tiempo particular, lo que nos lleva a entender que el significado presenta manifestaciones contingentes y como refiere Quezada (2006) siguiendo a Wittgenstein y Voloshinov, el significado es la manifestación dinámica de un potencial que se materializa a través de signos, la cual

está determinada por la forma en que los usuarios de la lengua *construyen* sus enunciados mediante la manipulación concreta de signos particulares, y al estar circunscrito a un momento determinado de la historia, el significado es por naturaleza *contingente y variable*.

Pregunta de investigación:

¿Cuales son las principales transformaciones en la organización comunitaria de la comunidad Lafkenche “Coninbudi?”

Objetivo General:

- Comprender las principales transformaciones que ha experimentado la organización comunitaria de la comunidad Lafkenche Coninbudi, Comuna de Saavedra, IX región de la Araucanía

Objetivos Específicos:

- Caracterizar a la organización comunitaria actualmente existente, en la comunidad Coninbudi
- Examinar los cambios de la organización comunitaria, que ha enfrentado la comunidad Coninbudi
- Conocer la significación que le otorgan los miembros de la organización, a las transformaciones de su organización comunitaria.

Referencias Metodológicas:

Para esta investigación, el diseño metodológico es de tipo exploratorio–descriptivo pues lo que se está estudiando no ha sido investigado con anterioridad y no se tiene un conocimiento acerca de las transformaciones organizacionales de comunidades mapuche-lafkenche. Es de carácter cualitativo, en cuanto se buscan sentidos experimentados por personas de la comunidad, a través del registro de sus relatos. Lo anterior se sostiene desde una perspectiva sociohermenéutica, la que permite comprender discursos presentes en los relatos y su contexto de producción relacional, de

esa manera el discurso es entendido como “un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales. *Su* análisis consiste en estudiar como estas prácticas actúan en el presente manteniendo y promoviendo estas relaciones: es sacar a la luz el poder del lenguaje como una práctica constituyente y regulativa.” (Iñiguez y Antaki, 1994) (Flores, Iñiguez, 2009; p. 690) De esta manera el análisis e interpretación que se realiza toma en cuenta el contexto discursivo en el que se expresa el enunciado, la posición de sujeto que asume el emisor y los efectos discursivos que se manifiestan en el proceso de registro.

Por su parte la etnografía interpretativa, es considerada de manera estratégica para el registro de la comunidad foco de estudio, pues permite la observación de un proceso de interpretación entre sujetos intérpretes (Geertz, 1973). Permitiendo de esta manera observar las relaciones sociales presentes en la comunidad respecto a su organización u otros elementos que se vinculen.

Participantes/ unidad muestral

La unidad de registros se encuentra acotada a la comunidad mapuche Lafkenche de Coninbudi, comuna de Saavedra, IX región de la Araucanía, específicamente en los relatos vivenciados por las personas que componen la muestra. Los participantes fueron seleccionados mediante un muestreo intencional, que estableció tres distinciones consideradas pertinentes, la primera refiere al criterio de autoridad en la cual se incorporan miembros con y sin autoridad dentro de la comunidad, en este punto cabe hacer presente que existen dos tipos de autoridad dentro de la misma comunidad, una considerada originaria en la que figuran dos personas como autoridad (*lonkos*) significativa, y otra que refiere a la organización formal y funcional en donde su presidente es la autoridad mayor. Por otro lado en este ítem se incluye a la autoridad municipal que en calidad de gobierno local influye directamente en la organización. Derivado del criterio anterior, los miembros de la comunidad que no detentan alguna autoridad son considerados según la distinción de género ya sea masculino y femenino para conservar la paridad en las entrevistas.

Biopolíticas Comunitarias en Contexto Lafkenche

Un tercer criterio se relaciona con el grupo etéreo, en donde se hace la distinción generacional de adultos mayores (sobre 65 años), adultos (entre 25 y 64), y jóvenes (17 y 24),¹⁰ con el fin de observar si existen diferencias entre estos grupos.

Por último cabe mencionar que desde la cosmovisión mapuche-lafkenche, la figura de la *machi*(*sanadora/curandera*) representa un rol vital para cualquier comunidad y su orientación espiritual estrechamente ligada a la autoridad del *lonko*, sin embargo en esta comunidad no existen machis, por lo que se descarta esta inclusión muestral.

Unidad muestral de sujetos	Miembros de la comunidad.	Autoridades de las organizaciones comunitarias	Gobierno Local	Total
Adultos Mayores	2 entrevistas(hombre y mujer)	2 entrevistas, organización originaria(Lonco y “vicelonko”)	1 entrevista a Autoridad Municipal (Alcalde)	
Adultos	2 entrevistas(hombre y mujer)	1 entrevista a la machi		
Jóvenes	2 entrevistas(hombre y mujer)	1 entrevista para la organización formal (presidente)		
Total	6 entrevistas	4 entrevistas	1 entrevistas	11 entrevistas

¹⁰ Los rangos de edad por grupo generacional, ha sido definidos en base al ciclo vital en forma flexible, pues tomar como referente la mayoría de edad legal (18a), para definir mayoría o minoría constituye una reproducción arbitraria en cuanto a edades cronológicas vitales.

Registro de información.

Las técnicas de investigación que se utilizan son:

- La observación de modo etnográfico, para observar elementos de contexto y significación que sean relevantes para la investigación.
- Entrevista semiestructurada¹¹, también de modo etnográfico, principalmente para registrar los relatos de las personas de la muestra.
- El registro fotográfico de ser necesario, para el caso de elementos de significación material.
- Revisión documental de registros pertinentes y que presenten relevancia al objetivo de estudio.
- Notas de campo, como registro reiterativo
- Entrevista grupal, la que se considera disponible de ser necesaria.

Los modos de observación y procedimientos de registro se contemplan en forma integrada a medida que se establezca la relación con los informantes por un lado y el despliegue de los análisis de discurso y documental emergidos. Cabe mencionar que debido a un trabajo relacionado con temas de educación en un colegio dentro de la comunidad, existe cierta proximidad con algunas autoridades de la comunidad, y cierto reconocimiento del investigador, aunque en la representación de educador, por parte de la comunidad, lo cual juega a favor en el establecimiento o entrada al trabajo de campo.

Criterios para el análisis e interpretación

Los criterios de análisis e interpretativos, contempla al menos tres procedimientos relacionados con los registros de observación, las entrevistas y documentos relacionados.

Para el análisis de las *observaciones* y *las entrevistas* se considera la interpretación en base al cuerpo conceptual de referencia, así como también los enunciados contextuales que surjan, es decir se tiene en cuenta al contexto de enunciación temporal y espacial de las notas de campo u otros registros emergidos, siendo foco del análisis las transformaciones organizacionales de la comunidad.

¹¹ Guión preliminar de la entrevista semiestructurada en anexo N ° 2.

Biopolíticas Comunitarias en Contexto Lafkenche

Se integran todos los registros en un documento de análisis que contempla las observaciones y entrevistas, siendo este el texto base para realizar la interpretación de la información. Esta interpretación consta de elementos combinados de la observación etnográfica y el análisis de discurso, pues se integra el contexto discursivo del hablante y sus efectos, las posiciones de sujeto que asume frente a los temas emergidos, y las relaciones sociales que se identifiquen en el examen completo del texto.

Cada enunciado analizado e interpretado es contrastado con las referencias teóricas y documentales pertinentes que puedan avalar o discrepar de lo enunciado, tomando relevancia la visibilidad del mismo, desde otras referencias. Para efectos de responder la pregunta de investigación, el andamiaje teórico es el principal lente para la observación de los enunciados y visibilidades, en este sentido los conceptos trabajados en el diseño investigativo, como las nociones de *lof*, *comunidad inmunizada*, *comunidad controlada (biopolítica)*, o *la communitas*, constituyen el cuerpo conceptual principal para la interpretación de las relaciones que puedan ser observadas, acoplándose a estas la significación que le otorgan los/as entrevistados/as y la documentación disponible respecto a los enunciados.

Análisis e Interpretación:

En este acápite entregamos los principales contenidos que se desprenden de las entrevistas realizadas y las observaciones registradas, así como la interpretación que hacemos del mismo.

Coninbudi, su organización formal.

De acuerdo a las entrevistas y observaciones realizadas, la organización comunitaria de Coninbudi surge como una organización principal funcional regida por la Ley 19.418 que regula *las juntas de vecinos y organizaciones comunitarias funcionales*, siendo a su vez esta normativa la que le da forma a las comunidades indígenas según la Ley Indígena 19.253 del año 1993.

Existen aproximadamente entre 50 y 60 familias que viven en esta comunidad, y según se advierte en el registro de socios en la organización formal son 52 familias aun cuando hay algunas que no se encuentran asociadas.

Dirigencialmente se encuentran activos tres miembros de la directiva: el Presidente, la Secretaria y el Tesorero que lideran la organización, junto a otros colaboradores que cumplen funciones de directores y mensajeros. No obstante, su participación se torna irregular en base a los registros obtenidos. De manera general las funciones manifestadas refieren a una organización instrumental que capta recursos estatales de tipo agrícola principalmente:

“bueno la organización normalmente lucha mas por que haya un buen camino, podamos tener alguna ayuda del gobierno, en cuanto a forestaciones, cualquier cosita así, para eso están las organizaciones, y de repente también antes se solicitaba bastante en forma común, los productos como fertilizantes, entonces para hacer un pedido para eso...”(E,5); “es como una junta de vecinos que hacen reuniones mensuales, y así es, pa’ bajar algunas cuestiones del estado, bajar algunos recursos, y ahí llega la información o los trae el dirigente la comparte con la gente y ahí, ese es el tema aquí...”(E,9); “mas en ayuda en tiempo de invierno, la ayuda que uno puede necesitar.. y ven esas necesidades, del camino, y las necesidades en invierno, pero del resto nada mas, nada mas...”(E,7)

Existe acuerdo en este tipo de descripción, lo que devela un sentido asistencial de este dispositivo organizacional, lo cual difiere con la descripción que da la autoridad municipal, la que refiere a una dirigencia constante y activa con el desarrollo de la comunidad:

“...su dirigencia se encuentra trabajando permanentemente y firmemente en el desarrollo de su comunidad, con la municipalidad y con las entidades regionales”. (E, 10)

No obstante, en la comunidad, según la mayoría de los relatos, se aprecia el sentido asistencial de la organización y los recursos provenientes del Estado, destacando que esta forma de hacer las cosas no responde al tipo de organización Lafkenche, pues el ordenamiento y las reglas vigentes actualmente han sido impuestas por el Estado y la cultura occidental. :

“...de partida el tema de organización ahora está en base a eso... ellos pusieron las reglas ya sea, la organización de antes ya no existe, ni siquiera hablaban el idioma actual... entonces es como mas sistema de control nomas.”(E,9)

“los cambios en la organizaciones ahora de acuerdo a la cultura occidental ahora lo ordena a un sistema, puede ordenarse en forma ya eh de acuerdo a las leyes...”(E,5)

Este control manifestado, y relacionado a las leyes que ordenan a la organización comunitaria, referido como “sistema de control” e el “ordenarse a un sistema”, puede ser visto como un atisbo de una biopolítica comunitaria, en el sentido de establecer un control poblacional a escala comunitaria que permita desplegar diferentes políticas de Estado en estas organizaciones. Una manifestación de esto podría verse reflejado en la sensación de inmovilidad social expresado por una mujer integrante de la comunidad sin autoridad:

“no hay cambio, estamos ahí nomás, todo el tiempo ahí nomás, no hemos salido de esta rutina, si hiciera una reunión decir, hagamos esto, tengamos mas plata, agrandemos la sede, busquemos un terreno, comprémoslo o paguemos todos los meses, pero tenemos que estar haciendo beneficio, ese sería un cambio, pero no hay cambio...”(E,4)

De alguna forma la organización es considerada como un espacio que sirve para la obtención de recursos, principalmente la ayuda del Estado, percibida como escasa que se acerca más a una connotación asistencialista, que de desarrollo comunitario. El modo en que se hace efectivo este proceso puede ser visto como vertical ya que el flujo de información relacionado con la obtención de estos beneficios, proviene del gobierno a los dirigentes que posteriormente la transmiten a los miembros de la organización.

Coninbudi en la Asociación Mari Kiñe Lof

Simultáneamente, la organización de la comunidad participa de una asociación territorial que integra varias comunidades, esta surge de la lógica de organización municipal, que sectorializa unidades poblacionales en un territorio determinado, ordenando la distribución de recursos económicos a las comunidades. La sectorización de unidades territoriales, o vecinales, responde al ordenamiento que realizan los gobiernos locales para fines de gestión municipal designando un encargado para esta unidad, en este caso la comunidad de Coninbudi junto a otras diez comunidades conforman la asociación sectorial *Mari Kiñe Lof*, que en mapudungun significa: *Las once comunidades*. Quienes a su vez tienen una directiva que las representa:

“El municipio coloca a un funcionario a trabajar exclusivamente con un grupo de comunidades, en este caso ese territorio se llama Mari Kiñe Lof que traducido significa “las once comunidades” y de ahí hay un presidente central donde trabajan todos los presidentes de las once comunidades y el municipio le coloca un gestor territorial que es un funcionario municipal, el cual trabaja de la mano con el presidente de las comunidades”.(E,10) *“...Entonces cuando las comunidades necesitan relacionarse con la alcaldía lo hacen por medio de la Mari Kiñe Lof, se hizo como para agilizar el trabajo”.*(E,10)

Esta descripción de la asociación Mari Kiñe Lof, realizada por el alcalde supone la representatividad y legitimidad de esta organización sectorial con las comunidades, lo cual permitiría un mejor trabajo entre el municipio y la población en este sector, lo que da la impresión de cercanía municipal. No obstante, desde la misma comunidad de Coninbudi surgen otras opiniones de esta asociación sectorial, que dan cuenta de un sentido diferente al declarado por el alcalde, pues devela un carácter instrumental y estratégico de la política comunitaria:

“Entonces por ejemplo aquí hay un gran sector en la Isla Huapi hay dos organizaciones sectoriales, o sea eso significa que hay varios lof, varias comunidades juntas, por ejemplo aquí hay una organización sectorial que son diez comunidades o diez lof y le pusieron el nombre mapuche mari kiñe lof, o sea son once, entonces eso es como una asociación y con personalidad jurídica, entonces junto a eso lo hacen para la misma cosa que le decía yo po, ellos fueron los que le aprobaron la carretera, lo hicieron así, los manipuló el mismo alcalde, el gobierno le digo yo, para ellos entonces tener más fuerza y atacar de un viaje al que, el caso mío. Entonces cuando el ministerio de Obras Públicas llegó ya aquí está la mari kiñe lof, once comunidades que van a favor de la ruta, altiro tuvo fuerza el gobierno, entonces si nosotros nos oponemos ellos se metían altiro y vamos a reclamar arriba a la autoridad provincial, hacemos la denuncia cuanta cosa más y después ellos respondían que no, son ellos los que mandan, no nosotros”.(E,1) *“...fueron sectoriados las comunidades de toda la comunidad de casi de puerto ya, imagínese aquí mari kiñe lof son ocho comunidades*

que comenzaron y eso fue por la carretera para que el gobierno tenga respaldo ahí, y después porque la carretera la están construyendo por tramo, son como 6 kilómetros de aquí hasta allá, y de ahí 6 kilómetros más allá y así sucesivamente. Entonces allá ahora formaron otra organización sectorial...”(E,1)

Lo anterior constituye un bosquejo del entramado organizacional formal en donde se circunscribe la organización de Coninbudi, quedando de manifiesto puntos de vista confrontados entre el municipio y parte de la comunidad, que como refiere en el enunciado del entrevistado, esta organización habría sido generada coincidentemente con el desarrollo del proyecto de carretera costera en su tramo Lafkenche, hecho omitido por el alcalde. Por otro lado, cabe mencionar que el presidente de la comunidad adhiere a la postura municipal de esta organización, considerando que ocupa el cargo de vicepresidente en la Mari Kiñe Lof. En la observación realizada a la reunión mensual de la organización(O,1) se pudo constatar el involucramiento de la directiva en la discusión con otras comunidades respecto al uso de material de relleno extraído desde el borde costero por personal del “Cuerpo Militar del Trabajo”¹². La necesidad de discutir sobre este tema provino de la oposición de dos personas a la extracción del material. Según el presidente de la organización comunitaria de Coninbudi, hubo un acuerdo entre la asociación “Mari Kiñe Lof” y los militares que habrían ofrecido mejorar accesos a cambio de permitir la extracción del material en el borde costero para continuar con las labores de “mejoramiento de caminos” en la zona¹³. En este contexto la actitud del presidente se manifiesta claramente a favor de la intervención militar y justifica la acción apelando a las dificultades de acceso en comunidades interiores junto a la disponibilidad del recurso: “nuestros hermanos lo necesitan”, “nuestro Dios nos regala el ripio, chaognechen” “si el ripio no es de nadie”. También cabe mencionar que en un acto de honestidad refiere que una semana antes los militares lo habían invitado a él

¹² El “Cuerpo Militar del Trabajo” es el encargado de realizar la IV etapa(al igual que las etapas anteriores) del trazado de la Ruta Lafkeche que une Puerto Saavedra con Teodoro Shmith, contrato suscrito por el MOP en enero del 2012 hasta el 2014, información disponible en: <http://www.clave9.cl/?p=4543> Sin embargo los trabajos se iniciaron en el 2006, en donde se realizó una ceremonia de bendición a las máquinarias de trabajo, por machis en el Sector de Collileufu Grande, Información disponible en: http://itrio.lazos.cl/gobiernoregional/index.php?id=162&no_cache=1&tx_ttnews%5Bpointer%5D=86&tx_ttnews%5Btt_news%5D=913&tx_ttnews%5BbackPid%5D=83&cHash=06c525e608

¹³ La denominación “Mejoramiento de Caminos”, surge a partir de las críticas y oposición de varios dirigentes Lafkenche por la construcción de la carretera costera en su tramo Lafkenche, la cual fue aprobada en el gobierno de Michell Bachelet, y actualmente implementada por el Ejército de Chile. Para mas información ver artículo de Fernando Lobos Poblete (2009) Megaproyectos en el sur de Chile y la participación no vinculante del Movimiento Identidad Territorial *Lafkenche*, Instituto Latinoamericano de Servicios Legales Alternativos. El derecho a la consulta previa en América Latina: del reconocimiento formal a la exigibilidad de los derechos de los pueblos indígenas. En: El Otro Derecho No. 40 (jun, 2009) 192 p.

junto al presidente de la asociación “Mari Kiñe Lof” a una cena en el cuartel ubicado en la ribera norte del puente que conecta a Saavedra con las comunidades del Lago Budi, con el fin de definir dicho acuerdo.

