

(R)

17935
2007
C.I.

MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y GOBIERNOS LOCALES EN AMÉRICA LATINA

WILLEM ASSIES Y HANS GUNDERMANN (EDS.)

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES
VALPÁRISO



EL COLEGIO
DE MICHOACÁN, A. C.



Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas

LÍNEA EDITORIAL IIAM



XI

EL HORIZONTE DEL MUNICIPIO EN LA DIRIGENCIA DE LAS COMUNIDADES MAPUCHE DEL VALLE DE CAYUCUPIL, CHILE¹

ROLF FOERSTER

Doble introducción, al tema general y al caso particular de los mapuche del municipio de Cañete, provincia de Arauco

Desde mediados del siglo XIX el Estado de Chile comenzó a desplegar el conjunto de sus instituciones en la provincia de Arauco. Era la cara menos visible de la Pacificación de la Araucanía. Una de esas instituciones fue el municipio. El de Cañete se estableció en las últimas décadas del novecientos.

En la larga tradición centralista del Estado de Chile el papel otorgado al municipio fue muy limitado, impidiendo toda forma de la autonomía comunal.² El municipio era el último, aunque uno de los políticamente más sensibles eslabones del sistema político nacional. De allí el interés del sistema partidario por su control. Un control castrador,

1 Este trabajo fue generado en el marco del proyecto Fondecyt 1050616: "Poder y liderazgo mapuche en la Provincia de Arauco". Los co-investigadores del proyecto son los antropólogos Alejandro Clavería y Andrés Menard.

2 "Aunque la mayor parte de los municipios tenían regidores electos, alcaldes elegidos a través de un sistema indirecto y un sistema colegiado de decisiones, la escasez de atribuciones y sobre todo el alto grado de centralización en la cúpula (Parlamento y Ministerio de Hacienda) de las decisiones sobre ingresos y gastos minimizaron la importancia efectiva de los municipios. Los cargos de regidores o de alcaldes tenían más sentido como primeros peldaños de una carrera política que por su importancia intrínseca" (Moulian, 1994: 142).

ya que el peso de lo político transformaba lo local en una suerte de metáfora de lo central. Dicho de otra manera: las narrativas locales debían subsumirse, incluso negarse, en pro de los metarrelatos que encarnaban y proyectaban los partidos nacionales. Así, los grandes temas del país no emergían desde lo local-regional sino de lo nacional. En este contexto, la “cuestión mapuche” era un asunto que, al ser definido desde arriba, debía encararse por políticas de integración (ciudadana) que rompieran con el regionalismo (la Araucanía) y el particularismo (mapuche-étnico). De este modo, desde la década de 1920 a la cuestión mapuche se le identifica con los problemas de la constitución de la propiedad, en la década de 1960 con la estructura latifundio-minifundio y, desde los años de 1970, con la pobreza. Por lo ya señalado, ni el municipio ni el sistema partidario podían estar ajenos a estos temas; la politización de lo mapuche era por tanto inevitable. Ello se refleja en que desde la década de 1940 tenemos dirigentes mapuches, pertenecientes a los partidos políticos (de izquierda y de derecha), que se presentan como candidatos a ocupar los cargos de regidores o alcaldes.

No obstante, desde la década de 1980 los cambios en la administración del Estado y el traspaso a los municipios de recursos y competencias (educación, salud), transformaron esa instancia en un centro poderoso, capaz de dinamizar lo local y con ello potenciar o crear nuevas identidades, como también redes y vínculos que han hecho visible, una ciudadanía comunal. La tensión entre lo local y lo central no ha desaparecido, pero sin duda el gran ganador en esta larga contienda ha sido lo local. En este contexto la cuestión mapuche adquirió una visibilidad insospechada al ser el Estado uno de los mayores promotores de la etnificación de lo indígena.³ Veamos entonces estos cambios y sus límites a través de la historia de las comunidades mapuche del valle de Cayucupil, provincia de Arauco en el centro sur de Chile, y sus nexos con el municipio de Cañete.

A diferencia de otros municipios,⁴ en que los mapuche son muy numerosos y con posibilidad de alcanzar la alcaldía (la vecina Tirúa, por ejemplo, con un 47,5 por ciento según el Censo 2002), en Cañete constituyen minoría (un 20,6 por ciento) y, en consecuencia, han sostenido una estrategia diferente: no de control directo (intentando elegir alcaldes propios), sino indirecta a través de los concejales; pero también vía el reconocimiento de los dirigentes del valle como voceros legítimos, a través de los cuales los recursos pueden canalizarse hacia las comunidades.⁵ En el pasado algunos mapuches

3 A través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), el programa Orígenes, etc.

4 Sobre municipios y realidad indígena en Chile, véase el artículo de Hans Gundermann (2003). Para el caso mapuche Cattaneo (2004), Bascope (2005a y b), Durston (2003) y Foerster-Vergara (2001).

5 No olvidemos que el control del municipio por parte del movimiento indígena es una aspiración que

intentaron alcanzar el puesto de alcalde o regidor, pero lo hicieron en tanto militantes de partidos políticos.⁶ Esta tensión entre identidad étnica e identidad política aún está presente, como veremos, en Cayucupil.

Los mapuche del valle de Cayucupil han sufrido un fuerte proceso de descampe-sinización y pauperización. Este comenzó en la década del veinte y se acrecentó con el correr de los años, a tal punto que pueden ser calificados hoy como próximos a la categoría de pobladores rurales, más que como campesinos propiamente tales. Esta realidad los torna extremadamente dependientes de los ingresos extraprediales. En el pasado los mapuche buscaron esos ingresos en los fundos vecinos a sus comunidades, pero cuando desaparecieron en los años de 1960-70 por efecto de la reforma agraria, lo hacen hoy en las empresas forestales (Mininco, Bosques Arauco). Sin duda, ambas han sido relaciones asimétricas, muy funcionales a la reproducción de las grandes propiedades agrícolas y, ahora, forestales. Estas últimas han establecido relaciones de trabajo y de salarios tan mínimos —propios del capitalismo salvaje— que obligan a las familias a buscar subsidios en el Estado y en sus instituciones para lograr sobrevivir. En este contexto la “jaula de hierro” es la ficha CAS, administrada por el municipio, que clasifica a los habitantes según sus características socioeconómicas, permitiéndoles —o no— acceder a subsidios por parte del Estado.⁷ Esta situación de pobreza también los ha obligado a fortalecer sus nexos con aquellos sectores no mapuche del valle, de modo tal que lo local (Cayucupil) queda sobre valorado en desmedro de lo particular (la comunidad indígena). De allí la fuerza de la junta de vecinos e instancias que agrupan a los habitantes del valle.

También ha sido gravitante la actual Ley Indígena. Por primera vez en la historia republicana el Estado asume una política de discriminación positiva frente a las etnias (una variante de multiculturalismo), que implica una valoración de lo local y de sus identidades culturales. En este contexto las quince reducciones del valle se han organizado en cinco comunidades y en una asociación indígena (*Leftraro*), generándose una

emerge en la década de 1990, ratificada por la experiencia vivida en el municipio de Tirúa con la alcaldía de Adolfo Millabur.

6 “Es cierto que en el pasado ha habido concejales (o regidores como antes se llamaban) mapuche en diversos municipios. Sin embargo, muchos de ellos no estaban allí en representación de su pueblo, sino más bien representando partidos políticos chilenos que postulaban, fuesen estos de derecha, centro o izquierda” (Aylwin, 2001: 16)

7 La “jaula de hierro” consiste en que transforma el problema de la desigualdad en un asunto de pobreza absoluta, con lo cual la política social del Estado queda “fuera del campo de las relaciones entre grupos” (Martínez-Palacios, 1996: 12).

dinámica de etnificación y etnogénesis que ha potenciado la asociatividad y la presencia de una nueva dirigencia. Nos interesa aquí comprender el carácter y los límites de esa dirigencia, sus demandas y redes con los poderes locales: municipio, CONADI, INDAP, partidos políticos, etcétera. Analizaremos esto desde un modelo tripartito de autoridad y no polar (líder versus representante), lo que nos permitirá una mejor problematización del rol de los dirigentes. La hipótesis que sostenemos es que los nuevos dirigentes buscan legitimidad en una hibridización entre lonko, líderes y representantes, cuya imagen sintética sería la del servidor público.

Pero, la valoración de lo local no basta como argumento en un país donde la política y sus mediadores tienen una enorme gravitación, por eso es que numerosos dirigentes, en búsqueda de solución a los problemas del valle, han optado por la militancia política. El escenario más fuerte de la política gira en torno al municipio, de allí que no se trate de una militancia pura, sino que está también contaminada por lo local.

Los mapuche del valle de Cayucupil en las primeras décadas del siglo XX

Las reducciones del valle de Cayucupil forman parte del universo mapuche de la provincia de Arauco. Si bien sus nexos con esa totalidad no son ni económicos ni parentales, sí lo son simbólicos: ellos se sienten formando parte de una comunidad más amplia llamada “mapuches de Arauco”, o incluso más general: los “mapuches”.

La constitución histórica de este segmento reduccional estuvo marcada por dos hechos. Por un lado, una expoliación territorial a través de la enajenación de sus tierras ancestrales a través del procedimiento de “compra de acciones y derechos”. Esas compras obligaban a establecer un límite espacial, el cual fue definido por las denominaciones territoriales ancestrales, las que en su mayoría correspondían a espacios tradicionales de larga data. Por ejemplo: Rucarraqui, Butamalal, Cayucupil, Puchacay, Pulebu, Maquehua, etcétera. Por otro lado, al revisar las escrituras notariales,⁸ queda en evidencia que para muchos mapuches las ventas de acciones y derechos nunca fueron pensadas como enajenaciones totales de sus tierras. Constatemos, además, que cuando se les hizo entrega de los títulos de merced, en cuatro reducciones⁹ quedó constancia:

[de que] esta adjudicación es sin perjuicio de los derechos que los interesados puedan hacer en

8 Archivo Nacional, Notaría de Lebu, Expedientes de Autorización para Compraventas de Terrenos Indígenas, vols.: 11, 14, 17, 20, 23, 28, 32, 36 y 42.

9 Ignacio Llancahán, Mateo Anchío, Luisa Antilí y Pablo Huenuan.

contra de don Fidel Cáceres, o de quien sus derechos represente, por las usurpaciones o avances sobre sus tierras, de que vienen reclamando desde antiguo.¹⁰

Hay consenso entre los mapuche del valle que la pérdida de las tierras no fue fruto de esas ventas de "acciones y derechos", sino usurpaciones. Así, cuando el Estado entregó los títulos de merced, entre 1909 y 1912, lo hizo tomando en cuenta los presuntos derechos de los tenedores de acciones y derechos *winkas* (el "chileno" o no mapuche) y no de los mapuche. La situación fue escandalosa, el promedio de tierra reconocida fue de 0,86 hectáreas por persona y, si descontáramos la mayor cabida de la reducción Juan Lepillán, la cifra baja a 0,62.¹¹

La razón última parece ser que aquí la propiedad no-mapuche estaba ya constituida.¹² Hacia 1907 los mapuche solo representan un tercio de la población. No se trata entonces de que ellos estén aislados, sino que conviven en el valle integrando una suerte de supracomunidad. La posibilidad para que la comunidad mapuche del valle de Cayucupil pudiera mantenerse en el tiempo fue no solo por la protección que le proporcionó el sistema reduccional, sino también los vínculos entre reducciones a través del sistema parental (a pesar de vínculos maritales con no mapuches) y ritual (*nguillatun*, *machi*, y *lonkos*). Las fronteras étnicas entre mapuches y los *winka* seguramente se mantuvieron por los prejuicios y discriminaciones, sobre todo desde la parte *winka*. La lucha en torno a la tierra era inseparable de esa realidad.

Contamos además con una seguidilla de caciques —José Melita, Juan Canío, Ignacio

10 Archivo Regional de Asuntos Indígenas, Temuco, CONADI, Títulos de Merced.

11 Los títulos de merced (T.M.) del valle Cayucupil (1909-1912).

Nombre de la comunidad	Lugar	T.M.	Año de radicación	Nº de personas	Superf.
1. Pedro Melita	Maquehua	2306	1911	30	1,60
2. José Paine Melita	Maquehua	1775	1909	10	1,30
3. José Aburto Huicalen	Butamalal	1905	1910	13	80,00
4. Juanita Trananil	Caicupil	2302	1911	7	3,50
5. María Huenuhuan vda. de T.	Caicupil	2301	1911	16	3,00
6. Lorenzo Chanqueo	Caicupil	2303	1912	11	3,00
7. Eugenio Quetra	Caicupil	1776	1909	7	5,50
8. Juan Paillañir	Caicupil	1777	1909	7	2,30
9. Juan Lepillán	Rucañire	2305	1911	32	80,00
10. Luisa Antilí	Caicupil	2308	1912	33	4,80
11. Mateo Ancho	Caicupil	2307	1912	18	1,50
12. Puerco Lepillán	Arena	2302	1912	15	7,00
13. Pablo Güenuán	Arena	2320	1912	31	6,00
14. Ignacio Llancapán	Conhueco	2304	1912	9	7,50
15. Maricoi Cayulem	Pulebu	2298	1911	14	10,68
Total			1909-1912	253	217,68

12 Ver Información de roles y avalúos de 1898.

Llancapán— cuya capacidad de intervenir en los asuntos de las comunidades fue al parecer limitado (por ejemplo, no aparecen en las ventas de acciones y derechos). Tal vez la razón radique en la desestructuración del sistema cacical en la últimas décadas del siglo XIX en el área Lebú-Tirúa (que puso fin a los caciques gobernadores que se reestructuró en la década de 1860, en el contexto de la “Pacificación de la Araucanía”) y en la desarticulación de los agregados parentales por efecto de la expoliación de las tierras del valle. Arrinconados en pequeños retazos de tierra, la implantación del sistema reduccional transformó a la antigua comunidad de Cayucupil en un mosaico de quince unidades semiautónomas. En este escenario se hizo realidad una nueva dirigencia, que rompiera el marco tradicional de autoridad (los *lonko* y su parentela). Al igual que en otras áreas de la Araucanía, el camino tomado fue una síntesis entre la legitimación tradicional (pertenecer a un viejo linaje) y una moderna (la política), con vistas a la conquista de espacios de poder a través del sistema partidario. Aparece así la figura local de Saturnino Quintriqueo y del Frente Único Araucano, ambos ligados al Partido Comunista y cuyo escenario político es, en primera instancia, el municipio de Cañete.

La descampesinización de los mapuche del valle de Cayucupil

Con tan pocas tierras las familias mapuche de Cayucupil se vieron obligadas tempranamente a buscarla en las haciendas o fundos vecinos a través de la mediería o, simplemente, a hacerse inquilinos o asalariados. Los fundos eran Cayucupil, Santa Elena, Maquehua, Butamalal, Pulebu, Puchacay y Rucañirre. Algunos de estos fundos ya estaban constituidos a comienzo del siglo XX.

Las décadas de 1960-70 representarán, gracias a la reforma agraria, una etapa rica en procesos de cambios en la tenencia de la tierra, en los grupos sociales y en la estructura interna del poder. Desde el periodo del Presidente Alessandri la reforma tuvo un gran impacto en la zona a través de la formación de dos colonias indígenas en un área cercana a Cayucupil, lo que permitió que cinco mil hectáreas pasaran a manos de mapuches (en Los Álamos la Colonia Rosa E. Rodríguez A.; y en Contulmo la Colonia Federico Peña). La Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) jugó un papel central al tratar de ampliar las tierras indígenas, conjuntando las leyes de reforma agraria con la Ley Indígena (14.511 de enero de 1961). En ese entonces el gran tema era comprender la situación indígena en el binomio minifundio-latifundio.

En ese contexto en 1963 la DASIN levantó un censo de las comunidades reduccionales, a través del cual podemos tener una imagen muy próxima a la situación social

de estas. La encuesta realizada en Cayucupil evidencia que la pobreza y marginalidad mapuche era común tanto para aquellos que vivían en reducción como quienes no lo hacían. Si las comunidades reduccionales constituidas a comienzos del siglo XX fueron quince, en 1963 eran trece. Las dos reducciones “desaparecidas” fueron la de Pablo Huenuan (T.M. 2320) y la de Eugenio Quetra (T.M. 1176). La primera, habría sido “usurpada por el señor Cáceres y posteriormente vendida al particular don Pedro Montory”; la segunda, “se encuentra en poder de una profesora... adquirida por venta de una de las herederas de esta comunidad”.

Los resultados del censo permiten diagnosticar varias situaciones. La carencia de tierra se había agravado, se había pasado de un promedio de 0,86 hectáreas en la década de 1910 a 0,43 en la década de los sesenta. Dichos promedios impedían que una familia pudiera vivir de la (su) tierra. Esta disminución transformó el sentido de la tierra, se pasó de “parcela” a “sitio”. Es un salto cualitativo a lo negativo. Los mapuche del valle de Cayucupil dejan de ser parceleros y se transforman en pobladores. Las comunidades son ahora una suerte de villorrio.

Los ingresos de los hogares mapuche de Cayucupil son fruto del trabajo en los fundos de Mario Cáceres (fundo Caicupil), Pedro Montory (fundo Santa Elena), Cigarroa (fundo Pulebu) y Briones. En muy pocos casos la tierra era suficiente (como los medios de trabajo: animales de tiro, etc.) para que una familia no dependiera de ese nexo. Asimismo, los particulares vínculos hacendales entre los campesinos con las familias Cáceres, Montory y Cigarroa posiblemente expliquen la ausencia de movimientos sociales en el valle. De no menor importancia en los vínculos de los hacendados con el poder local es, por ejemplo, que Pedro Montory fuera gobernador en la década de los sesenta. Se trataba de una dependencia extrema: recíproca, pero altamente asimétrica.

Hay un punto de las encuestas que ayuda a percibir las esperanzas y deseos de estos mapuches, se trata del ítem: “Necesidades más urgentes”. La respuesta unánime de todos los encuestados fue: “parcelas en una colonia indígena”. La razón para ello es simple: la reforma agraria implementaba iniciativas bajo esa modalidad en dos localidades cercanas, Pangué y Contulmo. ¿Si los mapuche de esas áreas habían obtenido parcelas, por qué no ellos? ¿Cómo podían hacerlo si carecían, según el informe de la DASIN, de una organización que pudiera agruparlos? La atomización reduccional y los vínculos prepolíticos (parentales) se dejaba así sentir con toda su fuerza.¹³

13 Las encuestas individuales arrojan antecedentes de conflictos internos, en algunas reducciones, por problemas de tierra.

La reforma agraria en el valle de Cayucupil

Una revolución se vivió en el valle de Cayucupil en los años de 1960-1970 con la reforma agraria. Las mayores propiedades (fundos Santa Elena, Cayucupil, Pulebu, Santa Emilia y Santa Ángela) dieron paso a dos cooperativas y a cuatro asentamientos campesinos. En un primer momento numerosos mapuches del valle participaron en los asentamientos, en cuanto campesinos, no como mapuche. En un segundo momento, el de parcelación, la mayoría quedó excluido (aunque visto desde los parceleros, “personas de origen mapuche” obtuvieron más de la mitad de las tierras). En las cooperativas su exclusión fue desde el inicio. Este proceso de inclusión-exclusión produjo una serie de consecuencias sociales y culturales que se perciben hasta el día de hoy.¹⁴

Las cooperativas

Temiendo que sus tierras les fueran tomadas, las familias Cáceres y Montory decidieron vender parte de ellas a los campesinos del valle. Un grupo de inquilinos de la zona y de la cordillera de Nahuelbuta tomó parte activa en este proceso formando una cooperativa (la Empresa Agrícola Ganadera Santa Elena). Un total de quince socios obtuvo por esta vía uno de los fundos más ricos en vegas.¹⁵ Otra empresa se formó en una parte de la tierra de vega de los Cáceres, conocida como Empresa de Porcinos. Estas dos empresas formaban parte de la Cooperativa Campesina Cañete Limitada.