Desde otro punto de vista, la asociación Mari Kiñe Lof, representa, para una de las entrevistadas, una organización a la cual sirvió en calidad de servicio, sin que esto significara una participación en las decisiones de la organización, que en último término desmotivó su continuidad en ese espacio de participación formal:

“ yo anduve un buen tiempo metida en la mari kiñe lof, después me sali, porque me cabrié, por que la gente de a fuera, tenia desayuno, tenían almuerzo, y una misma en vez de estar pendiente de lo que se está tratando en la reunión, tenía que estar pendiente de la comida, para servirle a unas 50 personas que llegaban a una sola comunidad.. entonces que pasaba estaba preocupada uno haciendo la comida, y preocupada de la palabra que entraba por un oído y a veces se escapaba la palabra, se iba, que pasaba es que quedábamos volados... yo recorrí las ocho comunidades, yo era de una comisión, pero me aburrí, porque andaba haciendo tira mis zapatos, a veces no me servían bien, porque primero era todos los que venía de a fuera, todo el personal, todos los dirigentes después, y los que iban a escuchar la reunión al final no alcanzaban...”(E,4)

Este enunciado destaca el sentido instrumental que percibe la entrevistada al expresar el trato diferenciado y jerarquizado que puede darse en esta asociación, que si bien se encuentra rotulada bajo una identidad indígena (Lafkenche), en su práctica dista de ello. Se advierte además un sentido discriminatorio frente a las tradiciones mapuche, debido a la adscripción religiosa de su autoridad máxima:

“El otro día yo conversaba con un cabro, con un compañero, con el presidente de la Mari Kiñe Lof, como le decía yo, formamos nosotros la Mari Kiñe Lof, formamos esa, como le dijera yo, esa un conjunto de comunidades, somos once comunidad, todo el lof que nosotros ocupamos somos once comunidades que tenemos nosotros, una asociación de comunidades, entonces yo conversaba con él y le dije yo: “qué te parece a ti”, el otro día cuando hubo un nguillatún allá en Huache, tu hermana estaba ahí(...) tarde dijo “ahí van los inmundos”, entonces eso es malo, porque ellos están en contra de nosotros y ella era los primeros que andaba en los guillatún, antes, y mapuche neta.” (E,2)

Según lo mencionado, estaríamos frente a una organización comunitaria en Coninbudi cuyo rótulo se encuentra al amparo de la Ley indígena y de organizaciones funcionales y territoriales a nivel nacional, y su connotación identitaria (Lafkenche) ya sea en su expresión local o sectorial, refleja una disociación en cuanto a la participación de los miembros de las comunidades pues existen elementos que surgen de la información que cuestionan constantemente las prácticas culturales Lafkenche como organización de un

lof. En este punto es posible identificar los efectos de una política de *inmunización* del espacio comunitario Lafkenche que invisibiliza y suspende a las autoridades tradicionales junto a las prácticas comunitarias originarias, superponiendo por medio de dispositivos “democráticos” a autoridades que no responden necesariamente a la singularidad cultural de su comunidad. La instalación homogénea de dispositivos organizacionales en todas las comunidades ha permitido ordenar y normalizar a los cuerpos comunitarios que se componen del conjunto de individuos asociados en su procedencia territorial y cultural. De ahí que la noción de *biopolítica comunitaria* se ajusta a lo expresado respecto al gobierno local y la implementación de las políticas de Estado, que aparece disponiendo de una red organizacional ordenada y autorregulada. Cabe mencionar que no sólo las políticas de Estado han propiciado este escenario, pues también la influencia de las religiones (evangélicas principalmente) han servido de refugio ritual coartando la cosmovisión mapuche y limitando la participación en comunidad. Respecto a la influencia de la religión en la organización será tratado mas adelante con mayor detenimiento, sin embargo en el siguiente punto se da cuenta del problema de la participación en la comunidad o mas bien en la organización formal comunitaria, pues en la mayoría de los registros de observación se apreció la baja participación de los miembros de la comunidad.

Presidente y directiva de la comunidad: ¿Alguien se ofrece pa' ser presidente?

La escasa participación manifestada en los registros da cuenta de la relación que sostienen actualmente los miembros de la comunidad con su organización y autoridades, advertida en una procedencia común bien definida. En la actualidad dicha participación se reduce al menos a dos situaciones: en la baja asistencia a las reuniones mensuales de la comunidad, considerando que en la observación realizada asistieron 21 miembros de aproximadamente 50 miembros, asistencia que por lo general puede ser menor, ya que el día de la observación había elección de directiva; y en el tipo de participación que sostienen los miembros de la comunidad. En la reunión de la comunidad se pudo observar la gran diferencia de participación entre los miembros en general y los dirigentes, siendo estos últimos quienes dirigen la sesión y toman la palabra de manera constante. Muchos de los asistentes evitan hablar y muy pocas propuestas se pudieron observar. Una muestra de ello fue la elección que realizaron. El presidente de la comunidad, reelecto por tres periodos, manifestó públicamente su deseo de no continuar

debido al el deterioro de su salud y el latente conflicto de intereses por la propiedad donde se ubica la sede comunitaria¹⁴:

“es que tienen que cambiar la directiva, porque yo ya voy a entregar...” (Presidente de la comunidad en O,1)

Luego de esta afirmación, la discusión se centró en la validez de la votación pues no existía el quórum necesario para la elección de directiva, situación que no era sabido por los miembros en general, la secretaria junto al presidente dialogan refiriendo que 26 socios corresponderían a la mitad mas uno, y habiendo 21 socios resuelven votar igual con la condición de luego conseguir las firmas restantes. De esta manera se estableció un intercambio de comentarios en donde las proposiciones de candidatos, la evaluación de sus requisitos¹⁵, y la negación de los mismos dilató la discusión:

Scr: ¿alguien se ofrece pa ser presidente? O sino, lo hacemos a la fuerza nomás... usted señora Luisa, quiere ser presidenta de la Comunidad?....

Soc-hombre: demosle la oportunidad a la señora Carmen

Soc-mujer: es que no puede por que es Chilena

Pr. La misma Señora Silvia ahí

Soc-hombre: y don Idradil es mapuche que es presidente? Ha?

Pr. Yo tengo la calidad indígena.

Soc-hombre: La señora Carmen igual sacó la calidad

Pr. Es que no la ha podido sacar

Soc-hombre: ah no?

Pr. No

Soc-hombre: a ya.

Pr. Ella puede sacar la calidad indígena, si, está en trámite

Soc-hombre: así que por lo tanto no puede ella

Scr. El carlos me dice a mi, que el sigue siendo tesorero, escucharon. Que el Carlos dice que el sigue siendo tesorero. Y yo secretaria sigo, pero yo presidenta no

Soc-mujer: el pariente Juan Painecur Estoy de acuerdo con el, porque está acostumbrado siempre, tiene que ser una persona que ya esté acostumbrada a eso, claro, porque como va ir uno que no sabe pa donde va, no tiene ni palabras a veces para hablar.

Soc-hombre (Juan Painecur-padre de Carlos Painecur - tesorero): a mi no me miren de directiva porque, el Carlos anda trabajando por ahí, y yo tengo que ver la casa. El Carlos fue a Temuco el otro día, hace como una semana, y en de repente lo van a echar de la casa...(Risas)(O,1)

¹⁴ La sede comunitaria se encuentra a orilla del camino en Coninbudi dentro de una propiedad cuyo dueño prestó de palabra el terreno para realizar las reuniones, sin embargo la pareja del presidente compró el terreno y actualmente pretende ocupar el sitio en proyectos personales, quien a su vez presenta animadversión por miembros de la comunidad. En una oportunidad refirió que si no le pedían autorización para ocupar el terreno ella los desalojaría, situación que se encuentra en contradicción ya que el representante formal de la comunidad es su pareja.

¹⁵ De manera relevante se dio una discusión respecto a la calidad indígena que presentaban los miembros, lo cual constituía un requisito para poder participar de la directiva, incluso se negó la posibilidad de nominar a una socia, por encontrarse en trámite su calidad indígena, situación contradictoria respecto a los requisitos para pertenecer a la directiva los cuales se encontraban escritos en una pared de la sede, y no mencionaban la calidad indígena.

De esta manera se dilató el intercambio de propuestas y los reiterados descartes de candidatos por unos veinte minutos aproximadamente, hasta que el presidente refirió que podría continuar en el cargo: “*yo seguiría por un año mas...*”. (O,1) La propuesta sorprendió a los presentes que manifestaron inicialmente su disconformidad, ya que para el próximo año sucedería lo mismo, sin embargo poco después decidieron aceptar la propuesta del Presidente y además lo ratificaron en su cargo.

Paralelamente, mientras se discutió sobre la directiva a elegir, la secretaria informa que hay un programa de gobierno llamado PDTI donde participan varios miembros, y entre ellos ella, y luego refiere que “*están recibiendo beneficios*” (secretaria) por lo que incentiva a que se inscriban cinco personas. Esta situación mostró la gran falta de información que existe respecto a este tipo de programa y por consecuente sobre las expectativas que se generan por recibir algún beneficio, no obstante el escenario en donde se dio esta situación permitió ver que no se generaba mayor inquietud debido a que la atención se encontraba dividida en la elección de la directiva y en esta información.

Lo anterior da cuenta de esta baja participación que manifiestan los entrevistados, dejando varias interrogantes respecto al modo en que se implementan los programas y proyectos públicos en la zona, así como también el poder que ejerce la directiva de la organización en cuanto poseedora de información relevante y la distancia informativa con los demás miembros de la comunidad. Este deceso de participación, mas allá de constatar un problema generalizado en la sociedad civil chilena vinculado a la pertinencia de los mecanismos de participación (De la Maza, 2005), refleja la expresión singular de comunidades culturalmente diferentes, las cuales deben esforzarse por igualarse al resto de las organizaciones comunitarias nacionales, pues de lo contrario no contarían para los registros del sistema “democrático”, ya que como plantea Ranciére (2007) “No porque se es útil a los iguales se entra en su comunidad(*democrática*), sino porque se es semejante. No hay nada que hacer para ser contado en su número, salvo reenviar su imagen” (P. 54)

La relevancia de lo expresado radica en la persistencia de indicadores críticos en el sector, puesto que la comuna de Saavedra presenta un 26% de pobres y un 9 % de indigencia asociados principalmente a población indígena y rural, lo cual constituye el

mayor porcentaje de pobreza de la región, y una de las comunas mas pobres del país¹⁶. En específico la comunidad de Coninbudi figura como un sector crítico en cuanto al establecimiento de agua potable, lo que se considera un elemento estratégico a mejorar (SECPLAN, 2009).

Para el desarrollo de estos y otros ámbitos de la comunidad, resulta importante el papel de su organización, y en vista de la información obtenida es posible indicar que la materia organizacional expresada en Coninbudi presenta características del ejercicio de biopoder a escala comunitaria, su connotación orgánica y homogénea con las demás comunidades tanto del sector como nacionales, representarían una primera clave para observar el despliegue de una *biopolítica comunitaria*.

El mecanismo de esta *biopolítica comunitaria* sería la modelación de la organización (ver figura 2 de este dcto. p. 22) a partir del conjunto jurídico normalizador, que va de la constitución de la personalidad jurídica al cumplimiento de requisitos procedimentales para la vigencia de la misma. En cuanto a la función que ejerce esta *biopolítica de escala comunitaria*, se encuentran elementos que dan forma al intento de autorregulación organizativa en base a las normativas formales, tales como elección de directiva, asistencia a reuniones, reproducción de jerarquía e intentos de dar sentido de pertenencia a la organización.

Una muestra de esta función queda explícita en el registro fotográfico de una serie de impresiones a modo de instructivo, que se encontraban dentro de la sede el día de la asamblea observada, el detalle de este texto se vincula directamente a la organización, contiene las normas que regulan el funcionamiento de la misma, distinguiendo quienes pueden participar, atribuciones, obligaciones y faltas, así como también quienes pueden conformar el directorio. La delimitación de la autoridad se encuentra bien definida e incluso los temas que se pueden tratar en asamblea y la forma de registro en acta. No obstante, estos enunciados escritos que forman parte del discurso de la participación en organizaciones formales, no presenta ninguna alusión a la particularidad cultural de la comunidad, de hecho en los requisitos es necesaria la mayoría de edad, ser Chileno y residir en la comuna, entre otros, pero no constituye requisito poseer la calidad indígena. Lo anterior se vuelve relevante cuando en la misma asamblea se exige a una asistente tener calidad indígena para postular a la directiva.

¹⁶ Análisis del impacto Económico y Social y Objetivos de Calidad Ambiental del Lago Budi, Informe Final 2010, Laboratorio de Modelación Ecológica, Universidad de Chile y MOP. Disponible en: http://www.siagua.org/archivos_adjuntos/documentos/calidad_budi.pdf visitado el 10 de junio de 2011.

Por otro lado se observó que la mayoría de los asistentes a esa reunión (21 en total) son adultos mayores con una importante cuota de analfabetismo, lo que queda reflejado al momento de nombrar propuestas a la directiva, las cuales son rechazadas por que los miembros no saben leer ni escribir. Esta situación impide conocer y manejar las reglas de la organización quedando las decisiones principalmente en la directiva, y de paso descubre el desbalance en la información de la organización.

Otro elemento ante el que resulta pertinente detenerse, son las llamadas *faltas graves*, y entre ellas: el “*no pago de cuotas, la inasistencia injustificada por tres meses, atribuirse la representación de la organización cuando no lo posea y realizar proselitismo político y religioso*”. Estas faltas son consideradas graves, sin embargo no se describen sanciones para cada caso, y sólo se manifiestan causales de desafiliación a la organización. Lo anterior se podría relacionar con la situación del “lonko” cuestionado por la comunidad, ya que al no asistir a las reuniones por mas de tres meses, incurriría automáticamente en una falta grave, sin embargo debido al conflicto de la Ruta Lafkenche, también podría incurrir en falta grave al arrogarse la representación de la organización, lo cual fue expresado en entrevistas al considerarlo un opositor a la carretera, “autodefinido” representante del sector, sin serlo. (O,2, A.F.)

En base a lo anterior, es posible identificar estas expresiones como elementos de una biopolítica comunitaria que se enuncia en normativas legales que regulan a las organizaciones a nivel nacional, sin embargo su expresión visible muestra la disyunción con sus enunciados, precisamente por la baja participación y las dinámicas relacionales que se dan entre los miembros, tal como refiere Deleuze (2008) “*existe una disyunción entre lo visible y lo enunciable: lo que se ve nunca aparece en lo que se dice, y a la inversa*”, así podemos ver que si bien hay una directiva y alrededor de 50 miembros, los que participan son tres directivos y entre 15 a 20 “socios”; Que la comunidad participa de la asociación Mari Kiñe Lof, sin embargo la mayoría de los miembros desconoce los acuerdos y sentidos de esta organización o bien los conocen parcialmente por los directivos; Que para la autoridad municipal la comunidad se representa como activa y desarrollada, mientras que en la comunidad la consideran decaída por la desmotivación de sus miembros. Y quizás la disyunción mas evidente es el enunciado que cataloga a esta organización con una identidad Lafkenche, pero como ya ha sido mostrado, su organización dista de ello.

La modelación de esta organización, pese a las distorsiones y distancias entre lo visible y lo enunciado viene a significar en este estudio, al ejercicio político de control sobre las comunidades, instalando regulaciones organizacionales las cuales se homogenizan con las demás en una lógica jurídica nacional. Para el despliegue de esta biopolítica también es necesario que se suspendan y/o desactiven las prácticas organizativas que no coinciden con lo establecido por ley, es decir la organización del *lof* por un lonko y todos los temas culturalmente comunes.

¿Organización Lafkenche?: persistencia del Loftun.

Según lo revisado, las características de la organización formal de Coninbudi, no manifiestan necesariamente una identidad o sentido cultural Lafkenche, esto porque la estructura jerárquica de la organización y los problemas de participación se pueden apreciar en la mayoría de organizaciones funcionales, territoriales u otras similares, sin embargo lo que lleva a identificar a esta comunidad como Lafkenche, es precisamente su procedencia cultural en cuanto prácticas comunes dentro del pueblo Mapuche, por ello la representación de la comunidad en la expresión “*Lof*” será el vector que hará transitar entre lo originario y lo formal en esta organización comunitaria. El “*lof*” dentro de la cultura mapuche sería la estructura social básica que rige al pueblo, basado en relaciones patrilineales derivadas de un tronco común (Faron, 1969), posee un lonko como autoridad hereditaria y dependiendo del número de familias puede constituirse en un *lofche* (Quidel, Duran y Catriquir, 2007).