Las consecuencias de lo anterior son importantes tanto para la experiencia asociativa, como para la modificación de la tenencia de la tierra en el valle. En este último punto, se puede decir que fue más impactante la parcelación que los asentamientos. No obstante, tanto en los asentamientos como en las cooperativas del valle de Cayucupil los temas étnicos (o de discriminación negativa o positiva) no fueron relevantes o pertinentes. No así la dimensión campesina y de pobreza. Y tampoco los mapuche del valle vieron en esas nuevas formas de re-constitución de propiedad un medio para recuperar sus tierras ancestrales. La memoria de ello es problemática: hoy se valora negativamente la reforma agraria como un proceso que discriminó a los mapuche beneficiando solo

14 Lo mismo detectó Bascopé en la zona del lago Lleu-Lleu, a algunos kilómetros más al sur: “La reforma agraria pese a su voluntarismo igualitarista, reprodujo a menor escala el patrón discriminante de otras épocas” (2005: 79).

15 Los socios eran Juan Ávila, José Barrientos, Justo Cáceres, Ramón Cáceres, Segundo Hinojosa, Gabino Medina, Olegario Méndez, Ruperto Molina, Eulogio Neira, Isidoro Salazar, Dorilo Sáez, José Sáez, Fernando Sanhueza.

a los *winka*. Esto último, adquiere toda su fuerza entre aquellos que participaron activamente en los asentamientos de reforma agraria.

Antes de hablar de los asentamientos reseñemos brevemente el destino de las tierras afectadas por las cooperativas. En la de producción porcina, sus trescientas hectáreas fueron vendidas a seis personas, todas ellas vinculadas al consejo de administración de la Cooperativa. Todos eran de Cañete, ninguno era de Cayucupil,

y menos socios, que hubiesen sido legítimos dueños del predio, sino que eran de esas personas que entraron al final a buscar un kilito de azúcar, un kilito de harina, esas personas llegaron a ser los dueños, tenían mucho que ver y con corbata y con vehículo, además muy bien vinculados con el gerente y con el Consejo (Aladino Alarcón).

Distinto fue el caso de la Cooperativa de Santa Elena; allí los socios, un total de quince, lograron quedarse con las tierras. Buena parte de ellos no provenía de Cayucupil, sino de la cordillera de Nahuelbuta y no era mapuche.

Los asentamientos de reforma agraria

Entre los años 1967 y 1978 hubo cuatro asentamientos en el valle: Pulebu, San Antonio, Tres Sauces, y Puchacay. En los tres primeros se constituyeron, bajo el gobierno militar, tres proyectos de parcelación; en Puchacay la tierra no quedó en manos de los asentados. Asentamientos y parcelas son de este modo dos tramas que se ligan a momentos políticos disímiles: el primero a los gobiernos de Frei Montalva y de Allende, el segundo a la dictadura de Pinochet.

En la modalidad de parcelas de ex asentados el cambio que produjo la reforma agraria en el valle no fue muy significativo, sobre todo si se considera que la tierra arable (designada por los habitantes de Cayucupil como “vegas”) quedó, en su mayor parte, en manos de las dos cooperativas que afectaron como ya lo señaláramos a las propiedades de las familias Montory y Cáceres. Empero, el impacto social de los asentamientos fue enorme y sus consecuencias se sienten en muchos planos hasta el día de hoy. Destaquemos el desfase que se produjo entre las numerosas familias que participaron en las etapas de expropiación y de asentamiento, con las pocas que obtuvieron parcelas. Las dos primeras etapas estuvieron sin duda marcadas por la esperanza de “tierras para todos”, y la última signada por una realidad brutal: “mucho tierra para unos pocos” (solo se entregó tierra a trece parceleros, con un promedio de 68,5 hectáreas).

Esa relación divisoria quedó marcada por una dimensión étnica: la mayor parte de los beneficiados con parcelas —sumando los provenientes de las cooperativas y de los ex asentamientos—¹⁶ no fueron mapuche. Los numerosos mapuche excluidos de los proyectos de parcelación debieron conformarse con pequeñas superficies (los sitios que se les dio al margen del asentamiento), cuestión que debe haberles recordado lo sufrido por sus abuelos cuando se los radicó en las reservas.¹⁷

El proceso de reforma agraria y la forma como concluyó (parcelación sobre una parte de las tierras expropiadas, inclusión de unos pocos, exclusión de los más) creó una realidad inmaterial, no solo por su gravitación en el presente (su engarce con el accionar de la CONADI) sino también en el futuro. Creemos que en torno a la reforma agraria se creó una trama de comprensión de los asuntos campesinos que llamaremos parcelera. La primera vez que la escuchamos fue en labios de un dirigente mapuche de la zona. Él sustentaba que lo que deseaba verdaderamente un campesino no era vivir en una comunidad de bienes tipo reducción, asentamiento o cooperativa, sino contar con tierra suficiente como para poder vivir holgadamente. En la década de 1960 se llamó peyorativamente a esa esperanza como el “sueño del pequeño burgués”. A través de esa trama los actuales dirigentes analizan y valorizan la actual Ley Indígena y su institución. Como lo señala Cristóbal Millaqueo, un veterano de 74 años, marcado por años de experiencia (proviene de la reducción Ignacio Llancapán y fue dirigente del asentamiento Pulebu y unos de los excluidos de las parcelas): “El pobre que nunca tuvo un pedazo de tierra ahora tiene una parcela, ese es el cambio precioso que hay. Eso es lo que tenemos que hacer nosotros”.

Cristóbal sabe que eso ocurrió gracias a la reforma agraria, un proceso que en el valle afectó a las figuras máximas del poder local, a los dueños de fundos, y regional:

y con el proceso de reforma agraria se arregló harto el país chileno, porque mucha gente pobre, mucha gente campesina que vivía por allá por la cordillera ahora están viviendo aquí. Porque todos esos fundos de Cañete para acá eran de un señor que se llamaba Pedro

16 Bajo esta última modalidad los mapuches fueron siete y seis no mapuches.

17 Un total de 2.330 hectáreas fueron expropiadas, pero solamente 891,1 hectáreas quedaron en manos de parceleros.

Proyecto de parcelación	Asignatarios no mapuche (nº) y há.	Asignatarios mapuches (nº) y há.	Monto total de há.
Cayucupil	(4) 118,3 há.	(1) 31,6 há.	149,9 há.
San Antonio	(3) 123,0 há.	(5) 329,4 há.	452,4 há.
Total	(7) 241,3 há.	(6) 361,0 há.	891,1 há.

Montory. Era el gobernador de Cañete.¹⁸ Pero con el proceso de reforma agraria se le quitó la tierra, a los Cigarroa ahí les quitamos la tierra, a los Etchepare, a todos eso les quitamos la tierra. Entonces hubo un cambio [...] nosotros estábamos recuperando las tierras, no las estamos quitando. Porque nosotros sabemos perfectamente, yo sé perfectamente que la tierra era nuestra.¹⁹ Los españoles de dónde iban a sacar plata para comprar tierras, cuando llegaron con unos pantalones cortos hasta aquí, sale en la historia, y con unas chaquetas largas no más. La riqueza estaba aquí. Empezaron a expropiarse el oro, la plata, buscando las partes mejores.

Es imposible escuchar esta argumentación de parte de un campesino “chileno”, pero sí de un mapuche que sabe perfectamente que la tierra “era nuestra, de nosotros”. Este es un dato que funciona como fuerza estructurante de la trama parcelera.

Digamos, todavía, que la trama parcelera deja invisible una cuestión central para el valle y sus habitantes: la contrarreforma agraria cuyo corolario fue la transformación de unos pocos en parceleros, de muchos en pobladores, y la presencia de un nuevo actor, las grandes empresas forestales, que se beneficiaron comprando aquellas tierras que la Corporación de la reforma agraria no traspasó a los asentados. Estas hoy son dueñas de todos los bosques ubicados en las montañas que rodean las vegas. Son además la única fuente estable de trabajo en la localidad. Si en el pasado los mapuche podían acceder, como medieros o inquilinos, a las tierras altas que controlaban los dueños de fundos, hoy únicamente pueden lograrlo asalariándose en Mininco y Bosques Arauco. Ya no hay patrones en el valle, solo hay un poder empleador: el de las forestales. Para evitar este conflicto potencial las empresas han elaborado una política de buena vecindad con las comunidades, que se traduce tanto en proyectos de desarrollo (programas de tejidos, de cocina, etc.) como de etnificación.²⁰

18 En el gobierno de Alessandri.

19 La expresión “quitar la tierra” se liga a “lo nuestro”, a “recuperar lo nuestro”.

20 Según Ticio Escobar la “mercantilización cultural del capitalismo contemporáneo exige que este renueve sus productos alimentándose de alteridades: lo auténtico y lo original, lo étnico, lo popular, son explotados comercialmente detrás de los pasos de una cultura que avanza celebrando la impureza, la hibridez y el pastiche” (2004: 109). Esta producción sobre la diferencia coquetea y se enfrenta con el hecho que “aun los más duros procesos de dominación cultural, los más feroces casos de etnocidio, no pueden cubrir todo el campo colonizado y deja, a su pesar, una franja vacante. En ese baldío opera la diferencia; desde allí, los indígenas primero, y los mestizos y criollos, después, produjeron, a veces, (sub)versiones particulares, obras que lograban asir algún momento de alguna verdad propia y escapar, de ese modo, del destino espurio que les tenía asignado el proyecto colonial” (2004: 22).