La referencia anterior si bien no se expresó con claridad, surgieron elementos significativos que permiten dar cuenta de su existencia pretérita, las expresiones del *lof* manifestadas en la mayoría de las entrevistas presentan matices no excluyentes entre sí, y se asocian principalmente a un lonko y a un territorio. En ese sentido cabe hacer la distinción de acuerdo a lo que los entrevistados expresaron por *lof*, y cómo esa expresión o parte de ella es visible en Coninbudi:

“el espacio territorial que ocupa cada comunidad, eso es el lof. Por donde usted ve comunidades mapuche tiene ese nombre de lof, cualquiera sea la identidad. Porque aquí somos de identidad lafkenche, lafkenche significa mar y esta por todo el borde costero, de norte a sur.” (E,1)

“bueno el lof es la comunidad que estamos hablando aquí, lof esta compuesta también por un lonko, también estaban los ñaipife preocupado por las nguillatunes, también estaban los caciques, los lonkos eran la autoridad máxima cuando por ejemplo había una pelea entre matrimonio y el lonko era la persona indicada quien tenia que ordenar

y aclarar ese asunto, y así gente especial, se querían casar una juventud, el la persona indicada para eso, para que halla cruce de familia, ese es la función del lonko” (E,5)

“Bueno eso al saber esta cosa yo el lof, por lo tanto era el lonco, el trabajo, porque lonco si tiene un problema y si tiene un problema con su gente, su gente que le vayan a avisar, mira nosotros tenemos un problema entre hermano, entre vecinos o entre matrimonio, entonces ese lof se juntaba, él tenía que mandar su werken a la persona, nosotros tenemos que juntar y con otro lof, yo puedo ir a buscar otro lonco allá conversamos: mira yo tengo este problema aquí y qué hago, solo no podré, quiero ayuda, entonces ese otro lof viene acá y de otro lonco, y ahí vamos a visitar a esa persona que tiene problema...” (E,6)

Estos enunciados respecto al *lof* integran el componente territorial asociado a un lonko, autoridad máxima de una comunidad y cuyo rol es resolver y guiar a la comunidad frente a sus disyuntivas y acuerdos. Los problemas podían ser enfrentados con la ayuda de otro *lof* representado por su lonko. Eneste sentido una expresión representativa de estos procesos se refiere a:

“se supone que ellos se autocontrolaban.” (E,9)

La expresión de autocontrol se refirió principalmente al ejercicio autónomo del lof, de la comunidad originaria, la cual regulaba la vida cotidiana con la guía del lonko en forma abierta y vinculada a otros lof y sus respectivos lonkos, quienes en conjunto podían resolver situaciones de mayor complejidad.

El sentido que compone al *lof* de su autoridad, el espacio territorial y las prácticas comunitariamente reguladas, resuenan en la concepción de *communitas* trabajada por Esposito (2003) en cuanto la *comunidad-lof* estaría dada por el *deber* común de sus miembros, y no por una propiedad compartida¹⁷, así frente a las decisiones de la comunidad primaria lo impropio como elemento común, pues frente a una dificultad o acuerdo se considera como deber común tratar dicha dificultad colectivamente, hecho que se refleja en la articulación del lonko, las familias y las prácticas a las que se deben. De esta manera el *lof* enunciado por los entrevistados referiría a una concepción de comunidad mapuche, que presenta afinidad con la noción de *Communitas*, sin embargo será categórica la distancia entre esta idea de comunidad *lof* (*communitas*) y lo manifestado en la organización actual.

¹⁷ Esposito critica a las concepciones de comunidad procedentes de distintas tradiciones de la filosofía política occidental por considerarlas substancialistas y ontológicas lo cual oculta todas las interferencias que puedan darse bajo la noción de una propiedad común.

Según lo relatado, la mayoría refiere que la comunidad pensada como *lof* se encuentra ausente, debido a la pérdida de las costumbres culturales mapuche Lafkenche y entre ellas la pérdida de la figura del Lonko en su sentido originario:

“No hay lof de ese lof” (E,6)

“de ese lof ya queda poco, por que el lonko no toma su cargo como corresponde, y estamos en encarecimiento en cuanto lo que es el nguillatún ya no se hace como corresponde, producto de eso mismo...”(E,5)

“antiguamente decían que el cacique, cuando moría el lonko tenía que quedarse un hijo, pero ahora nopo, de no seguir el hijo ponen a otras personas de lonko, de otra familia, entonces como que no se va respetando la cosa antigua...porque como le decía muriendo el lonko queda el hijo, ahora ya nopo” (E,8)

La evidencia más significativa de la distancia que existe entre la memoria del *lof* originario y la actual configuración de la comunidad, es la ausencia del Lonko, pues su importancia es central para el mantenimiento de las relaciones comunitarias mapuche-lafkenche. Sin esta figura tradicional que ejercía la conducción del conjunto, la rearticulación de la comunidad se encuentra en un dilema de confusa resolución.

Otra muestra de la discontinuidad cultural evidenciada, es la significación que le otorgan los jóvenes entrevistados al *lof* y al *lonko*, pues expresan no conocer a la persona que encarnó esta autoridad, mencionando que sus padres habrían restringido la transmisión cultural (lengua y tradiciones) con el fin de evitar la discriminación. En este sentido, la significación que tiene el *lonko*, y el *lof* para este segmento de edad fue relatada con poca claridad y vaguedad:

“no, no conozco, he escuchado hablar sí de eso, pero nunca me he preguntado así mas allá de lo que significa, pero si he escuchado mi padre que hablan de eso” (E, 9)

“eh en la casa mi mami no le habla mapuche a mi hijo, ni yo tampoco, por que es muy discriminatorio siempre lo discriminan como mapuche, ojala mi hijo no aprenda, quizás mas adelante si” (E,9)

Lo anterior muestra la interrupción generacional que adoptaron algunas familias para proteger de alguna manera a sus hijos de los malos tratos producto de la discriminación cultural, situación que actualmente sigue vigente, si embargo, pese a esto también se pudo observar interés por conocer y volver a practicar tradiciones mapuche.

Por otro lado, una variante de la concepción de *lof*, expresada en los relatos es el *Loftun* cuyo sentido se circunscribe dentro del conjunto de prácticas culturales singulares de los mapuche-lafkenche, el *loftun* representa el rito mortuario que se mantendría en la

actualidad como elemento tradicional. Cabe mencionar que incluso en una entrevista se asoció al loftún como la propia noción de *lof*, lo cual indica la presencia de esta práctica funeraria:

“El loftun, toda la comunidad está en el entierro, sacan el finao afuera, al cerro, lo sacan a un lugar para que la despedida de su tierra dicen y hacen comida todo afuera uno, van en carreta hacer comida. No velorio, como en el pueblo, es diferente, aquí en el campo no po, aquí en el campo se sacan afuera al finao y todo hacen comida, tiene que llevar, uno hacer comida, servir a la gente, servir a los dolientes, servir a los ayudantes, si llegan otra persona hay que servirlo o si un amigo, hay que servirlo y antes habían otras tradiciones, más bonito era antes, ahora hay poco, y ese loftun se hacían lo que hacia la persona, tal como usted anda aquí, si es que tu comunidad te toman importante, te tienen todo lo que usted hace, lo que usted conversa, lo que usted fuiste, lo que tu sufriste o cantaste o algunas cosas o una actividad, todo eso uno lo sigue, cuando un muerto, un mayor quiera o lonco que ha trabajado todo eso o una persona que es “ñempin” todo eso lo siguen eso, por lo menos ese se sigue la tradición, ese el loftun”.(E 6).

“el lof, como lo puedo explicar, pero existe, eso si, si fallece unas personas por decir, de la comunidad, eso se comparte, eso ya le dicen por Lof... se hace un entierro cuando fallece unas personas de la comunidad, entonces va todo el grupo, eso se mantiene.. la creencia de antigua es mapuche..”(E 3)

Quizás el *loftun* sea una de las pocas prácticas culturales que se encuentran presentes en la comunidad y su organización. De los registros obtenidos sería el único elemento vinculado al tipo de prácticas organizacional común mapuche-lafkenche, el *loftun* es reconocido como parte del *lof*, como una tradición antigua que se mantiene, es un espacio de reunión colectiva donde todos los relatos circulan en torno al fallecido. La muerte dentro de la comunidad representaría la reconexión, inconciente quizás, con la tierra, la “Ñuke Mapu” la cual da vida y sentido al cuerpo mapuche-lafkenche, cuerpo y tierra en una misma unidad, la cual estaría suspendida en la práctica cotidiana en el transcurso de vida formal.

Lonko y Vicelonko.

La importancia del Lonko en una comunidad Lafkenche y mapuche en general es primordial para la conservación cultural del conjunto de prácticas comunitarias, en el caso de Coninbudi, debido a la interrupción de esta figura articuladora es que resulta tan complejo recomponer las prácticas comunes de un *lof*, en la ausencia de este. El último Lonko se llamó José Manuel Tranol y debido a que en su familia no aceptaron continuar con la tradición, la figura quedó suspendida al momento de fallecer el lonko. No

obstante, según lo relatado actualmente existirían dos “lonkos” los cuales habrían sido elegidos por la comunidad en vista de la ausencia de la antigua autoridad. En la actualidad estas figuras carecen de legitimidad ya que sólo algunos miembros entrevistados los reconocieron pero con cuestionamientos, pues habrían sido elegidos en alguna oportunidad de manera arbitraria y con la presencia de pocos miembros de la comunidad:

“Yo soy lonko originario. Cuando se trata de eso yo comunico a la comunidad, para tratar el tema, por ejemplo cuando se va a hacer una ceremonia de palín los invitamos con otras comunidades, incluso de otras identidades a veces y para un guillatún también, pero ese es aparte, no influye con el otro y na que ver con eso, es aparte.” (E,1) “La comunidad misma me eligió, nos reunimos, costo harto sí, porque no aceptábamos y la gente nos insistía, yo me echaba para atrás, yo les decía que por varios temas no me conviene y además les decía yo que no vengo de la descendencia de lonko hay otros que son de la descendencia pero tampoco ellos aceptaron o no asistían a las reuniones, tiene que ser descendiente, si los abuelos fueron lonkos tienen que seguir y seguir la descendencia y el otro lonko tampoco es descendiente de lonko y hay una familia que son descendiente pero no aceptaron y el mismo lonko mayor renunció en ese tiempo. Entonces yo no me sentía conforme y me puse a consultar hasta última hora afuera a otros lonkos de otro sector, de otra identidad les consultaba que de esta manera me nombraron, no voy a aceptar, y ahí me dijeron ellos, “usted ya fue elegido no puede renunciar, pero si usted deja descendiente tampoco no va a poder ser lonko, tiene que usted ahora morir como lonko y tiene que volver a la misma familia” (E, 1)

Este relato expresa la existencia de dos Lonkos que habrían sido elegidos por miembros de la comunidad con fines a reemplazar la discontinuidad de la autoridad originaria. No obstante, la validez de esta elección, y la legitimidad de estos “lonkos” ha sido cuestionada por los miembros de la comunidad en distintos sentidos, ya sea por la poca representatividad de quienes los habrían elegido, o por la poca participación que presentaría el supuesto “primer lonko” dentro de la organización formal de la comunidad y de manera puntual por su negativa a vender parte de sus tierras para la construcción de la Carretera Lafkenche. Cabe mencionar que estas diferencias distanciaron a los dos lonkos, quedando el anteriormente mencionado representado por el lonko conflictivo, político y en último término como falso lonko, y el segundo tiene el respaldo de la comunidad, mas bien de tipo simbólico, pues participa al igual que los otros miembros en la organización formal de la comunidad sin ninguna distinción de autoridad:

“...Juan Painecur Calfuleo. Resulta que este lonko cuando hubo la división lo nombraron como el primero, entonces hay una equivocación grande ahí, por carecer de conocimiento de nuestra cultura, la comunidad cambio. Cuando hubo división lo eligieron a él, porque dijeron que no estaban de acuerdo porque me fui en contra del

megaproyecto, pero se equivocaron ellos, incluso quisieron borrarame, habían ido arriba a la oficina y ellos no tienen na que ver. (E,1)

En el enunciado del primer lonko, se manifiesta la reacción de los miembros de la comunidad frente a su postura contraria a la carretera, y el desplazamiento de autoridad al que habría sido expuesto, esta situación es reconocida por algunos entrevistados y por el segundo lonco o vicelonko como fue nombrado por una entrevistada, quien admite que los eligieron a ambos:

“don Leonardo Calfuleo, el está registrado y todo, y si no participa el, participo yo, pero igual está a parte de la comunidad, no comparte, no participa de la comunidad...”(E,3)

“está como reemplazante de Lonko, don Juan Paineicur, el papá de Carlitos, está reconocido como Lonko dentro de la CONADI, el que está reconocido como lonko en la CONADI es Leonardo Calfuleo Malo... y la comunidad no lo quiere a el como Lonko”.(E,4)

Es clara la ausencia del “primer lonko” en la organización de la comunidad, las diferencias de posición frente a la construcción de la carretera influyeron en esta distancia, sin embargo el cuestionamiento a esta figura es mayor, pues el mismo alcalde refiere que esta persona no detentaría ningún cargo de autoridad y sólo representaría intereses propios:

“...el es una persona natural nada más, no es dirigente no es absolutamente nada, pero él defiende sus derechos, se acepta y tiene que respetarse como es...” (E,10) “No, no existe ningún lonco en la comunidad”.(E,10)

Según los relatos obtenidos, las críticas a este lonko se centran en su poca disposición para transmitir información y participar de las reuniones, esto se expresó en una entrevista sin embargo cabe mencionar que esta impresión fue mediada por el presidente de la comunidad, quien habría dado esta información y frente a ello, la comunidad tomaría una postura distante con el “primer lonko”:

“...nosotros mismos lo empezamos a reprochar, como lo nombraron a el de lonko, y tenía que el bajar información, ir donde se juntaban todos los Lonkos, y el iba y la información se la dejaba pa el solo no mas,, no lo contaba, entonces eso llegó a oídos del presidente y el nos contó a nosotros, y nosotros dijimos si sigue así, mejor que quede afuera de la comunidad...”(E,4)

“Leonardo Calfuleo, no fue nombrado completamente por la comunidad de Coninbudi, fue por algunas personas pero por otra organización de a fuera, por eso la comunidad no quiso con el, en esos años trabajaban unos famosos los mau... los traperos de emaus se llamaba... y derrepente apareció que el estaba de lo mas bien en la CONADI y sin la comunidad no lo había elegido a el. Por lo mismo, la comunidad se opuso, que dijeron usted sigue trabajando igual nomas, entonces eligieron a don Juan Paineicur, y antes de

don Juan Painecur estaba todo, es que don Juan Painecur no está reconocido en la CONADI. Entonces le dijeron una vez, dos lonkos no pueden haber, si hay un lonko ya está reconocido ya, y cómo le dijeron, si ustedes mismos lo eligieron, nopo, los dirigentes nosotros no los elegimos, no le dimos el voto todos.. Entonces por eso ahí quedó mal eso...”(E,4)

Otra cuestión que surge respecto a la figura del lonko, son las distorsiones sobre la constitución de esta autoridad, pues varios entrevistados mencionaron que hubo una organización externa que habría influido en la conformación de la reunión. Ella correspondería a los Traperos de Emaus Temuco, y si bien no queda clara su participación en esta reunión, existe una clara vinculación, la cual ha sido expresada. Si bien, la mayoría de los relatos cuestionan la legitimidad del primer lonko, también reconocen que es una autoridad sin respaldo, pero que en algún registro de CONADI se encuentra adscrito, lo cual es completamente negado por el alcalde de Saavedra.

Desde la posición del lonko cuestionado, su elección no se vincula a un evento azaroso ni de tipo formal al cual pueda deshacer por medio de otra elección, sino que el significado de su autoridad lo atribuye desde una cosmovisión mapuche, al designio de la naturaleza y los miembros de la comunidad que en esa oportunidad lo eligieron, esta mirada no logra superponerse con la los otros miembros de la comunidad pues la mayoría presenta su cosmovisión hibridada con elementos “occidentales” de autoridad, religiosos (evangélicos) y de interés socioeconómico práctico que no necesariamente se vinculan a una mirada mapuche-lafkenche, por lo que resulta paradójico destrabar esta situación a menos que la autoridad del lonko vuelva a la familia original:

“...Yo varias veces he renunciado o he querido renunciar pero cuando no quise aceptar me dijeron mira aquí la gente te elige y la gente que estamos, la naturaleza manda y estoy mal si te echai pa’ atrás y ahí acepte... y afuera me dijeron lo mismo, usted no puede renunciar, tiene que morir con ese puesto eso si no puede dejar descendiente porque no viene de ahí. Y el otro tampoco es descendiente... “usted ya fue elegido no puede renunciar, pero si usted deja descendiente tampoco no va a poder ser lonko, tiene que usted ahora morir como lonko y tiene que volver a la misma familia”. Y esa familia está acá, a lo mejor después van a reaccionar y van a tomar el puesto. ” (E,1)

Por su parte, el “vicelonko” participa activamente de la organización formal de la comunidad y es bien considerado por la comunidad en general, pues él habría dado inicio a la organización formal en el año 1995 siendo el primer presidente de la comunidad.

Ambas figuras, tanto el “lonko” y el “vicelonko”, de alguna forma expresan el intento de la comunidad por recomponer la autoridad del *lof* una vez interrumpida la presencia del lonko originario. En este punto se se enuncian distintas posturas, aunque si se reconoce que hubo una reunión donde se decidió nombrar a estas autoridades. En la actualidad, el cuestionamiento de este acuerdo constituye el argumento principal para descalificar la postura del “lonko” frente a la Ruta Lafkenche, si bien la mayoría de las entrevistas reconocieron a estas figuras, refirieron que en la reunión donde se eligieron a estas personas, no había representación mayoritaria de la comunidad, lo cual es desmentido por un adulto mayor quien menciona que asistió la mayoría de la comunidad “*habíamos como 90 personas, habían toda la gente de la comunidad*”(E,5). También se destacó la presencia de la organización “Traperos de Emaus”, a quienes se asoció la invención de la reunión y su estrecho vínculo con el “lonko” elegido, no obstante otros enunciado manifiestan que la presencia de ellos, sólo se trató de una coincidencia y que la tematización respecto a la figura del “lonko” se encontraba en la comunidad con anterioridad. Y en un extremo, encontramos al Alcalde de la Comuna quien afirma categóricamente que no hay ningún lonko en Coninbudi.

De alguna forma la descalificación al “lonko” e invisibilización del “vicelonko”, muestra la suspensión de ambos, pese a la sentida necesidad de la comunidad por contar con una autoridad, esta situación sólo fue activada al momento de iniciado el proceso de construcción de la Ruta, pues no hay información de conflictividad anterior, lo que se convierte en memoria de la historia de la comunidad, pues hubo un tiempo en que no existía esta división.

Al encontrarse deslegitimadas estas figuras, también se pone a distancia la posibilidad de retomar elementos culturales del *lof*, e incluso la posibilidad de surgir otra autoridad desde el tronco familiar originario pues el dispositivo activado al momento de oponerse al proyecto de carretera, inmunizó a la comunidad aislando la voz disidente, simultáneamente el funcionamiento de la organización formal de la comunidad tomó mayor fuerza y se superpuso como figura de representación legal y único referente válido, en este punto se cruzan ambos dispositivos, *la inmunización y la biopolítica comunitaria*, ya que al distanciar de la comunidad los elementos culturales presentes en el *lof* se modula una forma de organización definida, que luego se irá autorregulando y se constituirá en un cuerpo comunitario funcional a la política gubernamental.

Tras el Lonko tradicional.

Al conocer de la existencia de dos lonkos con una cuestionada legitimidad, surgió el interés por conocer al verdadero lonko y a su historia, José Manuel Tranol fue el lonko que dio el nombre a la comunidad la cual fue reemplazada por Coninbudi por representar mejor al sector geográfico donde se ubica: *Conin = boca, Budi = sal (lago salado) = la boca del lago salado*. La familia del lonko, es decir sus descendientes se encuentra ubicados en torno al Cementerio de la comunidad cerca del puente que une Saavedra con las comunidades:

“Viven cerca del cementerio, la descendencia de ellos.”(E,1) “José Manuel Tranol, ese era el Lonko, después el hijo fue representando se llamaba Juan segundo Trangol, ya ahí, hay ya Trangol, ahí cambió el apellido, el verdadero, el Lonko era Tranol, entonces esta comunidad se llamaba, bueno nosotros siempre le llamamos comunidad Coninbudi, pero la comunidad, el nombre de la comunidad recién, estábamos colgando de Jose Man.. o sea Tranol”(E,2)

“ y así está, la comunidad José Manuel Tranol y el lugar es Coninbudi, pero ese es el nombre como les digo, entonces ese era el lonko, después vino el hijo, y el nieto es el que no quiso mas...”(E,3)

“ellos son la descendencia, pero no aceptaron no quisieron y no podíamos seguir así porque no funcionaba la cosa.”(E,1)

Estas son algunas referencias al lonko originario de la comunidad y su familia, los relatos surgidos principalmente de los adultos mayores y las autoridades de la comunidad¹⁸ evidencian la existencia de esta autoridad tradicional y su interrupción generacional, pudiendo mencionar que el último lonko fue José Manuel Tranol, y en su reemplazo habría ejercido parcialmente su hijo Juan Segundo Trangol para luego verse totalmente interrumpida la descendencia con el hijo de este, quien no habría aceptado el puesto. Llama la atención la modificación del apellido Tranol a Trangol, cuyo significado no pudo ser averiguado, sin embargo en base a otras experiencias la modificación de los apellidos mapuche sería una adecuación que se da por el registro civil, pues muchos apellidos han variado en su configuración gramática y fonética en vista de su confusa pronunciación en castellano, tal es el caso del apellido “*Malo*” muy común en el sector, el cual originariamente era “*Mallo*” y significa *cocido en agua*, hoy el apellido es reconocido por todos como “*Malo*”. Para efectos de esta investigación la

¹⁸ Se entenderá a autoridades de la comunidad al conjunto de miembros que se les atribuyó algún rol dentro de la misma, independiente de la opinión divergente que pudiera haber desde otros miembros, en ese sentido estas autoridades son: El primer lonko, el vicelonko, y el presidente de la comunidad.

relevancia de este elemento es secundaria en relación a las principales transformaciones que ha experimentado la organización de la comunidad, sin embargo resulta pertinente mencionarlo ya que también es un cambio manifiesto dentro de las identidades lingüísticas de la comunidad y las familias que la integran.

Se desconoce la razón de la discontinuidad en la tradición del lonko, sólo se pudo registrar algunas observaciones exploratorias que sirven de apertura a un tema poco sensible para la comunidad en general, de hecho en las entrevistas a jóvenes de la comunidad refieren no conocer a este lonko. De manera coincidente en la observación realizada(O,1) a la reunión mensual de la organización formal de Coninbudi, surgió la oportunidad de conversar en breve con la secretaria de la directiva, Sra. Silvia Trangol quien junto con presentar una participación activa en la reunión en comparación a los demás asistentes, resultó ser descendiente del último Lonko José Manuel Tranol, ella es bisnieta de esta autoridad, su Padre fue don José Manuel Trangol Llancaleo fallecido un par de meses antes de la observación y su abuelo fue don Juan Segundo Trangol, hijo del lonko.

Desde otro lugar, una lectura histórica general es la que refiere que en los tiempos de dictadura se habría notado un decaimiento de la organización y de la figura del lonko en particular:

“...en ese tiempo funcionaba el lonko natural de la comunidad como autoridad máxima pero después cuando ya llega el golpe de estado, toda esa cosa comienza a decaerse y también se fueron a bajo y se terminaron los lonkos, y después empezaron a recuperarse nuevamente y empezaron la comunidad a elegir sus lonko de nuevo, estuvo bien decaído en esas partes.”(E,6)

No se tiene información del contexto histórico local al momento que dejó de ejercer su autoridad el Lonko tradicional, sólo se cuenta con las referencias a la constitución de la organización formal, que data del 28 de Junio de 1995, cuando se obtuvo la Personalidad Jurídica, y en base a ello, es posible deducir que el proceso de reconstrucción organizacional proviene de la década de los ochenta, periodo de dictadura militarrelacionado con la promulgación del Decreto Ley 2.568 de 1979 de “división de las comunidades indígenas” recordado por los mayores de la comunidad como el proceso denominado “La Mensura”. Este acontecimiento marca un giro en la trayectoria de la comunidad, precisamente en su organización y en la normalización jurídica de los previos que habitan, pues se ven obligados a individualizar las tierras, y discriminar la herencia de tierras entre quienes se encuentran dentro y fuera de la

comunidad, junto a otras implicancias, lo cual significó un efecto fragmentador no sólo de esta comunidad, sino al conjunto de comunidades que conforman los pueblos originarios en Chile.

La importancia de este acontecimiento radica en la formación discursiva generada por la dictadura militar, en la que junto con utilizar una política del terror a los opositores del régimen y la población en general, utilizó la potestad jurídica para instalar dispositivos que desintegran a las comunidades y pueblos originarios. Esta manifestación puede ser vista desde un sentido inmunitario de la comunidad nacional chilena, pues al inmunizar las comunidades culturales diferentes, se suspende su espacio común con el fin de vincularlas a una comunidad homogénea y unitaria.

Política de Inmunización Comunitaria: “los efectos de la Mensura”

La mensura es un concepto surgido de los relatos de los longevos de la comunidad, su recuerdo es un acontecimiento que marca un antes y un después para los habitantes de esta comunidad y tiene efecto sobre la distribución de tierras, los problemas de deslindes, la conflictividad familiar por la división arbitraria de las tierras. La mensura es considerado como un evento perjudicial para la comunidad y su organización. Al parecer el *lof* correspondía a las familias vinculadas al lonko José Manuel Tranol, sin embargo después de la mensura se habrían unido tres *lof* para conformar la comunidad de Coninbudi, estas serían la principal de José Manuel Tranol, la de Juan Ángel Tranol Hernández¹⁹ y la de “Wacamanzano” (E,2). Esta información si bien no se expresó en la mayoría de las entrevistas, se vuelve relevante como antecedente en la configuración organizacional de la comunidad y la directa relación con la aplicación de la “*ley de división de tierras*”. Para no interferir en la definición de la mensura le damos la palabra a los entrevistados:

“La mensura es a donde entregaban los títulos de cada propiedad hectárea, (R: De las hijuelas) de las hijuelas, por ejemplo aquí a mi viejo le entregaron su título y a este caballero que yo le compre acá también le entregaron su título, entonces después fueron el verdadero dueño de su hijuela y a todos, todos, todos para allá.”(E,2)

“antes vivíamos en común, en común, antes éramos todos iguales, como decía, nos ayudábamos unos con otros, teníamos animales, pero cuando pasa la mensura entonces eso ha sido uno de los grandes factores, cuando empieza dividirse la comunidad,

¹⁹ Este nombre fue dado por la pareja del presidente de la comunidad, quien es mapuche y tiene conocimientos históricos y culturales de la comunidad, este habría sido el Lonko de esta comunidad, don Juan Ángel Tranol Hernández, quien a su vez tendría algún vínculo consanguíneo con José Manuel Tranol, sin embargo en el registro de comunidades municipales figura el nombre de Juan Ángel Hernández Tranol, lo que podría tratarse de una confusión de apellidos.

entonces ahora, con harto cuidado con harta delicadeza, pudimos vivir tranquilo sino también estaríamos peleando todo el tiempo, por los deslindes, cuando empieza la mensura después, fue primero el título de merced, nos ordenaron empezaron a agruparlos por comunidades y mas adelante ya viene la subdivisión nuevamente, con menos tierra, y eso ha sido uno de los grandes factores para la destrucción de los valores del pueblo mapuche...”(E,6)

“...cuando entregaron los títulos, pero muchos se avivaron y muchos quedaron sin tierras, algunos hermanos que estaban a fuera, los que estaban acá nomás tocaron... entonces no fue tan bueno, para algunos fueron buenos, para otros no” (E,8)

Estas expresiones refieren a “la mensura” como un proceso histórico en el cual se vio afectada toda la comunidad cuando se implementó la normalización jurídica de las tierras que fueron consideradas individuales, eliminándose así la figura de tierras comunitarias. La connotación de este proceso presenta lecturas a favor y en contra, pues se entiende que la propiedad de las personas de la comunidad fue validada por medio de los títulos de propiedad, sin embargo esta imposición generó la pérdida del valor común de las tierras, elemento clave para la cultura mapuche y Lafkenche y las divisiones y conflictos familiares que se desataron a partir de este proceso siguen vigente en la actualidad. Para la autoridad municipal, la mensura representa un proceso complejo pero lo connota positivamente, pues piensa que saneó la tenencia de propiedades:

“La mensura ocurrió en la época que gobernaba el presidente Pinochet, cierto, y fue una forma de en el fondo de organizar las comunidades, separando sus bienes , sus bienes de terreno, que es el valor más sagrado que tiene el pueblo indígena o mapuche, terreno, la tierra, el mapu, y en ese sentido fue que se hicieron la subdivisiones de todos los terrenos y todas las familias indicaban cuáles eran sus espacios, se topografió todos los terrenos y se les entregó un título de dominio a cada familia, y eso fue lo que pasó. Bueno por una parte, malo por otra parte. También, yo creo que en el fondo tiene una parte importante, que es novedosa porque las familias tuvieron claro cuáles eran sus dominios, para hacer sus separaciones lo que tiene que ver con sus siembras y sus deslindes. Malo porque en el fondo, bueno, se vino a dictaminar algo que yo creo que las comunidades nunca lo pidieron. Pero el análisis final es que hoy la gente, a pesar de que pudo haber sido malo, la gente sigue pidiendo que se le puedan sanear sus terrenos...” (E,10)

Este saneamiento de terrenos sigue en vigencia debido a que muchos conflictos de tierras entre miembros familiares de un *lof*, aún no han sido resueltos, de hecho varias situaciones como fueron expresadas en las entrevistas, como quienes ganaron y otros perdieron, puede ser ilustrado con el informe de la comisión “Verdad Histórica y Nuevo Trato” (Grupo de Trabajo Indígenas Urbanos, 2003) el cual refiere:

- *En un inicio, la legislación estableció que una vez divididas, las tierras de las reducciones ya no se considerarían indígenas, ni como tales sus ocupantes. Este*

articulado desató tal multitud de protestas -nacionales e internacionales- ya que implicaba un intento de etnocidio por decreto, al negar la existencia de indígenas en las reducciones divididas, que el gobierno militar debió establecer a los pocos meses una modificatoria legal que suprimió dicho articulado. (En julio de 1979).

- *la ley no consideró la definición de la calidad de indígenas de acuerdo a ningún concepto relevante étnico o cultural.*
- *La ley no contemplaba el tema de recuperar las tierras usurpadas, al contrario, el espíritu de la ley era reconocer como legal la situación de ocupación de hecho existente al año 1977, cerrando la posibilidad de reclamar tales tierras*
- *La ley operó mediante una división forzada. Este argumento se sostuvo particularmente en quienes, desde la oposición al gobierno militar, incluidas las organizaciones mapuche que se constituyeron en el período, afirmaban que los mapuche de las reducciones no querían dividir la tierra, y que los funcionarios de INDAP procedían con amenazas, en forma forzada y a veces con auxilio de la fuerza pública.*
- *la legislación actualizó y profundizó problemas de tierras en muchas reducciones, (y a veces entre reducciones vecinas) ya que existían numerosos casos de disputas de cupos, uso y límites de tierras entre vecinos de una reducción, y de reducciones vecinas, normalmente emparentados patri o matrilateralmente. (Se desconoce cuántos de estos litigios habían llegado a los Tribunales).*
- *Se potenció un conflicto en las reducciones, y entre grupos de parientes patrilineales y matrilaterales de los individuos, ya que reducciones o familias donde habían nacido las esposas de los hombres residentes en otras reducciones, estimaban que las nuevas generaciones de las familias formadas tenían derecho a tierras en la reducción del esposo, deseando las familias de la reducción dadora de esposa conservar la tierra titulándola para los miembros residentes en la propia reducción, y preservándola en la familia patrilineal de la esposa (o de sus hermanos)*

Estas son algunas de las consecuencias del decreto que buscó asimilar completamente a los pueblos originarios, la ley actuó como un dispositivo inmunitario que intervino todas las tierras de las comunidades, y con ello sus prácticas socioculturales, tales efectos si

bien no han sido manifiestos en su detalle si se pueden observar que la configuración organizacional de la comunidad se vió afectada al unirse los tres *lof*, y posteriormente cesar la autoridad tradicional. La política inmunitaria de la dictadura militar se hizo carne con la producción de estos conflictos junto al empobrecimiento de las comunidades, dando paso a otros problemas sociales como el alcoholismo, la violencia y en general al avance de la *desestructuración cultural y comunitaria*. (Subercaseaux, 1997; PLADECO 2006)

Influencia evangélica

La presencia de la iglesia evangélica en las comunidades del Lago Budi y en específico de Coninbudi, constituye un elemento relevante, pues su influencia delimitaría ciertos espacios de participación comunitaria, incluyendo la organización de la comunidad. Según los relatos habría una significativa deslegitimación de la religiosidad mapuche, por quienes profesan el evangelio, lo cual afecta negativamente a las prácticas socioculturales originarias:

“...lo que está pasando también es que en las comunidades los mapuches se están convirtiendo a otra religión, que nos está destruyendo también a nosotros. La religión católica no nos destruía, incluso aconsejaban que las ceremonias no se termine nunca, porque ellos nos estudiaron bien que se asemeja la creencia de nosotros con la creencia cristiana, pero lo evangélicos no, dicen que eso es Satanás, no creen en nada, están equivocados, pero eso están convenciendo más. Por ejemplo aquí en Coninbudi hay tres iglesias, para una comunidad tan chica tres iglesias, para que tanto, evangélicas, y llega un pastor allá afuera y hace convertirse en pastor a los mapuches de aquí”(E,1)

“...la religión evangélica no quiere compartir con una tradición, cultura, con palín como se dice, no le gusta a ellos... hay poco, esas tradiciones se terminó acá, la comunidad es mejor decirle que se terminó, no no hay...hay sabbatistas que pertenecen a los días sábados, hay dominguistas, nose cual de esos podría ser mejor, entonces ahí hay emm como es dividirla, por la religión”(E,3)

“...se mezclaron muchos los evangélicos, los evangélicos andan mucho.”(E,5)

Hay una cantidad importante de personas dentro de la comunidad que profesan esta religión, la fuerza que adquiere su creencia es vista en desmedro de la cultura mapuche-lafkenche. De manera más acotada, en cuanto a participación comunitaria, la asistencia a reuniones significaría un tiempo que resta para las actividades evangélicas consideradas más importantes:

“...es que quita de andar tanto en reuniones que se va a formar otra cosa de repente y el pueblo de dios donde va a quedar, en vez de andar en reunión, porque no se da el tiempo de salir a entregar un parrafito de la Biblia a esa persona, mire andamos puro perdiendo el tiempo porque no nos dedicamos a otra cosas, si sabemos que algún día dios va a venir a la tierra nuevamente, no sabemos pero en la Biblia escrito está, ir transformando aquellas personas que están metidos dentro del rito, que de la Mari Kiñe Lof, que de ahí no salen ellos...”(E,4)

El enunciado anterior deja clara la justificación evangélica frente a la participación dentro de la organización de la comunidad, incluso se advierte una distorsión en la imagen de la asociación “Mari Kiñe Lof”, pues como ha sido analizada anteriormente, esta organización sectorial no se caracteriza por la realización de prácticas mapuche-lafkenche, sino por la implementación de proyectos agrícolas principalmente, sin embargo para la entrevistada las personas que participan de ella tendrían una especie de obsesión ritual. Por otra parte, existe una vinculación de lo mapuche con el fenómeno del alcoholismo y la violencia, lo que es considerado contrario a la religión evangélica, sin establecer la diferencia entre la religiosidad mapuche y los problemas socioculturales que se puedan manifestar:

“...pero uno de partida no va de repente , porque cuando ellos hacen su nguillatún, uno tiene la certeza de ir a la iglesia, y ahí ellos se acuerdan al tiro, en tal parte hay un nguillatún, la gente se va a ir a curar, a emborrachar, va a pelear con su familia, o sino quedan todos tajeados, otros por allá otros por acá, porque si mas de la mitad de la gente fuere evangélica, ya el nguillatún lo estarían dejando de lado, pero no lo dejan de lado, porque esa es su costumbre, su idea de ello..”(E,4)