La reforma agraria y la división de las comunidades en el valle de Cayucupil

El proceso de división de las comunidades reduccionales comenzó en la década de 1930 en la Araucanía, como un intento de poner fin a las micro soberanías comunitarias. Desde los años cincuenta, gracias a un acuerdo entre la Corporación Araucana y el gobierno de Ibáñez, el proceso se detuvo. Con la dictadura de Pinochet la división de las reducciones se transformó en una realidad, a pesar de la oposición de la dirigencia nacional mapuche, organizada en la asociación Admapu. La falta de resistencia a nivel local se explica no solo por el carácter inevitable que el proceso tenía, sino también porque la división permitiría poner fin a la larga historia de disputas internas en las comunidades reduccionales sobre los derechos de sucesión y herencia. El año 1980 la totalidad de las comunidades reduccionales del valle fueron divididas.

En el valle de Cayucupil el tema de la división de las comunidades también se ligó a la posibilidad de sancionar-superar antiguas disputas de tierras con los fundos vecinos, cuestión que se vio favorecida por el contexto de la reforma agraria. De este modo seis reducciones pudieron ampliarse o simplemente reconocérsele lo que ocupaban (más allá del título de merced): Pedro Melita,²¹ Juan Lepillán, Ignacio Lepillán,²² Pablo Huenuan²³ y Juan Paillañir.²⁴ Otras reducciones también solicitaron la ampliación de sus tierras, pero sus gestiones fracasaron, como es el caso de las reducciones Juanita Tranamil y María Huenuan viuda de Tranamil.

En ese periodo se destaca una dirigente: Anita Quintriqueo Díaz, quien formó con otras mujeres el Comité de Defensa Indígena de Cayucupil.²⁵ La idea era obtener una ampliación de tierras, recuperar parte del *mapu* (tierra) ancestral, pero bajo la modalidad de un "terreno propio":

Nosotros como Comité de Defensa seguimos luchando por tener su terreno propio, ni que fuera un sitio, como fuera que lo entregaran, pero propio, para que no nos comenzáramos, como se dice, nuevamente a contradecirlos entre familias.

21 Sobre esta comunidad intervino el senador DC Tomás Pablo (véase *La Voz de Arauco* del 30 de noviembre de 1968).

22 La ampliación vía los organismos de la Reforma Agraria se remonta al año 1969, pero será solo en agosto de 1972 cuando se firme el acta de entrega de 50 hectáreas. En 1977 es ahora la comunidad la que hace entrega de cuatro hectáreas a Patrocinia de la C. Martínez.

23 Reserva CORA, núm. 1, de 2,2 hectáreas.

24 Reserva CORA, núm. 3, de 1,8 hectáreas.

25 También formaban parte Teresa Llempe (de Butamalal) e Isabel Huenuan (la actual machi).

En síntesis, la reforma agraria, el golpe militar, la división de las comunidades reduccionales y la contra reforma agraria son procesos que evidencian como las dinámicas locales quedaban sujetas a los cambios estructurales del país. En ese escenario los municipios eran una institución poco relevante al carecer de suficientes atribuciones, autonomía y recursos. Los únicos interesados por el municipio eran los partidos políticos, ya que desde ahí muchos dirigentes podían dar inicio a sus carreras políticas. No obstante, la disolución de la clase terrateniente local y la emergencia de una clase de pequeños y medianos propietarios, más el acrecentamiento de los pobladores en el valle, permitirán que estos sectores puedan por primera vez visualizar el poder municipal como una instancia accesible. En otras palabras, si en el pasado el municipio fue un asunto de reconocimiento para los patrones, ahora podía serlo para los nuevos actores.

Pero también en la década de los sesenta fue una época rica en "Promoción Popular": al lado de las cooperativas, de los comités campesinos, de los asentamientos, se crearon las juntas de vecinos y los centros de madres. Será en todas estas instancias donde comienza a gestarse una escuela para dirigentes que harán el puente entre lo local y el municipio en los años de 1980-90.

De reducciones a comunidades indígenas, la década de 1990: hacia un nuevo papel del municipio

Bajo la nueva Ley Indígena (19.253 de 1993) las ex reducciones del valle se organizaron en seis comunidades indígenas: primeramente se constituyeron la Luisa Antili, Rucañirre e Ignacio Llancapán; posteriormente la Puleuche Maricoi Cayulem, Pedro Melita y, por último, la Pablo Huenuan. El contexto nacional para esta transformación fue un proceso general de cambios en las políticas públicas, donde el tema de la identidad étnica (o racial), que era un valor en sí para los mapuche y objeto de discriminación negativa por parte de lo *winka*, se transforma en un valor para sí y de discriminación positiva (por parte del Estado y de sus instituciones). A nivel local estas mutaciones son evidentes, así lo percibe un dirigente: "...los *winkas* se están casando con las mapuchitas porque ven que se está recibiendo harta ayuda" (Héctor Baeza).

El municipio no ha estado al margen de esto. Como ya señaláramos, desde la década de 1980 se produjeron una serie cambios en la administración del Estado, que permitieron el traspaso a los municipios de competencias (educación, salud) y recursos, transformándolo en una institución dinamizadora de lo local, potenciadora y/o

creadora de identidades, como también de redes y vínculos que han hecho visible, en las últimas décadas, una ciudadanía comunal. En este contexto lo mapuche no ha estado ajeno.²⁶ Desde el alcalde al último funcionario, saben que el tema de la “identidad” es una dimensión que no pueden desconocer, sobre todo en materias de educación, salud y promoción social. Así lo señala Adrián Viveros, ex alcalde de Cañete:²⁷

Al municipio le ha tocado concretamente tener que materializar muchas de estas políticas nacionales, pero además el municipio es en realidad la institución pública que tiene más cercanía con la gente y es por eso que le toca habitualmente a los distintos departamentos estar interactuando con las comunidades indígenas. No solamente a través del departamento de educación o de salud sino también a la red de caminos, o la construcción de sedes sociales, el estar viendo los problemas de desarrollo a través de una organización que es la comunidad indígena... En un momento irrumpe la comunidad indígena como interlocutor de sectores en que mayoritariamente la gente es mapuche, y hace entonces que la municipalidad tenga que vincularse fuertemente y hace entonces que a esta hora el municipio tenga una gran sensibilidad por el tema mapuche, por tratarlos con mayor respeto de lo que históricamente ocurría con el municipio. [...] Además, antiguamente el municipio era mucho más limitado en lo que era su accionar, ahora es mucho más amplio, abarca temas como la vivienda rural, temas especiales para las comunidades indígenas: la electrificación rural, o el acento especial al desarrollo de sectores indígenas. Entonces, hace que sea un tema que esté presente y que los municipios han ido mejorando y posteriormente ya se va a mejorar con la presencia de un funcionario mapuche que va a ser facilitador de la gestión que queda.

Es consustancial a estos cambios el que el Estado continuara una política de acceso a los múltiples subsidios a través de los concursos públicos que inició el gobierno militar. Esto obligaba a los mapuche, a reunir las condiciones para competir (tener el puntaje acorde la ficha CAS, por ejemplo) y hacerlo de tal manera que la postulación fuera aceptada. Si antes los “concursos” eran un ámbito para profesionales, ahora todos, y sobre todo los más pobres debían concursar: la “proyectología” se transformó en una suerte de lenguaje universal y trascendente.

Sin duda los mapuche del valle son los más pobres entre los pobres. Carentes de suficiente tierra para poder ser agricultores, recurren a la búsqueda de ingresos extra-

26 Este es un fenómeno general para América Latina (véase Assies 1999: 34-39).

27 Fue alcalde durante tres periodos: 1992-1996 (con un 24 por ciento), 1996-2000 (con un 40,85 por ciento) y 2000-2004 (con un 28,69 por ciento). Perdió en la elección del 2004 (obtuvo de votación un 44,75 por ciento). Es militante del Partido Radical.

prediales, como lo hicieron sus padres y sus abuelos. Hoy, como dijimos, esas fuentes son las empresas forestales. Pero ello no es suficiente:

Aquí en el valle de Cayucupil el 80 por ciento de la gente trabaja en las forestales, prestándole mano de obra a los contratistas forestales, no a las empresas Mininco o Arauco. Siempre hay un contratista, a este le pagan 100 mil pesos, 80 son para él y 20 para el obrero, así trabajando con un contratista en el mes el promedio no debe alcanzar los 100 mil pesos. Y acostumbran mucho eso del "vale" que le llaman: le dan un vale de 30 mil pesos o 40 mil, lo va a despachar en equis supermercado, no puede ir a cualquier supermercado y lo que sucede que ahí las cosas están recargadas en el precio. Ese es un sistema que se aprovechan las personas contratistas y la persona tiene que trabajar, obviamente, porque lo necesita. Si no trabaja ¡qué! (Juan Viluñir).

Entonces, el recurso al Estado se hace ineludible: ¿cuál ha sido el horizonte de las demandas de estas seis comunidades hacia las instituciones del Estado,²⁸ el municipio y los Organismos No Gubernamentales (ONG)? Lo fundamental han sido cuestiones relativas al mejoramiento de las condiciones de vida, que se han traducido en una serie de beneficios como electrificación; subsidios para las viviendas; agua potable; de riego; construcción de galpones; programas de salud intercultural (que han incluido arreglos de dientes, etc.), y de desarrollo de sus economías familiares: invernaderos, huertos, etcétera. Por la CONADI las comunidades consiguieron la compra de una cancha de nguillatun y la construcción de una ruka para la machi; y, por parte, de la municipalidad: pensiones asistenciales, el programa Puente, etcétera. Al mismo tiempo han postulado a los programas de apoyo que otorgan las forestales Mininco y Bosques Arauco, dentro del contexto de su política de buena vecindad con la población mapuche.²⁹

Solo una comunidad ha postulado a subsidios de tierra (CONADI), la Luisa Antili, siendo beneficiada recientemente. Esto puede resultar paradójico, si tenemos en mente lo relativo a la trama parcelera. Entonces, ¿por qué los mapuche del valle de Cayucupil