Desde las lecturas no evangélicas que surgieron en los registros, existe una clara visión sobre el problema cultural que significa una religión que se opone a las prácticas mapuche-lafkenche, el avance que ha tenido esta iglesia es visto como alarmante, sin embargo la relación o vínculo reconocido entre “los evangélicos” y alcoholismo pareciera indicar un proceso social potente que puede explicar la adhesión a esta religión. El flagelo del alcoholismo en las comunidades, que en ocasiones resuena como el fruto de su inoculación para poder controlarlos, se ha convertido en un problema de salud muy complejo de abordar, al igual que la violencia asociada al mismo. La iglesia evangélica con su disciplina religiosa, ha podido contener esta situación sacando del alcoholismo a muchos de sus fieles, sin embargo el costo de esta “sanación” es la interrupción de las costumbres mapuche, incluido el mapudungun. El establecimiento de una causalidad lineal que responsabiliza a las tradiciones mapuche con la ingesta de alcohol, y esta con la violencia, pareciera ser la justificación lógica para “combatir lo mapuche” por considerarlo “satánico” y alejado a la voluntad cristiana:

“Los convencieron a las personas, como habían muchas enfermedad antes parece y ahí no quisieron ir al hospital y así que dijeron nosotros nos vamos a mejorar como evangélicos, nosotros vamos a orar, a nosotros el señor nos va a sanar porque nosotros somos parte del señor y por ahí convencieron, ahora están ahí, no hallan como salir” (E,5)

“...no participan los hermanos evangélicos en las comunidades, porque había mucho trago, obviamente que el evangelio no predica eso, al contrario que se elimine y que la persona tiene que caminar por un sendero correcto, por lo tanto ese tema hoy está zanjado y en las comunidades, tanto en los guillatunes, en los palines, y en las actividades mapuche principalmente no se está permitiendo la ingesta de alcohol, por lo tanto se está realizando con mucho muday que es la bebida mapuche o indígena y también los mate, los matetún que son muy habituales y se está supliendo cierto de esa forma el alcohol, en muy poco porcentaje, estamos trabajando firme en la comuna para que esto también se valla, porque la comuna tiene un porcentaje novedoso en ese tema, alto.” (E,10)

Tal como refiere el alcalde, la comuna presenta un alto porcentaje de alcoholismo lo que expresa una arista de los múltiples y complejos problemas socioculturales que se vive en las comunidades rurales. Si relacionamos esto con la desestructuración comunitaria que han sufrido las comunidades, es posible pensar que al verse disminuidas las herramientas organizacionales, se vuelve difícil enfrentar este tipo de problemas, como también solicitar apoyo al Estado, pues la desconfianza instalada en tiempos de Dictadura Militar (referido como decadencia), impidió hacerse cargo de este flagelo. Teniendo en cuenta lo anterior, la intervención de la iglesia evangélica junto con dar una opción a quienes presentan dependencia al alcohol, lo hace dentro de la misma comunidad, lo cual permite establecer un vínculo más cercano. El costo de esta “sanación” es la renuncia a su cultura, su costumbre, su canto y danza en muchos casos, reforzando el estigma clásico asociado al mapuche como “borracho”, “flojo” y “violento”.

El contraste religioso entre el avance evangélico y la alicaída religiosidad mapuche, puede ser vista con claridad en el siguiente relato de una señora mapuche-Lafkenche adulto mayor, quien recuerda la tradición originaria de su familia y en particular su abuelo quien fue lonko, la cual hoy es puesta a distancia y reemplazada por la religión evangélica:

“...y a mí me duele, porque muchas cosas estamos pasando por culpa de las personas que como que lo engañaron, la tradición de mapuche, nos quitaron todo esto, allá en mi familia están todo evangélico igual, solo yo no estoy evangélica, mi mamá tiene iglesia allá, los hijos todos evangélicos, yo voy allá a veces el día domingo me encierro en la cocina y ellos van a cantar, oren por mí po les digo yo. Así que eso realmente me da pena, porque yo digo, yo también fui nieta de un cacique, de un lonko, pero un lonko

un gran lonco, ha trabajado muchas cosas, entonces yo y ese abuelo tenía sueños, el lonco es sueño, el lonco tiene sus don, no es cualquier persona, entonces el nuestro abuelo de nosotros ya si viene cualquiera cosa mala no vamos a escuchar al científico lo que dicen, solo él lo que sabe lo que va a pasar, mi mami dice que se levantaba a medianoche a cualquiera hora soñaba dijo y lo hacía levantar todo, nos amanecíamos orando dijo, nos obligaba a orar, arrodillado el cerro orando con mi padre, así son el lonco...”(E,5)

La posición de la entrevistada demuestra un sentido originario de cautela y respeto a las decisiones de su familia de origen, quienes no transmiten la religiosidad mapuche de la cual ella aprendió. Lo anterior puede ser visto como una posición de resistencia cultural frente a su familia y los procesos por los que transita la comunidad, quedando visible la contradicción de conservar sus tradiciones en un contexto que las mitiga.

El trabajo que despliega la iglesia evangélica en la comunidad, indudablemente tiene harta fuerza y su influencia en la organización comunitaria tiene directa relación con la baja participación de ella, pues desde la perspectiva evangélica sólo la *fé* en Jesús y el evangelio son motivos de acción por sobre otras miradas, culturas y/o tipos de organización, situación que refuerza un sentido inmunitario por parte de esta empresa evangelizadora, pues debe *suspender el espacio común* (Esposito,2009) de las prácticas mapuche-lafkenche para poder desplegar su orden religioso, descalificando continuamente la procedencia histórica y cultural de sus miembros.

Ruta Lafkenche: camino de desencuentros.

De manera menos religiosa y con una alta cuota de desinformación, la implementación de la carretera de la costa en su tramo Lafkenche es otro acontecimiento y proceso que ha influido en la organización de la comunidad, pues existe un claro conflicto de interés por parte del Estado y el gobierno local respecto al valor estratégico que significa la construcción de la carretera. La justificación al proyecto circula bajo la noción de progreso para las comunidades afectadas, generando de esta manera expectativas en los habitantes quienes en su mayoría están de acuerdo en los beneficios que les pueda reportar esta carretera(principalmente del turismo), sin embargo existen voces disidentes que apelan a los efectos negativos que pueda generar este tipo de proyectos, estas voces han sido descalificadas por la autoridad y deslegitimadas por la comunidad, lo cual sitúa la construcción de la carretera como un elemento de gran influencia e interferencia en la organización comunitaria.

Comenzaremos por exponer la postura de la voz disidente al proyecto dentro de Coninbudi, la cual ha sido poco compartida por los otros miembros de la comunidad y en específico con los otros entrevistados. Al referirnos a “la voz” consideramos el relato de un entrevistado quien se encuentra excluido de la organización comunitaria formal, precisamente por expresar abiertamente su oposición al proyecto de carretera:

“hay una pequeña división, pero eso es cuando se meten por ejemplo megaproyectos por parte del gobierno, entonces aquí se metió el megaproyecto de la carretera de la costa, entonces algunos le gustaron y a otros no le gustaron y ahí está la división y ahí también como que al lonko como que lo aíslan, porque el lonko no lo acepto y el otro quiere, dicen el progreso, pero están equivocados, desgraciadamente están equivocados, porque un proyecto así como una carretera en una comunidad es la destrucción total.”(E,1) “¿Y qué es lo que destruyen?, muchas partes de nuestra cultura, comenzando por las tierras que es la base de nuestra cultura y en esas tierras gracias a ellas somos mapuche, como que el mapuche sin tierra no es mapuche y la gente que poseemos media hectárea, una hectárea, once hectáreas, y lo destruyen más y ahí hay muchas cosas sagradas también, por ejemplo pasan por arriba de los guillatues destruyendo, pasan por los palihues donde se juega el palín y la chueca destruyendo, pasan donde hay medicina natural, lo destruyen; por una vertiente de agua, la destruyen, el winka no mira eso. El winka lo que mira es billete nomás, porque la carretera para traer progreso harta plata, corre la plata y los pobres desaparezcan y los grandes lleguen uno y es fácil. Habiendo una carretera aquí pavimentada, bien, van a llegar muchos extranjeros a lo mejor, muchas cuestiones a estas tierras. Si él te da 5 millones y yo te doy 50 millones se fue el pobre, entonces todo eso hay que entenderlo, entonces por eso es que yo aquí como que me separaron, pero no todos, pero la fuerza está en el gobierno en un poder, corre plata para que otros originarios no haga nada, lo manipula y así estamos, desgraciadamente.”(E,1)

El enunciado del entrevistado explicita una división dentro de la comunidad en relación a la posición frente al tramo Lafkenche de la carretera de la costa, en su posición de “lonko” electo en algún momento por representantes de la comunidad, el entrevistado expone su oposición al proyecto por considerarla negativa para la cultura mapuche local y la situación socioeconómica que viven, a la vez deja en claro que producto de esta disidencia la comunidad ha tomado una actitud distante de él. Por otro lado y vinculado al entramado organizacional al cual se encuentra incorporada la comunidad, el

entrevistado describe el sentido que cumple la asociación Mari Kiñe Lof, dentro de este proyecto:

“la Mari Kiñe Lof...ellos fueron los que le aprobaron la carretera, lo hicieron así, los manipuló el mismo alcalde, el gobierno le digo yo, para ellos entonces tener más fuerza y atacar de un viaje al que, el caso mío. Entonces cuando el ministerio de Obras Públicas llegó ya aquí está la mari kiñe lof, once comunidades que van a favor de la ruta, al tiro tuvo fuerza el gobierno, entonces si nosotros nos oponemos ellos se metían al tiro” (E,1)

La argumentación del entrevistado respecto al conflicto generado por la construcción de la carretera dice que el Estado y el gobierno local habrían utilizado la figura de la Asociación M.K.L para respaldar y dar legitimidad al proyecto en las comunidades. Dela misma forma describe el proceso de sectorización de las unidades territoriales como la estrategia para configurar un entramado organizacional a fin a la política de obras públicas, de acuerdo a la distancia de los tramos (6 km) y los sectores vinculados:

“fueron sectoriados las comunidades de toda la comunidad de casi de puerto ya, imagínese aquí mari kiñe lof son ocho comunidades que comenzaron y eso fue por la carretera para que el gobierno tenga respaldo ahí, y después porque la carretera la están construyendo por tramo, son como 6 kilómetros de aquí hasta allá, y de ahí 6 kilómetros más allá y así sucesivamente. Entonces allá ahora formaron otra organización sectorial, (...) lafken le pusieron, ya, y entonces así van convenciendo a la gente, a los dueños en vez de pasarle tierras le ofrecen plata y queriendo los dueños ni aunque los demás se oponen, y así va dividiéndose a la comunidad” (E,1)

De acuerdo a esta descripción cabe mencionar que en el mes de enero del 2012 se firmó el contrato entre el MOP y el Cuerpo Militar del Trabajo para avanzar en 9 Km. Del trazado en la ruta, desde el puente Budi hasta el sector de Puaicho proyectado al año 2014. (<http://www.clave9.cl/?p=4543>) Desde la posición oficial, el alcalde de Saavedra describe esta situación como una expresión disidente sin representación de las comunidades involucradas, refiere que los opositores pertenecían a otras organizaciones de carácter etnopolítico, por lo que las demandas planteadas carecerían de validez local:

“...Mire, la ruta costera en un principio tuvo bastante agitación, mucha agitación... porque habían algunos líderes aquí en la comuna que bordean más o menos unas doce personas, algunos que estaban en Ad mapu, otros que estaban en el Borde Costero,

otros que trabajan con Aucán Huilcamán, pero hay muy pocas personas, entonces ellos, ese grupito sacaba la voz por todas las comunidades, y resulta que siempre cuando se hacían reuniones venían del gobierno y eran los primeros que asumían los liderazgos, entonces ellos decían a nombre de todos que no les gustaba el tema...”(E,10)

Claramente , el discurso oficial descalifica las expresiones disidentes al proyecto, justificando su argumento desde los dispositivos de participación representativa que se encuentran en las comunidades, es decir sus organizaciones formales y directivas respectivas, las cuales habrían llegado a negociar el costo de las tierras para la ruta, declarando el proceso de acuerdo a las leyes e instituciones relacionadas:

“...entonces empezaron los cuestionamientos y llegó el momento que se juntaron las comunidades y dijeron nosotros vamos a dar nuestra opinión y (...) votación, y la votación unánime fue que ellos querían que la ruta se mejorara, porque producto de eso también, y no lo aprobaron porque lo quisieron aprobar, hicieron un protocolo de acuerdo, la forma de la ruta costera, su ancho, su valor de expropiación, que pagaban como se dice \$2, y lo hicieron en Domínguez pagaron así y acá con el protocolo de acuerdo sacaron \$700 y seguramente pueden ser un par de pesos más, significa si costo \$700 el metro cuadrado significa que la hectárea se podía pagar a \$7.000.000, si es a \$1.000 va a haber \$10.000.000, entonces es bueno, si uno dice 700 no es nada, pero si tu sacas el valor hectárea, comercial, si es plata, porque la CONADI paga dos millones por la hectárea y en este caso salía siete millones, entonces mucha gente que se le pagó muy bien sus terreno, pero fue por decisión de las propias comunidades y los dirigentes.”(E,10)

El acuerdo al cual refiere la autoridad municipal, refuerza la legalidad y legitimidad del proceso de aprobación de la ruta en las comunidades, dejando en claro la suficiencia de la negociación, lo que deja fuera cualquier argumento que contradiga o cuestione las decisiones. La fuerza de ley que impulsa este despliegue permite llegar al acuerdo sin objeción válida, y con pocas posibilidades de rechazar la oferta, pues como señala Lobos(2009) :“cuando el Estado en este caso pretende permutar una tierra indígena, utiliza el inciso 3 del artículo 13, título II de la Ley Indígena 19.253 del año 1993, estableciéndole un valor comercial, lo que aumenta el precio, pero al mismo tiempo establece hegemónicamente una expropiación y, al asignarle un mejor valor, seduce al

propietario, indígena pobre, que no tendrá nuevamente una oportunidad de vender su tierra a un mejor precio”.(P; 179)

Por su parte, la voz disidente del entrevistado, el lonko deslegitimado, excluido de la comunidad e inmunizado, en el sentido que se suspende su influencia dentro de la comunidad, presenta sus acciones de alcance internacional en donde cita al relator de Naciones Unidas en el marco del convenio 169 de la OIT, quien habría respaldado una denuncia contra la carretera Lafkenche, declarando a su vez lo infructuoso de la acción:

“...cuando vino el relator a Temuco supieron ligerito que fui a denunciar allá, me llevo el relator pa Naciones Unidas y cuando hicimos una denuncia internacional también, cuando comenzamos con la OIT, me apoyaron una universidad en Temuco y hicimos la denuncia a Suecia a Ginebra al gobierno y aquí me vinieron a grabar igual y lo llevaron allá, pero eso como dicen que se demora y después me informaron que el actual gobierno dijo que todos los megaproyectos tienen que salir adelante, todos el total, como quien dice sin la intromisión de afuera y ahora ya están por comenzar los trabajos porque ahí están con los materiales”(E,1)

Mas allá de esta oposición entre la autoridad municipal y las voces opuestas a la carretera, fue posible identificar la opinión de miembros de la comunidad respecto al “lonko” opositor, encontrándose lectura afines a la autoridad y a la construcción de la carretera, destacando el desacuerdo con la figura del “lonko”:

“...el que era nombrado por Lonko, ese pertenece donde tiene que pasar el camino y no quiere que pase la carretera, entonces por eso que el se apartó como que se apartó de la organización, no participa, entonces ahí hay como un problema...”(E,3)

“pa mi lo encuentro malo, porque nosotros el camino a todos nos hubiese servido, el camino es bueno, pero hay algunas personas que no le gustaron... pa mi ver, encuentro malo a la personas...”(E,7)

“nosotros mismos lo empezamos a reprochar, como lo nombraron a el de lonko, y tenía que el bajar información, ir donde se juntaban todos los Lonkos, y el iba y la información se la dejaba pa el solo no mas,, no lo contaba, entonces eso llegó a oídos del presidente y el nos contó a nosotros, y nosotros dijimos si sigue así, mejor que quede afuera de la comunidad... lo mismo esa persona se entró mucho, por lo mismo la ruta no siguió pa allá, la carretera no siguió”(E,4) “queríamos todos, queríamos que pasara, pa vernospo, porque ese es un futuro, un bienestar pa los que vienen a tras a de nosotros, pero no fue así”(E,4)

Los expuesto anteriormente expresa la disconformidad con el lonko opositor a la carretera, pues los entrevistados apoyan la construcción de la carretera y asocian su no construcción a la demanda del “lonko” o miembro disidente. Se dice además que aun en posesión de esta información, no la habría transmitido a los otros miembros, lo que habría generado el acuerdo informal de dejarlo afuera de la organización, no obstante llama la atención que este comentario respecto a la reserva de información, provendría del presidente de la comunidad, que según la entrevistada, se realizó en ausencia del cuestionado lonko. Por otro lado surgieron otros enunciados en apoyo a la carretera, los cuales presentan un elemento de necesidad manifestada en generaciones anteriores respecto a la conectividad del sector:

“la carretera yo no me manejo mucho en tema, dicen que ocupa mucho terreno, pero un buen camino hace falta pa poder avanzar también, si no tuviéramos un camino no podríamos avanzar... Así mismo se construyó el puente, fue sacrificio, sudor, esfuerzo de nuestros antepasado, ellos dejaron de comer, dejaron de dormir...”(E,6)

La adherencia al proyecto por parte de algunos entrevistados, será contrastada con la opinión de otros miembros que exponen otros puntos de vista a la volátil expectativa de progreso, en la que entienden el valor cultural de un camino rural en el sector, y la posible imagen que generaría una carretera:

“Haya carretera, no haya carretera menos lo va a ver, siempre va a estar viviendo la vida del pueblo. Por eso yo no voy na en contra de mi lonko, por eso se enoja la gente conmigo, yo no voy a ir en contra porque por lo tanto yo converso con el turista y salimos de gira y conversamos le dije, y siempre dice el turista, nunca pide que tenga el camino bueno, nosotros podríamos tener un camino de pura tierra estarían feliz los turistas, lleno de polvo quedan en tierra, eso le gusta al turista.”(E,5)

El enunciado presenta un cierto saber respecto al gusto turístico de quienes visitan las comunidades. La entrevistada, que ofrece estos servicios ,deja entre ver la pertinencia de mantener un camino rural y no una carretera, pues el valor estético cultural de la zona se vería interferido con la imagen de urbanización que daría la carretera. Ella cuestionó también la capacidad de los habitantes de la comunidad para vender sus cosechas, pues no habría la suficiente tierra para hacer rentable la venta y de forma

abnegada refiere que es posible que los precios de compra sean bajos, como es de costumbre lo que no generaría ganancias:

“ellos quieren carretera, pero yo no los veo que tienen fundo de sembrao para vender, qué tienen para vender en tanto sembrao que dicen, vamos a sembrar vamos a vender acá, ojalá que no vendan a huevo cuando llegue la carretera. Bueno no sé, no entiendo su problema del, y ahí no me intereso tanto por el camino por lo tanto que tanto que la engañan a uno, mucho engaño, eso me duele de repente.”(E,5)

Junto con cuestionar la capacidad de siembra para la venta de la comunidad, el enunciado deja entre ver la falta de información y claridad respecto a las implicancias de la carretera, lo cual también es asociado a la percepción de engaño reiterado sentido por la entrevistada, en este sentido se agregan otros comentarios que declaran la dificultad de dar una opinión sin manejar la información adecuada:

“yo creo que el tema de la carretera es un poquito mas complicado, eh bueno yo tampoco se que tan real sea, pero se irá a construir, o se está en planes de construir y ahí generó problemas entre la gente de la comunidad que unos están a favor, otros que no, y otros que no le importa y otros como nosotros que, por ejemplo en el caso mío que digamos falta mas información, por que todo se dice por cuento de la gente noma, uno no tiene dato como pa decir tener una postura mas menos mas clara”.(E,8)

Es evidente que existe una falta de información cuando consideramos lo que arrojan los relatos, pues si bien hay quienes están en contra de la carretera, otros a favor y otros distantes por la falta de información, de manera general esta última situación es mas clara, ya que se aprecian dudas y suposiciones que incluso pueden llegar a ser contradictorias. De esta manera resulta pertinente citar lo ocurrido en la reunión mensual de la comunidad, en la cual se informó sobre un acuerdo tomado entre la asociación M.K.L y el Cuerpo Militar del Trabajo, en donde se autorizaba la extracción de material en el borde costero de las comunidades, a cambio del mejoramiento de los accesos particulares de algunos miembros de la comunidad:

“...el presidente de la asociación de comunidades indígenas “Mari Kiñe Lof” habría contraído un acuerdo con el Cuerpo Militar del Trabajo, quienes realizan obras de “mejoramiento de camino” en el marco de la ejecución de la Carretera Costera, Tramo Lafkenche. El acuerdo mencionado, consistiría en dar permiso para la extracción de material (ripio) de las playas de las comunidades, a cambio de mejorar

camino y entradas a viviendas con difícil acceso en el sector. Sin embargo, este acuerdo fue objetado por dos miembros de la comunidad de Collileufu (comunidad que también se encuentra asociada a la Mari Kiñe Lof)”(O,1)

Este acuerdo se llevó a cabo con los dirigentes de la asociación y sin consulta a las comunidades representadas, fue así que al hacerse público el acuerdo se pudo visualizar la oposición de dos miembros de la comunidad de Collileufu, y a esto se agrega un la irregularidad en el modo en que se realizó el acuerdo, pues una semana antes de esta reunión, el CMT invitó a una cena al presidente y vicepresidente de la MKL, Nelson Paineicur e Idradil Fuentes respectivamente, siendo este último el presidente de la comunidad de Coninbudi. Esta información, entregada en la reunión mensual de la comunidad, fue recibida con la misma connotación que le dio el presidente, pues se refirió a los opositores del acuerdo como personas egoístas y de interés individual, lo que generó una serie de comentarios en contra de estas personas.

La influencia de la implementación de la carretera de la costa en su ruta Lafkenche, sin duda ha sido un proceso que ha modificado la organización, no sólo de Coninbudi, sino de todas las comunidades del borde costero pertenecientes al municipio de Saavedra, y su expresión más evidente es la división entre los miembros de la comunidad incluido el “lonko”, que pese a ser objetado por gran parte de la comunidad, es reconocido como una figura significativa de Coninbudi.

La Ruta Lafkenche al ser una política pública derivada del gobierno central y estratégicamente diseñada e implementada, requiere de la legitimidad de las comunidades, pues estas han sido sometidas a consulta participativa(no vinculante) y por ello resulta de importancia la vigencia de las directivas funcionales de las organizaciones comunitarias, incluida la de Coninbudi, pues como ha sido observado estas funcionan en base a la información que manejan principalmente las directivas, existiendo una disminuida participación por parte de la comunidad. De esta manera se manifiesta el ejercicio de una biopolítica comunitaria, en el sentido que se observa un modelaje organizacional homogeneizado que autorregula el colectivo y en cierta medida genera pasividad participativa, mientras que en forma simultanea se generan procesos inmunitarios que van suspendiendo el espacio común procedente del *lof*.

Resultados:

Para responder la pregunta de investigación sobre las principales transformaciones en la organización comunitaria de Coninbudi, se propuso trabajar bajo el objetivo general *Comprender las principales transformaciones que ha experimentado la organización comunitaria de la comunidad Lafkenche Coninbudi, Comuna de Saavedra, IX región de la Araucanía*. Frente a ello se establecieron tres objetivos específicos para dar respuesta a la pregunta de investigación. En primer lugar presentaremos la descripción de la organización comunitaria actual en sus elementos principales; Luego expondremos los principales cambios vistos en la organización de la comunidad; y por último los significados asociados por parte de los entrevistados, a los cambios que ha experimentado la organización de la comunidad.)

Sobre la organización actual en Coninbudi.

La comunidad de Coninbudi está conformada por 55 familias aproximadamente, su cifra exacta es variable en cuanto hay 52 miembros y sus respectivas familias dentro de la organización formal, habiendo algunas mas que no se encuentran adscritas pero que viven dentro de la comunidad, su forma de organización se centraliza bajo la figura legal que otorga la personalidad jurídica, estando vigente desde 1995 en los registros comunitarios de la comuna de Saavedra.

Dentro de los temas que trata esta organización, hay una principal ocupación que refiere a la obtención de recursos materiales derivados de programas y proyectos estatales, los cuales se canalizan por medio de la gestión municipal u otras instituciones de gobierno, por lo general los beneficios que se enuncian son de tipo agrícola y de carácter asistencial. La percepción de estas ayudas de gobierno, por parte de la comunidad es declarada insuficiente refiriendo que su situación de pobreza no ha variado sustancialmente en el tiempo y que en parte un problema que refuerza esta situación es la baja participación e involucramiento de la comunidad en la organización.

La participación en la organización, es considerada precaria, hay consenso entre los entrevistados en que ha sido difícil mantener una participación activa por parte de la comunidad, la asistencia a reuniones no supera el 50 % del total de miembros, esto quedó demostrado en la Observación de la reunión mensual registrada, donde asistieron 21 socios, la conducción de los temas tratados se encontraron liderados por el presidente

y secretaria de la directiva, quedando expuesta la verticalidad de la información y la pasividad de los otros presentes. Esto manifiesta el primer elemento de detención, ya que a juicio de la autoridad municipal, esta comunidad se encuentra trabajando en forma activa por su desarrollo, sin embargo en base a las entrevistas y observaciones realizadas se pudo apreciar la gran falta de participación de la mayoría de la comunidad, lo que permite reducir el espacio de decisiones a la directiva que guía la organización. Con ello se advierte el espacio propicio a la modelación comunitaria respecto al control de estas familias, lo que permite el despliegue de las políticas públicas en el sector.

Siguiendo las referencias conceptuales, la expresión mencionada sugiere el ejercicio de una “*tecnología gubernamental*” que permite “constituir, definir, organizar, instrumentalizar las estrategias que los individuos, en su libertad, pueden tener los unos en relación con los otros”. (Lazzarato; 2000; p.14) En este caso, siguiendo a Foucault (2000) tal dispositivo de poder/saber coincide con la dinámica de la organización de Coninbudi, ya que la directiva es quien tiene la información y regula al cuerpo colectivo, no obstante la información que maneja es proporcionada por la autoridad gubernamental en el marco de las distintas políticas públicas desplegadas en el sector.

La tecnología gubernamental que subyace a esta suerte de modelación comunitaria, sería lo que conceptualmente entendemos como *biopolítica comunitaria*, un control colectivo que se encuentra en el punto intermedio entre el disciplinamiento corporal de la anatomopolítica y la biopolítica de control poblacional a gran escala (Foucault, 2000). De manera articulada la *biopolítica comunitaria* expresa la autorregulación colectiva y reproducción jerárquica por medio del modelaje organizacional mencionado con anterioridad, lo cual se conecta con otras dos situaciones. La primera con el sentido de pertenencia que se encuentra en contradicción con la identidad cultural local y la segunda con el acoplamiento de esta organización con una asociación territorial mayor propiciada desde la gestión municipal.

Quizás el sentido de pertenencia en la organización de la comunidad, refleje el estado motivacional de sus miembros, y de la misma manera de sentido a la poca participación de la misma. Una de las funciones asociadas a la biopolítica comunitaria es la capacidad de dar sentido de pertenencia a la organización que los representa, en el caso de Coninbudi se observó en todas las entrevistas la denominación “Lafkenche” como elemento de pertenencia cultural, e identidad organizacional, sin embargo la dinámica

observada reflejó una disgregación entre este enunciado y la transmisión efectiva de la organización formal, prevaleciendo las normativas que la ley dispone. Tal caso fue manifiesto en la presencia de un conjunto de reglas que le dan validez a la organización, puestas dentro de la sede comunitaria, en estos enunciados se pudo ver que los requisitos para su funcionamiento, en ninguna parte se alude a la condición cultural o identitaria Lafkenche, dejando en evidencia la desarmonía entre la autoidentificación comunitaria, y el sentido de pertenencia que pueda generar la indicación formal que responde a criterios homogéneos y de alcance nacional.

De manera complementaria, es posible referir que la mayoría de los miembros de la organización presentan la denominada “Calidad Indígena”, la cual consiste en la inscripción legal de la persona como un cuerpo indígena sujeto a los beneficios del Estado²⁰, por este motivo es importante poseer la calidad indígena, lo que no contiene a ninguna práctica cultural Lafkenche. En este sentido, se observó que los miembros de la organización hacían patente el requisito de la calidad indígena para participar de la directiva de la organización, no obstante en la misma normativa instalada en forma pública dentro de la sede, no había tal requisito, esta situación llama la atención en el sentido que se encuentra muy internalizada esta tramitación para ser considerado mapuche-lafkenche, no existiendo cuestionamiento a la situación de los miembros mapuches y que no poseen la calidad indígena.

La otra conexión en el marco de la biopolítica comunitaria desplegada en el sector, refiere a la participación de “la” comunidad en la asociación sectorial llamada “Mari Kiñe Lof” la cual representaría legalmente a las once comunidades que integran la unidad territorial, esta agrupación enunciada desde la autoridad municipal es de fomento agrícola y productivo para las comunidades, declarándose perteneciente a la identidad Lafkenche, no obstante su imagen dentro de la comunidad en Coninbudi se aprecia distante y con poca información respecto a los acuerdos y ámbitos tratados por esta. Muestra de lo anterior es la situación dada en la reunión mensual observada, donde el presidente de la comunidad informó sobre el acuerdo establecido entre el presidente y vicepresidente de la asociación con el Cuerpo Militar del Trabajo, en donde se les permitía extraer material del borde costero de las comunidades a cambio del

²⁰ Por efectos de la Discriminación Positiva, referida a la política Estatal que busca “compensar” a grupos vulnerados la desigual posición que presentan dentro de la sociedad, ejemplo de ello es el SERNAM y CONADI con la implementación de planes y programas especiales para Mujeres e Indígenas respectivamente.

mejoramiento en los accesos particulares de algunos miembros, lo cual fue objetado por dos socios en la comunidad de Collileufu, provocando la desavenencia en las comunidades que en su dirigencia apoyaban el acuerdo.

Precisamente este antecedente conecta con el comentario de un entrevistado que se encuentra en oposición a la construcción de la Ruta Lafkenche, proyecto carretero de Estado, que cruza las comunidades costeras del ADI Budi. Según lo mencionado en la entrevista, la asociación Mari Kiñe Lof, habría sido diseñada para dar legitimidad a este proyecto dentro de las comunidades, agrupando a las organizaciones funcionales denominadas Lafkenche, en una asociación mayor y representativa del conjunto. Mas allá de esta lectura que posiciona a esta figura organizacional como estrategia de Estado para avalar y permitir la implementación de la carretera, es posible advertir que la conjunción de comunidades puede ser visualizada como el ensamble de una biopolítica comunitaria, que junto a modelar organizacionalmente a cada comunidad, las agrupa en un dispositivo unitario que distorsiona la discusión interna, y pone en distancia elementos culturales de la organización Lafkenche, resonando así el concepto de comunidad criticado por Esposito(2003) como “el presupuesto no meditado de que la comunidad es una “propiedad” de los sujetos que une: un atributo, una determinación, un predicado que los califica como pertenecientes al mismo conjunto. O inclusive una “sustancia” producida por su unión” (p.22).

Tal presupuesto en la noción de comunidad criticada por Esposito, sitúa a Coninbudi y a la asociación de comunidades bajo la noción de propiedad común, representado en el rótulo de identidad Lafkenche enunciado, cuya visibilidad dista de ello, pues las prácticas culturales de organización se encuentran suspendidas, y en términos de Esposito(2009) inmunizadas, situación coherente con el tipo de *democracia inmunitaria* expresada por Brossat(2008) cuyo modelo autorreferencial se enfoca mas en la sustracción y protección de la vida que en su potenciación.

Teniendo en cuenta estos resultados, el primer objetivo planteado se cumple en sus elementos centrales, ya que se logra caracterizar la forma actual de organización de la comunidad, situada en su contexto local

Cambios en la Organización Comunitaria.

Teniendo en cuenta la imagen de la organización actual de la comunidad, es posible establecer un parámetro que diferencie el recuerdo que vincula a la forma de organizar

la comunidad anteriormente, cuyo supuesto ineludible nos lleva a pensar en los elementos culturales Mapuche-Lafkenche como procedencia de la comunidad. La concepción de *Lof (comunidad)* como orden regulador en la estructura social del pueblo mapuche, será de gran importancia para revisar los cambios que han debido enfrentar la comunidad y cómo ha transitado en el tiempo hasta lo que hoy se observa.

El primer elemento de vinculación es la figura del lonko, autoridad que es cabeza articuladora de la comunidad, solo que actualmente en la comunidad de Coninbudi “existirían” dos lonkos que no coinciden con la figura tradicional originaria, y tampoco presentan una autoridad legitimada que les permita influir o decidir sobre algún tema. Esta situación justamente marca una trayectoria de cambios en la comunidad, pues ambos lonkos habrían sido elegidos luego de un periodo en que no había lonko ni dirigencia, pues el lonko originario, don José Manuel Tranol falleció y sus descendientes no aceptaron el cargo, interrumpiendo la tradición.

Según las entrevistas realizadas, la mayoría de los miembros expresa conocer a un lonko dentro de la comunidad, este resultaría del acuerdo en algún momento (más de 20 años) por parte del colectivo el cual se reunió y decidió elegirlo junto a un “vicelonko” quien apoyaría la dirigencia en caso de no encontrarse el primero. No obstante, para la mayoría de los miembros mayores de la comunidad, el primer lonko no representa los intereses de la colectividad y se ha objetado el acuerdo mencionado, encontrándose posiciones encontradas a favor y en contra. Por su parte el “vicelonko” quien participa activamente de la organización formal en la actualidad, en su momento habría sido propuesto como primer lonko rechazando esta la nominación, aceptando sólo apoyar de modo subrogante.

De manera coincidente, la deslegitimación del primer lonko se dio al conocerse su postura frente al proyecto de Ruta Costera, que actualmente se encuentra en despliegue, tal oposición generó la división de la comunidad y con ello la distancia frente al intento de continuar con la figura tradicional del lonko, que pese a no corresponder a la familia heredera del último lonko, sí habrían sido elegidos por la misma comunidad en su momento.

Junto al cambio en la autoridad de la comunidad, es posible ver el cambio en la participación de la misma, de manera general, la mayoría de las entrevistas dio a entender que la participación es muy baja, situación que se vio reflejada también en la observación a la asamblea mensual, donde se manifestó la gran influencia de la dirigencia en los temas y toma de decisiones para la comunidad. Al parecer, esta

disminución se debe también a los cambios en la autoridad, ya que anteriormente cuando existía un lonko, la fuerza de sus acuerdos era asumida en su conjunto pues había un sentido cultural que respaldaba toda la situación, sin embargo hoy, el carácter de los temas tratados son de tipo secular, con una alta y vertical concentración de información en la dirigencia.

Teniendo en cuenta estos principales cambios en la organización de la comunidad, al indagar por los factores que influyeron en ellos, se pudo establecer en forma relevante la influencia de tres grandes procesos por los que ha vivido Coninbudi. Estos se vinculan a “la mensura” que es la ley de división de tierras comunitarias promulgada en plena dictadura militar (1979); la irrupción del evangelismo; y el proyecto de carretera Lafkenche. Estos tres procesos han generado directamente cambios en la comunidad y en su forma de organizarse, por ello resulta relevante mencionarlos acá.