28 FOSIS, INDAP, CONAF, CONADI, PRODEMU, etc.

29 Muchos de estos beneficios se logran gracias a que las comunidades ponen una parte de los recursos. Así por ejemplo, la electrificación en Rucañirre se obtuvo por una conjunción de tres fondos: regionales (un millón ochocientos mil pesos), municipales (un millón seiscientos mil pesos) y propios (trescientos mil pesos). La búsqueda de múltiples recursos para un solo fin parece ser una constante: "Organicé a todas las señoras de la comunidad para que trabajaran como taller. Sacaron una plata de la Municipalidad, eran 100 mil pesos no más, nada. Entonces me alcanza para comprarles 12 kilos de lana, y en consecuencia que las señoras eran 17, entonces me faltaban cinco kilos, fui a la forestal Mininco y me dio las otras cinco madejas" (Juan Viluñir).

no han exigido tierras en forma masiva e insistente a la CONADI? La respuesta a esta pregunta la podemos construir en base a los antecedentes aportados por varios dirigentes: por las trabas burocráticas (“nos piden infinidad de documentos”); por desinformación, asociada a un tipo de trato discriminatorio en CONADI, que los desalienta a postular; como no hay posibilidad de tierra en el valle, implicaría dejarlo, lo que supone una realidad difícil de enfrentar (sobre todo para los mayores, “seríamos allí un pájaro extraño de otra bandada”);³⁰ la tierra es entregada “pelada”, lo que implica poseer recursos para trabajarla,³¹ y, por último, una buena parte de los mapuche del valle ya no son campesinos, por ende no postulan.³²

Si esta es la nueva realidad en la cual ya no es posible pensar en un proyecto de reforma agraria, ni tiene sentido la defensa de las tierras reduccionales (al estar garantizada por la ley) podemos pensar que quienes mejor estaban preparados en el valle de Cayucupil para liderar la presente etapa eran los viejos dirigentes, algunos vinculados al proceso de reforma agraria, otros a las juntas de vecinos (que también se ligaban a los municipios). Cuando preguntamos a los funcionarios de la municipalidad de Cañete, a los de la CONADI, a los encargados locales de las empresas forestales, a las ONG, a los políticos, quienes eran los dirigentes del valle de Cayucupil nos respondieron de forma unánime que eran Aladino Alarcón, Roberto Almendra, Héctor Baeza, María Lepillán y Juan Viluñir.

¿Qué hay de común en ellos? Primero, su vocación pública de servicio.³³ Es como si estos dirigentes quisieran siempre estar al servicio de la comunidad del valle, o de los más pobres, de los más necesitados y donde lo propio parecería quedar en un segundo

30 “La verdad, es que la gente no postula a tierras porque no hay tierras cerca del lugar donde uno vive, siempre sale distante a cuarenta, cincuenta kilómetros del lugar, y la gente está acostumbrada a su entorno, a su lugar, nacido, criado acá, y no se interesan” (Juan Viluñir).

31 “Ahora está la reivindicación de que se les entregué la tierra pero y qué sacaría un mapuche, una persona que le entreguen la tierra si no tiene las herramientas para trabajar” (Aladino Alarcón).

32 “De las 24 familias de la comunidad [Rucañirre] la mitad nunca han trabajado la tierra. Si postularan al subsidio no sé como se las van arreglar [...] y si llegaran al campo, van a probar un año o dos años y después se van a haber arrepentido, porque el campo no da” (Juan Viluñir).

33 Durston *et al.* tratan las transformaciones del clientelismo político bajo la oposición formas tradicionales versus formas democráticas. En estas últimas distinguen al *broker* del altruista. Al parecer los dirigentes del valle son una forma híbrida entre el subtipo de *broker* gestor (“líder comunitario con conocimientos de la burocracia y de los partidos políticos, que gestiona trámites y proyectos para sus seguidores”) y el altruista (“líder con genuina vocación de servicio, que no cosecha votos ni avanza en su carrera mediante vínculos clientelistas, sino solo deriva beneficios sicosociales en cuanto a mejoramiento de su autoimagen, prestigio y expresiones de gratitud”) (2005: 35-36).

plano.³⁴ En segundo lugar, el tema étnico está ligado a un proyecto de recuperación de la tradición. Se potencia, sin duda, cuando se asocia a las estrategias de búsqueda de recursos: “Yo estoy acostumbrada, digamos, a trabajar entre el mapuche y el winka... pero un poquito más de respeto hacia nosotros, como dirigente y como pueblo” (María Lepillán). Lo étnico se ha consolidado con instituciones como la CONADI y el programa Orígenes, lo que ha generado un nuevo marco de reconocimiento para las comunidades, de allí que: “estamos peleando [por] la tradición, la lengua, nuestros apellidos, nuestra cultura” (Héctor Baeza). En esta etnificación el papel de los dirigentes como promotores culturales es central, por ello se pueda hablar de una etnogénesis absolutista, impuesta por una elite:

Estábamos desorganizados, nunca nos habíamos organizado como una comunidad constituida. Vivíamos en la comunidad, nuestros viejos vivieron ahí, murieron ahí, y seguimos los hijos, pero cada cual hacía lo que quería nomás. Y ya las costumbres se habían perdido totalmente. Nosotros con mi señora tomamos el toro por las astas y empezamos a organizarnos. Y ahí partimos primero rescatando las tradiciones perdidas: asistiendo a los nguillatunes, a los juegos de chueca, palín que se llama, y a distintas reuniones de capacitación, en eso estuvimos los dos años. Entonces ahora hay otra directiva (Aladino Alarcón).

La tarea no es fácil, pues se trata de revertir una situación aculturativa: “cada día vamos negando nuestra cultura, nuestra tradición, nuestros apellidos mapuche. Se está perdiendo la raza hoy día, las tradiciones mapuches”. Es decir se persigue: “con toda la fuerza que tenemos de enderezar esta cosa” (Héctor Baeza). Esta “etnogénesis” se conjuga con el deseo de recuperar la tierra: “las comunidades tenemos la necesidad de que

34 “Yo nací para eso, dirigente social, y voy a morir como dirigente. No voy a ser más en lo económico que lo que soy, pero me satisface con lo que estoy haciendo, lograr beneficios para mi gente. No me gusta servirme de las cosas a mí, y usted me ve, sirviendo, comprando un fundo en consecuencia de que yo vivo en un sitio. Y como presidente de la Cooperativa compré ese fundo, y yo debiera tener la parcela más grande y mejor ¿no le parece? En consecuencia de que yo vivo en un sitio. Porque a mí me gusta servir y no servirme del cargo” (Aladino Alarcón). “Eso es lo que siempre me han dicho a mí, usted lucha por los demás ¿y por usted? Algún día será, les digo yo. Porque yo vivo feliz en la pobreza le dije yo, y a mí lo que más me llena es la honradez. Prefiero que no haya ninguna persona con una mala vivienda y algún día me tocará a mí... No, digamos, trabajar para mí, ni para mis amigos, sino para los más necesitados” (María Lepillán). “A mí en la comunidad no me pagan, el día que me digan ‘sabe que, démosle el puesto a otro’. Claro, encantado, porque para mí, yo de once años trabajando por mi comunidad, ya está bueno que me digan que hay otro que vale más que yo, o que por lo menos es capaz de llevar, hacerse responsable por la comunidad. Porque cada vez que yo quiero renunciar me dicen que no porque si no la comunidad se va a perder” (Juan Viluñir).

se nos devuelva la tierra” (Aladino Alarcón). Sin embargo, para estos dirigentes la lucha debe darse dentro del marco legal establecido por la Ley Indígena y han estado muy lejos de ejercer presiones que pongan en entredicho ese medio. Por otro lado, son muy críticos del círculo vicioso que se ha producido en el acceso a la tierra: “muchas veces lo que pasa es que los mismos hermanos mapuches están vendiendo su propiedad para poder después postular nuevamente a la CONADI para tierras” (Héctor Baeza). Esta percepción se basa en experiencias conocidas fuera del valle.

Tercero, los dirigentes se legitiman por su capacidad para obtener proyectos con los cuales canalizar recursos exógenos hacia su comunidad, que en algunos casos se extienden a la comunidad más amplia, la del valle. Haber conseguido electrificación, agua potable, de riego, subsidios, etcétera, nutre el currículo de todo buen dirigente:

Usted ve los beneficios que tenemos en Cayucupil, que es uno de los primeros campos de la comuna de Cañete en tener luz, en tener agua potable, tener teléfono, estamos peleando camino pavimentado. Son cosas que a uno lo satisfacen al ver esas realidades (Aladino Alarcón).

En cuarto término, la capacidad negociadora de los dirigentes dependerá de sus redes: “me tocó a mí aprender a caminar y saber donde llegar y saber con quién hablar” (Juan Viluñir). Un excelente ejemplo para evidenciar el conocimiento que tienen estos dirigentes es un ejercicio que hicimos con Juan Viluñir: le preguntamos por cada uno de los candidatos que se presentaron a las últimas elecciones municipales (2004). De dieciocho referencias, seleccionamos cuatro suficientemente ilustrativas:

- J.R.B. (ILB, 6.742 votos): *a don J.R. lo conocí como profesor. Él llegó como profesor a Cañete, llegó ahí pagando pensión en una casa cualquiera nomás, y después se casó con una persona de dinero... Luego se tiró a candidato. En ese tiempo se llamaba de candidato a alcalde, el que sacaba más votos quedaba alcalde y los otros que siguen quedaban de concejales. Entonces este caballero se había repetido dos veces de concejal y posteriormente ahora ganó como alcalde. Y ahí lo empecé a conocer más, cuando estuvo de concejal, siempre se veía ahí en las reuniones de Consejo, que las reuniones son todos los días lunes.*
- J.M.P.R. (UDI, 756 votos, concejal): *estaba por la derecha ese caballero, pero ha trabajado mucho, sobre todo por esa cuestión del abigeato, de los robos de animales; entonces organizó un comité para defender a los que les roban los animales, porque el robo de animales en Cañete y en todas partes es grande... Sí, ese caballero se ganó votos por ahí porque se hizo conocido, y la persona que es conocida alguien dice “ah sí, lo conozco”, pero de repente sale alguien que no es conocido, entonces por eso no tiene votos.*
- A.S.S. (PDC, 2.316 votos, concejal): *lleva tres periodos, ya es la cuarta vez que es concejal,*

y las veces ha ganado bien. El año 2000, 99, por ahí, ganó, ahí quedó don Adrián Viveros primero, después don Jorge Radonich y tercero estaba don Adrián Abraham Silva. Es que este, este es un hombre campesino, vive en Pangueco, una comunidad indígena; es un hombre campesino, es ingeniero agrónomo y es bien trabajador, en cierto caso, como todo político tiene más lengua que un saco de machas, pero cuando en el momento de cumplir no cumple. Pero bueno, los políticos son así, se ganan los votos por lengua, no por lo que hacen. Pero sí, buen amigo para conversar con él al menos, yo soy muy amigo con él, así que no, bien hecho que haya quedado de concejal, que haya ganado porque ha trabajado por los campesinos.

- E.S.V. (PPD 1.087 votos, concejal): salió al tiro, al igual que Daniel Elías Jana, porque son gente que son conocidos públicamente. Tienen de donde sacar votos. Este caballero es un director de la escuela de Cayucupil, arriba; y es presidente de la Asociación de Profesores de la comuna de Cañete, tiene que ver con todo lo que es el fútbol y el deporte de Cañete; no sé qué cargo tiene ahí con el deporte cañetino. Es un buen caballero, bien, no es de estos que le gusta prometer con sonrisas, porque algunos creen, prometer con sonrisas se la van a ganar, este caballero es un caballero bien serio.

Como se puede apreciar Juan Viluñir tiene no solo un rico y amplio conocimiento de las autoridades y personalidades locales sino que, además, mantiene vínculos con ellos, a veces amistad y en cualquier caso reconocimiento, que le permite acercarse a ellos en caso de requerir apoyo o necesitar algún favor. En otras palabras, don Juan sabe que su valor como dirigente depende de sus relaciones, por eso debe cultivarlas. Pero como es pobre, su medio para hacerlo será a través de las lealtades propias que genera la amistad (entre sujetos de distintos niveles sociales y económicos).³⁵ Un ejemplo: Juan Viluñir invita al alcalde a los actos de inauguración del agua potable comunitaria, este acepta y participa, en las conversaciones formales e informales se compromete en seguir apoyando a la comunidad, sabiendo que en las próximas elecciones contará con el apoyo de Juan y de aquella. Él sabe que toda amistad tiene su precio. Pero también hay “amistades” más distanciadas a las que se podría recurrir en un última instancia:

Tengo las puertas abiertas, tengo la llegada al diputado, señor Escalona, con el gobernador Rodrigo Peñailillo, también tenemos buenas llegadas con el señor intendente. Con el gobernador hemos andado caminando, nos apoya para gestionar los proyectos (María Lepillán). [Por

35 “En esencia, conforme se incrementan los diferenciales de poder entre las partes del intercambio, los servicios de la parte más poderosa exigen mayor reciprocidad por medio de demostraciones de gratitud y lealtad. Es como si el desequilibrio tuviera que compensarse con lealtad. Así pues, el poder convierte la desigualdad en subordinación: la parte más poderosa se convierte en un ‘patrón’ y la menos poderosa en su ‘cliente’” (Adler Lomnitz, 1994: 147).

supuesto que la máxima “amistad” es con el Presidente de la República:] ...*nuestra inquietud se la llevamos al Presidente Lagos en un encuentro que tuvimos en Yumbel [en el marco del programa “Contigo Aprendo”], yo representaba a la provincia de Arauco. Gracias al mejor Presidente, que yo he tenido contactos con él, en el cual otro presidente no hubiera tenido contactos* (María Lepillán).

Parte de esas redes se relacionan con el sistema partidario. Todos los dirigentes tienen o han tenido una afinidad política o han militado en partidos políticos (Alarcón de la UDI, de derecha; Almendra, del Partido Comunista; Viluñir de la Democracia Cristiana). Pero también se vinculan con el ámbito religioso (católicos, evangélicos, etc.). Si el dirigente tiene vocación de servicio y ve que tiene alguna posibilidad de llegar a ser electo concejal o alcalde no dudará en dar el paso.³⁶ Fue el caso de Alarcón y de Almendra. Con esto queremos decir que el horizonte de algunos dirigentes es también ascender en una escala política: concejal, alcalde, diputado, etcétera:

Cuando se presentó la oportunidad, yo quise seguir sirviendo a mi comunidad. Antes lo hacía desde afuera, cuánto más se hace desde adentro, adentro hay más posibilidades para servir. Y siempre he tenido ese ánimo. Y ahora quería ser otra vez concejal,³⁷ y usted sabe que la política es medio cochina, me muñequeron un poco al final llevaron a una mujer... la gente de Cayucupil quería que yo fuese el representante de Cayucupil (Aladino Alarcón).

Revisemos ahora, brevemente, los lazos de los dirigentes con sus comunidades. La Ley Indígena creó el marco para el reconocimiento de las comunidades indígenas, proceso que se ha ligado a las comunidades reduccionales o a una comunidad más amplia que puede agrupar a dos o más reducciones (como en Tirúa Sur), pero también una misma reducción puede dar origen a una o más comunidades (en Alto Biobío, por ejemplo, con la reducción de Cauñicu). En Cayucupil la situación ha sido de reagrupar a las quince ex reducciones en seis comunidades. Nuestra impresión es que estas seis comunidades indígenas tienen una conformación interna muy débil, son más un agregado (parental) que un cuerpo orgánico. No se trata de una agrupación totalmente arbitraria o caprichosa, ya que es posible reconocer en el seno de cada una de estas comunidades una o dos reducciones que lucharon en el pasado por sus tierras, como también ob-

36 Cuando es del caso, el líder abandona su altruismo y se embiste como un clásico *broker* semichientelar (Durstón *et al.* 2005: 36).

37 La primera vez fue bajo el gobierno militar, en los CODECO (Consejos de Desarrollo Comunal de ese entonces), siendo propuesto por las juntas de vecinos de Cayucupil.

servar una cierta línea parental que los une. Sin embargo, ni pasado de lucha, ni sangre compartida son suficientes para crear una motivación orgánica fuerte en su interior que rompa con la tradición segmental, una situación agravada por los matrimonios exógenos con otras comunidades y con el universo *winka*. Por eso cuando Juan Viluñir buscó con sus socios el nombre para su comunidad no utilizó el de la reducción Juan Lepillán, ni el nombre de su linaje, sino el de la localidad: Rucañirre.

El devenir de estas nuevas comunidades puede originar una historia, una identidad que ponga fin a su constitución arbitraria. Es posible que por estas razones el dirigente aparezca tan relevante en aquellas comunidades que están funcionando: es la cabeza y en buena medida el cuerpo de la comunidad indígena. Pero, si el nexo del dirigente con la comunidad se rompe no significa que el dirigente desaparezca, al contrario, buscará otro lugar en el cual ejercer su vocación de servicio:

Me dejé de meterme en la comunidad mapuche por el hecho que son egoístas, son traicioneros, con los mapuches no, no me dejo mandar por ellos, porque yo estoy a un nivel trabajando con winka y no con mapuche y eso para mí es lo mejor, o sea, trabajar para todos no para unos pocos. Porque ahora con la presidencia de la junta de vecinos soy representante de la Ailén Malén, vicepresidente del comité de salud, entonces uno tiene que tratar con todas las personas (María Lepillán).

Veamos ahora los nexos entre los dirigentes. Es un lazo fluido, comparten información y en muchos casos se apoyan mutuamente en su servicio. Empero cuando se trató de generar una asociación, llamada Leftraro, que los ligara con los dirigentes de las otras comunidades indígenas del área del municipio de Cañete esta iniciativa fracasó. Los vínculos entre ellos se rompieron, al menos el de María Lepillán con los otros miembros del directorio. El que una orgánica colapse por un asunto tan nimio, es una señal más de las dificultades asociativas de las comunidades. Si el capital social de un grupo es la “capacidad efectiva de movilizar productivamente y en beneficio del conjunto, los recursos asociativos que radican en las distintas redes sociales a las que tienen acceso los miembros del grupo en cuestión”, hay que reconocer, entonces, que ese capital es otra de las carencias de Cayucupil. No obstante este hecho no logra oscurecer la existencia de otra cara del capital social, la que hacen circular los dirigentes como estrategia de empoderamiento, es decir, las “acciones tendientes a aumentar la capacidad de movilización del grupo mediante la transformación del liderazgo existente en él, en liderazgo para él”.³⁸

38 Atria, 2003: 584.

¿Alcalde mapuche o *winka*?: el caso Luis Viveros

Para todo dirigente comunitario contar con el apoyo del alcalde y de los concejales es fundamental. Sin ellos la posibilidad de canalizar recursos para la comunidad se vería limitada. Hasta cierto punto hoy día el alcalde y los concejales aparecen ocupando un papel equivalente al antiguo patrón de fundo: ambos son fuente de recursos. Lo ideal, por tanto, sería contar con un alcalde mapuche, en el entendido que este sería más sensible a las necesidades de las comunidades indígenas. Cuando esta alternativa no es posible, ¿qué mejor estrategia que mapuchizar al alcalde? Nos parece que esta es la situación vivida por los dirigentes con el ex alcalde Luis Viveros. Según Juan Viluñir, el ex alcalde Viveros es un *peñi* (hermano-primo), su verdadero apellido, por parte de madre, no es Gajardo sino Huaiquipán, de la zona de Huentelolén:

Ahí en Huentelolén tiene todos los familiares mapuches, incluso una vez quiso recuperar unas propiedades, por parte de la mamá, pero como él tenía el apellido mapuche perdió su derecho por parte de su madre. Más que alcalde es un amigo, un peñi. Como era de la misma sangre, trabajó muy bien con las comunidades indígenas este caballero; de hecho fue uno de los que luchó más para que llegara el programa Orígenes acá a la comuna. Él fue el que hizo la lucha grande, y nos ayudó para conseguir el programa Orígenes de Cañete.

Este trasfondo es el que explica para Juan Viluñir la visita excepcional del alcalde a la comunidad, el día de cambio de mando presidencial:

Siempre me decía que cuando quisiera lo invitara a mi comunidad y va gustosamente. Así fue una vez el año 2000, para el cambio de mando de Presidente, que era el 12 de marzo del 2000, nosotros estábamos inaugurando un agua de riego que hicimos allá, hicimos el estanque con distribución de cañería a cada familia. Y se me ocurrió a mí, o se nos ocurrió a toda la gente de la comunidad hacer la inauguración para el día 12 de marzo. Y no se nos pasó por la mente que ese día era el cambio de mando, y que todos los alcaldes se reunían en Concepción para el día del cambio de mando. Él no fue, sino estuvo con nosotros; o sea, se imagina usted: despreció ese acto y estuvo con nosotros, con la comunidad. Estuvo compartiendo comidas con nosotros y muchas conversaciones. Generalmente se aprovecha de conversar con las autoridades cuando [se] está con ellos, se le plantea las necesidades que hay en una comunidad, y él da las alternativas como salir de los problemas que uno tiene.

¿Por qué este gesto? ¿Por qué “mapuchizar” al alcalde Viveros?³⁹ La explicación es

39 Le preguntamos a Viveros si el “era” mapuche, su respuesta fue: “Mi madre es, fue, falleció ahora, era hija ilegítima de un señor Gajardo, de una familia que tenía acá muchos predios, y se crió en la comunidad

simple, y tiene que ver con la red (de reciprocidades y de intercambios). Como ya lo señaláramos, la amistad es una de las claves (transformar al otro en un amigo), en el entendido que los amigos están obligados a ayudarse mutuamente (sabemos que esa amistad encubre la relación patrón-cliente). Agréguese ahora la cuestión étnica (de sangre) que será reivindicada como un deber moral: un alcalde mapuche debería ser sensible a las demandas de su raza. En otras palabras, los mapuche del valle conocedores de su sangre se valen de ella para comprometer al alcalde en las ayudas a la comunidad porque, además, saben que los recursos municipales son siempre limitados.

Conclusiones

En el periodo de la radicación a principios del siglo XX las autoridades tradicionales, los *lonko*, llegaban a ese cargo por herencia. Sus luchas se ligan a la cuestión del reconocimiento y defensa de las tierras. En Cayucupil, por los datos que hoy tenemos, los dos caciques Lorenzo Queupán y José Melita aparecen jugando un papel pasivo: no intervienen en las ventas de tierras, ni se oponen a ellas. Incluso por una donación del cacique gobernador Juan Quintriqueo dejaron abierta la puerta a una presencia *winka*, la familia Cáceres, que con el tiempo se transformó en la mayor propietaria del valle. Una razón de esta pasividad podría deberse a su avanzada edad y enfermedad (uno de ellos estaba ciego). Otra puede radicar en que la implantación del sistema reduccional implicó un reconocimiento fragmentado de las tierras, con lo cual las quince reducciones se transformaron legalmente en quince unidades semiautónomas, en las que los cacique ya nada podían hacer (defender su reducción y a lo más realizar *nguillatunes*).

Entre los años de 1940-70, vemos emerger una dirigencia que escapa en varios aspectos al sistema tradicional. Un primer elemento es que los dirigentes se ligan al sistema político, con lo cual el tema del municipio aparece en el horizonte. La presencia del Partido Comunista es central y se mantendrá hasta el día de hoy y, si bien es cierto que está asociado a una de las comunidades (Lepillán Quintriqueo), debió trascender a esta como queda en evidencia a través del tiempo en los concejales y alcaldes mapuche electos en los municipios de Cañete y Los Álamos.⁴⁰ Cabe hacer notar un segundo elemento de

indígena en una casa mapuche hasta los diez o doce años. Ella no era mapuche, fue criada ahí y se decía hermano con otros y tía y tíos, y de hecho en mi casa mucha gente indígena venía e iba y somos primos. Y yo le pregunté a mi madre si la madre de ella era, y ella me dice que no, que fue una hija ilegítima pero la pusieron a criar, pero se dijo hermano y tío con mucha gente. Y yo me sentía muy bien”.

40 En 1944-1947 Los Álamos: Pedro Yevilao Catrillibun (comunista); Cañete: Saturnino Quintriqueo Llanoapan (comunista); 1947-1950 Cañete: Juan Anifirir Cheuquelén (Comunista); 1960-1963 Los Álamos: Pedro

diferencia. En los años sesenta el Comité de Defensa de Cayucupil estaba conformado, al menos su directiva, por mujeres.

No obstante, el gran agente transformador del valle no fue ni el movimiento de los campesinos ni el de los mapuche, sino el Estado (dos tomas se dieron en el valle, las cuales no duraron más que un día), fue este y sus agentes los que impusieron la reforma agraria. En este contexto la debilidad de la dirigencia mapuche comunitaria es manifiesta: solo pudieron en unas pocas hectáreas ampliar sus tierras algunas reducciones y a costa de dividir sus comunidades reduccionales. Pero, la década de 1960, como ya lo señalamos más arriba, es asimismo una época rica en promoción popular ligada a los cambios estructurales promovidos por el Estado. Así, al lado de las cooperativas, de los comités campesinos y asentamientos, se crearon las juntas de vecinos y los centros de madres. Si en la década de los sesenta la promoción popular incentivó al mundo de los pobres generándose toda una dirigencia campesina, en las décadas de los años ochenta y noventa,⁴¹ la promoción étnica se realizó con cuadros mapuches que comienzan a configurar una elite localizada en las instituciones del Estado (CONADI, municipios, etc.), en las ONG, pero también en el campo.

¿Qué relación tienen estos dirigentes con los del pasado? Sin duda están lejos de tener una legitimidad tradicional al estilo de los *lonko* (aunque pueden ser vistos como tales), tampoco son los dirigentes políticos comprometidos con utopías (democráticas o revolucionarias), son más bien un híbrido que reúne características de líder (ganan su reconocimiento por su capacidad de manejar una red a través de la cual canaliza subsidios y/o proyectos para su comunidad) y de representante (se hace elegir por ella y habla en nombre de ella).⁴² Gundermann habla de estos sujetos como mediadores políti-

Pascual Melita Pereira (Comunista); 1963-1967 Los Álamos: Pedro Pascual Melita Pereira (Comunista) Alcalde; Cañete: Guillermo Catrilelbun Antilco (Comunista); 1967-1971 Los Álamos: Pedro Pascual Melita Pereira (Comunista); 1971-1975 Los Álamos: Pedro Yevilao Catrilelbún (Comunista); Cañete: Jovelino Liencura Huenteo (Comunista); 1992-1996 Los Álamos: Pascual Melita Pereira (Comunista); 1996-2000 Cañete: Jovelino Liencura Huenteo (Comunista) (no es electo); Los Álamos: Pascual Melita Pereira (ILC); 2000-2004 Los Álamos: Elba Puen Nahuelpán; 2004-2008 Los Álamos: Lautaro Melita Vinett. Alcalde; Antonio Liencura Muñoz (Demócrata Cristiano).

41 En la década de 1980 los promotores fueron las ONG, pero tampoco olvidemos la promoción de la política etnificadora llevada adelante por el gobierno militar a través de las semanas o encuentros folklóricos, y cuya culminación, metafórica, fue Pinochet travestido de *Ulmen F'ta Lonko* (de forma literal: "Rico Gran Cacique"), el 20 de febrero de 1989 en la ciudad de Nueva Imperial.

42 Bascopé trata de comprender a estos dirigentes dentro de la tensión entre líderes y representantes, homologando dicha distinción a la dupla Big Man y Great Man (2005a y b). Nosotros pensamos que los actuales dirigentes exigen una categoría especial. Big Man y Great Man son pertinentes para sociedades

cos, nosotros pensamos más bien que son mediadores económicos que pueden revestirse, en la escena pública, en mediadores políticos.

¿La fuerza de estos mediadores se relaciona con la debilidad de la comunidad y del movimiento mapuche? Nuestra impresión es que hasta hoy esa ha sido la realidad. Hemos visto, en estas páginas, cómo las comunidades se organizan en torno a sus dirigentes, cómo son capaces de enfrentar mancomunadamente la búsqueda de recursos, mas ese esfuerzo no se dirige hacia un empoderamiento comunitario sólido y permanente, que les permita tener una comunidad activa y vigorosa. Que entre otras cosas les permitiera encarar la pobreza, los vínculos con las empresas forestales, controlar a sus dirigentes, negociar su apoyo a los concejales o alcalde, etcétera. Esta constatación es una pista segura para comprender la precariedad del movimiento indígena regional (y nacional), ya sea por la imposibilidad de constituir una asociación más allá del valle (el fin de la Lefraro), ya sea por su desvinculación con la orgánica regional que promovió un conjunto de jóvenes dirigentes conocida como Identidad Lafkenche. De hecho, no escuchamos de los dirigentes entrevistados ninguna mención a dicho movimiento. Conscientes posiblemente de esta doble carencia, los teóricos de la Identidad Lafkenche y del Consejo de Todas las Tierras,⁴³ han tratado de revertirla a través de las identidades territoriales. Veremos si en el futuro lo logran.⁴⁴

Pero ¿qué hay detrás de nuestra idea, normativa y deseante de una comunidad activa y vigorosa? La obra de Durston *et al.* (2005) es una oportunidad de profundizar algo este tema. Ellos llegan a nuestras mismas conclusiones bajo los términos de la debilidad de los actores sociales campesinos, pero explican esta situación por un círculo vicioso, la triple alianza entre burocracia, tecnocracia y clientelismo político, que impide no solo empode-

diferenciadas parental o estamentalmente, pero cuando la diferenciación social se hace funcional el tema del liderazgo exige nuevas formas de representación, por tanto debe ampliarse el modelo ideal, al menos a una tercera categoría: serían líderes que son elegidos por la comunidad como representantes funcionales: para la junta de vecinos, para la alcaldía, para los centros de padres, para la Iglesia, etc. Sin duda que una persona podrá asumir más de una de estas representaciones. Una variante de esta categoría es la que ejercen sujetos que se valen de la diferenciación funcional, de su espacio, y crean allí su propia representación: el fenómeno es visible en el mundo evangélico, pero también en las comunidades y asociaciones indígenas (en Cayucupil es María Lepillán quien ha llevado más lejos esta posibilidad).

43 Organización creada a fines de los años ochenta en torno a la figura de Aucán Huilcanán y que ha promovido las “antiguas” identidades territoriales: *nagche*, *wenteche*, *lafkenche*, etc.

44 Pensar entonces que los mapuche no pueden participar en el gobierno municipal porque sus candidatos no tienen los recursos económicos o por las “dificultades que la ley municipal vigente establece para los candidatos independientes” (Aylwin, 2003: 23), es negarse a reconocer los desafíos internos de la “sociedad mapuche”.

rar a la comunidad y al movimiento campesino, sino también salir del círculo infernal de la pobreza. Tres observaciones desde Cayucupil. Primero, las únicas fuentes de trabajo en el valle son las empresas forestales, la dependencia de los hogares campesinos y mapuche de esos ingresos es fundamental, ya que los ingresos intraprediales son mínimos. Como ya lo señaláramos, la explotación es muy dura, así que uno de los motores reproductores de pobreza son las empresas forestales,⁴⁵ y no la triple alianza. En este contexto, el papel de la trilogía es paliar esa explotación. De allí que en cierto modo se esté subsidiando a las empresas forestales. Nuestro deseo sería entonces aquí una comunidad vigorosa que pudiera negociar esta situación asimétrica con la triple alianza y con las forestales.

Segundo, sorprende que los únicos programas relativamente “exitosos”, tanto en los casos estudiados por Durston *et al.* como los del valle de Cayucupil, sean los comunitarios (luz, agua, caminos). Es decir, los que buscan mejorar las condiciones materiales de vida del conjunto de los integrantes.⁴⁶ El punto no es menor: hay un cierto consenso, por parte de los estudiosos de los movimientos sociales, que “los grupos que ocupan los escaños más bajos de la escala social no pueden tomar el riesgo que implica un desafío abierto y frontal al sistema por lo que las rebeliones grandes y sostenidas resultan ser eventos históricos sumamente escasos. De hecho, están menos interesados en cambiar las grandes estructuras del Estado que en lograr que en su vida cotidiana y concreta el sistema los agreda lo menos posible”.⁴⁷ De este modo “prefieren embarcarse en defensas cotidianas”, como las que observamos en numerosas partes de la Araucanía,⁴⁸ y particularmente en el valle. Por último, reconozcamos que el diagnóstico de la debilidad de la comunidad se realiza en el horizonte desarrollista, o en los términos actuales de políticas de “superación de la pobreza”. Pero si el horizonte fuera la mantención y reproducción de la comunidad, habría entonces que reconocer que el diagnóstico es la cara contraria a la debilidad: está allí una de sus fortalezas. Y es justamente esta la que posibilita que “tanto en comunidades mapuche como chilenas (aunque en mayor grado y con características propias de las

45 Ellos se lavan las manos bajo el argumento de que son los contratistas los responsables.

46 “En nuestro estudio observamos tres tipos diferentes de asociatividad campesina: emprendimientos productivos, de representación como actor social autónomo, y de creación de bienes públicos y bienes colectivos (caminos, electricidad, agua potable, construcción de postas de salud y sedes comunitarias, combate de predadores y plagas, etc.). Solo en este tercer tipo de emprendimiento colectivo, de producción de un bien para toda la comunidad, hemos encontrado más casos de éxito que de fracaso” (Durston *et al.* 2005: 14).

47 Escobar y Falcón 2002: 11-12.

48 Los “sueños colectivos de Nahuelco: 1. Arreglo de caminos de tierra; 2. Sede comunitaria; 3. Agua potable en casas; 4. Fuentes de empleo para evitar la migración juvenil; 5. Más tierra; recuperación de lo perdido; 5. Una comunidad unida” (Durston *et al.* 2005: 91).

primeras), las acciones colectivas emergen, no de alguna institucionalidad corporativa, sino del reclutamiento persona por persona realizada por parte de un líder, en torno a su visión de un emprendimiento de beneficio común” (Durston *et al.* 2005: 248).

En este contexto, el nexo comunidades mapuche y dirigentes indígenas con el municipio es relevante. La experiencia del municipio de Tirúa evidencia que el empoderamiento de la sociedad mapuche regional a través de los procesos de etnificación (por medio de instituciones y programas como CONADI, Orígenes, Salud Intercultural, etc.) y de etnogénesis (la capacidad interna de las comunidades para reapropiarse de dichos programas y de potenciar sus diferencias)⁴⁹ puede ir más allá de un cierto clientelismo (Cayucupil), capturando ya no solo las redes que este tiene con las comunidades sino su corazón: los concejales y la alcaldía. Sin duda que ese horizonte utópico ha estado y estará presente en el futuro.

Bibliografía

ADLER LOMNITZ, Larissa

1994 *Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana*. México: FLACSO / Porrúa.

ASSIES, Willem

1999 “Pueblos indígenas y reforma del Estado en América Latina”, en Assies, Willem; Gemma Van der Haar y André Hoekema, *El reto de la diversidad*. Zamora: El Colegio de Michoacán, pp. 21-55.

ATRIA, Raúl

2003 “Capital social: concepto, dimensiones y estrategias para su desarrollo”, en Atria, R. y Marcelo Siles, *Capital social y reducción de la pobreza en América Latina y el Caribe: en busca de un nuevo paradigma*. Santiago de Chile: CEPAL / Michigan State University.

AYLWIN, José

2001 “Pueblo mapuche y municipio: una reflexión desde el derecho”, en Morales, Roberto (comp.) *Municipio: participación (o exclusión) mapuche*. Concepción, Chile: Instituto de Estudios Indígenas/ Ediciones Escaparate, pp. 15-30.

BASCOPE, Joaquín

2005 (a) “¿Representante o líderes? Organización política y conflicto entre los *lafkenche* del ADI Lleu-Lleu, VIII Región”, tesis de licenciatura en Antropología, Universidad de Chile.

2005 (b) “Entre el liderazgo y la representación: alcances y límites del gobierno local en Tirúa, Región del Bío-bío, Chile”.

CAMUS, Rodrigo

2002 *Dinámica de cambios de la tenencia de la tierra en las comunidades *lafkenche* de la provincia de Arauco (1960-1980)*, memoria para optar al título de Geógrafo, Universidad de Chile.

49 Assies designa los procesos de etnificación y etnogénesis bajo el rótulo de reorganización étnica: “Una relación dialéctica entre la identificación (voluntaria) y la adscripción (impuesta)” (1999: 26).

CATTANEO, Rodrigo

- 2004 *Dynamiques organisationnelles et stratégies territoriales des groupes résidentiels mapuche-lafkenche de la commune de Tirúa (VIIème région, Chili): L'ethnicité comme ressource spatiale*, mémoire de Maîtrise en Géographie. Paris, Université Paris III-Sorbonne Nouvelle, IHEAL.

DURSTON, John

- 2003 "Rivalidad, liderazgo y vínculos con el Estado en una comunidad", en Arrigada, I. y F. Miranda, (comps.) *Capital Social: potencialidades analíticas y metodológicas para la superación de la pobreza*, Santiago de Chile: CEPAL, pp. 45-53.

DURSTON, John; Daniel Duhart, Francisca Miranda y Evelyn Monzó

- 2005 *Comunidades campesinas, agencias públicas y clientelismo político en Chile*. Santiago de Chile: LOM / GIA.

ESCOBAR, Antonio y Romana Falcón

- 2002 *Los ejes de la disputa. Movimientos sociales y actores colectivos en América Latina*. España: Siglo XIX, Colecciones de cuadernos AHILA.

ESCOBAR, Ticio

- 2004 *El arte fuera de sí*. Asunción del Paraguay: Centro de Artes Visuales / Museo del Barro / Fondo Nacional de la Cultura y las Artes.

FOERSTER, Rolf

- 2004 *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la Costa de Arauco, Chile*, tesis doctoral en Antropología, Leiden, Holanda.

FOERSTER, Rolf y Jorge Vergara

- 2001 "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa", *Anales de la Universidad de Chile*, 13, VI Serie, pp. 71-113.

GUNDERMANN, Hans

- 2003 "Sociedades indígenas, municipio y etnicidad: la transformación de los espacios políticos locales andinos en Chile", *Estudios Atacameños*, 25, pp. 55-77.

HERMOSILLA, Clímaco

- 2002 *Cañete, crónicas de cinco siglos*. Concepción, Chile: Cosmigonon.

MARTÍNEZ, Christian

- 2004 "Wallmapu Nor Ngülamtuwun / El Tribunal Mapuche. Insubordinación y reparó Moral" (inédito).
1995 *Comunidades y territorios Lafkenches, los mapuches de Rucacura al Moncul*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.

MARTÍNEZ, Javier y Margarita Palacios

- 1996 *Informe sobre la decencia*. Santiago de Chile: Ediciones Sur.

MONTORY GAJARDO Francisco Javier

(s./f.) *De los Pirineos a Nahuelbuta. Biografía de Pedro Montory Athens* (m.s.).

MORALES, Roberto

- 2001 "Las municipales 2000: ¿Autonomía y participación 'tradicional'?", en Morales, Roberto (comp.) *Municipio: participación (o exclusión) mapuche*. Concepción, Chile: Instituto de Estudios Indígenas / Ediciones Escaparate, pp. 77-94.

MORAWIETZ, Liliana

(s./f.) "Entrevista a Cristóbal Millaqueo, de la comunidad Ignacio Llancapán".

MOULIAN, Tomás

- 1994 "El municipio en el sistema político chileno", *Autodeterminación*, 12, pp. 141-158.

ŞANCHEZ CURIHUENTRU, Rubén

- 2001 "Participación y representación de los mapuches en las elecciones municipales. Cifras y tendencias", en Morales, Roberto (comp.) *Municipio: participación (o exclusión) mapuche*. Concepción, Chile: Instituto de Estudios Indígenas / Ediciones Escaparate, pp. 95-115.