La mensura:

El Decreto Ley 2.568 de 1979 de “división de las comunidades indígenas” es recordado por los mayores de la comunidad como el proceso denominado “La Mensura”. Este acontecimiento marca un giro en la trayectoria de la comunidad, precisamente en su organización y en la normalización jurídica de los previos que habitan, pues se ven obligados a individualizar las tierras, y discriminar la herencia de tierras entre quienes se encuentran dentro y fuera de la comunidad, junto a otras implicancias, lo cual significó un efecto fragmentador no sólo de esta comunidad, sino al conjunto de comunidades que conforman los pueblos originarios en Chile. Esta manifestación puede ser vista desde un sentido inmunitario de la comunidad nacional chilena, pues al inmunizar las comunidades culturales diferentes, se suspende su espacio común con el fin de vincularlas a una comunidad homogénea y nacional.

En Coninbudi este proceso generó mucha conflictividad entre sus miembros y también en la misma autoridad del lonko, que si bien no emerge con claridad la forma en que lo afectó, sí se refirió al declive de este. Un elemento vinculante a considerar es la unificación de tres comunidades que se encontraban dentro de los límites de lo que hoy es Coninbudi, en esta unión el lonko mencionado habría asumido su autoridad con dos comunidades formadas anteriormente, y con ello el desate de conflictos por la tenencia de tierras individuales en otrora comunes. Esta política nacional de división de tierras, coincide con el dispositivo de *inmunización* que logra suspender los espacios comunes del *lof*, su efecto es tal que junto con inducir el proceso de cambio en la autoridad,

también influye en la producción de conflictos, el empobrecimiento de las comunidades, y la generación de otros problemas sociales como el alcoholismo, violencia y en general el avance de la *desestructuración cultural y comunitaria*. (Subercaseaux, 1997; PLADECO 2006)

La Influencia Evangélica:

Sumado al proceso anterior, el trabajo que despliega la iglesia evangélica en la comunidad ha sido de gran influencia en la organización y tiene directa relación con la baja participación de ella, pues desde la perspectiva evangélica sólo la fé en Jesús y el evangelio son motivos de acción por sobre otras miradas, culturas y/o tipos de organización, esto fue reflejado en las entrevistas por quienes observan esta situación y por quienes participan de este culto. Así, las prácticas evangélicas refuerzan un sentido inmunitario hacia el *lof*, pues debe *suspender el espacio común* (Esposito, 2009) de las prácticas mapuche-lafkenche para poder desplegar su orden religioso, descalificando continuamente la procedencia histórica y cultural de sus miembros. De manera relacionada si consideramos que al interrumpirse la tradición originaria del lonko, también se interrumpen los sentidos articulados en la cosmovisión mapuche-lafkenche, generándose una especie de vaciamiento cultural, lugar propicio para la inserción de otra religión. Una muestra de ello es la existencia de tres templos evangélicos dentro de la comunidad, lo cual es considerado un despropósito dada la cantidad de familias (55 aprox.) que habitan dentro de el.

La gran influencia evangélica deja entrever una confrontación en un plano religioso, el cual se encuentra vinculado a otros fenómenos y problemas sociales que se manifiestan en las comunidades del ADI Budi. El alcoholismo y la violencia intrafamiliar presente en la zona, son preocupación de larga data y difícil abordaje para las comunidades y la autoridad municipal. Sin embargo, cabe considerar que el proceso de desestructuración cultural y comunitaria vivida por el pueblo mapuche, en particular el Lafkenche, ha desprovisto de herramientas organizacionales para enfrentar estos problemas, así como también la desconfianza para solicitar ayuda al Estado, una vez instalada la inseguridad y el miedo en tiempos de dictadura militar. Al verse suspendidos los sentidos culturales y comunes, las condiciones son propicias para el avance de cualquier flagelo como lo es el alcoholismo, los efectos nocivos de este problema presenta ribetes alarmante al saber que la principal causa de muerte en el sector, son las contusiones asociadas a la ingesta de alcohol.

Carretera Lafkenche:

La Ruta Lafkenche más allá de los efectos dentro de la geopolítica en la región, desató un conflicto dentro de la comunidad, principalmente debido a la disidencia del lonko elegido y la dirigencia formal de la organización de Coninbudi. Pese a que la comunidad completa se ve afectada por esta ruta, se apreció una importante cuota de desinformación al respecto, así como también altas expectativas vinculadas al progreso económico que pueda reportar. De manera más discreta, también se observaron enunciados que cuestionan la ruta desde un sentido etnoturístico, pues se perdería la relación más rural que brinda un camino de tierra. No obstante para efectos de este estudio el foco se centró en la influencia en la organización, pues la posición de la directiva formal fue la completa validación a la ruta, y el desacuerdo con el “primer lonko” disidente, esta postura fue y es reforzada desde la asociación sectorial “Mari kiñe lof” creada desde el municipio, la cual permite abogarse la representación de las once comunidades del sector. De esta forma la organización estratégica del sector, que aúna las organizaciones formales con denominación “Lafkenche”, puede ser vista como el despliegue de una *biopolítica comunitaria*, que respalda proyectos de Estado, controlando los cuerpos comunitarios, desde su dirigencia.

Los cambios observados en la organización comunitaria expresan principalmente el tránsito que supone la pregunta por la forma Lafkenche de tomar las decisiones en la comunidad, por ello un hallazgo que da cuenta de un elemento originario es el rito mortuario del *loftun*, que se mantendría en la actualidad como elemento tradicional. De los registros obtenidos sería el único elemento vinculado al tipo de prácticas organizacional común mapuche-lafkenche, el *loftun* es reconocido como parte del *lof* y se expresa en un espacio de reunión colectiva donde todos los relatos circulan en torno al fallecido. La relevancia de esta práctica marca la reducida vigencia cultural del *lof*, que en contraste con la organización antes mencionada, sería parte de esa forma Lafkenche de “tomar decisiones”, y que no se encuentra presente en el espacio oficial de la organización.

En base a lo anterior, es posible dar cumplimiento al segundo objetivo específico sobre los principales cambios en la organización, ya que se logró indagar y describir el tránsito histórico de la organización con sus autoridades, así como también la respuesta y posición que han tomado los miembros de la comunidad en cuanto a participación de

la misma. La vinculación de este proceso con sus acontecimientos contextuales ya mencionados, ha podido hacer una imagen situada de la organización de Coninbudi.

Significaciones.

Frente a los cambios observados en la organización comunitaria, se ha podido establecer algunas impresiones más menos estables, considerando que las significaciones son procesos dinámicos y contingentes, pues el uso lingüístico de estas se encuentra siempre vinculado a los signos empleados, al contexto del hablante, y el espacio temporal en el que se da la interacción (Quezada, 2006).

Dentro de los cambios observados en el tránsito de autoridades de la comunidad, cabe mencionar que se apreció un conocimiento parcializado respecto al lonko originario y la comunidad de aquel entonces, sólo los mayores tenían claridad sobre el nombre (José Manuel Tranol) y familia a la que correspondía, de la misma manera fue posible identificar el significado de unidad, como un valor a la unión entre los miembros del *lof* siendo este un elemento central en la vida de los antiguos, lo cual hoy se encuentra distante. Por su parte los más jóvenes refirieron no conocer a la autoridad del Lonko originario, pero si tener recuerdos de las historias que padres y familiares han contado de las tradiciones antiguas, se observó cierto interés e intención por aprender más de las prácticas culturales mapuche-lafkenche, las cuales habrían sido restringidas por sus padres con motivo de la constante discriminación sufrida.

En cuanto a las autoridades actuales, los significados manifestados reflejan una normalizada validación del presidente de la comunidad, quien ha ejercido el cargo por tres periodos consecutivos, se reconoció la vigencia de este, al igual que los otros dos miembros de la directiva, tesorero y secretaria, a quienes la mayoría los reconoció en sus roles organizacionales. Sin embargo, la imagen de la organización comunitaria en general no es percibida con mucha aprobación, su significación por parte de autoridades y miembros, es de existir poca motivación por participar de la organización, asociando esto a un factor de inmovilidad, comodidad o acostumbramiento propio de políticas asistencialistas, lo que coincide con el informe de PLADECO(2006) que manifiesta “un proceso de desestructuración comunitaria, que el Estado ha generado, donde la comunitarización del antiguo Lof, la inclusión forzosa de valores culturales externos, la auto victimización inconsciente, han llevado a que las comunidades asuman

un aislamiento e inmovilismo permanente, donde el paternalismo estatal fácilmente se anclo como forma habitual de relacionarse con el pueblo mapuche”. Lo anterior da cuenta de la valoración negativa respecto a la organización de Coninbudi, que al compararla con la imagen del *lof* antiguo y el *lonko* originario se aprecia el tránsito que ha desmotivado a la comunidad.

En relación a los lonkos elegidos, ya sea primer lonko y vicelonko, se apreció una significación diferenciada, pero en ambos deslegitimada en su rol de autoridad. En el caso del primer lonko, este es considerado como un miembro de la comunidad que se opuso al proyecto de carretera pese a que la mayoría estaba de acuerdo, esta posición le habría costado la deslegitimación frente a la comunidad y a la autoridad comunal. Por su parte el Vicelonko es visto sólo como un miembro activo de la organización formal de la comunidad, sin que eso signifique alguna autoridad originaria.

Contextualmente, la significación actual de las autoridades en la comunidad se encuentra en alguna medida relacionada con factores que han influido en su configuración. El proceso de mensura y la implementación de la carretera Lafkenche han sido determinantes para la configuración de la autoridad y la significación de ella en la comunidad, por ello también resulta pertinente dar cuenta de la imagen que significan estos procesos para la comunidad.

La Mensura para la mayoría de los entrevistados significó un periodo caracterizado por el aumento de conflictos dentro de la comunidad, con motivo de la normalización de las tierras comunes que debían ser individualizadas, esto significó el declive de la figura del lonko originario en varias comunidades, incluida Coninbudi. Si bien esto no tuvo mayores referencias que enunciaran lo acontecido, sí fue mencionado como un elemento de cambio importante para la comunidad y su autoridad.

En cuanto a la carretera Lafkenche, este proyecto es percibido por la dirigencia formal y gran parte de la comunidad de manera positiva, pues se asocia a progreso económico principalmente ya que podrían desplazar con mayor facilidad sus productos y mejorar la conectividad dentro del sector, sin embargo también hubo enunciados que reflejaron distancia a la implementación de la ruta, pues se expresó una alta cuota de desinformación, como también algunos cuestionamientos a la factibilidad de los beneficios que pueda reportar, ya que el sector no presentaría condiciones geográficas, ni capacidad técnica suficiente para una mayor producción agrícola, por otro lado

también se hizo alusión al emergente etnoturismo que se desarrolla en la zona, y cómo la carretera restaría valor a la condición rural de las comunidades, perjudicando con ello el interés de visitar estos lugares.

Por su parte, la significación respecto a la influencia de la iglesia evangélica, se caracterizó por dar cuenta que este tipo de práctica religiosa, limita la participación de los miembros que la profesan, pues la organización comunitaria junto a la procedencia cultural Lafkenche no sería prioridad para su culto. Esta situación es vista con preocupación por varios miembros de la comunidad, ya que habría una constante descalificación hacia la cultura mapuche, desde la visión evangélica occidental, lo que reforzaría actitudes discriminatorias e intolerancia religiosa.

De esta manera parte de los significados que la comunidad asocia a los cambios en la organización, han podido ser explorados y descritos con la profundidad cualitativa pertinente para comprender los enunciados que circulan en torno a la organización de la comunidad. La impresión sobre la autoridad originaria y la formal, las nociones del *lof* de los antiguos y las expresiones vigentes, junto a la relación con los procesos relatados y su valoración, han sido los elementos centrales para dar cumplimiento a este objetivo de estudio.

En base a lo anterior, es posible dar cumplimiento a los objetivos en forma suficiente, pues se logró explorar y describir a la comunidad desde su organización actual, para luego relacionarla con su procedencia histórica y cultural, relevando la memoria comunitaria sobre los cambios que ha experimentado, junto a sus diferentes significaciones. Las transformaciones en la autoridad y la participación de la comunidad en las decisiones del cuerpo colectivo son los principales registros observados, la vinculación de estos con los factores, acontecimientos y procesos contextuales que influyeron directamente en las transformaciones, han sido interpretados sobre las referencias teóricas y conceptuales que forman parte del andamiaje comprensivo que permite responder la pregunta de investigación.

Conclusiones:

Como ya ha sido expresado en los resultados, la respuesta a la pregunta de investigación se presenta en forma satisfactoria en cuanto se logra dar cuenta de las principales transformaciones organizacionales en la comunidad de Coninbudi, vinculándose a estos cambios distintos procesos, por un lado derivados de la política pública propiciada por el Estado desde tiempos de dictadura (ley de división de tierras, 1979) a la actual forma “Democrática” de gobernar, por otro lado el proceso de evangelización de la comunidad y su influencia en la participación de los miembros evangélicos de la organización, y también elementos de un proceso de resistencia y sobrevivencia cultural desdibujado.

Los principales cambios muestran una desmotivación y disminución en la participación de la organización de la comunidad, la normativa que rige al colectivo no favorece la participación, pero no de la misma manera que al general de las organizaciones funcionales y territoriales del país, aquí se suma justamente la imposibilidad de transmisión cultural, pues la expresión Lafkenche ya ha sido puesta en suspensión, lo común impropio que los unía, siguiendo a Esposito, ha sido disuelto, inmunizado.

En este caso, la oferta de procedimientos democráticos y burocráticos, se manifiesta como una única opción de organización válida y efectiva, convirtiéndose a la vez en un dispositivo comunitario que guía al colectivo en forma unívoca y blindada, pues no da espacios para la incorporación de elementos culturales mapuche-lafkenche a nivel de organización. En este punto cabe mencionar una distinción importante, los elementos culturales a los que nos referimos, son principalmente las procedencias en cuanto práctica y sentido tradicional de la cosmovisión mapuche, lo cual dista de los enunciados étnico legales instalados por la política indígena del Estado. Para efectos de la comunidad estudiada, existe una denominación étnica que es la Lafkenche, y se encuentra dentro de un Área de Desarrollo Indígena delimitada por el Estado, sin esta categoría (Lafkenche), o inscripción identitaria en el Estado, esta comunidad no contaría, no figuraría como una colectividad indígena, menos Lafkenche, situación que cobra sentido en lo que Ranciere (2007) denomina “un ajuste de cuentas” entre la igualdad y la comunidad.

De manera relacionada, al igual que en la denominación indígena a nivel comunitario, existe una denominación indígena individual que responde a una especie de blindaje democrático, con esto nos referimos a la expresión procedimental del Estado que incluye a nivel de discurso las demandas socio-identitarias de los pueblos indígenas,

pero no son incorporados los elementos culturales fundamentales como la autodeterminación, formas de organización y autoridades, los cuales son inmunizados y reclasificados los cuerpos como pertenecientes a una etnia participante del gobierno democrático. En específico la política identitaria manifestada en “la calidad indígena”, demanda la inscripción voluntaria de los considerados indígenas por el Estado, con el fin de obtener beneficios de la discriminación positiva ejercida en diversos programas de gobierno, sin esta inscripción, una persona de cualquier pueblo originario, no es considerada como tal.

Esta situación fue observada destacándose su importancia, pues la “calidad indígena” es un requisito para la participación de proyectos y ayudas del gobierno local e instituciones del Estado, (INDAP, CONADI) sin embargo, llama la atención que en la reunión de miembros de la comunidad, al momento de proponer nueva directiva, se solicitó este requisito a una postulante, quedando excluida de la nominación por encontrarse en trámite. Este hecho se contrapone al informativo sobre requisitos del directorio adherido en una de las paredes de la sede, el cual no contempla la calidad indígena como requisito, lo que sugiere que dicho registro formal también es utilizado en forma discriminatoria entre los mismos miembros.

Lo anterior sugiere una reflexión que atraviesa ambas categorías identitaria (la individual y la comunitaria), sólo quien posea esta denominación indígena otorgada por el Estado, puede participar y beneficiarse de la política para indígenas, de esa misma manera, una comunidad debe asumir la forma que propone el Estado para organizarse, asumir el enunciado indígena, y no necesariamente corresponder a la tradición cultural precedente. En cuanto a la versión individual, la calidad indígena es el registro formal para ser contado como indígena y participar de los beneficios de esta política. Paradojalmente un indígena debe disfrazarse legalmente de indígena para ser reconocido, ocupar un disfraz malavenido y desajustado, el cual coarta e interrumpe sistemáticamente las vinculaciones troncales de la cosmovisión Mapuche, y Lafkenche.

En cuanto a la deslegitimación de la autoridad tradicional, podemos encontrar una estrecha relación con la observación anterior, pues la figura del lonko corresponde a una autoridad originaria, cuya validez no responde a los procedimientos burocráticos, sin embargo se pudo observar el desplazamiento sufrido por esta autoridad originaria, al menos en dos etapas. La primera refiere al decaimiento del lonko tradicional en tiempos de dictadura, influido por el proceso de mensura mencionado en los relatos, llegando a

interrumpirse el linaje de autoridad. La segunda etapa contempla el intento comunitario de reconstruir esta autoridad, el cual es depositado en dos miembros que aceptan el deber de guiar a la comunidad (lonko y vicelonko), situación que se verá disminuida por la institución de una nueva organización de tipo formal y representativa de la comunidad, la agudización de este decaimiento de los lonkos, actualmente se manifiesta en la deslegitimación por gran parte de la comunidad, en vista del desacuerdo generado entre la mayoría y el lonko quien se opuso al proyecto de Ruta Lafkenche²¹.

Este proceso se encuentra ligado con la formación de la actual organización legal de la comunidad y su respectiva autoridad, la cual adquiere mayores cuotas de poder en desmedro de los lonkos mencionados, propiciándose también el cambio mencionado anteriormente, la disminución de la participación. Ambas transformaciones dan cuenta del despliegue articulado de la política de inmunización y la biopolítica comunitaria que logra controlar y moldear a la organización comunitaria. El ensamble del dispositivo inmuntario que divide e individualiza la tierra, y con ello socava la autoridad tradicional, junto al dispositivo biopolítico comunitario que instala una organización funcional a las políticas del Estado y el gobierno local, permiten desarraigar las expresiones profundas de la organización Lafkenche, reemplazándolas por una precaria y controlada organización cuya identidad “étnica” se convierte en requisito para obtener algún tipo de beneficio estatal.

Desde un plano religioso se introduce el aumento de creyentes evangélicos en la comunidad, lo cual desincentiva la participación en espacios de organización comunitaria y de forma explícita se genera una oposición frente a la cosmovisión mapuche-lafkenche, pues es considerada negativa y contraria al Dios venerado. Cabe mencionar también que uno de los argumentos respecto a la razón de este avance evangélico, tiene que ver con el refugio que otorga a quienes presentan dependencia al alcohol, el cual también es asociado prejuiciosamente al mundo mapuche.

Pese a lo anterior, existe un elemento de organización cultural que subsiste en la comunidad, este se refiere al *loftun*, rito funerario Lafkenche que manifiesta el ejercicio de una práctica colectiva en función del fallecimiento de un miembro de la comunidad.

²¹ Al momento de entrega de esta Tesis, circula una noticia relacionada a este conflicto en cuanto se produjo una expropiación de terreno al lonko de la comunidad Coninbudi, quien se opuso a la venta de sus tierras. El día 13 de marzo se presentaron funcionarios del MOP y una receptora judicial para notificar la expropiación e informar de la consignación de fondos en el 3er juzgado civil de Temuco con fecha 13 de diciembre del 2007, situación que no fue informada en su momento y evidentemente se hace a espaldas del dueño, en la expropiación efectuada por maquinaria del Cuerpo Militar del Trabajo se violó un espacio sagrado (Renu) y se destruyeron varias plantas medicinales. Noticia disponible en: <http://www.observatorio.cl/node/5951> visitada el 9 de abril, 2012.

Si bien este rito no fue descrito con mayor profundidad, hubo coincidencia en los relatos de mayores, en la existencia y mantención de este tipo de práctica en que se reúne el *lof*. Este hallazgo se convierte en un elemento cultural que perdura en la organización de la comunidad, a diferencia de los otros elementos mencionados, el *loftun* significa un espacio de reunión y organización que no se encuentra necesariamente vinculado a la directiva formal de la comunidad, sino que se articula de acuerdo a la tradición originaria.

Llama la atención la mantención de esta práctica, pese a la generalizada suspensión de la organización comunitaria Lafkenche, pareciera que el rito funerario logra resistir los embates de la desestructuración cultural y comunitaria sostenida por el Estado, así el cuerpo indígena, mapuche-lafkenche que habita en el *lof* y debe asumir distintos tratos por parte de la política estatal, como también debe registrarse como un indígena legal que no coincide precisamente con su procedencia cultural, al momento de su muerte en la comunidad o *lof* se reencuentra colectivamente con el arraigo de las costumbres mapuche-lafkenche, la vuelta a la Ñuke Mapu (Madre Tierra) completa el ciclo natural, el cuerpo se reconecta con sus comunes y emerge la comunidad-*lof* por medio del *loftún*, lográndose la unidad entre cuerpo y tierra.

Otras vinculación o Líneas de fuga:

Los resultados del estudio junto con responder a los objetivos y pregunta de investigación, abren ciertas interrogantes posibles de indagar y/o profundizar en distintos sentidos, en primera instancia siguiendo con la línea teórica empleada resulta interesante saber cómo estas expresiones se manifiestan en el conjunto de comunidades que conforman el ADI Budi, pues como área de desarrollo indígena existen formaciones discursivas que propician el marco jurídico que regula el conjunto del Área en función de las políticas de Estado y los gobiernos locales relacionados. Saber como se ejerce la tecnología gubernamental teniendo como referente los problemas sociales que aquejan a estas comunidades, permitiría descubrir elementos que impiden el adecuado ejercicio de los derechos que brinda la misma institucionalidad, y así visualizar espacios de trabajo sociocultural adecuados a este contexto. En este sentido, realizar exploraciones comparativas con otras Áreas de Desarrollo Indígena y que proceden de otros pueblos indígenas, resulta interesante tener en cuenta para establecer las consecuencias de las políticas Estatales en dichas ADI considerando que culturalmente son completamente

diferentes. En el caso específico de comunidades Mapuche y Lafkenche, también se presenta un alcance internacional en cuanto existen comunidades trasandinas por el lado de Argentina que podrían ser potencial comparativo ya que pertenecen al mismo pueblo, pero bajo distintos Estados nacionales.

Por su parte la figura del lonko originario es un tema interesante de examinar, pues la descendencia familiar se encuentra viviendo en la comunidad, incluso una bisnieta de la fallecida autoridad cumple un rol significativo dentro de la organización formal de la comunidad, lo cual abre un espacio de indagación frente a la posibilidad de resignificar al lonko tradicional, en ese sentido la comparación con otras comunidades del sector en las cuales se encuentra vigente esta autoridad permitiría identificar y potenciar estos elementos culturales con el fin de propiciar intervenciones más contextualizadas al mundo mapuche-lafkenche.

En cuanto a la presencia del *loftún*, este es considerado una práctica de gran importancia la cual disemina interrogantes y supuestos que vinculan la cosmovisión mapuche en un contexto de desarraigo, el cuerpo Lafkenche que es inducido a asumir una posición de indígena sujeto a beneficios de la política de Estado, se encontraría reconectado en su sentido más profundo y tradicional en el último ciclo vital, la vuelta a la tierra como unidad cuerpo-tierra-comunidad sería la expresión de sobrevivencia cultural más evidente observada en el estudio, pues constituye una organización de entrega, despedida, y re-unión de la comunidad a fin de completar el ciclo natural. Indagar en la trayectoria del cuerpo circunscrito en estos procesos, también abre espacios de investigación los cuales permitirían una mayor sensibilidad cultural.

Aspectos éticos.

La enunciación del trabajo investigativo con la comunidad, guardó precaución de no engañar, ni tergiversar el sentido del estudio, menos de generar expectativas más allá del propósito de la investigación. En ese sentido, el interés de estudio junto con valorar la importancia de visualizar las transformaciones comunitarias, y así comprender los procesos actuales de la organización, también contempla la relevancia de realizar una retroalimentación de sus resultados a la comunidad, con el fin de generar procesos de reflexión de acuerdo a esta interpretación, y sus propias lecturas. Respecto a las personas entrevistadas, se dispone de un consentimiento informado, el cual menciona en forma sintética el propósito de estudio, y de qué manera la participación del

entrevistado/a es relevante para la investigación, se aclara la voluntariedad y confidencialidad de su identidad.

Plan de Trabajo.

El trabajo de producción investigativa, contempló para su realización el segundo semestre del año 2011. Específicamente en los meses de Septiembre y Diciembre, se procede a la generación de los registros necesarios (entrevistas y observaciones), para luego en el mes de Enero establecer los análisis interpretativos de la información. Por último, a fin de Abril del 2012 se hace entrega de la investigación concluida. Transversalmente, se establecen reuniones de retroalimentación, a medida que se realiza el trabajo de campo y posteriormente la interpretación de los registros.

En lo práctico, la definición de fechas para hacer efectivas las entrevistas y observaciones, se encuentran acotadas por los plazos propuestos y la disponibilidad del investigador, ya que para producir el estudio se requiere gestionar los recursos necesarios en forma autónoma.

BIBLIOGRAFIA

Agamben, Giorgio, (2005) Estado de excepción, Homo sacer, II, I, Adriana Hidalgo editorial.

Aguilera, Rafael, (2010) Biopolítica poder y sujeto en Michel Foucault, Universitas. Revista de Filosofía, Derecho y Política, n° 11, enero 2010, ISSN 1698-7950, disponible en: <http://universitas.idhbc.es/n11/11-03.pdf>

Aniñir, David, (2008) Haykuche, Ed. Indígena, Santiago, Chile.

Antillanca, Ariel; Cuminao, Clorinda; Loncon, César (2000) Escritos mapuches 1910-1999, Asociación Mapuche Xawún Ruca, Santiago.

Barrow, E. y M. Murphee, (1997) *Community conservation from concept to practice. A practical approach*. Manchester, Reino Unido, Institute for Development Policy and Management.

Bonfil Batalla, Guillermo, (1990) “México profundo. Una civilización negada”. Ed Grijalbo, México.

Brossat, A. (2008) La democracia inmunitaria. Ed. Palinodia, Santiago, Chile.

De la Maza, Gonzalo, (2005) “Sociedad civil y profundización de la democracia en Chile: Los aportes del proyecto Más Voces para el fortalecimiento de la Democracia” en Más democracia: Propuestas para la participación ciudadana”. Más Voces; FLACSO. Santiago, Chile.

Deleuze, Gilles, (1991) ¿Posdata sobre las sociedades de control?, en Christian Ferrer (Comp.) El lenguaje literario, T° 2, Ed. Nordan, Montevideo, 1991, disponible en: http://www.antroposmoderno.com/antro-articulo.php?id_articulo=94

Esposito, Roberto, (2003) Comunnitas: origen y destino de la comunidad, Ed. Amorrotu, Buenos Aires.

Biopolíticas Comunitarias en Contexto Lafkenche

Esposito, Roberto, (2010) *Comunidad, inmunidad y biopolítica*, Ed. Herder, Buenos Aires.

Faron, Louis, (1969) *Los mapuches, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Farrar, M.,(2001) Re-thinking "community" as a utopian social imagery. Ensayo presentado en Class, Space and Community-A Workshop Conference, Departamento de Sociología, Universidad de Durham.

Flores-Pons, Gemma & Lupicinio Íñiguez-Rueda, (2009) Análisis del discurso tecnocientífico que construye la muerte encefálica en un manual de coordinación de trasplantes, en *Discurso & Sociedad*, Vol 3(4), 682-713
<http://www.dissoc.org/ediciones/v03n04/DS3%284%29Flores&Iniguez.pdf>

Foucault, Michel, (2000) *Defender la sociedad*. Curso en el College de France (1975-1976), Fondo de Cultura Económica de Argentina, Buenos Aires.

Foucault, Michel, (2003) *Vigilar y Castigar*. Siglo Veintiuno, Argentina, Buenos Aires.

Garcés, Marina, (primavera 2005) La vida como concepto político: una lectura de Foucault y Deleuze. Marina Garcés. *Athenea Digital* - num. 7: 87-104, disponible en:
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/537/53700706.pdf>

Geertz, Clifford, (1973) *La interpretación de las culturas*, Edit. Gedisa, Barcelona.

Giddens, Anthony, (2000) *Un mundo desbocado*. Los efectos de la globalización en nuestras vidas, Madrid, Taurus, (e.o. 1999) <http://www.fesweb.org/publicaciones/res/archivos/res01/13.pdf>

Godoy, Orellana, Milton (2007) ("¿cuándo el siglo se sacará la máscara!". fiesta, carnaval y disciplinamiento cultural en el norte chico. Copiapó, 1840-1900) , Santiago de Chile

Krause, Mariane, (2001) Hacia una redefinición del concepto de comunidad, Revista de Psicología de la Universidad de Chile, Vol X n° 2 2001

Lazzarato, Maurizio, (2000) Del biopoder a la biopolítica. Texto publicado en, en el n° 1 de la revista Multitudes. Disponible en: http://multitudes.samizdat.net/article.php3?id_article=298

Lewkowicz, Ignacio, (2004) *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*. Buenos Aires, Paidós.

Lobos, Luis, (2003) “La mujer Mapuche Campesina organizada y su interpretación desde la Política Social”, en Carrasco, Marcelo, (edit.), *Mujer Mapuche y Desarrollo: Miradas y Huellas de Cambio*, Temuco, Pehuen Editores, 1ª edición, 109, páginas.

Montenegro, Gonzalo, (2004) Foucault, Poder y Acontecimiento, Red de investigación Biopolítica, disponible en: http://www.biopolitica.cl/docs/publi_bio/montenegro_foucault_poder.pdf

Pacheco, Rivas, Juan (2010) “Liderazgo y cambio social en comunidades mapuches de Chile”, ponencia en IV congreso Interoceánico de Estudios Latinoamericanos, 10, 11, y 12 de Marzo, Mendoza, Argentina, ISBN 978-987-9441-40-4, disponible en: <http://congresobicentenario.webuda.com/isbn.html>

PLADECO, comuna de Saavedra (2006), Desarrollo Sociocomunitario disponible en: www.municipalidaddesaavedra.cl/.../PLADECO_DESARROLLO_COMUNITARIO.Pdf

Quezada, Camilo, (2006) Cap.1 “Sobre métodos y textos”, en “El Discurso de la pobreza en Chile.” Estudio de la Red Latinoamericana de Análisis Crítico del Discurso, Santiago de Chile.

Ranciére, Jacques (2007) “En los bordes de lo político”. Ed. La cebra, Buenos Aires, Argentina.

Biopolíticas Comunitarias en Contexto Lafkenche

Subercaseaux, Bernardo, (1997), “Historia de las Ideas y de la Cultura en Chile”, Ed. Universitaria, Tomo 2, Santiago, Chile

Sunkel, Osvaldo, (1971) “Capitalismo transnacional y desintegración nacional en la América Latina, en El Trimestre Económico N° 150 abril-junio

Quidel, José; Duran, Teresa, (2007) “Reducción y Comunidad, Visión externa al Lof Che y al Lof Mapu” en Duran, Teresa; Catriquir, Desiderio y Hernández, Arturo compiladores. *Patrimonio Cultural Mapunche, Derechos Sociales y Patrimonio Institucional Mapunche*. Volumen III, Gobierno de Chile, Consejo Nacional de la Cultura y las Artes y Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.

Tönnies, F.,(1947) *Comunidad y sociedad* [1887], trad. de J. Rovira Armengol, Losada, Buenos Aires.

Voloshinov, V. (1992/1929) *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Ed. Alianza, Madrid, España.

<http://www.origenes.cl/images/descargas/manuales/Informes/listadodecomunidades.pdf>

<http://www.libertad.dm.cl/puertosaavedra.htm>

<http://www.araucaniacuenta.cl/regional/5527>

http://www.elclarin.cl/index.php?option=com_content&task=view&id=20689&Itemid=45

<http://www.conadi.cl/documentos/Ley%20Indigena%20v2008.pdf>

http://centrodedocumentacion.wordpress.com/category/budi/#_ftn3

<http://biblioteca.uct.cl/tesis/marioli-antiman-claudia-martinez/tesis.pdf>



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Magíster Psicología Comunitaria

CONSENTIMIENTO INFORMADO

Junto con saludarle, informamos a usted que desde el programa de Magíster en Psicología Comunitaria de la Universidad de Chile, se realiza una Tesis sobre las transformaciones organizacionales que ha vivido la comunidad de Coninbudi. El estudio pretende conocer las principales transformaciones que ha vivido la organización comunitaria de Coninbudi, teniendo en cuenta las formas tradicionales y formales de organización.

Su participación en esta investigación es de suma importancia y por ello queremos contar con su permiso para realizar una entrevista. Cabe mencionar que la información proporcionada es confidencial, y su identidad se mantendrá en anonimato. Por otro lado y para agradecer su aporte, le haremos llegar los resultados de la investigación, una vez finalizada la investigación.

Yo _____ con
fecha _____

Acepto participar en el estudio, y declaro haber sido informado sobre la investigación.

Firma _____



Universidad de Chile
 Facultad de Ciencias Sociales
 Magíster Psicología Comunitaria

Anexo 2.

Guión de Entrevista

Fecha: _____

1. Nombre _____

2. Edad __

Preguntas
¿Cuántas personas integran la comunidad?
¿Cuántas organizaciones tiene la comunidad? ¿tipos? ¿diferencias?
¿Quiénes organizan la comunidad?
¿Cuántas familias hay en la comunidad? ¿Cómo son estas?
¿Cuántos hombres y mujeres?
¿Cuántas personas son autoridades de la/las organización/es comunitaria?
¿ Como surgen estas autoridades? ¿alguien las elige?
¿qué caracteriza a estas autoridades?
¿creen en las autoridades?
¿cómo se toman las decisiones en la comunidad?¿quién las toma?
¿de qué manera participan los miembros?
¿existen reglas de la comunidad que tradicionalmente se sigan?
¿desde cuando existe esta organizacion comunitaria?
¿qué caracteriza a esta/s organización/es?
¿sobre qué cosas trabaja la organización? ¿Cuáles son sus preocupaciones?
¿esta comunidad es un lof? ¿ en qué sentido? Qué elementos pertenecen al lof?
¿se ha perdido el lof como organización?
¿las leyes del estado influyen en la organización de la cdd?
¿qué entiende usted por comunidad?
¿Qué tienen en común en esta comunidad?
¿cómo se relaciona usted con la comunidad?
¿cómo se organizaba antes la comunidad?
¿cómo se organiza hoy?
¿cómo ve a la organización en un tiempo mas?
¿ha habido acontecimientos dentro de la comunidad que hayan cambiado la organización de la comunidad?
¿ha habido cambios que influyan en la organización de la comunidad y vengan de afuera?
¿ de qué manera han influido los eventos mencionados? ¿Para bien o para mal?
¿hay problemas de organización comunitaria?¿cuales?...
¿cómo se expresan estos efectos hoy en la comunidad y su organización?
¿cómo entiende usted los cambios por los que ha pasado la organización de la comunidad?
¿Qué importancia tienen estas transformaciones en la organización?
¿ como cree que influyen estos cambios en la comunidad?



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Magíster Psicología Comunitaria

Guión de Observación

Fecha:
Lugar de reunión:
Número de asistentes:
Contexto
Configuración de autoridad:
Relación directiva/socios-miembros:
Manejo de información:
Temas relevantes para la comunidad:
Dinámica relacional:
Referencias comunitarias: (Lof, biopolítizada, inmunizada, Communitas, otros)
Posiciones de Sujeto
Efectos Discursivos
Elementos Retóricos
Elementos relevantes para el estudio: