



Universidad Católica de Temuco

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Antropología

**Procesos de construcción de la identidad indígena en contextos de
Globalización:**

*“El desarrollo del Turismo Mapuche y sus influencias en la construcción de la
Identidad Mapuche Lafkenche en la comunidad Llaguepulli del Lago Budi, La
Araucanía”*

Tesis para optar al Grado de Licenciada en Antropología

presentada por:

Victoria Tamara Fajardo Carrillo

Profesor Guía: Álvaro Bello Maldonado

Profesora Informante: Ximena Navarro Harris

Profesora Informante: Andrea Ponce Laval

2013

ÍNDICE

CAPÍTULO I.....	9
DISEÑO DE INVESTIGACIÓN.....	9
1.1 Introducción.....	9
1.2 Problema de investigación.....	10
1.3 Hipótesis.....	12
1.4 Objetivos.....	14
1.5.1 <i>Datos sociodemográficos de la población indígena en Chile.</i>	15
1.5.2 <i>Antecedentes de la comuna de Teodoro Schmidt y el ADI-Budi.</i>	17
1.5.3 <i>Cooperación internacional, privada y estatal en ADI-Budi</i>	20
1.5.4 <i>Antecedentes sociohistóricos del territorio lafkenche.</i>	22
1.5.5 <i>Antecedentes socioculturales y económicos de Llaguepulli.</i>	26
1.6 Justificación de la investigación.....	27
CAPÍTULO II.....	29
MARCO TEÓRICO Y DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA.....	29
2.1 <i>El sistema económico neoliberal en contextos de globalización: Una aproximación a las dimensiones económicas y socioculturales.</i>	29
2.2 <i>El modelo económico chileno y su implicancia en la dimensión sociocultural: Una mirada desde los procesos históricos</i>	32
2.3 <i>Una mirada histórica sobre las transformaciones del sistema económico y sociocultural mapuche.</i>	37
2.4 <i>La industria turística en tiempos contemporáneos</i>	44
2.5 <i>Transformaciones culturales y económicas en el Territorio Mapuche Lafkenche</i>	47

2.6	<i>Estrategias de vida y resistencias cotidianas en el contexto rural: Un enfoque centrado en el actor</i>	48
2.7	<i>Cultura y ‘discursos ocultos’ en resistencia</i>	50
2.8	<i>Representaciones sociales y la construcción de la identidad indígena</i>	51
2.9	<i>“Saliencia étnica’ en un mundo estereotipado</i>	55
	CAPÍTULO III	57
	METODOLOGÍA	57
3.1	<i>Diseño de la muestra</i>	57
3.2	<i>Técnicas e instrumentos de investigación</i>	58
3.3	<i>Análisis e interpretación de los datos</i>	60
	CAPÍTULO IV	62
	ANÁLISIS DE DATOS	62
	LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN CONTEXTOS DE GOBALIZACIÓN	62
4.1	<i>El mercado turístico y su escenificación en el contexto nacional</i>	62
4.2	<i>El Turismo Mapuche como categoría emergente ‘desde abajo’</i>	64
	CAPÍTULO V	69
	RECONTRUYENDO LA HISTORIA DEL TURISMO MAPUCHE	
	LAFKENCHE: “NATURALEZA Y CULTURA ANCESTRAL EN EL LAGO BUDI”	69
5.1	Capital humano:	69
5.1.1	<i>Mauricio Paineñil y el mundo de la política</i>	70
5.1.2	<i>Fresia Calfuqueo y su sabiduría ancestral</i>	74
5.1.3	<i>Pablo Calfuqueo y su quehacer profesional</i>	76
5.2	Capital social.....	79

5.2.1	<i>Conformación del Comité de Turismo Mapuche Lafkenche</i>	79
5.2.2	<i>Alianzas con el Estado y agentes privados</i>	83
5.3	Capital natural: ‘El problema de la tierra’	85
5.4	Capital físico y financiero.....	88
5.4.1	<i>Aportes familiares</i>	89
5.4.2	<i>Agentes privados e instituciones de gobierno</i>	90
5.5	Capital cultural.....	91
CAPÍTULO VI.....		93
REPRESENTACIONES SOCIALES Y SIGNIFICACIONES SOBRE TURISMO MAPUCHE: UNA PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR.....		93
6.1	El Estado.....	94
6.2	El Comité de Turismo Mapuche Lafkenche	97
6.3	Actores del Territorio Mapuche Lafkenche.....	100
CAPÍTULO VII		103
INTERACCIONES CON LA OTREDAD: REPRESENTACIONES SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MAPUCHE LAFKENCHE.....		103
7.1	Turistas y sus influencias en la construcción de la identidad indígena	103
7.1.1	<i>Relatos de identidad: Maneras de auto-distinción cultural en la actualidad</i> 107	
7.2	Interacciones con el Estado y la Sociedad chilena	108
7.2.1	<i>Proceso de auto-identificación cultural</i>	110
7.2.2	<i>Derribando prejuicios chilenos desde una perspectiva histórica</i>	111
CAPÍTULO VIII.....		116

**INTERACCIONES ENDÓGENAS: TRANSFORMACIONES
SOCIOCULTURALES Y ECONÓMICAS EN LA COMUNIDAD**

LLAGUEPULLI	116
8.1 Dimensión sociocultural	117
8.1.1 <i>Proceso auto-educativo y concientizador del pueblo mapuche</i>	117
8.1.2 <i>Disminución de la emigración juvenil y fortalecimiento sociopolítico a nivel comunitario</i>	118
8.1.3 <i>Construyendo un desarrollo integral desde su territorialidad.....</i>	120
8.1.4 <i>Resistencia sociolingüística: valoración y práctica del mapudungun ...</i>	121
8.1.5 <i>Resguardo territorial y cuidado medioambiental</i>	124
8.1.6 <i>Proceso de revitalización de la identidad mapuche lafkenche.....</i>	125
8.1.7 <i>Visiones divergentes y relaciones conflictivas.....</i>	126
a) <i>Religiosidad mapuche y mercado turístico: entre acuerdos y divergencias</i>	127
b) <i>Controversias sobre el proceso de recuperación de tierras</i>	129
8.2 Dimensión económica.....	130
CONCLUSIONES	134
BIBLIOGRAFÍA	140
ANEXOS “A”	148
Anexo I. Título de Merced, Cacique Francisco Antiqueo.	149
Anexo II. Cuadro 1: Integrantes de la reducción indígena Francisco Antiqueo según Título de Merced otorgado en 1913.....	150
Anexo III. Cuadro 2: Integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’	150
Anexo IV. Cuadro 3: Actores del Territorio Mapuche Lafkenche	152
Anexo V. Cuadro 4: Instituciones públicas	152
Anexo VI. Instrumentos de investigación aplicados.	153

Entrevista Exploratoria	153
Historia de Vida	155
Entrevista Semi-estructurada: Integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’	158
Entrevista Semi-estructurada: Instituciones públicas	159
Entrevista Semi-estructurada: Actores del Territorio Mapuche Lafkenche	160
Anexo fotográfico	161

*Dedicado a la memoria de mi linaje materno, a mis recordados Ancestros;
A mi padre 'Changüito' y sus manos obreras que alimentan nuestra colmena,
Y a toda resistencia cotidiana, cuyos actos libertarios van tejiendo el mañana.*

*El universo es grande, como tu corazón
hay vida en todas partes, tricentenario hoy
El cielo está cerrado, el infierno también
el Cristo casa tiene casa, allá en Peñalolén*

*Mi país es el mundo milagro de humanidad
y mi tierra es el sueño posible de libertad*

*Bienvenido al hombre nuevo que se puso a bailar
por las grandes alamedas abiertas de par en par
El dinero ya no existe pues no hay explotación
en Chile se muere de anciano o de pesares de amor*

*Mi país es la tierra que siempre podría ser
y con toda mi América canta el amanecer*

*Las fronteras son de mentira, la fuerza no hecha razón
el Huáscar se fue de regalo, lo despidió un orfeón
La cárcel es un museo de fantasmas que no están
la Tierra ahora es de todos, Bolivia llega hasta el mar*

*Mi país es el mundo milagro de humanidad
y mi tierra es el sueño posible de libertad*

*Y la tierra es mi tierra
y la tierra es el sueño puro de su libertad*

"El Tricentenario"

(Congreso)

AGRADECIMIENTOS

A mi Familia y de manera muy especial a mis Progenitores, por su amor infinito e incondicional, por heredarme sus sabidurías y el sentido de su trabajo incesante;

A mis profesores Ximena Navarro, Rosamel Millamán, Gonzalo Saavedra que han aportado significativamente en mi formación como antropóloga,

Y especialmente a Álvaro Bello por su orientación intelectual y pedagógica, por el reconocimiento y confianza en mi 'quehacer antropológico',

A mis amig@s y compañer@s entrañables: Nathalie Peret, Sebastián Miranda, Tamara Jiménez, María Pía Torres y Gastón Fajardo, colaboradores esenciales en este proceso de aprendizaje,

Al Comité de Turismo Mapuche Lafkenche y de forma especial a las familias Paineofil Calfuqueo y Paineofil Curiqueo, quienes me mostraron una estrategia de resistencia cultural en este territorio ancestral, una inspiración a las resistencias cotidianas y contemporáneas,

Y por último, agradezco al Centro Latinoamericano para el Desarrollo Rural (Rimisp) por la oportunidad de realizar esta investigación.

CAPÍTULO I

DISEÑO DE INVESTIGACIÓN

1.1 Introducción

La tesis que se desarrolla en los siguientes capítulos es el resultado de una investigación antropológica realizada durante los meses de junio del 2012 y septiembre del 2013, y tiene el propósito de indagar sobre la relación entre los proyectos de desarrollo entorno al turismo indígena y su influencia en los procesos de construcción de la identidad mapuche lafkenche en la comunidad Llaguepulli del Lago Budi ubicada en la Araucanía, Chile.

Desde la perspectiva de los ‘discursos ocultos’ y la ‘resistencia cotidiana’, esta investigación aborda la producción de ‘representaciones e imaginarios sociales’ que construyen los actores sociales sobre su propia ‘identidad colectiva’ como estrategias en búsqueda de la inclusión y legitimación de su existencia de vida en contextos de Globalización, en donde el Estado, la cooperación internacional y las ONGs han jugado un rol importante en este proceso de construcción de la identidad indígena. En este sentido, los actores sociales que son abordados en esta investigación son: a) el Comité de Turismo Mapuche Lafkenche, b) el Estado, y c) Actores del Territorio Lafkenche.

Este documento se organiza de la siguiente manera: El capítulo I presenta el diseño de investigación que incorpora la problemática a estudiar, nuestras hipótesis de trabajo, el planteamiento de los objetivos y la justificación de la investigación; además incorpora antecedentes demográficos, históricos, políticos, socioculturales y económicos sobre el contexto a estudiar. El capítulo II expone un marco interpretativo que incluye enfoques y categorías analíticas que orientaron el trabajo de investigación. El capítulo III contiene la propuesta metodológica llevada a cabo en el desarrollo de la tesis. En los capítulos IV, V, VI, VII y VIII se presenta el trabajo analítico e

interpretativo a la luz del marco teórico y discusión bibliográfica planteada. A continuación, se presentan las Conclusiones y reflexiones finales de esta investigación en donde se articulan nuestros objetivos e hipótesis de trabajo. Para finalizar, se presenta la Bibliografía utilizada y los Anexos que incluyen las entrevistas transcritas, algunas fotografías y documentos históricos.

1.2 Problema de investigación

Los pueblos indígenas de América Latina presentan en la actualidad nuevas transformaciones en su territorialidad, vinculadas a los procesos de modernización, globalización y a la implementación de políticas neoliberales en el espacio rural, en donde se ha desarrollado una creciente *'multi o pluriactividad'* de la economía campesina reflejada en la heterogeneidad de los procesos agrarios y tramas sociales (Pérez, 2005). Esta situación ha desencadenado diversas manifestaciones de carácter político, económico y sociocultural como respuestas creativas que se materializan en la cotidianidad de los pueblos indígenas y al interior de los Estados-nacionales.

En este contexto de globalización, el pueblo mapuche de La Araucanía (Chile) ha vivido profundas transformaciones en su modo de vida como resultado de *'procesos adaptativos'* (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003) al modelo de desarrollo hegemónico y como consecuencia de relaciones interétnicas desiguales que ha mantenido con el Estado chileno en el transcurso de la historia.

Actualmente en este territorio -ancestralmente habitado por este pueblo- coexisten grandes conglomerados económicos dedicados a la industria forestal y pesquera con comunidades indígenas que han decidido resistir desde sus territorios de origen mediante diversas *'estrategias de vida'* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006). Dentro de este escenario conflictivo, emerge la iniciativa turística impulsada por la comunidad lafkenche de Llaguepulli en el lago Budi, como una estrategia de desarrollo económico

local y de revitalización cultural frente a los fuertes procesos de exclusión social y depredación medio ambiental -entre otros-, que viven los pueblos indígenas en América Latina.

La investigación que se desarrolla a continuación tiene el propósito de conocer las influencias del desarrollo turístico en los procesos de construcción de la identidad indígena en contextos de globalización, mediante un estudio antropológico realizado en la comunidad Llaguepulli desde el mes de junio del 2012.

En este contexto, se indagó en los procesos adaptativos y de construcción de las identidades *lafkenche* (procesos de re-significación y re-apropiación) expresados a través de las prácticas y los ‘discursos ocultos’ (Scott, 1999 [2000]) al momento de seleccionar y recrear aquellas manifestaciones de su identidad para ser ofertadas en el mercado turístico, las que constituyen actos de resistencia cultural impulsadas en la cotidianidad de este escenario local, y que según nuestra hipótesis central, ha generado instancias de revitalización cultural.

Por otro lado, se estudian los elementos fundamentales que incitaron el surgimiento del Turismo Mapuche en la comunidad Llaguepulli, considerando las circunstancias históricas de su emergencia en el escenario político y económico a nivel nacional. En este sentido, se analizará tanto el nivel ideológico (cultura subjetivada o interiorizada) como el nivel performativo (cultura material u objetivada) a través de tres actores y agentes territoriales: a) el Comité de Turismo Mapuche *Lafkenche*, b) el Estado, y c) Actores del Territorio *Lafkenche*, quienes dejan de manifiesto la manera en que conciben y significan (representaciones sociales) esta iniciativa turística basada en dinámicas de interacción y de comunicación, donde la identidad colectiva se revela, se afirma y se reconoce (Giménez, 2008).

1.3 Hipótesis

La hipótesis teórica o central que se busca comprobar a través de esta investigación sostiene que, los actores sociales que se implican en el desarrollo del *'turismo indígena'* (Morales, 2008) viven transformaciones culturales a nivel identitario y procesos de revitalización cultural (procesos de re-significación y re-apropiación), a través de la selección y recreación de rasgos culturales propios de su *'identidad colectiva'* (Jodelet, 2008) que se manifiestan para ser ofertados en el mercado turístico. En estas dinámicas globales, la identidad indígena se revela, se afirma y es reconocida durante la interacción y comunicación con el turista por medio de las prácticas y los *'discursos ocultos'* (Scott, 1999 [2000]) expresados, en tanto, manifestaciones de su identidad mapuche lafkenche. En este sentido, la identidad se entenderá como un proceso de auto-distinción sociocultural vinculada a las maneras colectivas de significar, comprender, organizar y actuar en la realidad (Bello, 2004; Jodelet, 2008), en donde la sociedad mapuche va construyendo su identidad indígena a partir de sus relaciones con los turistas, la sociedad chilena y el Estado, en definitiva, se trata de un proceso de relación interétnica en que la identidad indígena es *'socialmente construida'* y se encuentra en *'permanente transmutación'* (Bello, 2004:33).

Un segundo supuesto preliminar que se intenta comprobar señala que, la emergencia del Turismo Mapuche en comunidades indígenas de La Araucanía, obedece a procesos de readaptación constante o de *'recomposición adaptativa'* (Giménez, 1994) al modelo económico neoliberal chileno inmerso en contextos de *'globalización'* (Castells, 1999; Petras, 2001), y al mismo tiempo, constituyen actos de *'resistencia cultural'* (Scott, 1999 [2000]) que se expresan como *'estrategias de vida'* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) desde su territorialidad, permitiendo así, la subsistencia y desarrollo material (cultura objetivada) e ideológica/simbólica (cultura subjetivada) del pueblo mapuche, frente a las condiciones históricas, políticas y socioculturales que instaura el Estado de Chile en tiempos contemporáneos.

La tercera y última hipótesis que se intenta verificar sostiene que, el desarrollo del Turismo Mapuche ha generado profundas transformaciones económicas y algunas representaciones sociales conflictivas al interior de la comunidad Llaguepulli, que inciden en la cotidianidad de las relaciones sociales entre las familias que componen el Comité de Turismo Mapuche Lafkenche y algunos Actores del Territorio Lafkenche que no participan directamente en esta iniciativa turística, pero conviven directamente con las dinámicas económicas, socioculturales y políticas que han emergido con el desarrollo del turismo indígena en su territorio.

1.4 Objetivos

Objetivo general:

Comprender la relación entre el desarrollo del turismo indígena y los procesos de construcción de la identidad indígena en contextos de globalización.

Objetivos específicos:

1. Analizar el desarrollo del Turismo Mapuche y sus influencias en los procesos de construcción de la identidad lafkenche en la comunidad Llaguepulli del lago Budi a través de las prácticas y discursos ocultos manifestados en el mercado turístico.

2. Relacionar el contexto económico y sociocultural desde una perspectiva histórica a nivel global, con la emergencia del Turismo Mapuche en el escenario local a través de documentación bibliográfica.

3. Contrastar y analizar las diferentes representaciones sociales en torno al desarrollo del Turismo Mapuche en La Araucanía a través de los discursos expresados por los distintos actores y agentes involucrados (Comité de Turismo Mapuche Lafkenche, Estado y Actores del Territorio Lafkenche)

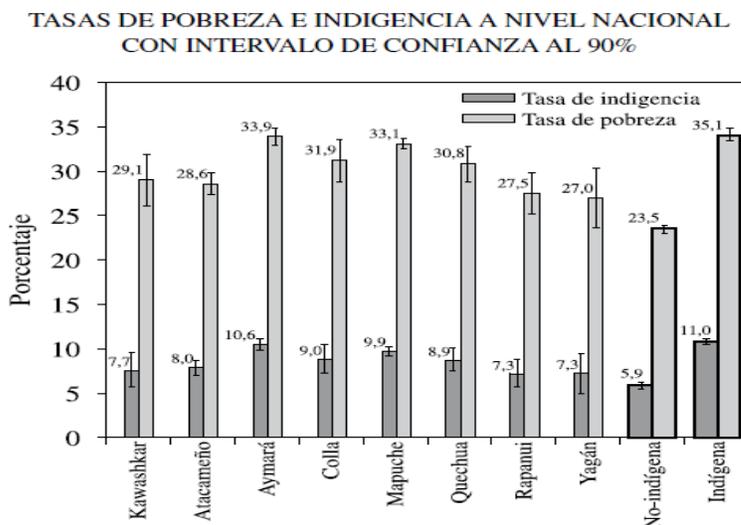
4. Identificar las principales transformaciones económicas y socioculturales en la identidad lafkenche a través de una interpretación discursiva.

1.5 Contexto

1.5.1 Datos sociodemográficos de la población indígena en Chile.

Según datos aportados por el CENSO del año 2002, en el territorio chileno viven 15.1 millones de habitantes en donde los pueblos indígenas representan alrededor de 700,000 hogares, es decir, el 4,6% de la población nacional (15.116.435 de personas) (Agostini, C., Brown, P. y Román, A., 2010:30) de los cuales 604.349 personas corresponden a la población mapuche, el pueblo indígena más numeroso de Chile que representa el 87,31% de la población indígena en nuestro país.

Como lo muestra el siguiente gráfico que considera los hogares urbanos y rurales, las tasas de pobreza e indigencia de los pueblos indígenas son mayores que las de la población no indígena. La tasa de pobreza del pueblo mapuche es al menos siete puntos porcentuales más alta que la de la población no indígena y representan “alrededor de un tercio de los hogares viviendo bajo la línea de la pobreza” (p.144).



Fuente: 2010, *Estimando indigencia y pobreza indígena regional con datos censales y encuestas de hogares*, (Agostini, C., Brown, P y Román, A. p.138-139).

El siguiente cuadro muestra los índices de pobreza e indigencia en cada región del país, en donde la mitad de la población mapuche reside en las regiones del Biobío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos (territorios poblados ancestralmente), mientras gran parte de los mapuche han migrado hacia las ciudades (en gran medida a la región Metropolitana). Según los autores mencionados, las mayores tasas de pobreza estarían reflejando distintas oportunidades económicas entre regiones más que distintas oportunidades económicas para los pueblos indígenas (p.139).

MEDIDAS DE POBREZA E INDIGENCIA POR REGIÓN
(Porcentaje)

Región	Nombre de la región	Tasa de pobreza	Tasa de indigencia
I	Tarapacá	18,46	3,21
II	Antofagasta	11,22	3,24
III	Atacama	24,85	8,09
IV	Coquimbo	21,54	5,29
V	Valparaíso	19,40	4,65
VI	O'Higgins	19,22	3,97
VII	Maule	23,10	5,61
VII	Biobío	28,01	8,44
IX	Araucanía	29,71	9,47
X	Los Lagos	21,83	4,80
XI	Aysén	14,19	4,22
XII	Magallanes	12,29	2,45
XIII	Región Metropolitana	13,08	2,85

Fuente: MIDEPLAN – CASEN 2003.

Respecto a indicadores educacionales, es posible señalar que el nivel educacional del pueblo mapuche es particularmente bajo, con 80% de los jefes de hogar con menos de 4 años de educación y menos de 3% de la población total con algún nivel de educación posterior a la enseñanza secundaria (World Bank, 2002, citado en Agostini, C., Brown, P y Román, A., 2010:130-133).

1.5.2 Antecedentes de la comuna de Teodoro Schmidt y el ADI-Budi.

El área de estudio corresponde a la comunidad Llaguepulli, comunidad mapuche lafkenche emplazada en la ribera del lago Budi (único lago salado de América del Sur), específicamente en Puerto Domínguez, localidad ubicada en la comuna de Teodoro Schmidt (provincia de Cautín) en el borde costero de La Araucanía (Chile).



Fuente: 2003, *Sistematización y Priorización de Demandas Establecidas por las Comunidades Indígenas del Budi*, Saavedra, Proyecto Gestión Ambiental Regional, GAR, cooperación Técnica Alemana, GTZ, Gobierno de Chile, Gobierno Regional de la Araucanía, GORE.

Según el CENSO 2002, la comuna de Teodoro Schmidt tiene una población de 15.504 que habitan una superficie de 650 km², cuya población se distribuye en el sector urbano con 6.244 habitantes, con predominio de su población en el área rural con 9.260 personas. Según la CASEN 2009, el 47,3% de la población pertenece al pueblo mapuche (9.028 personas).

Las comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt –junto con Atacama la Grande ubicada en la región de Antofagasta- comprenden la primera zona a nivel nacional declarada Área de Desarrollo Indígena en 1997 a través de la ley Indígena N° 19.253¹ y bajo el gobierno de Eduardo Frei Ruiz-Tagle.

El Área de Desarrollo Indígena del Budi tiene una superficie de alrededor de 19.000 hectáreas de terreno en donde viven 91 comunidades mapuche (alrededor de 8.360 personas) las que en ese entonces fueron divididas en 7 sectores².

Comunidades del ADI Budi

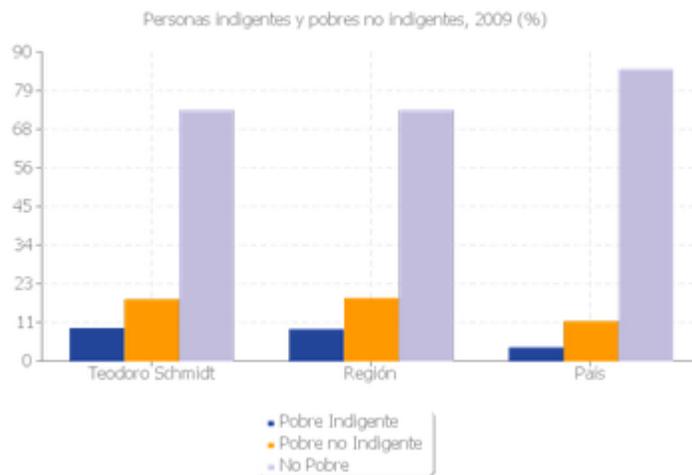
SECTOR 1	COMUNIDADES QUE LO COMPONEN
2	Rolonche, Millahuenco, Ralico, Winkul, Huenchul, Nilquico, Nuape, Choñi, Leufuche, Cardal, Llifoco, Chanua.
3	Pullallan, Cudileufu, Perquiñan, El Alma, Catirehue, El Budi, Yecomahuida.
4	Pedro Curitol, Llangui, Boyero, Francisco Qulempán, Bartola Rain, Filomena Alonso, Antonio Carrera, Ignacio Pirúl, Juan Quilaquir, Margarita Paillalef.
5	Juan Curiquén, Peleco, Nomeyangue, Hunetemilla, Pichichelle, Llaguepulli, Malalhue, Lumahue, Yenehue, Huente.
6	Tragua Tragua 1, Tragua tragua 2, Oññooco, Trablancó, Traflaco, Huillinco, Juan Ancán Levín, Jacinto Clavuín, Pelladbudi, Remeco Budi, Conoco, Zoncolle.
7	Conín Budi, Pu Budi, Collileufu Chico, Collileufu Grande, Deume, Lliucullin, Romopulli Huapi, Isla Nahuelhuapi, Romopulli Centro, Rucatraro.
7	Llanquihue, Anweyeco, Ruca Caqui, Nahuelquetre, Nañil, Cahuemu, Huapi, Llanquín, Los Carrero.

¹ El artículo 26 de la ley Indígena N° 19.253 define, “Podrá establecer Áreas de Desarrollo Indígena que serán espacios territoriales en que los organismos de la administración pública del estado focalizarán sus acciones en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades”, (art.26). Los criterios de Conformación de Área de Desarrollo Indígena son: a) Espacios territoriales en que han vivido ancestralmente etnias indígenas, b) Alta densidad de población indígena, c) Existencia de comunidades o individuos indígenas, d) Homogeneidad ecológica y, e) Dependencia de recursos naturales para el equilibrio de estos territorios, tales como manejo de cuencas, ríos, riveras, flora y fauna”

² Cuadro extraído del estudio “Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI” (Asesorías para el Desarrollo, 2005: 131)

Según la CASEN 2009, la situación de indigencia y pobreza en la población de Teodoro Schmidt alcanza un 27,13%, es decir, 4.529 personas cuyo ingreso es insuficiente para costear una canasta básica de alimentos a sus miembros (considerada población indigente) y/o para satisfacer las necesidades básicas de sus miembros (considerada población pobre).

El siguiente gráfico³ muestra la situación de las personas indigentes y nivel comunal, regional y nacional, en donde la comuna de Teodoro Schmidt representa mayores índices que la población regional (27, 09%), superando en puntos porcentuales la situación de indigencia y pobreza a nivel nacional (15,12%).



Según la CASEN 2009 el promedio de ingreso monetario de los habitantes de Teodoro Schmidt es \$398.622⁴, mientras que el ingreso

³ Fuente: 2012, *Reportes estadísticos comunales*, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

⁴ Suma del ingreso autónomo y los subsidios monetarios según CASEN 2009.

promedio a nivel regional es de \$463.517 y a nivel nacional alcanza \$754.295. Estos datos representativos de la población ocupada, se contrastan con una tasa de desocupación de 6,77 para la comuna de Teodoro Schmidt; un 13,14 para región de la Araucanía y un 10,22 para el país.

Respecto a los indicadores educacionales, el siguiente cuadro⁵ muestra los los bajos niveles educacionales presentes en población comunal respecto a las cifras regionales y nacionales:

Nivel Educacional	2009	% según Territorio (2009)		
		Comuna	Región	País
Sin Educación	1.161	7,91	6,01	3,52
Básica Incompleta	4.772	32,52	22,13	14,34
Básica Completa	2.867	19,54	12,60	10,97
Media Incompleta	2.571	17,52	19,27	18,98
Media Completa	2.449	16,69	25,33	29,90
Superior Incompleta	354	2,41	6,85	9,86
Superior Completa	502	3,42	7,81	12,43
Total	14.676	100,01	100	100

Fuente: Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN), Ministerio de Desarrollo Social.

1.5.3 Cooperación internacional, privada y estatal en ADI-Budi⁶

Desde la creación del ADI-Budi, en el territorio lafkenche han confluído diferentes agentes territoriales del ámbito internacional, privado y estatal, generando vinculaciones por medio de proyectos cooperativos o asociativos. Entre ellos se destaca la Cooperación Técnica Alemana (GTZ) de la República Federal de Alemania,

⁵ Fuente: 2012, *Reportes estadísticos comunales*, Biblioteca del Congreso Nacional de Chile.

⁶ Información extraída del estudio “Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI” (Asesorías para el Desarrollo, 2005: 128-153)

cuya gestión territorial fue llevada a cabo a través del Proyecto Gestión Ambiental Regional (GAR) - en adelante 'Proyecto GAR-GTZ' – que involucró el trabajo asociativo entre la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), la Corporación Nacional del Medio Ambiente (CONAMA-Región de la Araucanía), el Instituto del Medio Ambiente IMA-UFRO, la Comisión Nacional para la Superación de la Pobreza (Servicio País), la Secretaría Regional de Bienes Nacionales y la Secretaria Regional de Planificación y Cooperación SERPLAC IX Región (Asesorías para el Desarrollo, 2005:133). Este proyecto instaló en el territorio un 'Plan de Ordenamiento Territorial con Visión Mapuche' a través de una estrategia basada en la georeferenciación de distintos niveles de información de carácter social, ambiental y económico-productivo, involucrando la participación activa de las comunidades y organizaciones mapuche lafkenche.

Durante el año 2002 se integra el Programa Orígenes a la 'Mesa Técnica del Budi', instancia de trabajo asociativo en donde participaron los diferentes servicios públicos así como las máximas autoridades políticas de la región, Intendente y Gobernador Provincial, SEREMIS, SERPLAC y el Consejo de Werkenes. El Programa Orígenes tenía el objetivo de mejorar las condiciones de vida respecto a lo económico, sociocultural y ambiental, promoviendo un desarrollo con identidad del pueblo mapuche a través del financiamiento de proyectos relacionados a los siguientes ámbitos: Desarrollo productivo, Educación y cultura, Fortalecimiento y Salud intercultural.

Desde el ámbito privado, la organización no gubernamental IMPULSA se incorporó al ADI-Budi en 1999 realizando asesorías a las comunidades indígenas en materia de desarrollo local (agricultura, ganadería, pesca y turismo). Este agente se vinculó a las organizaciones mapuche del territorio por medio de los Planes de Desarrollo Comunal (PLADECO) propios de los municipios de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt. Su participación estuvo enfocada a la realización de un estudio de pre-inversión para conocer la viabilidad de desarrollar la actividad turística en torno al lago Budi como una alternativa económica propuesta por algunas familias del territorio. La implementación de este proyecto turístico fue financiado por la FUNDACIÓN ANDES (ONG) a través de fondos destinados a proyectos de desarrollo social, económico y educativo (capacitaciones).

1.5.4 *Antecedentes sociohistóricos del territorio lafkenche.*

A la llegada de los españoles al territorio mapuche durante el siglo XVI, el territorio lafkenche se encontraba densamente poblado,

“Desde el Biobio hasta el río Calle Calle se sucedían las comunidades más densas i escalonadas de araucanos de todo el territorio indígena. Al iniciarse la conquista, la rejión de la costa, lauquen-mapu, desde el Bio Bio hasta el Toltén, era la parte en que la población se apretaba en condiciones superiores a las otras secciones étnicas. Principiando por la Bahía de Arauco, se escalonaban para el sur los indios araucanos, que dieron nombre a todos los del territorio: los Mareguanos, los de Collico, de Quiapo, Curanilahue, Tucapel, Pilmaiquen, Paicaví, Ilicura, Lleulleu, Quidico y Tirúa. En la margen septentrional del curso inferior del río Imperial estaban los de Trovolhue y Nehuentúe, y en la orilla izquierda tuvieron su asiento las tribus de Puauchu, el Budí y el Toltén, donde aún se conservan en bastante número los descendientes de famosos caciques” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:786).

La invasión hispana entre los ríos Bío-Bío y Toltén se inicia con el triunfo del ejército español en la batalla Andalién en 1550, desde ese entonces, Pedro de Valdivia invade la Araucanía por la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta fundando la ciudad *La Concepción Inmaculada de la Madre de Dios y Señora Nuestra* (actual Concepción); los fuertes de Arauco, Tucapel y Purén, y la ciudad de *Los Confines*, (actual Angol, Imperial, Valdivia y Villarrica).

De esta manera, la corona española levanta poblaciones en estos lugares estratégicos con el fin de extraer riquezas mineras (oro principalmente), *“y hacerse de mano de obra indígena, sea a través de la encomienda o a través de la abierta*

esclavitud, bajo el subterfugio de tomar indios en guerra". (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:792). Desde ese entonces, las ciudades de Concepción y Valdivia serían el centro de operaciones militares y comerciales de los representantes de la corona en territorio ancestral mapuche.

Es importante destacar que, el profundo conocimiento del territorio favoreció un levantamiento indígena, inaugurado así un período de sucesivos encuentros bélicos, y a fines de 1598 en Curalaba se produce la destrucción de toda presencia hispana al sur del Bío-Bío y significó la victoria del pueblo mapuche encabezado por el toki Pelantaru, quienes dan muerte al Gobernador Martín García Oñez de Loyola y a unos 3.000 españoles. Con el triunfo de Curalaba se da inicio a un levantamiento general que

“cambió el curso de la guerra de Arauco. Allí se demostró la superioridad militar de los mapuches. Pelantaru destruyó todas las ciudades al sur del BioBio; Valdivia fue incendiada, se despoblaron Angol e Imperial y Villarrica fue destruida y olvidada por doscientos ochenta y tres años. Las ciudades fundadas al interior del territorio no volvieron a construirse hasta la ocupación de la Araucanía en el siglo XIX” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:794).

Este acontecimiento restableció las fronteras autónomas de la nación mapuche entre los ríos Bío-Bío y el Toltén a través del Parlamento de Quillín en 1641, en donde representantes de la corona española y mapuche reconocen la jurisdicción de este espacio territorial⁷.

⁷ “En la práctica, los resultados del Parlamento serán los siguientes: reconocimiento de la independencia de los mapuches en el territorio que se extendía al sur del Biobío hasta el Toltén; despoblamiento de Angol por parte de los españoles; permiso para la entrada de misioneros al territorio indígena para evangelizar; devolución y canje de prisioneros, entre los que se contaban un número importante de mujeres españolas cautivas. A ello se agregaba el dar fin a la encomienda, institución que era causa de la mayoría de los males indígenas” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:797).

Con la instauración y consolidación de la República de Chile durante el siglo XIX, se invade el territorio lafkenche ubicado entre el río Toltén y el eje Mariquina –Panguipulli a través de dos procesos: la infiltración de particulares entre 1860 y 1890, y la ocupación militar entre 1862 y 1883. Es importante destacar que en el territorio del Budi (entre los ríos Imperial y Toltén) se establecieron las concesiones de colonización, de Eleuterio Domínguez y Compañía, otorgada por decreto de 23 de Agosto de 1902, entregó un total de 63.957 hectáreas para introducir familias colonas, logrando alcanzar la cifra de 88 familias. Con fecha 25 de Octubre de 1907, se decreta la entrega de título de dominio definitivo a favor de los concesionarios por 56.025 hectáreas. (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:881).

Cabe recordar también que desde el siglo XVIII⁸ misioneros capuchinos comienzan un fuerte proceso de evangelización en la población lafkenche (Uribe, S. y Pinto, J.; 1986), y con la construcción del fuerte de Toltén en el siglo XIX se perpetuó la influencia chilena en este territorio, en donde se instalaron los primeros colonos alemanes, franceses y criollos. De esta manera, comienza el proceso de colonización en el territorio lafkenche, mediante la venta de tierras ocupadas por la Sociedad Agrícola en 1905, dejando como resultado, la fundación del pueblo de Puerto Domínguez en la ribera del lago Budi⁹.

El registro histórico y etnohistórico (Durán, T., Bacic, R. y Pérez, P., 2001; Bengoa, J. 2000; 2004, entre otros) nos indican que desde comienzos del siglo XIX existían diversos cacicazgos en la costa sur que en ese entonces involucraba el Budi,

⁸ Entre 1848 y 1850 el gobierno chileno contrata a misiones capuchinas provenientes de Italia para comenzar la evangelización en la Araucanía. Dentro de sus estrategias evangelizadoras, desplegaron escuelas para indígenas dirigidas especialmente a los hijos de los caciques “La actividad de los misioneros capuchinos se inició en diez estaciones, situadas en la provincia de Valdivia. Paulatinamente fue extendiendo su campo de acción hacia el norte, sobre todo por la costa, que parecía ser un eje importante de la Araucanía” (Fray Uribe y Pinto, J.;1986:329)

⁹ Datos históricos obtenidos del sitio web ‘Lewfu Budi Llaguepulli’, http://www.lagobudi.cl/cultura_tradiciones.html

Queule y Toltén. En estos sectores, la sociedad mapuche se caracterizaba por un relativo aislamiento del resto de los grupos mapuche y por la influencia del fuerte de Valdivia en un primer momento, y luego las plazas de Toltén y Queule donde se establecían relaciones comerciales. En este contexto hubo un mayor desarrollo de la agricultura, cuyas actividades se combinaban con una ganadería más establecida. (Bengoa, 2000:108).

La población mapuche *lafkenche* que actualmente habita las comunidades del Budi, antiguamente se emplazaban entre los ríos Imperial y Toltén, y los relatos históricos de Fresia Calfuqueo (Ngenpin de la comunidad¹⁰) y de su hijo Mauricio Paineñil (dirigente político y presidente de la agrupación turística) traen a la memoria el significado del nombre *Llaguepulli* que desde el mapudungun emerge como una yuxtaposición de elementos distintos en una misma palabra, modificando el valor gramatical y expresando matices de las ideas. En este sentido, la composición de las palabras '*Llague*' y '*Pulli*' se entienden desde una perspectiva literal: la primera de ellas hace alusión a una planta que sus antepasados otorgaban un uso alimenticio y medicinal, y la segunda simboliza una porción de tierra o suelo.

¹⁰ Autoridad tradicional responsable de la filosofía, espiritualidad, ciencia y sabiduría ancestral encargada de proteger y transmitir dichos conocimientos.

1.5.5 Antecedentes socioculturales y económicos de Llaguepulli.

La identidad territorial¹¹ que comprende esta zona geográfica se ha identificado como *mapuche lafkenche* (gente de la costa) en donde la comunidad Llaguepulli se compone de 90 unidades familiares que fueron distribuidas en nueve pequeñas reducciones (240 hectáreas) bajo la ley de radicación indígena (1913).

Los rasgos socioculturales distintivos de la población *mapuche lafkenche* se caracterizan por mantener vigente el *mapudungun* (lengua mapuche) en gran parte de las comunidades, del mismo modo que algunas prácticas propias de la cultura mapuche como la celebración de ceremonias tradicionales, entre las que destaca el *we xipantu*, el *nguillatún*, el *mingako*, el *llellipún*, el *palín*, y los casamientos tradicionales.

Otra de las características particulares de esta comunidad se relaciona con el ámbito educativo, destacándose un programa formativo desarrollado en la Escuela ‘Kom pu lof Ñi Kimeltuwe’ desde el año 2006 -recuperada en ese entonces-. Dentro del proceso educativo participan las autoridades tradicionales y dirigentes de esta comunidad y es reconocida como la primera escuela autónoma mapuche del país.

Dentro de las principales actividades económicas que desarrolla la gente del Budi se destacan la pequeña agricultura, ganadería y pesca, sobresaliendo el cultivo de papa que se destina principalmente al consumo familiar y su excedente a la comercialización.

Durante el año 2000 surge la iniciativa turística ‘*Naturaleza y Cultura Ancestral en el lago Budi*’ en la comunidad de Llaguepulli, como una actividad económica complementaria y en la actualidad (2013) es desarrollada por 18 familias asociadas a

¹¹ “Esta identidad ha comenzado a ser reconstruida en la actualidad por las organizaciones y líderes mapuches contemporáneos quienes ven en las llamadas ‘identidades territoriales’ una forma de resignificar las identidades mapuche en general y como una estrategia política para negociar frente al Estado” (Asesorías para el Desarrollo, 2005: 128)

través del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ que comprende a 70 actores aproximadamente entre niños, jóvenes y adultos.

Según los Títulos de Merced consultados (Ver Anexo I), la mayoría de las familias que componen esta agrupación turística corresponden a la descendencia del linaje del cacique Francisco Antiqueo, a quien la Comisión Radicadora de Indígenas otorgó 46 hectáreas en 1913 para radicar a nueve integrantes de su familia (Ver Anexo II).

1.6 Justificación de la investigación

La importancia de realizar esta investigación antropológica se relaciona con la necesidad de comprender la manera en que las sociedades indígenas se articulan a las dinámicas globales desde su territorio local, en donde se manifiestan diversos tipos de ‘*resistencias culturales*’ (Scott, 1999 [2000]) como respuestas creativas al modelo hegemónico de desarrollo.

El propósito de investigar sobre los procesos de construcción de la identidad indígena en contextos de ‘*globalización*’ (Castells, 1999; Petras, 2001) y a través del desarrollo turístico llevado a cabo en la comunidad Llaguepulli, nos permite profundizar sobre las transformaciones socioculturales, económicas y políticas que las comunidades indígenas manifiestan mediante procesos adaptativos, es decir, procesos de readaptación constante o de *recomposición adaptativa* (Giménez, 1994) frente a las distintas condiciones estructurales existentes en Chile. En este sentido, la perspectiva histórica se torna elemental para estudiar dichos procesos que han sucedido a través del tiempo en que el pueblo mapuche ha transformado su sistema de vida material (económico) y simbólico-ideológico (sociocultural), dando lugar a maneras contemporáneas de auto-distinción cultural ante la diversidad humana.

A través de este estudio, se pretende realizar una contribución antropológica al estado actual del patrimonio cultural del pueblo mapuche, en que la memoria histórica

constituye una fuente de '*identidad colectiva*' (Giménez, 2008) para la sociedad mapuche contemporánea que emprende procesos de concientización indígena y de '*reconstrucción social*' (Crehan, 2004). En este sentido, se elabora un relato antropológico reflexivo y crítico, que recurre permanentemente a los hechos y acontecimientos históricos vividos por este pueblo indígena desde su incorporación forzada a la sociedad chilena.

El principal anhelo que alimenta la producción de esta investigación es poder dilucidar las relaciones interétnicas impositivas entre el Estado, la sociedad chilena y el pueblo mapuche a través de la historia, para inspirar '*proceso de concientización*' (Gramsci en Crehan, 2004) que involucren la transformación de las condiciones materiales e ideológicas que sustentan las relaciones de subordinación y explotación en tiempos contemporáneos.

CAPÍTULO II

MARCO TEÓRICO Y DISCUSIÓN BIBLIOGRÁFICA

2.1 El sistema económico neoliberal en contextos de globalización: Una aproximación a las dimensiones económicas y socioculturales.

La orientación teórica y metodológica que orienta esta investigación pretende vincular lo microsocioal/local con algunos enfoques macrosociales/global de la realidad económica y sociocultural donde se inscribe la comunidad Llaguepulli, ya que las sociedades no se encuentran aisladas unas de otras, interactúan, intercambian, se enfrentan, disputan territorios, etc., y en este sentido, la dinámica productiva local representada por el desarrollo del *'turismo indígena'* y la construcción de la identidad lafkenche se han visto afectadas por un proceso general de alcance mundial que ha impactado en el modelo de desarrollo económico chileno y en las economías rurales locales, donde los pueblos apropian y re significan elementos foráneos que repercuten en las representaciones sociales, las prácticas, valores e identidades. Sobre esta orientación teórica y metodológica, Wallerstein sostiene que:

“Es colocar la realidad que estamos estudiando inmediatamente dentro de un contexto más amplio: la estructura histórica en que encaja y opera. No podremos entender nunca el detalle si no entendemos el todo pertinente, puesto que de otra manera nunca podremos apreciar exactamente qué está cambiando, cómo está cambiando y por qué está cambiando” (2007 [2006]:123).

Comencemos nuestra discusión señalando que, los actuales procesos de globalización han incrementado una transnacionalización de la economía, donde las grandes corporaciones se sitúan en muchos países controlando los mercados desde muchos centros al mismo tiempo, a través de redes desterritorializadas, es decir, ubicadas en distintos territorios en la esfera global. En este sentido, García Canclini sostiene que el proceso denominado transnacionalización comenzó en la primera mitad

del siglo XX, “cuando gran parte de la economía pasó a depender de empresas multinacionales, cada una con actividades productivas y comerciales en varios países (2000:3). Es en este contexto, donde la articulación de los países latinoamericanos al mercado internacional se ha destacado por llevar a cabo relaciones asimétricas entre países pobres y ricos, produciendo impactos negativos sobre la economías campesinas y los mercados regionales. Según Pérez (2005) en las últimas décadas hemos sido testigos del surgimiento de nuevas configuraciones territoriales que expresan la heterogeneidad de procesos agrarios y tramas sociales en el espacio rural, que reflejan la ‘*pluriactividad y multifuncionalidad*’ de los territorios, y en este caso, la generación de ingresos extraprediales a través del desarrollo turístico tendientes a preservar la vida de las familias lafkenches en sus territorios de origen.

El fenómeno de la globalización desde una mirada general, hace referencia “a los flujos de mercancías, inversiones, producción y tecnología entre las naciones” (Petras, 2001:33), cuya expansión ha sido de alcance planetario gracias a su composición de redes de intercambio y flujos de comunicación que articulan a individuos, segmentos de población, países, regiones y territorios locales a través de sistemas tecnológicos de información, telecomunicaciones y transporte (Castells, 1999). Desde una noción legitimadora de los procesos económicos y políticos propios de la globalización, el Banco Mundial argumenta que ésta “(...) en un nivel primario, ha formado parte de la historia humana desde tiempos remotos, cuando poblaciones muy dispersas se involucraron gradualmente en relaciones económicas más amplias y complejas¹²” Sin duda, este planteamiento justifica la apertura de mercados y la eliminación de barreras arancelarias, sustentándose como inherente al curso natural de la historia humana o como un ‘orden económico natural’ (Smith, 1994), pero nuestra tarea es entenderla como un proceso complejo de relaciones de poder que han mutado a lo largo de la historia,

¹² Banco Mundial. “¿Qué es la globalización?” En www.bancomundial.org., pp.3

“algunos ejemplos de esto son, por una parte, el colonialismo, acompañado de la naturalización de la dominación de las naciones occidentales sobre grupos humanos ‘inferiores’ por su ‘estadio de evolución cultural’ o por otra, el esclavismo, justificado por la ‘inferioridad’ biológica de los sujetos transformados en ‘bienes’” (Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía, 2010:19).

En este sentido, Mignolio nos sugiere entender el ‘*imaginario del mundo moderno/colonial*’ como las variadas y conflictivas perspectivas económicas, políticas, sociales, religiosas, etc. en las que se actualiza y transforma la estructuración social; generando así, una *geocultura* consistente en un imaginario hegemónico que involucra las contribuciones desde la diferencia colonial e imperial para propiciar “*la emergencia del hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*” (2000:13). Recordemos que esta configuración se origina a partir del dominio europeo sobre la ruta comercial del Atlántico¹³, y por lo tanto, del mercado, los que se presentan como acontecimientos que permitieron y facilitaron la emergencia del denominado hemisferio occidental y la configuración de la latinidad.

América Latina, territorio culturalmente heterogéneo y a la vez periférico del sistema-mundo moderno, guarda en sus entrañas una experiencia colonial y una dependencia histórico-estructural originada a principios del siglo XVI por la empresa europea. Sobre esta idea, Quijano (2000) nos sugiere la noción de *colonialidad del poder* para caracterizar un patrón de dominación global propio del ‘sistema-mundo moderno/capitalista’, en donde se despliegan relaciones conflictivas que disputan el

¹³ “La vertiente del Atlántico por donde, necesariamente, tenía que hacerse el tráfico de estas mercancías para el mercado mundial, otorgó a dichos blancos una ventaja decisiva para disputar el control del tráfico comercial mundial (...) hizo que a tales blancos les fuera posible el control de la vasta red preexistente de intercambio comercial que incluía, sobre todo, China, India, Ceylán, Egipto, Siria, los futuros Lejano y Medio Oriente.(...) una nueva región históricamente nueva se constituía como una nueva id-entidad geocultural: Europa y más específicamente Europa Occidental.” (Quijano, 2000: 3-4)

control de distintas esferas de la vida social: trabajo, sexo, subjetividad/intersubjetividad, autoridad colectiva y naturaleza, reproduciendo así, relaciones de poder a través de la interacción continua de tres elementos vinculados a la dominación, la explotación y el conflicto. En este sentido, Quijano afirma que *“Toda estructura de poder es siempre, parcial o totalmente, la imposición de algunos, a menudo cierto grupo, sobre los demás”* (2000:15).

2.2 El modelo económico chileno y su implicancia en la dimensión sociocultural: Una mirada desde los procesos históricos

En base a nuestro problema de investigación se torna necesario entender que, el modelo económico chileno surge de un giro global del capitalismo y de la crisis de los socialismos reales, de donde emerge una variante denominada neoliberalismo que se produce por la vía de reformas estructurales al Estado, la economía y la sociedad. El neoliberalismo chileno ha sido fundamentalmente un proyecto refundacional de la institucionalidad económica, cuyo objetivo inmediato consistió en el repliegue del Estado a las funciones mínimas y la privatización tanto de sus activos como de sus decisiones respecto a la asignación de recursos, la inversión productiva y determinación de precios e ingresos. Su objetivo último era lograr la primacía del sector privado y estructurar una sociedad de mercado. De esta manera, la liberalización del mercado es paralela al desmantelamiento del rol del Estado.

El programa económico, político e ideológico que sustenta el capitalismo en su etapa neoliberal y difundido mediante la globalización, ha promovido en nuestro país una creciente apertura económica desde la primera mitad de la década de 1980¹⁴,

¹⁴ Es importante recordar que desde 1986, Chile fue uno de los primeros países en implementar “las medidas de apertura externa de corte neoliberal, las cuales culminaron en un notable incremento de las exportaciones”, este hecho obedece “a una forma de inserción de las economías periféricas al mercado mundial”, cuyas medidas fueron impuestas por

constituyéndose como un modelo de acumulación orientado a las exportaciones (modelo de desarrollo de tipo primario-exportador) que implicó una diversificación de las exportaciones en los rubros silvo-agropecuario, minero y pesquero:

“(...) las políticas macroeconómicas implantadas desde esos años determinaron el surgimiento de estos nuevos rubros exportadores, que a su vez, no sólo cambiaron las cifras macro de la economía nacional, sino además afectaron a importantes segmentos de población, por lo general rural, impactando en estos sectores, anteriormente asociados a formas de producción ‘tradicionales’” (Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía, 2010:23).

Los datos económico-históricos nos señalan que desde 1997 la economía chilena ha experimentado una aceleración de los procesos de transnacionalización y una concentración económica en manos de capitales privados extranjeros, que toman un rol trascendental para el motor económico nacional. Esta situación reproduce una dependencia de las exportaciones agro-mineras con otros estados-nacionales a nivel mundial, con sus respectivas consecuencias negativas en todas las esferas de la realidad nacional (política, económica, sociocultural y medioambiental)¹⁵, y que tienden a *“perjudicar a algunos segmentos de población -la mano de obra- en beneficio de otros -el capital nacional e internacional”* (Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía, 2010: 20).

el Fondo Monetario Internacional para renegociar la demanda externa de los países latinoamericanos, y años más tarde, la Organización Mundial de Comercio intenta lograr la liberalización comercial a escala planetaria” (Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía, 2010:26).

¹⁵ Con respecto a esta idea, el Doctor en Economía James Cypher sostiene que “Aunque actualmente en Chile el Estado opera más allá de las estrechas limitaciones de un Estado "neoliberal" tal como es estrictamente definido, se halla no obstante fatalmente confinado por los límites ideológicos impuestos a través de la visión neoliberal del Estado. Por lo tanto, Chile carece de una estrategia nacional de desarrollo y se halla forzado a operar dentro de los parámetros de una estructura cuasi-estancacionista, temporalmente animada por los auges de las materias primas, al estilo del siglo XIX (2006).

En relación a los objetivos que persigue esta investigación, es fundamental tener en consideración los grandes conglomerados económicos instalados en territorio ancestral mapuche: con respecto al sector forestal¹⁶ encontramos las empresas Forestal Arauco (del grupo empresarial Angelini) y CMPC-Forestal Mininco (del grupo empresarial Matte) de propiedad tanto nacional como extranjera¹⁷ que han extendido sus actividades al resto de América Latina; y en relación a las exportaciones derivadas del mar es posible distinguir tres tipos de industrias: la reductora (produce harina y aceite de pescado), la industria de frescos y congelados (destinados al consumo humano), y la acuicultura (cultivo de salmones y moluscos) que ha incidido en el proceso de privatización del borde costero, además de provocar una irreversible depredación ecológica que afecta a la pesca artesanal y a la actividad turística (Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía, 2010:27-28). Sin lugar a dudas, esta dinámica de desventaja económico, político y social que conserva la sociedad chilena con respecto a ‘países desarrollados’ al ejercer relaciones comerciales. Me refiero con esto a la extracción desmedida de materias primas y a la depredación ecológica, donde el sistema legislativo chileno promueve la inversión extranjera, el

16 “Una importante cantidad de las tierras que hoy poseen las empresas forestales es reclamada por las comunidades. Sólo en la Provincia de Arauco se estima en alrededor de 60 mil las hectáreas en manos de las empresas forestales en conflicto con comunidades mapuche, a ellas se suman 10 mil hectáreas reivindicadas por las comunidades mapuche de Lumaco (Provincia de Malleco), 3 mil hectáreas reivindicadas en la zona de San Juan de la Costa (Provincia de Osorno), y una cantidad indeterminada de hectáreas reclamadas por comunidades huilliches de Chiloé. Dichas demandas se fundamentan en el hecho de que éstas pertenecían a los territorios jurisdiccionales de los longko o caciques antiguos en el período prerreduccional; o estaban incluidas dentro de los títulos de merced otorgados por el Estado y en virtud de las leyes divisorias vigentes entre la década del’20 y la del ’90, y luego fueron apropiadas por particulares; o estuvieron ocupadas por las comunidades (y muchas veces forestadas con apoyo estatal) durante el período de la reforma agraria, y luego las perdieron durante el proceso de contrarreforma agraria bajo el régimen militar” (Aylwin, 2000:286-287).

17 “Las ventajas tributarias, las menores exigencias ambientales y el bajo precio de la mano de obra han favorecido la inversión extranjera en este rubro. Entre los capitales extranjeros que hoy existen en esta industria se encuentran los procedentes de Japón, Nueva Zelandia, Estados Unidos, Holanda y Suecia, que se han asociados con capitales nacionales dedicados al mismo rubro” (Catalán L., Rodrigo y Ruperto Ramos A. 1999, citado en Aylwin, 2000:286).

monopolio comercial por parte de las transnacionales y la conservación de las estructuras sociales de producción basadas en la explotación y subordinación de la sociedad. Frente a esta situación de dependencia regional al dominio y control de estas empresas instaladas en territorio nacional y regional, Wolf nos propone indagar en las distintas reacciones o adaptaciones de poblaciones locales frente al modo de producción capitalista, y sostiene que:

“En los últimos siglos, el capitalismo se ha extendido hacia fuera, hacia todas las partes del globo, partiendo de su centro original. En donde quiera que penetró convirtió a esas regiones en satélites dependientes del satélite metropolitano. Extrayendo los sobrantes producidos en las satélites con vistas a satisfacer los requerimientos de la metrópolis, el capitalismo deformó y frustró el desarrollo de los satélites para su propio beneficio” (1987:37).

Considerando lo anterior, podemos señalar también que, los actuales procesos de globalización en América Latina han producido una crisis que desborda la capacidad de gestión de los Estados-nación y los obliga a orientar su política para la libre navegación de los flujos globales. Esta situación también puede ser representada como: *“El estado convertido en rehén de los flujos globales”* (Castells; 1999:5). Con respecto a estos procesos, González Casanova (2006) sostiene que *“Dentro de sus políticas caben los distintos tipos de colonialismo organizado que se combinan, complementan y articulan con proyectos asociados para la maximización de las utilidades y del poder de las empresas y de los estados que la apoyan” (p.426)* a través de subvenciones, rebajas de impuestos, desregulaciones, publicidad en el extranjero, entre otras.

Es importante destacar que la inversión extranjera siempre ha estado presente a lo largo de nuestra historia, pero actualmente es posible visualizar su incremento en cuanto a magnitud y en la variedad de sectores económicos intervenidos. En la década

de los treinta del siglo XIX ya encontrábamos capitales ingleses en el país y posteriormente la explotación salitrera atrajo masivamente a inversionistas foráneos¹⁸. Después y producto de la crisis económica mundial en la década de 1930 -la Gran Depresión-, el Estado promueve un proceso de industrialización mediante la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO), así como también políticas económicas proteccionistas y de sustitución de exportaciones. Recordemos también que este panorama sufrió profundas modificaciones con el Golpe de Estado en 1973 y desde ese entonces hemos sido testigos de una proliferación de capital extranjero en los sectores eléctrico, sanitario, bancario, previsional y de seguros, cerrando el milenio con aproximadamente la mitad de la *‘inversión sectorial’* en manos de capitales foráneos (Fazio, 1999)¹⁹. Esta articulación de complejos empresariales está vinculada a grandes redes financieras, tecnológicas y comerciales controlando desde sus propios bancos y a través de sus medios publicitarios, sus mercados de servicios *“mercancías, territorios y conciencias (...) todos ellos trabajan en forma de sistema autorregulado, adaptativo y complejo, que tiende a dominar al sistema-mundo sin dominar las inmensas contradicciones que dicho sistema genera”* (González Casanova: 2006: 426). De esta forma se crean regiones enteras que dependen de una sola compañía y se encuentran sometidas a sus fines económicos, ya que controlan el poder, el capital y el mercado, decidiendo *“los fines, los medios y los límites del proceso”* (Quijano; 2000:10).

¹⁸ En relación a esta revisión histórica, el economista Hugo Fazio sostiene que “Intereses británicos ingresaron al sector después de 1880. Las inversiones estadounidense en la minería del cobre se iniciaron en los albores del siglo XX, primero en El Teniente y luego en Chuquicamata, en 1911 (...) En esos años, la actividad económica descansó en la exportación de recursos naturales, los que se encontraban mayoritariamente en poder de capitales extranjeros” (Fazio; 1999: 1).

¹⁹ Quien también asegura que “Los procesos de globalización económica condicen a la formación de monopolios y oligopolios que tienen al mundo como escenario” (Fazio; 1999: 3).

2.3 Una mirada histórica sobre las transformaciones del sistema económico y sociocultural mapuche.

Para comprender la emergencia del *'Turismo Mapuche'* en la comunidad Llaguepulli del lago Budi (región de La Araucanía, Chile), es necesario situarlo en un horizonte histórico que nos permita conocer los cambios socioculturales (dimensión simbólica, sistema de ideas, valores y prácticas) y las transformaciones que el sistema económico mapuche ha experimentado a la luz de los procesos económicos y culturales de alcance mundial, así como también, de la política legislativa impuesta por el Estado chileno a través de la historia.

Recordemos que la mundialización de la economía (expansión de la economía de mercado) ha impregnado la lógica en las diferentes formas de producción y en las prácticas culturales existentes en cada lugar, por lo que no se puede hablar de un proceso homogeneizador, más bien de un proceso heterogéneo y diverso que despliega una gran variedad de respuestas locales *"que suponen una síntesis particular y distintiva entre las grandes corrientes económicas y las propias tradiciones culturales existentes en cada lugar"* (Comas D'Argemir, 1998: 7-10). En este sentido, la transformación del sistema económico mapuche se presenta como el resultado de relaciones interétnicas desiguales con la sociedad chilena, cuya clase política a través de la fuerza y de su política legislativa –colonial y posteriormente estatal- los ha despojado de sus tierras (medios de producción) para 'integrarlos' al actual modelo hegemónico de desarrollo. Este modelo económico y político gubernamental expresa algunos elementos propios del enfoque formalista (pensamiento neoclásico), que asume la idea de la conducta maximizante del hombre racional que instrumentaliza la realidad para la satisfacción de sus necesidades ilimitadas y que lo obligan a maximizar sus satisfacciones (Leclair, 1974), configurando de esta manera un escenario conflictivo, donde coexisten y se enfrentan distintas racionalidades que causan la imposición de lógicas y prácticas que repercuten en el espacio local, donde

“el mapuche lleva a cabo un proceso “adaptativo” a costa de una transformación profunda en su modo de vida (...) la economía mapuche contemporánea aparece como un sistema complejo y fragmentado, que da lugar a una multiplicidad de formas y modalidades de producir, lo que se expresa en la diversidad en que los sujetos están definiendo y decidiendo dentro de un marco rígido que, como y bajo qué condiciones producir, transformando a su vez no sólo su organización social, sino también, la generación y adquisición de bienes de consumo y de cambio, como sus sistema ideológico cosmovisional /ambiental” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1321).

Frente a esta realidad, Escobar nos plantea la necesidad de considerar el fuerte apego ecológico y cultural a los lugares y territorios que tienen los pueblos indígenas a la hora de pensar un modelo de desarrollo: *“Se debe tener en cuenta modelos alternativos de desarrollo basados en los lugares, con sus correspondientes racionalidades y prácticas culturales, ecológicas y económicas”* (2000:171).

Este proceso de transición adaptativa de la sociedad mapuche a lo largo de la historia, es posible clasificarlo en cuatro períodos que describen de manera muy general y breve, los complejos procesos de transformación a nivel de organización social, modos de producción y tecnología (dimensión material), y en el sistema de ideas, valores y cosmogónico (dimensión ideológica):

a) *“Periodo de contacto mapuche-hispano. Desarrollo de una economía mapuche de caza, recolección y horticultura”*:

Este período se reconoce como la primera etapa ‘histórico-ecológica’, en que el sistema sociopolítico, económico, medioambiental y demográfico expresan sus primeras transformaciones producto del contacto con los primeros expedicionarios, cronistas y colonizadores europeos (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo

Trato, 2003: 1343). En esta etapa, los araucanos se desplazaban desde el río Choapa por el norte hasta el Toltén por el sur²⁰ con un patrón trashumante mínimo, y con un nivel avanzado de estructuración socio-territorial, es decir, con límites territoriales definidos sociopolíticamente a través de los linajes²¹, en donde la actividad dependía de la ubicación geográfica y la disponibilidad de los recursos naturales de cada ecosistema.

“Así por ejemplo, en zonas en las cuales la recolección, caza o pesca eran abundantes, se puede considerar que la actividad agrícola (horticultura) fuese menor. Pero considerando el sistema de alianza política y social desarrollada por el mapuche, que trascendía la vecindad territorial, pudo ser factible la incorporación a la dieta de productos provenientes de otros ecosistemas” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:1350).

b) *“Periodo de dominio de la Corona española y reconocimiento del territorio mapuche. Desarrollo de una economía mapuche principalmente ganadera”:*

En este período se identifican profundos cambios en las dimensiones política, sociocultural y económica sobre todo en las poblaciones que en ese entonces se

²⁰ De este modo, se identificó una fracción nortina, que iba desde el río Choapa hasta el Cachapoal, a la cual se les denominaba como Picunches (gente del norte). Inmediatamente al sur, se situaba la segunda variedad local araucana, los llamados Promaucae (término incaico, ‘gente rebelde’), que habrían vivido entre el río Cachapoal y el río Itata. A partir de la cuenca de este último río, y hasta el Toltén (unos 350 km. al sur), se ubicó el grupo mapuche y en el sector cordillerano, el grupo Pewenche (gente del peweñ). Del Toltén al sur, finalmente, se ubicaba la tierra de los araucanos más meridionales, llamados Wijiches (gente del sur). (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:1344).

²¹ “(...) el sistema político mapuche no era centralizado – no se constituyó un Estado –, sino que se basaba en la alianza entre linajes o grupos –un sistema que aglutinaba niveles sociales que iba desde la familia, al Lof, al Ayjarewe-, podemos pensar que la resistencia frente al Inca, y posteriormente al español, fue llevada a cabo por la alianza de un linaje con otros grupos mapuche articulados en pro de la defensa de un territorio” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003:1345).

ubicaban al sur del Biobío (las actuales regiones del Biobío, de la Araucanía, de Los Ríos y Los Lagos). Persisten las guerras, la instauración del sistema económico mercantil español (encomienda, entre otras formas) y los pueblos de indios que transforman rotundamente el sistema de vida mapuche, dejando como resultado la desaparición de la población que habitaban al norte del Biobío y la pérdida total de éstos territorios.

Durante este período se reconoce que, en un primer momento la población mapuche que habitaba al sur del Biobío se vio afectada por la imposición del sistema económico y político mercantil de la corona española, *“donde la mano de obra indígena cumplió una función productiva bajo una forma esclavista”* (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1343). En relación a esto, Foucault (1998) nos señala que históricamente el cuerpo ha sido manipulado y dispuesto como un mecanismo de dominación, en este sentido, Quijano (2000) también afirma que el cuerpo del ‘otro’ fue utilizado, más bien explotado hasta la muerte, donde el proceso de dominación fue mediado por el poder de subordinación del cuerpo. Es importante señalar que, este mecanismo de dominación que reproduce relaciones desiguales de poder, fueron justificadas a través de las diferencias fenotípicas que clasifican a las personas como ‘civilizadas’ o ‘naturales’:

“De este modo, en la racionalidad eurocéntrica el “cuerpo” fue fijado como “objeto de conocimiento, fuera del entorno del “sujeto/razón” (...) desde esta perspectiva, ciertas razas son condenadas como “inferiores” por no ser sujetos “racionales”. Son objeto de estudio, “cuerpo” en consecuencia, más próximos a la “naturaleza”. En un sentido esto los convierte en dominables y explotables.” (Quijano, 2000: 14).

En este sentido, se los convierte en lo que Foucault (1998) conceptualizó como ‘*cuerpos dóciles*’; mientras que la población al sur del Biobío experimentó un cambio gradual en las relaciones de alianza o de guerra establecidas con la corona española,

modificando así, las prácticas de recolección, caza y horticultura, en donde se observa un paulatino surgimiento de la ganadería.

En un segundo momento y con posterioridad a la instauración de la ‘frontera’ bajo el parlamento de Quilin y Negrete, marca el inicio de una transformación profunda en el sistema económico mapuche, en donde ocurre una transición de una economía con base en la caza y recolección a uno ganadero y de intercambio, como consecuencia del cambio en la relación mapuche-español llevada a cabo en dicha frontera que:

“(...) ofrecía una relativa autonomía, y la incorporación de bienes y artículos provenientes del intercambio y de los botines de guerra. De tal modo, se modifican las relaciones sociales de producción –cambio en el acceso y control de los medios de producción y del producto social, en la organización del proceso de producción y su distribución-, asumiendo la distribución un carácter interno –en relación con el grupo- y externo –en el intercambio ‘dentro y fuera de la frontera’ con individuos no mapuche” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1353)²².

22

“Es así como se produce el surgimiento de los denominados ‘grandes logko’. La forma de asentamiento, pasa a ser cada vez más definida, consolidándose más fuertemente la idea de propiedad colectiva del linaje, para lo cual la figura del logko jugaba un rol fundamental en la asignación de los espacios y autorización para la ocupación de terrenos” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1358).

c) *“Periodo de conformación del Estado chileno y radicación mapuche. Desarrollo de una economía mapuche agrícola y pecuaria”*:

Durante el proceso de independencia de Chile, se lleva a cabo un parlamento en la localidad de Tapihue en 1825, en donde los mapuche reconocen el nuevo sistema de gobierno y el Estado chileno los reconoce en igualdad de derechos como chilenos. Este acuerdo, posibilitó mantener la jurisdicción del territorio mapuche y la no intervención del ejército chileno. Terminado el proceso de independencia, los mapuche tuvieron un período de 40 años (1827-1867) de relaciones pacíficas con la sociedad y el Estado chileno, desarrollando una dinámica económica de infiltración pacífica de chilenos al sur del Bío-Bío motivados por la adquisición de tierras indígenas bajo la modalidad de arriendos terrenos, del inquilinaje y la mediería con los mapuche, y de la extensión de tierras para el desarrollo ganadero.

“Tras el triunfo de Chile en la Guerra del Pacífico (que mantuvo contra Perú y Bolivia) y la consiguiente expansión territorial hacia el Norte (1979), El Estado Chileno se encontraba más fuerte que nunca y el ejército había sufrido un proceso de profesionalización y entrenamiento convirtiéndose en una de las fuerzas ofensivas más poderosas de la época (...) A partir de esta derrota militar de 1881 y la ocupación de Villarrica en 1883, cambió la sociedad mapuche internamente, como también su relación con el Estado y la sociedad chilena”
(Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1363-1364).

En síntesis, este período se distingue por *“el inicio de una política de expansión territorial y ‘toma de posesión’ por parte del Estado chileno de la ‘frontera’”* (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1344), desplegando un proceso de sometimiento político y militar hacia la población mapuche a quienes se les radicó en reducciones de tierras (1883), mientras que el Estado chileno procedió a rematar, subastar o entregar los territorios ubicados entre el Biobío y el Toltén a colonos nacionales, extranjeros y miembros del ejército. Este acontecimiento provoca una profunda transformación en las prácticas económicas y socioculturales del pueblo

mapuche, impactando en los modos de utilización y manejo de los ecosistemas reducidos donde fueron reasentados, lo que imposibilitó el desarrollo de la ganadería e incitó de manera gradual una ‘agricultura intensiva’ y pecuaria “*en pequeños predios de propiedad mapuche (primero colectiva y posteriormente individual), lo que marca el inicio de la llamada ‘campesinización’ y ‘pauperización del mapuche’*” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1344).

d) “*Periodo de industrialización, establecimiento de política de desarrollo hacia dentro y transición al neoliberalismo económico. Proceso de campesinización y dependencia de la economía Mapuche*”:

“La radicación provocó la transformación de la sociedad mapuche en una sociedad de campesinos pobres (...) El sistema ganadero de producción fue destruido por la guerra y la derrota militar²³. La pauperización de la sociedad mapuche es la consecuencia más visible del paso al minifundio. Las primeras décadas del siglo XX fueron un fuerte período de adaptación y hambruna en el cual el mapuche tubo que despojarse de toda su joyería de plata (a precios muy bajo su valor real) para alimentarse y comprar semillas y herramientas agrícolas” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1373).

Durante este período se aplican políticas tendientes a modificar la estructura agraria hacendal para resolver la ineficacia productiva y así modernizar la agricultura en Chile. Cabe señalar que este proceso denominado Reforma Agraria fue un fenómeno que se produce en toda Latinoamérica y en nuestro país tuvo distintas

²³ “La derrota implicó el cierre de los pasos cordilleranos, el fin de la trashumancia de ganado entre ambas bandas, el corte de los territorios de pastoreo y el fin de la actividad a gran escala. Los mapuche fueron despojados del espacio de reproducción para la actividad ganadera” (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1372).

variaciones de acuerdo a los gobiernos de turno (Jorge Alessandri, Ley 15.020 de 1962; Eduardo Frei, Reforma constitucional de 1967 (*leyes 16.465 y 16.615*), y Salvador Allende, Ley 17.450 de 1971). La puesta en marcha de este “*modelo de desarrollo hacia adentro*” (p.1344) lleva implícita la idea de individualizar la propiedad colectiva para consolidar de forma paulatina una economía capitalista neoliberal, y que en el caso mapuche se expresa en la instauración de un modelo tecnologizador y comercial que busca aumentar la rentabilidad a través de la inducción de nuevas variedades de cultivos, impactando fuertemente en el medioambiente. (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1344).

2.4 La industria turística en tiempos contemporáneos

Para abordar nuestro problema de investigación es relevante comprender que, la expansión de la industria turística en los mercados globales ha desencadenado diversos procesos asociados a la producción y consumo cultural, la construcción de identidades, las transformaciones económicas y socioculturales que han tenido su expresión en el escenario local. Desde una perspectiva holística e integral, entenderemos la industria turística como un fenómeno complejo que articula a empresas globales, instituciones privadas, estados, tour operadores o intermediarios, turistas y residentes locales, quienes participan de diversos procesos vinculados a la producción de espacios, significados, imaginarios, representaciones sociales y prácticas de consumo, “*que influyen de manera trascendente en las transformaciones de nuestro entorno, de la vida social y de las concepciones que tenemos del mundo*” (López y Marín, 2010:222). En otros términos, se concibe el turismo como una producción económica y sociocultural en el contexto del capitalismo neoliberal.

En este escenario, Morales sostiene que el turismo indígena “*es la actividad donde las comunidades y pueblos indígenas ofrecen al visitante la oportunidad de compartir sus tradiciones, usos y costumbres, lo que permite revalorar y preservar sus*

elementos culturales además del reconocimiento de su identidad (...)” (2008:133). El mismo autor, entiende esta noción como una empresa indígena de turismo, como un ‘puente estructurado y permanente’ mediante el cual pueden generar estrategias comunes de difusión, gestión, revaloración cultural, conservación y uso alternativo de los recursos naturales. Por otro lado, estas microempresas indígenas se expresan como una instancia plural y propositiva que influye sobre las políticas de uso y usufructo de la biodiversidad de sus territorios, “*además de la difusión, comprensión, entendimiento, apropiación de los derechos específicos de sus pueblos*” (2008:133).

Yúdice (2002) plantea conveniente abordar el ámbito cultural como un *recurso* requerido, en este caso, por la comunidad lafkenche de Llaguepulli para implicarse en el mercado turístico en donde los rituales, las prácticas estéticas cotidianas como canciones, cuentos populares, cocina, costumbres y otros *usos simbólicos* son movilizadas como recursos en el turismo, pero más allá de una concepción mercantilista o instrumental, apunta a un modo de cognición, de organización social y de performatividad que impulsan a revitalizar su economía y los procesos de re-significación identitaria.

Recordemos que el fenómeno del turismo ha sido abordado por las ciencias sociales desde principios de la década de los sesenta con los trabajos de antropólogos y sociólogos como Knebel (1960) en Alemania, y Mitford (1959), Núñez (1963), Froster (1964) y Boorstin (1964) en Estados Unidos (citados en López y Marín, 2010:220), aportando a la producción científica de geógrafos y economicistas que fueron pioneros en esta materia desde la década de los treinta en el siglo XIX. Desde ese entonces hasta la década de los ochenta, las investigaciones sociales en torno al turismo han manifestado distintas perspectivas de análisis que es posible agrupar en cuatro tendencias de estudio: a) sobre los turistas; b) las relaciones entre turistas y la población “anfitriona”; c) la estructura y funcionamiento del sistema turístico; y d) los impactos económicos y socioculturales del turismo en las sociedades receptoras (Cohen 1984, citado en López y Marín, 2010, 221). Estas tendencias han sido criticadas por su “parcialidad y segmentación” en su análisis, ya que abordan con

profundidad la experiencia del turista sin considerar los diferentes elementos y actores que intervienen en el mercado turístico, y las repercusiones a nivel local y global.

En este sentido, Salazar (2006) plantea que el turismo debe observarse dentro de un contexto de comercio global donde las dinámicas están trazadas por relaciones de poder y al estar impregnado por las lógicas capitalistas tenderá a provocar una *mercantilización cultural*, que es entendido como un proceso donde las prácticas culturales -‘productora de imágenes y narrativas’- adoptan un valor monetario y son comercializadas en el mercado turístico o en otras palabras, “*como mercancías simbólicas y expresiones relacionadas con el poder*” (Urry [1990] 2002, citado en López y Marín, 2010, 225).

En esta misma perspectiva de análisis, López y Marín agregan que el turismo no sólo implica “*un proceso de economía política, sino al mismo tiempo de reorganización socio-espacial y transformación cultural*” (2010:222). De esta manera, surge un análisis crítico que sugiere realizar una mirada integral y compleja sobre las lógicas del turismo y las interacciones entre las sociedades desarrolladas y en desarrollo, para así evitar una mirada paternalista y esencialista que denota un sesgo etnográfico, al asumir el turismo como una imposición sobre personas pasivas e impotentes. No se recomienda invisibilizar la capacidad de los anfitriones a auto-representarse y re-significarse en la relación con los invitados, quienes construyen también representaciones y expectativas sobre éstos y sus escenarios. Por ello se analiza el fenómeno del turismo desde un enfoque económico político, no sólo culturalista, asumiendo las relaciones de poder como transversales y propias en estas dinámicas turísticas. A partir de este punto, las relaciones de poder consideradas como matriz de análisis a la hora de abordar una investigación sobre turismo, ayudan a visualizar la red de poderes que se desarrolla en esta interacción a través de los actores intermediarios y no sólo entre la relación anfitrión e invitado (sistema relacional) donde es posible visualizar las desigualdades sociales en la notoria diferencia entre el poder económico de los turistas y la pobreza de los lugares visitados, además de la

inestabilidad política, que muchas veces se convierte en un atractivo y disfrute turístico, asociado a un imaginario de la otredad.

También se visualizan las relaciones de poder en la construcción y promoción de imaginarios paisajísticos y socioculturales diseñados por las agencias de viajes (guías turísticos, intérpretes, proveedores de alojamiento y el gobierno en todos los niveles) para seducir a sus consumidores (*fetichismo turístico*). En estas dinámicas, la resistencia local dentro de las distribuciones del poder actúa cuando los actores locales se apropian de manera simbólica el turismo, enfatizando o minimizando elementos para reconstruir su cultura, memoria histórica e identidad, construyendo nuevas formas de representatividad que cobran dinamismo a través del tiempo. Sobre esta orientación teórica, Escobar (2000) concibe los lugares como creaciones históricas aferradas a lo local como una respuesta sociocultural a “*los procesos de desterritorialización, fragmentación y homogenización comúnmente relacionados con la globalización*” (López y Marín, 2010:245).

2.5 Transformaciones culturales y económicas en el Territorio Mapuche Lafkenche

Para situarnos en el contexto geográfico del lago Budi comenzaremos por entender el concepto de territorio como el resultado de la apropiación y valorización del espacio por medio de la representación y el trabajo. Esta apropiación-valorización del espacio puede ser de carácter *instrumental-funcional* y/o *simbólico-expresivo* (Giménez, 1999). El primer concepto hace alusión a la relación utilitaria con el espacio, mientras que en el segundo se enfatizan las concepciones de mundo que impregnan un espacio determinado a través de operaciones simbólico-culturales que expresan sus habitantes. Siguiendo al mismo autor, también se entenderá el territorio Mapuche Lafkenche como ‘*área de distribución de instituciones y prácticas culturales*’ y como ‘*símbolo de pertenencia socio-territorial*’, donde los actores

individuales o colectivos interiorizan el espacio integrándolo a su propio sistema cultural, manifestándose como objeto de representación y de apego afectivo.

En este contexto, pondremos atención a los procesos económicos (de carácter material o instrumental-funcional) que vinculan a) *las formas de organización del trabajo*, b) *las formas de control sobre los medios de producción*, c) *la distribución de bienes los producidos*, y d) *la distribución del trabajo y la riqueza* (Comas D'Argemir, 1998: 11). Y para abordar las transformaciones culturales que ha experimentado la comunidad Llaguepulli al vincularse en el mercado turístico, se invita a entender esta noción como un proceso adaptativo y gradual que se da en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema, cualquiera que éste sea (Giménez, 2008). De esta forma, comprendemos que las transformaciones culturales tanto del nivel ideológico (cultura subjetivada o interiorizada) como performativo (cultura objetivada) generan actores híbridos que se relacionan con su territorio por medio de concepciones culturales propias, así como de influencias externas, protagonizando así '*procesos de hibridación*' (García Canclini, 1989) que permiten la subsistencia material y cultural en un contexto global – local de constante cambio.

2.6 Estrategias de vida y resistencias cotidianas en el contexto rural: Un enfoque centrado en el actor

Considerando nuestra problemática de estudio y los objetivos planteados en esta investigación, es necesario el enfoque de las *estrategias de vida* propuesto por Kay (2006) dentro de los análisis de la nueva ruralidad, y que enfatiza la capacidad de acción (*agency*) de los actores y apoya un proceso de desarrollo desde abajo en el cual los campesinos asumen una posición central, es decir, este enfoque otorga importancia central a la capacidad de los actores para construir sus propias estrategias de vida utilizando una variedad de recursos a su disposición, y que activamente desarrollan

formas de resistencia diaria y soterrada desde abajo (Scott, 1986, citado en Kay, 2006:33).

Para complementar esta perspectiva, Long (1998) ha desarrollado un enfoque analítico centrado en el actor para el estudio del cambio social, que reconoce la importancia en considerar que los distintos actores sociales con diversos intereses, valores y recursos construyen diferentes interpretaciones y prácticas²⁴. Propone que las ideas mercantiles deben ser contextualizadas analizando la forma en que las nociones y los condicionamientos externos se convierten en significados localizados y en acción (1998:71). Esta perspectiva centrada en el actor nos permite identificar las prácticas sociales y las interpretaciones culturales desarrolladas por los actores al momento de afrontar determinados problemas.

Este análisis comienza con los activos (*assets*) que la gente posee y entiende a las '*estrategias de vida*' como las formas en que la gente logra el acceso a dichos activos y los combina de una manera particular en el proceso productivo (uso, transformación y reproducción de los variados capitales) transformándolos en medios de vida. Se toman en consideración una gama variada de activos: el capital humano (personas con sus diferentes niveles de educación, destrezas y salud, etc.), el capital social (redes familiares, comunitarias y sociales, etc.), el capital natural (tierra, agua, bosques, etc.), el capital físico (infraestructura, maquinaria, animales, semillas, etc.), el capital financiero y el capital cultural (Bebbington, 2004, citado en Kay, 2006:31). Este último, argumenta que:

“el acceso, uso, transformación y reproducción de los varios capitales tienen como resultado el logro de cierto bienestar material, significados y capacidades para los miembros del hogar. Es decir, las personas no solamente producen

24

Para Long “el estudio de la reestructuración de la vida agraria y de las formas y estilos de vida de los actores rurales bajo el neoliberalismo, debe centrarse en un análisis de cómo los procesos de mercantilización transgreden o configuran las vidas cotidianas y las estrategias de diversos actores económicos” (1998:49).

bienes y servicios en su proceso productivo sino también significados y capacidades. O sea que las decisiones sobre las estrategias de vida no son solamente impulsadas y estructuradas por factores económicos sino que también están imbuidas de significados culturales y políticos” (Kay, 2006:31).

2.7 Cultura y ‘discursos ocultos’ en resistencia

En base a nuestro problema de investigación, entenderemos el concepto de cultura según Gramsci²⁵ quien lo resume “*como pensamiento en acción, como un medio que le permite a la gente comprender activamente su lugar en la realidad en la que vive*” (Crehan, 2004:94), y que lleva implícita la construcción de conciencia de clase y de reconstrucción social, es decir, una conciencia diferenciada y capacitada para juzgar hechos y acontecimientos que han ocurrido a través de la historia de manera crítica, y que permite transformar las condiciones materiales e ideológicas que conllevan relaciones de explotación y subordinación. Sobre esta idea, Crehan afirma que:

“(…) una consciencia de sí en tanto que opuesta a otras, esto es, una consciencia diferenciada y que, cuando se ha auto-impuesto una meta, es capaz de juzgar hechos y acontecimientos no sólo en sí y por sí mismos, sino también su potencialidad para hacer avanzar o retroceder la historia. Conocerse así mismo significa ser uno mismo, ser dueño de sí, autodistinguirse, liberarse del estado del caos, existir como un elemento de orden, pero un orden propio y una disciplina propia en la lucha por un ideal” (Crehan, 2004:96).

²⁵ “La cultura es organización, disciplina del propio yo interior, aceptar la propia personalidad; es alcanzar un nivel superior de consciencia, con cuya ayuda se logra comprender el propio valor histórico, la propia función en la vida, los propios derechos y obligaciones” (Gramsci, citado en Crehan, 2004:95).

Para complementar este análisis cultural incorporaremos el planteamiento de Scott (1999 [2000]) quien propone el concepto *discurso oculto* para denominar la forma en que los grupos subordinados construyen un lenguaje político para resistir en la cotidianidad. Este se expresa de forma duradera y dinámica a través de redes de complicidad, solidaridad y de manera oculta. En este sentido la *resistencia cultural* se entiende como *estrategias de vida* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) construidas por los grupos dominados como respuestas inmediatas y naturales al poder. Esto no implica un proyecto común premeditado (movimiento político), más bien constituyen estrategias cotidianas y cumplen dos funciones esenciales que se expresan simultáneamente a) ser un acto de protesta ante el poder y, b) proteger la identidad de sus actores.

La resistencia, así como el poder, es “*tan inventiva, tan móvil, tan productiva como él. Es preciso que como el poder se organice, se coagule y se cimiente. Que vaya de abajo arriba, como él, y se distribuya estratégicamente*” (Foucault, 1994:162). En este sentido, la resistencia se entiende como un proceso creativo y en permanente transformación que despliega un acto de lucha, creando nuevas formas de vida que permitan la subsistencia y desarrollo material e ideológico/simbólico del pueblo mapuche al interior del Estado chileno en tiempos contemporáneos. En definitiva, la resistencia se presenta como una estrategia de vida que resiste al poder que intenta dominarla.

2.8 Representaciones sociales y la construcción de la identidad indígena

Para estudiar el proceso de construcción de la identidad lafkenche en contextos de globalización y a través de su implicancia en el mercado turístico, es necesario entender que la categoría de ‘*identidad étnica*’ propuesta por Barth (1976) señala que, se trata de una construcción social compuesta de rasgos culturales que distinguen a un grupo de otro en la interacción social o en las relaciones de contacto entre grupos

humanos. Los *grupos étnicos* se entienden como un modo de categorización, de adscripción e identificación utilizado por los actores para organizar sus intercambios, es decir, rasgos distintivos y significativos empleados por los miembros del grupo para afirmar y mantener una distinción cultural en situaciones de contacto y/o de confrontación. En este sentido, se requiere de contextos de *interacción social*²⁶ que entenderemos como el medio donde se forma, se mantiene y se modifica la identidad.

Por otro lado, la identidad tiene la capacidad de perdurar en el tiempo, en el espacio y ante la diversidad de situaciones, es decir, una continuidad en el cambio, lo que implica procesos de readaptación constante, es decir, de *recomposición adaptativa* (Giménez, 1994). Otra de las características de la identidad es que siempre se halla dotada de cierto valor para los actores sociales (sea positiva o negativa). Al valorar positivamente la identidad, se generan estímulos hacia “*la autoestima, la creatividad, el orgullo de pertenencia, la solidaridad grupal, la voluntad de autonomía y la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores*” (Giménez, 1994:16). En definitiva, la identidad posee un atributo de *distinguibilidad cualitativa* (elementos, marcas, características o rasgos distintivos), es decir, posee rasgos culturales que distinguen entre un grupo u otro, cuyo requisito es el reconocimiento de los demás en contextos de interacción y de comunicación donde la identidad se revela, se afirma y se reconoce (Giménez, 2008). Sin embargo, “*Las identidades no sólo son un estandarte o una estrategia instrumental enarbolada por sujetos hiperreflexivos, sino también formas de comprender y organizar la realidad.*” (Bello, 2004:15).

Desde esta orientación se considera fundamental para nuestro análisis, adoptar la categoría de ‘*identidades colectivas*’, entendida también como *identidades*

²⁶ La interacción social implica una distinción de posiciones (que fundan la identidad) a través de una forma objetiva (independiente de todo lo que los agentes puedan pensar de ellas) y una forma simbólico-subjetiva (la representación que los actores se forjan de las mismas).

relacionales (Giménez, 2008), las que constituyen totalidades diferentes de los individuos que las componen y se organizan bajo las siguientes criterios: a) compuesto por individuos vinculados entre sí por un sentimiento común de pertenencia, que implica, compartir un núcleo de símbolos y representaciones sociales y, por lo mismo, una orientación común a la acción; b) los actores colectivos expresan la capacidad de pensar, hablar y operar a través de sus miembros o de sus representantes²⁷.

Retomando lo planteado por Giménez (1999) al afirmar que *la identidad no es más que el lado subjetivo de la cultura* -como resultado de la interiorización distintiva de símbolos, valores y normas-, y considerando las dinámicas turísticas en contexto de globalización en donde emerge la identidad indígena, se torna fundamental adoptar el enfoque propuesto por las *representaciones sociales*²⁸ que unifican e integran “*lo individual y lo colectivo, lo simbólico y lo social; el pensamiento y la acción*” (Araya, 2002:9) ofreciendo así, una plataforma explicativa que abarca las estructuras de poder y de subordinación.

²⁷ De esta forma, los elementos centrales de las identidades colectivas están compuestas por: 1) la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, 2) la capacidad de definir los propios límites, 3) de generar símbolos y representaciones sociales específicas y distintivas, 4) de configurar y reconfigurar el pasado del grupo como una memoria colectiva compartida por sus miembros -paralela a la memoria biográfica constitutiva de las identidades individuales-, y 5) de reconocer ciertos atributos como propios y característicos.

²⁸ Las representaciones sociales están ancladas en el conocimiento del sentido común, que se entiende, según Geertz (1994), como un conjunto relativamente organizado de pensamientos inmediatos de la experiencia, es decir, se trata de un pensamiento que se construye a través del mero conocimiento empírico proporcionado por las experiencias de vida, “pero también de las informaciones, conocimientos y modelos de pensamiento que recibimos y transmitimos a través de la tradición, la educación y la comunicación social” (Jodelet, 1984, citado en Araya, 2002:27). De este modo, entenderemos las representaciones sociales como sistemas cognitivos en los que es posible distinguir la existencia de valores, actitudes, creencias, estereotipos, normas y opiniones que orientan las maneras de comprender y de actuar en el mundo de la vida cotidiana. Moscovici (1979) define las ‘representaciones sociales’ como: “(...) una modalidad particular del conocimiento, cuya función es la elaboración de los comportamientos y la comunicación entre los individuos (...) La representación es un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en un grupo o en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación” (Citado en Araya, 2002:27).

Desde esta perspectiva Jodelet (2008) propone un marco de análisis que vincula tales representaciones con la dimensión subjetiva de los sujetos “*pensantes y actuantes*” (Touraine, 2007, citado en Jodelet, 2008:46). Este esquema analítico, delimita las siguientes *esferas o universos* de pertenencia de las representaciones sociales:

La primera esfera de la subjetividad, se entenderá como los procesos que experimentan los individuos en el ‘mundo de vida’, y en los planos cognitivo y emocional. Del mismo modo, tales procesos remiten a estados de “*sujetamiento o de resistencia*” (Jodelet, 2008) cuyas nociones nos permitirán distinguir las representaciones elaboradas activamente por el sujeto, de aquellas que el mismo integra pasivamente en la cotidianidad o bajo la presión de la tradición o de la influencia social.

La segunda esfera de la intersubjetividad, “*remite a situaciones que, en un contexto determinado, contribuyen a establecer representaciones elaboradas en la interacción entre sujetos, especialmente las elaboraciones negociadas y producidas en común a través de la comunicación verbal directa*” (Jodelet, 2008: 52). En este sentido, interesa identificar el papel del intercambio dialógico por medio del cual se ha transmitido la información o se ha construido un saber, la manera en que se expresan los acuerdos o las divergencias frente a un objeto de interés común, y cómo se han interpretado los temas pertinentes que cobran sentido para los participantes en la interacción, para develar la construcción de significados compartidos o de “*resignificaciones consensuales*”.

La tercera esfera de la trans-subjetividad, está compuesta por elementos que comprometen tanto el nivel subjetivo como el intersubjetivo, y remite a todo lo que es común para los miembros de un mismo colectivo, “*su escala abarca tanto a los individuos y a los grupos, como a los contextos de interacción, las producciones discursivas y los intercambios verbales*” (Jodelet, 2008:53). Según Jodelet la conformación de esta ‘*comunalidad*’ se origina por varias maneras: a) puede ser el

resultado del acceso al patrimonio de recursos proporcionados por el sistema cultural para la interpretación del mundo, b) también puede depender del juego de presiones asignadas a las condiciones materiales de existencia; de imposiciones vinculadas a la estructura de las relaciones sociales y de poder, o del sistema de normas y valores,

“sea al estado de las mentalidades que los historiadores tratan como sistemas de representaciones que orientan las prácticas colectivas, asegurando el vínculo social y la identidad colectiva”, y c) “Remite, igualmente, al espacio social y público donde circulan representaciones de origen diverso: la difusión por los medios masivos de comunicación, los marcos impuestos por los funcionamientos institucionales, las hegemonías ideológicas, etcétera. Atravesando los espacios de vida locales, esta esfera constituye una especie de medio-ambiente donde están inmersos los individuos” (Jodelet, 2008:54).

2.9 “Saliencia étnica’ en un mundo estereotipado

Para enriquecer la perspectiva de análisis que ofrece *‘las representaciones sociales’*, también se incorporará la noción de *‘saliencia étnica’* propuesta por Poutignat y Streiff-Fenart (1995) que indica la puesta de relieve de algunos rasgos culturales o signos visibles de la cultura que denotan símbolos de pertenencia (comportamientos, discursos, vestidos, etc.) y que son seleccionados para tipificar a un grupo social, o utilizados para presentar, demostrar o validar un *Yo étnico* específico en una situación particular durante las interacciones sociales cara a cara. Según Lyman y Douglass (1972, citado en Poutignat y Streiff-Fenart, 1995:25), los rasgos étnicos nunca son evocados, atribuidos o exhibidos al azar, sino que son manipulados estratégicamente por los actores como elementos de estratagema en el curso de las interacciones sociales. Cabe señalar que *saliencia étnica* está delimitada por las variadas fuentes de estereotipos a través de los cuales los miembros de una sociedad definen a las gentes y a las situaciones. En la medida en que, en una sociedad

pluralista, los individuos conocen la existencia y el contenido de los estereotipos que los *outsiders* tienen sobre ellos, se orientan en este mundo que estereotipa tratando de descartar las puestas de relieve peligrosas para ellos y de promover las que les son ventajosas.

CAPÍTULO III METODOLOGÍA

Es importante destacar que los supuestos epistemológicos y ontológicos²⁹ que sustentan esta investigación se caracterizan por realizar un análisis focalizado a las producciones simbólicas, a los significados y al lenguaje que expresan los actores para construir su mundo. En este sentido, nuestra orientación metodológica asume a los sujetos como actores autónomos, productores de sentidos y creativos, partícipes de un proceso complejo de estructuración económica y de transformaciones socioculturales en el escenario global, que exige ser abordado desde una *'articulación sistemática y dialéctica'* (López y Marín, 2010), involucrando tres niveles de análisis³⁰ representados por los siguientes actores: a) Integrantes del Comité de Turismo Mapuche Lafkenche, b) Actores del Territorio Mapuche Lafkenche, y c) El Estado.

3.1 *Diseño de la muestra*

Según Rojas la muestra se define como *“una parte de la población que contiene teóricamente las mismas características que se desean estudiar en la población respectiva”* (2008:286) entendiendo el concepto de población como la *“totalidad de*

²⁹ “Por presupuestos epistemológicos se entienden los modelos de conocimiento de la realidad o vías de acceso al conocimiento y los ontológicos como la naturaleza de la realidad social o como la naturaleza del objeto de estudio” (Banchs, 2000 Citado en Araya, 2002:50).

³⁰ En primer lugar, considerando su carácter de mercado global en donde se reproduce y se expande el capitalismo y las representaciones sociales (entre otros). Por otro lado, “en relación con el ejercicio del poder que representa el Estado, como agente rector, intermediario y regulador de los proyectos modernizadores y hegemónicos. Finalmente, en su dimensión local, lo que implica considerar las dinámicas endógenas, la agencia de las sociedades locales y sus respuestas a las políticas de desarrollo y las tendencias del mercado” (López y Marín, 2010:237).

los elementos que poseen las principales características objeto de análisis y sus valores son conocidos como parámetros” (ídem.). Durante el período que se llevó a cabo la investigación de campo (entre agosto y octubre del 2012) se entrevistó a 16 actores, quienes representan a los tres agentes territoriales que se han involucrado de manera directa y/o indirecta con el desarrollo del Turismo Mapuche en la comunidad Llaguepulli.

Considerando la heterogeneidad que caracteriza a esta población, se combinaron dos tipos de muestra. Por un lado, un *muestreo estratificado* (Rojas, 2008:291-293) entre el Comité de Turismo Mapuche Lafkenche (Ver Anexo III), Actores del Territorio Mapuche Lafkenche (Ver Anexo IV) e Instituciones públicas (Ver Anexo V). Este diseño nos permite conocer las relaciones entre los distintos actores sociales implicados y las repercusiones económicas y socioculturales en el territorio.

Para la elección de los informantes claves en el estrato correspondiente al Comité de Turismo Mapuche Lafkenche se realizó un *muestreo no probabilístico intencional o selectivo*, (Rojas, 2008:296-297), ya que los actores elegidos representan distintos rangos etarios (entre 26-75 años) y son representativos al interior de esta agrupación al cumplir un rol importante en los orígenes y desarrollo de esta actividad turística (Mauricio Paineofil y Pablo Calfuqueo), así como también algunos roles tradicionales al interior de la comunidad Llaguepulli (Fresia Calfuqueo). Cabe señalar que los contactos se realizaron a través de Nadia Paineofil, joven de 26 años de edad que integra este comité de turismo, donde se dedica al servicio de hospedaje y a la creación de artesanía en telar, y fue quien coordinó los encuentros con los actores seleccionados.

3.2 *Técnicas e instrumentos de investigación*

Para aprehender los contenidos de las representaciones sociales elaboradas por los distintos actores se adoptó un enfoque procesual que “*descansa en postulados*

cualitativos y privilegia el análisis de lo social, de la cultura y de las interacciones sociales, en general. (Araya, 2002: 48). Desde esta perspectiva de análisis se realizó un trabajo de campo en la comunidad Llaguepulli entre los meses de agosto y octubre del 2012, donde se recopiló material discursivo expresado de forma espontánea (conversaciones abiertas), y de manera guiada a través de Entrevistas exploratorias, Entrevistas Semi-estructuradas e Historias de Vidas (Anexo VI). Es importante señalar que, cuando se analiza el discurso elaborado por la persona entrevistada, su situación personal es vista a la luz del entramado social y cultural en la que está inserta.

“Por lo anterior, y de acuerdo con Ibáñez (1988), cuando las personas revelan sus representaciones mediante sus producciones verbales, no están efectuando la descripción de lo que está en su mente, sino que están construyendo activamente la imagen que se forman del objeto con el cual les confronta las preguntas de la investigadora” (Araya, 2002:56).

Con respecto a la investigación documental, se indagó en diversas fuentes bibliográficas como libros, revistas electrónicas y Títulos de Merced dispuestos en el Archivo Regional de la Araucanía que datan del año 1913. Es importante señalar que desde el mes de junio del 2012 comienza este proceso de investigación con la construcción del problema de investigación junto al marco teórico a través de la elaboración de *fichas de trabajo*. Este instrumento permite concentrar y resumir la información expuesta en las fuentes documentales y según Rojas posee la ventaja de *“ordenar y clasificar el material recopilado en función de las variables”* (2008:108) facilitando así, el trabajo de redacción del documento científico al encontrarse la información mejor sistematizada.

A partir de los conocimientos teóricos y empíricos se construyeron *hipótesis de trabajo* que se entienden como supuestos basados en elementos teóricos y empíricos de la problemática de estudio y *“buscan establecer relaciones significativas entre fenómenos o variables, apoyándose en el conjunto de conocimientos organizados y sistematizados”* (Rojas, 2008:149). De esta manera, se construyó una *hipótesis central*

que se apoya en conocimientos teóricos e *hipótesis específicas* basadas en información empírica sobre nuestro fenómeno de estudio.

3.3 *Análisis e interpretación de los datos*

La información recopilada a través de los distintos instrumentos de investigación fue sintetizada a través de distintas estrategias operativas (reunir, clasificar, organizar y presentar en relaciones de datos) que se pueden sintetizar en las siguientes fases o momentos del proceso analítico:

1) Los discursos expresados en las distintas técnicas de investigación fueron revisados minuciosamente para captar la frecuencia de temas (nuestras categorías de análisis) que fueron surgiendo mediante la conversación y que en un comienzo no fueron contempladas, como por ejemplo, las visiones disidentes sobre el Turismo Mapuche en el territorio.

Considerando lo mencionado y las categorías analíticas expuestas detalladamente en el “*Capítulo II: Marco teórico y discusión bibliográfica*”, se mencionan a continuación las variables o categorías que orientaron nuestro análisis de datos:

- Emergencia del Turismo Mapuche en relación al a) Capital humano, b) Capital social, c) Capital natural, d) Capital físico y financiero, y e) Capital cultural,
- Representaciones sociales sobre Turismo Mapuche,
- Representaciones sociales disidentes y relaciones conflictivas,
- Transformaciones socioculturales y manifestaciones de la identidad mapuche lafkenche: “Saliencia étnica”, maneras de auto-reconocimiento y auto-representación.
- Transformaciones económicas vinculadas con a) las formas de organización del trabajo, b) las formas de control sobre los medios de producción, c) la

distribución de bienes los producidos, y d) la distribución del trabajo y la riqueza.

2) *Análisis individual de preguntas*: Se analizó e interpretó por separado los *discursos ocultos* que surgieron en las distintas técnicas utilizadas. Recordemos que se entenderá por *discursos ocultos* las expresiones verbales que denotan las maneras de concebir e interpretar el mundo y en este caso particular de estudio, se analizaron las manifestaciones discursivas relacionadas a las maneras de auto-reconocerse y auto-representarse como identidad indígena en el desarrollo del Turismo Mapuche. Este análisis individual de los resultados obtenidos en cada pregunta nos permitió conocer la tendencia o situación del fenómeno detectado en relación a los 3 rangos de actores y a nuestros objetivos. En un segundo momento de este proceso de análisis se conjugaron las distintas respuestas de acuerdo a la misma pregunta-ítem)

3) *Análisis descriptivo general*: Se agruparon las respuestas según nuestras categorías de análisis contenidas en los objetivos y en nuestras hipótesis de trabajo, comenzando por las más generales. Posteriormente se comparan y evalúa la información obtenida sobre la misma variable.

4) *Análisis dinámico*: Esta etapa significó la integración e interrelación de todas las respuestas que nos permitirán realizar una interpretación dinámica, considerando la influencia que tuvo cada uno de los factores de nuestra problemática. Según Rojas “*el análisis consiste en separarlos elementos básicos de la información y examinarlos con el propósito de responder a las distintas cuestiones planteadas en la investigación. La interpretación es el proceso mental mediante el cual se trata de encontrar un significado más amplio de la información empírica recabada*” (2008:333-4).

CAPÍTULO IV

ANÁLISIS DE DATOS

En los siguientes capítulos se presenta un análisis interpretativo de los datos recopilados en el trabajo de campo a través de los enfoques y categorías analíticas examinadas en los capítulos preliminares, este marco interpretativo además se desarrolla con la articulación de los objetivos y las hipótesis que orientaron nuestra investigación.

LA CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD INDÍGENA EN CONTEXTOS DE GOBALIZACIÓN

4.1 El mercado turístico y su escenificación en el contexto nacional

Antes de profundizar el análisis en torno al mercado turístico y los efectos que ha producido en la comunidad Llaguepulli ubicada en La Araucanía (Chile) en sus dimensiones económicas y socioculturales, es fundamental entender que con la expansión de la *'modernidad-mundo'* (Ortiz, 1996) se han desencadenado una diversidad de respuestas arraigadas a los lugares (Escobar, 2000) en relación a nuevos referentes productores de sentido vinculados al mercado, a los conglomerados económicos y a los medios de comunicación, quienes proporcionan legitimación cultural, y donde es posible observar la emergencia de distintas prácticas socioculturales y económicas que responden a *'procesos de hibridación'* (García Canclini, 1989) en que los pueblos apropian y resignifican elementos foráneos que inciden en la construcción de nuevas representaciones sociales, referentes simbólicos, de prácticas culturales y productivas, ideas, valores e identidades.

Las sociedades rurales que comprenden el territorio nacional no han sido ajenas a estos procesos globales cuyos territorios reflejan su *'pluriactividad y multifuncionalidad'* (Pérez, 2005) como resultado del contacto con la empresa colonial de antaño, con la modernidad y su actual proyecto de desarrollo hegemónico³¹.

Recordemos que nuestra historia colectiva en América Latina ha demostrado que los resultados de la modernidad son contradictorios, puesto que este proyecto sólo modernizó las estructuras económicas y tecnológicas, pero ha mantenido intacto un desarrollo en las estructuras políticas y socioculturales de Latinoamérica. Estos absurdos se concretizan en la modernización de una clase minoritaria y dominante para preservar su hegemonía, en la apertura de mercados y en la tecnologización de la economía que tiende a reproducir relaciones de dependencia y subordinación a una *metrópolis desarrollada*³². En este contexto, el pueblo mapuche ha experimentado *"procesos adaptativos"* (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003) que se expresan en diversas *'estrategias de vida'* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) y maneras de resistir desde su territorialidad, llevando a cabo profundas transformaciones en sus sistemas ideológicos, religiosos, políticos, económicos y ambiental.

El desarrollo turístico institucionalizado en Chile se ha caracterizado en promover seis experiencias turísticas vinculadas a la inspiración natural, comida y vinos, salud y termas, deporte aventura, vida urbana y patrimonio cultural en los mercados turísticos de Brasil, Argentina, Colombia, España, Estados Unidos,

³¹ Frente a este hecho, García Canclini sostiene que "los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (...) un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (1989:86).

³² Sobre esta idea García Canclini argumenta que "La modernidad es vista entonces como una máscara (...) Las oligarquías liberales de fines del siglo XIX y principios del XX habrían hecho como que constituían Estados, pero sólo ordenaron algunas áreas de la sociedad para promover un desarrollo subordinado e inconsistente" (1989:41).

Alemania e Inglaterra, y que representan los principales ‘mercados emisores de turistas’ para el gobierno³³:

“Y se genera material para todo lo que significa folletos, alimentación de páginas web, contratar avisos en los medios de comunicación en Santiago, en los principales mercados emisores, se contratan por ejemplo, spot publicitarios en el metro, gigantografía (...)” (Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Frente a estas dinámicas cabe preguntarse ¿En qué circunstancias emerge la categoría de Turismo Mapuche? ¿Quiénes y cómo se construye?, y por último, ¿Cuáles fueron las repercusiones a nivel gubernamental?

4.2 El Turismo Mapuche como categoría emergente ‘desde abajo’

El término ‘*Turismo Mapuche*’ se presenta como una fuente de identidad para las comunidades mapuche que participan en turismo indígena en La Araucanía y contiene el reflejo de la *participación comunitaria* (Saenz, 1999) en la elaboración y ejecución de proyectos de desarrollo local.

Esta categoría se posiciona en el discurso de las instituciones de gobierno implicadas en este rubro el año 2009 como resultado de un trabajo inter-institucional entre SERNATUR, CONADI, Acción Sanitaria de la Seremi de Salud y el PIT (Turismo de Intereses Especiales) de CORFO en conjunto a 80 ‘emprendedores turísticos mapuche’ que expresaron su experiencia, compromisos y desafíos durante la

³³ Según Prats “(...) los resultados turísticos están en función de la interrelación de dos parámetros básicos: la capacidad de atracción de la activación o conjunto de activaciones patrimoniales en la zona o localidad en cuestión y su facilidad de acceso en términos de distancia-tiempo desde los mercados emisores potenciales, habitualmente relacionados con las grandes conurbaciones y con los países ricos” (2006:76).

realización de 8 talleres, cuyo objetivo fue conocer la situación actual del desarrollo turístico mapuche a nivel regional para posteriormente, construir un documento sobre los fundamentos del *'Turismo Mapuche'* y algunas orientaciones para su desarrollo, *"que sirven de referencia para ser abordadas en el trabajo de análisis y diseño por parte de las instituciones públicas involucradas e interesadas en promover el desarrollo económico y productivo del pueblo mapuche"* (Fundamentos del Turismo Mapuche y Orientaciones para su Desarrollo, 2011:10).

Este acontecimiento cobra relevancia para los distintos actores que participaron en su elaboración, ya que desde ese entonces, las instituciones de gobierno abandonan las categorías de 'etnoturismo', 'turismo rural' y 'turismo cultural' luego de reconocer y legitimar las concepciones y significados que los actores locales o 'empreendedores turísticos mapuche' tenían en torno a la categoría *'Turismo Mapuche'*: *"Hoy día nosotros ya no hablamos de etnoturismo o turismo cultural en la Araucanía, hablamos de Turismo Mapuche"* (Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

En este sentido Saenz (1999) enfatiza sobre la importancia de la *participación comunitaria* en la elaboración y ejecución de proyectos de desarrollo, asumiendo a los actores locales como ciudadanos activos y protagonistas en la resolución de sus problemas y necesidades, vinculados a un territorio común que potencia sus lazos culturales, históricos y sociales. Este tipo de desarrollo *'desde abajo'* y *'desde adentro'* encuentra su sentido en la idea de localismo, como un proceso fundamental para equilibrar los efectos nocivos de la globalidad y como fuente de identidad³⁴, considerando también la importancia de los proyectos participativos a nivel comunitario que, según Saenz *"constituyen una respuesta efectiva a la incapacidad de*

³⁴ "La gente necesita pertenecer, sentirse parte de una comunidad geográfica, lingüística, religiosa, cultural, etc., que pueda ver y que pueda abrazar con los brazos: identificarse" (Saenz, 1999:7).

los programas regionales y nacionales para dar solución a los problemas concretos de las poblaciones locales” (1999:7)

De esta manera, la noción de ‘*Turismo Mapuche*’ se entiende como una:

“Actividad económica, sustentable y sostenible, realizada por emprendedores mapuche con un amplio sentido y manejo de su cosmovisión y dominio de su lengua, armonizando esta actividad con el medio ambiente, el cual valora y protege para entregar al turista nacional y extranjero una experiencia cultural genuina y auténtica” (Manual de Buenas Prácticas en el Turismo Mapuche, 2011:30).

Cabe señalar que, dentro de los argumentos manifestados por los ‘emprendedores turísticos mapuche’ para abandonar dichas categorías, encontramos un discurso anclado en una estrategia comercial que evidencia la apropiación del turismo como actividad económica:

“Si nosotros hablamos de etnoturismo o hablamos de turismo cultural, esas son categorías genéricas, nos desperfila. Entonces si nosotros decimos turismo mapuche, en cualquier medio de difusión saben exactamente quiénes somos”. (Mauricio Painefil, citado por Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Por otro lado, se advierte una lógica de reivindicación sociopolítica y cultural al asumirse como un pueblo indígena -en un amplio sentido de la palabra- según lo expresa el Convenio 169 de la OIT³⁵ y no como una ‘etnia’, ya que a través del

³⁵ “(...) considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales y que, cualquiera sea su situación jurídica, conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales y políticas, o parte de ellas” (Convenio 169 de la OIT, Art.1, b).

concepto pueblo se reconoce la existencia de sociedades organizadas con una identidad propia y no meros grupos que comparten algunas características raciales o culturales, como ocurre con expresiones de ‘poblaciones’ y ‘etnias’.

Desde la perspectiva de las ‘*representaciones sociales*’, podemos señalar que los conceptos elaborados por las instituciones públicas representaban nociones abstractas y extrañas para las comunidades mapuche involucradas, por lo tanto, la emergencia del concepto ‘*Turismo Mapuche*’ refleja una representación social de una realidad autónoma que fue construida a partir de las significaciones e interpretaciones construidas desde las experiencias turísticas. De este modo, estas imágenes son extendidas para ser aprehendidas, explicadas e integradas al sistema de conocimiento propio del Estado.

Los aprendizajes de esta experiencia a nivel gubernamental, les permitió conocer exactamente en qué consiste la experiencia de turismo indígena y generar algunas soluciones prácticas para su identificación al interior de la región, donde prevalecen diversos lugares destinados al desarrollo turístico como Villarrica, Pucón y Licanray, y que en su mayoría corresponden a experiencias de agroturismo. De esta forma, se concluyó que el ‘*Turismo Mapuche*’ es una instancia de intercambio intercultural donde se manifiestan elementos materiales (ruka, artesanía, gastronomía) e inmateriales propios de su cultura (cosmovisión, mapudungun, medicina):

“Entonces cuando nosotros definimos la experiencia de turismo mapuche, pudimos decir, los instrumentos de fomento van a ir a aquellos emprendedores que tienen éstas características (...) Ahora nosotros podemos decir que tenemos experiencias de turismo mapuche lafkenche, mapuche pewenche, mapuche wenteche y mapuche nagche, porque eso a nosotros nos permite prolongar el tiempo de permanencia de los turistas en la región, porque si aumenta la permanencia, aumenta el gasto” (Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Sin duda, este discurso revela una estrategia económica por parte de las instituciones públicas y un proceso de aprendizaje en torno a las identidades territoriales del pueblo mapuche en La Araucanía.

CAPÍTULO V

RECONTRUYENDO LA HISTORIA DEL TURISMO MAPUCHE LAFKENCHE: “NATURALEZA Y CULTURA ANCESTRAL EN EL LAGO BUDI”

Considerando la *perspectiva centrada en el actor* propuesta por Long (1998) podemos señalar que las prácticas socioculturales (nivel ideológico) y económicas (nivel performativo) que los actores manifiestan en el mercado turístico dentro del contexto local, representan *‘estrategias de vida’* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) basadas en experiencias, interpretaciones, recursos sociales, materiales y/o simbólicos para afrontar situaciones problemáticas. De esta manera, se visualizan los elementos fundamentales que posibilitaron e incitaron la emergencia del *‘Turismo Mapuche’* en la comunidad lafkenche de Llaguepulli, y que se asumen como los activos (assets) que poseen los integrantes de esta agrupación para llevar a cabo esta actividad sociocultural y productiva.

A continuación se presentan los activos observados en el curso de esta investigación y que fueron categorizados mediante la clasificación propuesta por Bebbington (2004, citado en Kay, 2006):

5.1 Capital humano:

El capital humano que se expone en este acápite se relaciona a la unificación de las distintas experiencias de vida, visiones y capacidades que fueron trascendentales para impulsar este proyecto turístico en la comunidad de Llaguepulli. En este sentido, los roles que desempeñaron las siguientes personas en los inicios de esta actividad

turística son claves para entender el surgimiento del ‘Turismo Mapuche’ en esta comunidad indígena.

5.1.1 Mauricio Paineofil y el mundo de la política

La figura política de Mauricio Paineofil Calfuqueo constituye una de las piezas claves para explicar el surgimiento del ‘*Turismo Mapuche*’ en la comunidad Llaguepulli. La importante labor que ha desempeñado en la arena política, como dirigente en su comunidad (presidente de los apoderados en la Escuela ‘Kom pu lof Ñi Kimeltuwe’³⁶, presidente de la comunidad, presidente del Comité de Turismo Mapuche Lafkenche) y como dirigente territorial durante la implementación (1997) del Área de Desarrollo Indígena Budi (ADI) en las actuales comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt. En este territorio ejerció como werken durante 4 años consecutivos, en consentimiento previo de las autoridades tradicionales territoriales para conseguir los requerimientos de las comunidades lafkenche a las que representaba (alrededor de 2.000 personas).

Mauricio Paineofil se asume como un dirigente perseverante y diplomático que ha establecido relaciones políticas con los distintos agentes territoriales (instituciones gubernamentales, sector empresarial, ONG’s), las que se sustentan en el principio de la negociación (relaciones sociales pacíficas):

“(...) muchas veces hay dirigentes que son un poco más radicales que no te dejan mucho trabajar y en ese ámbito yo siempre fui un poco más diplomático,

³⁶ La ‘Escuela de todas las comunidades del Territorio del Budi’ es la primera escuela autónoma mapuche a nivel nacional, recuperada el año 2006 y actualmente administrada por las autoridades tradicionales y dirigentes de la comunidad Llaguepulli.

por eso igual tuve harta acogida y harta consideración en esos tiempos (...) y de esa forma le saqué también muchos recursos a las distintas instituciones y fuimos uno de los sectores del ADI Budi que más recursos trajimos en cuanto a vivienda, a construcciones de camino, a construcciones de sedes comunitarias, porque prácticamente hoy en día el cien por ciento de las comunidades tienen su sede espectacular para reunirse ahí y discutir sus problemas” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Reconoce que desde muy joven ingresó al mundo de la política, donde fue impulsado por las circunstancias represivas que desplegaron las fuerzas político-militares en el territorio ancestral mapuche desde el Golpe de Estado (1973) cuando tenía trece años de edad. En ese entonces cursaba sexto año básico en una escuela ubicada en Puerto Domínguez donde pasaba sus días internado. Al año siguiente abandona el sistema educativo formal para aprender en el mundo de la vida cotidiana junto a la gente mayor que lo rodeaba y que integraban la comunidad Llaguepulli.

Sin duda, este evento marca el inicio de la temprana formación política que ha desarrollado Mauricio Paineñil en el territorio lafkenche y un importante *‘proceso de concientización’* (Gramsci en Crehan, 2004) que implicó la capacidad de juzgar críticamente los hechos y acontecimientos ocurridos durante la historia para así transformar las condiciones materiales e ideológicas que sustentan las relaciones de explotación y subordinación a la sociedad mayor. De esta manera ha construido conciencia de clase basada en la diferencia cultural –proceso de concientización indígena- gracias al mundo de la dirigencia y al mundo de la vida cotidiana, que les han significado su *‘mejor escuela’*.

Su permanencia en la comunidad propició un fortalecimiento de los lazos familiares y la construcción de redes sociopolíticas en el territorio, mientras el mundo rural experimentaba un fuerte proceso de migración campo-ciudad:

“(…) yo me quedé y me establecí a pesar de todas las dificultades que había como la pobreza, pero creo que igual fue una pieza fundamental para sacar a mi comunidad de la extrema pobreza, de la vulnerabilidad social y económica que vivíamos como comunidad” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

El proceso de concientización indígena que ha desarrollado este actor político en el transcurso de su vida, se presenta como uno de los componentes esenciales para explicar los orígenes del ‘Turismo Mapuche’ en la comunidad Llaguepulli. Durante el año 2000 los ingresos generados a través de la agricultura no alcanzaban para satisfacer las múltiples necesidades que surgían al interior de las familias. Esta situación, sumada al reducido espacio territorial con que cuentan en la actualidad, generó la necesidad de idear una instancia de desarrollo económico desde su territorialidad: *“Entonces por toda esa inquietud, por los análisis que nos dimos como comunidad, bueno especialmente yo como dirigente y llegué a pensar que había que buscar otra fórmula, otra alternativa”*. En ese entonces, participaba activamente en reuniones, jornadas y seminarios donde escucha por primera vez el concepto ‘turismo’: *“Entonces después me incité con el concepto de turismo y empecé a indagar con los profesionales que en ese tiempo daban las charlas, empecé a indagar en ellos”* (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

La idea inicial consistía en realizar esta iniciativa turística involucrando a las 90 familias de la comunidad Llaguepulli, lo que implicó un trabajo de socialización del tema con la gente durante 2 años. En este proceso, surgió una reacción generalizada de rechazo hacia el proyecto económico, ya que se concebía como una actividad compleja de entender e interpretar desde sus concepciones culturales:

“(…) en ese tiempo hablábamos todos en mapudungun nomás y en mapuche me decían que no conocían ese trabajo y si no lo sabemos para qué lo vamos a trabajar. Entonces yo le dije a la gente que si no entendía el tema estaba bien, pero yo con el consentimiento de ustedes me voy a arriesgar, voy a probar, pero

si hay otro interesado, otra familia valiente que quiera seguir igual lo podemos hacer (...)” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).

Con esa motivación, se concretó la idea el año 2000 involucrando a sólo tres familias de la comunidad, representadas por Mauricio Paineofil, Patricio Paineofil y Marcelino Calfuqueo. Los requerimientos que iban surgiendo por parte de los turistas iban en aumento con el pasar del tiempo y sobrepasaban la capacidad de gestión de estas familias pioneras, por lo que fue imprescindible planear un trabajo comunitario a través de un proceso selectivo de 18 familias, y de esta manera constituirse como ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’:

“(…) como yo era dirigente, conocía muy bien a las familias, sus responsabilidades, sus nociones. Y me puse a escribir acá en la casa un listado de familias, con tales familias yo podría trabajar el turismo, porque yo veía que con eso se debía ser muy aplicado, muy responsables con la gente que venían y brindar un servicio acorde a lo que ellos requerían” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).

La capacidad política para organizar esta iniciativa turística ha sido reconocida en su contexto cotidiano y a nivel gubernamental, donde se concibe a Mauricio Paineofil como un ‘líder emprendedor’ y uno de los factores que permiten explicar el éxito de esta actividad turística a nivel regional: *“hay una razón en particular que para nosotros es clave: el liderazgo de un sujeto. Si tuviésemos líderes como Mauricio Paineofil en distintos sectores de la región, otra cosa sería”* (Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Este discurso evidencia un imaginario institucionalizado que contiene las expectativas propias del Estado chileno hacia la población mapuche. En este caso, existe un reconocimiento gubernamental del liderazgo mapuche basado en la capacidad de organizar y gestionar una iniciativa económica-productiva desde los territorios de origen, la cual lleva implícita una práctica intercultural ‘que debe asumir’ el pueblo mapuche para dialogar y transitar entre ambas sociedades.

5.1.2 *Fresia Calfuqueo y su sabiduría ancestral*

Otro de los elementos fundamentales que se presenta para reconstruir los orígenes de esta iniciativa turística, se vincula a la participación activa de una de las autoridades tradicionales de la comunidad Llaguepulli. Nos referimos a Fresia Calfuqueo Paillafil de 75 años de edad, encargada de proteger y transmitir la filosofía, espiritualidad, ciencia y sabiduría ancestral mapuche al interior de su comunidad:

“(...) uno tiene que abrir su corazón para que le den tiempo para contar sobre la familia, de dónde viene, sus raíces, todo eso tienen que saber los niños para que se den cuenta desde niños cual es el valor de la cultura, del mapu de la tierra, del árbol, los pastos, los remedios naturales, los árboles nativos, conocer cuál árbol tiene su valor, su remedio, todo eso uno valoriza (...) yo siempre le he dicho a la gente nueva que practiquen su lengua, valoricen su cultura, su identidad mapuche lafkenche, miren su cuerpo, su cara, valorícense, les digo siempre” (Fresia Calfuqueo, Extracto conversación abierta).

En relación a lo planteado por Jodelet (2008) podemos señalar que el rol que ha desempeñado Fresia Calfuqueo se sitúa en la *‘tercera esfera de la trans-subetividad’* que abarca a la comunidad Llaguepulli y a los contextos de interacción destinados a la transmisión de saberes, normas y valores tradicionales de la cultura mapuche lafkenche. Cabe señalar que estos elementos son parte del sistema de representación, cuya función es orientar *“las prácticas colectivas, asegurando el vínculo social y la identidad colectiva”* (Jodelet, 2008:54). Esta dinámica podemos visualizarla en el siguiente discurso:

“Yo siempre recibo sugerencias de mi mamá que es una kimche acá y ella también es socia del grupo turístico acá y así otras personas mayores que están dentro y que siempre nos van dando las pautas” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Desde la memoria, trae el recuerdo sobre su participación en concurridos ‘michawün’ (alimentación comunitaria) y trawün (reunión o encuentro) realizados en el Territorio Lafkenche, y que significaron las instancias donde fue construyendo su sabiduría a partir de la transmisión oral de los conocimientos de sus ancestros.

Es interesante señalar que Fresia Calfuqueo es madre de Mauricio y Patricio Paineofil y una de las descendientes directas del linaje del cacique Francisco Antieo. Según el árbol genealógico que se construyó en esta investigación a partir de los ‘discursos ocultos’ (Scott, 1999 [2000]) y datos históricos registrados en los Títulos de Merced que datan de 1913, encontramos que la abuela de Mauricio Paineofil y madre de Fresia Calfuqueo era nieta del cacique mencionado.

En relación a su participación en el desarrollo del ‘*Turismo Mapuche*’, en un comienzo realizaba las charlas de ‘cosmovisión mapuche’, pero actualmente ha abandonado esa función por problemas de salud, cediendo ese poder a su hijo Mauricio y en ausencia de éste, a su nieta Fresia.

Por último, cabe señalar que Fresia Calfuqueo Paillafil es reconocida a nivel gubernamental a través del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes (CNCA), quien le otorga la distinción de ‘Patrimonio Inmaterial de Chile’ en diciembre de 2011, por destacarse en las especialidades del arte del vlkatun (canto Mapuche) y los epew (relatos orales); y en el área de la medicina tradicional como gvxarchefe (ginecóloga)³⁷.

³⁷

En: <http://www.portalpatrimonio.cl/ficha:fresia-calfuqueo-paillafil.html>

5.1.3 Pablo Calfuqueo y su quehacer profesional

Dentro del ‘*capital humano*’ propuesto por Bebbington (2004, citado en Kay, 2006) encontramos a otro actor que aportó a la emergencia de esta actividad turística en la comunidad Llaguepulli, nos referimos al rol que ha desempeñado Pablo Calfuqueo Lefío como asesor profesional de comunidades mapuche en su territorio de origen.

Los relatos afloran en torno al fogón humeante de su ruca destinada a los turistas, donde recuerda una infancia marcada por las necesidades materiales que en ese entonces afrontaba su familia numerosa y el gran esfuerzo que realizaron sus padres para generar ingresos económicos que le permitieran acceder a la educación en todos sus niveles. De los siete hermanos, sólo cuatro de ellos tuvieron la oportunidad de formarse en el sistema superior y en comparación con las demás familias de la comunidad, reconoce con orgullo que han sido los pioneros en acceder a ella:

“(…) yo creo que son buenos recuerdos, porque bueno los papas siempre nos dijeron que para poder ser unas personas diferentes teníamos que luchar, teníamos que poner de nuestras partes para estudiar y salir a delante y con los consejos siempre de ellos, a pesar de todas las necesidades que aquí habían y lo que nos costaba estudiar, salimos adelante” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

El itinerario formativo comenzó en la localidad de Puerto Domínguez en una escuela a cargo del Magisterio de la Araucanía³⁸ donde comenzó sus estudios de enseñanza básica. Señala que para llegar a este lugar, debía cruzar en bote el lago Budi, ya que en ese momento no existían buses, ni caminos que facilitaran el acceso.

³⁸ Institución católica que se instala en La Araucanía en 1937 y está encargada de llevar a cabo procesos de evangelización a través de la educación.

Posteriormente la misma institución instala una escuela en la comunidad Llaguepulli en donde termina el sexto año básico. En relación a esto, es importante mencionar que en la actualidad esta escuela simboliza los frutos de un proceso reivindicativo llevado a cabo por las comunidades lafkenches, ya que desde el año 2006 se recupera y pasa a ser una institución administrada por la misma comunidad, restableciendo así el derecho a la autogestión educativa.

Posteriormente estudió la carrera de ‘Técnico Agrícola’ en el Liceo Agrícola y Forestal Suizo ubicado en la comuna de Traiguén (Provincia de Malleco), pero siempre tuvo el anhelo de ingresar al mundo universitario, estudiando así la carrera de ‘Pedagogía en Ciencias Naturales’ en la Pontificia Universidad Católica de Villarrica. Por último, realiza estudios de postgrado vinculados al área turística en una universidad de España.

Pablo Calfuqueo siempre ha ejercido su profesión en el sector rural de La Araucanía, principalmente con comunidades mapuche: *“(…) siempre mi sueño era poder entregar un aporte al desarrollo a la población mapuche, siendo yo una persona de origen mapuche”*

En un primer momento de su desempeño profesional como asesor técnico, abordó el área de desarrollo económico vinculado a la agricultura, ganadería y producción de hortalizas en comunidades y organizaciones mapuches emplazadas en las zonas de Malleco, Lumaco, Purén y Los Sauces. Luego se instala en la comuna de Lonquimay para incursionar en el tema turístico con comunidades pewenches:

“(…) algunas familias nos pidieron colaboración para postular a financiamientos de proyectos de ese tipo, y ahí vi que el tema turístico era una oportunidad para algunas familias mapuche y era como trabajar una innovación productiva hacia la población mapuche y de ahí ya viene un proceso más bien de segmentar un poco mi trabajo, porque antes era de todo un poco” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

Durante esta experiencia surge la inquietud de especializarse en el ámbito turístico, luego de detectar un problema comunicativo que tenían los profesionales al utilizar un lenguaje academicista durante la ejecución de los proyectos en las comunidades pewenche:

“(…) no había profesionales que tuvieran una llegada con la gente mapuche y como yo manejaba el tema del idioma o tenía la experiencia de haber trabajado con comunidades me propuse hacer cursos (…) empecé a especializarme, a hacer proyectos de turismo y así me pudieron conocer la gente que trabaja en Sernatur” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

Paralelamente, en el territorio del Budi se estaba llevando a cabo un estudio de pre-inversión a cargo de la ONG Impulsa para el desarrollo turístico en las comunidades lafkenches, y a través de las recomendaciones realizadas por SERNATUR, regresó a su territorio de origen para trabajar como asesor profesional cubriendo las funciones de diseño de producto turístico, capacitación, organización, promoción y elaboración de proyectos:

“(…) los estudios arrojaron qué era lo que había que hacer, pero los recursos no estaban, entonces lo que tuvimos que hacer fue hacer gestiones en búsqueda de financiamiento para ir apoyando poco a poco a las comunidades para implementar su tema turístico” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

Finalmente, es importante destacar su vocación de servicio al involucrarse en proyectos de desarrollo local, labor que trae implícito un estilo de trabajo enfocado a despertar las capacidades de las personas, es decir, entregar las herramientas necesarias durante un primer momento y así, promover principios de autonomía en las comunidades mapuche: *“(…) para mí tiene que ver con cumplir un sueño de poder hacer un aporte real a las familias mapuche en su proceso de desarrollo económico y cultural, eso siento yo que ha sido mi satisfacción o logro hasta ahora.”* (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

5.2 Capital social

A continuación se aborda las alianzas familiares, comunitarias y sociales que se manifestaron cuando se originó esta iniciativa turística.

Considerando el *'capital humano'* encarnado en Mauricio Paineñil, Fresia Calfuqueo y Pablo Calfuqueo, y sus influencias en la creación de esta empresa indígena de turismo (Morales, 2008), en este apartado pondremos atención a las redes familiares y a *'las formas de organización del trabajo'* (Comas D'Argemir, 1998) al interior del 'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche' de la comunidad Llaguepulli.

Del mismo modo, se presenta las alianzas que desarrolló en un comienzo, esta comunidad indígena con el Estado y algunos agentes privados.

5.2.1 Conformación del Comité de Turismo Mapuche Lafkenche³⁹

Comencemos señalando que esta agrupación surge en septiembre del 2005 con la integración de 17 socios y sus familias, las que fueron escogidas por Mauricio Paineñil y Pablo Calfuqueo. Sin embargo, actualmente son 18 familias que conforman un grupo de 70 personas aproximadamente entre niños, jóvenes y adultos.

Este comité se crea con el propósito de generar una estrategia de trabajo comunitario que sea capaz de abastecer los diversos servicios y productos que demandaban los turistas, y también para tener mayores posibilidades en la obtención de recursos estatales para emprender proyectos grupales:

"(...) y ahí tuve la suerte de conformar un comité de emprendedores. Después cité a la gente de la comunidad, a las 17 familias y nos reunimos en la tarde y

³⁹ Para enriquecer este análisis, vincular con el análisis realizado en el subcapítulo *'Dimensión económica'* (p.130).

les dije, esto es lo que quiero hacer, ¿qué me dicen?, ¿ahora están en condiciones de trabajar?, ahora no somos las 80 familias de la comunidad, somos un grupo menor, porque entiendo que aquí tenemos que ser muy responsables en el tema” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Este escenario nos entrega luces sobre la distribución del poder al interior de la comunidad Llaguepulli, entendiendo que la noción de comunidad indígena hace referencia a una unidad sociocultural compuesta por “*un conjunto de familias nucleares emparentadas -formalmente o realmente por consanguineidad- a un tronco que posee el título de merced sobre las tierras colectivas*” (Bengoa, J. y Valenzuela, E., 1984:114). Frente a tales antecedentes surgen las siguientes interrogantes ¿Cuáles han sido los principales criterios que han determinado este proceso de selección? y ¿De qué manera este tipo de organización contemporánea se conecta con las formas de organización del trabajo y con la estructura sociopolítica de antaño?

Según los relatos de los integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’, es posible señalar que las relaciones de parentesco se presentan como uno de los criterios de mayor trascendencia en el proceso de selección. Recordemos que la unidad económica elemental de la sociedad mapuche está representada por el núcleo familiar, quien extiende relaciones de intercambio y solidaridad económica al interior de la comunidad, pero estas unidades familiares funcionan relativamente independientes entre sí, a pesar de establecer alianzas basadas en el “*parentesco, vecindad y amistad*” (Bengoa, J. y Valenzuela, E., 1984:77-8). Es importante mencionar que este tipo de organización intra-comunitaria se origina en el siglo XIX cuando se establece el proceso de radicación de indígenas en reducciones. Dentro de los otros criterios que orientaron este proceso de selección se encuentran: a) la cantidad de integrantes y su diversificación intra-familiar, d) las destrezas y gustos personales, d) poseer un espacio acorde para el desarrollo turístico.

Esta situación de intercambio dialógico remite a ‘*La segunda esfera de la intersubjetividad*’ (Jodelet, 2008) en donde se construyen roles y funciones que se

orientaron a promover una diversificación de los productos y servicios que se ofertan en el mercado turístico, produciéndose así una especialización y división del trabajo: *“Lo que yo veo acá es que están trabajando todos bien, porque así cada uno tiene su rol, los niños bailan, otros damos alojamiento, otros almuerzos, la cena, otros que sacan en bote, aparte hay otra señora que tiene huerto medicinal, como que casi todos tienen una función”* (Isabel Paineñil, Extracto entrevista semi-estructurada).

Durante este proceso de planificación se evidencian negociaciones al interior de esta agrupación turística, que han sido propuestos desde el poder político que representa Mauricio Paineñil y las asesorías profesionales de Pablo Calfuqueo. Es importante destacar que este mecanismo implica un juego de influencias sustentadas en acuerdos colectivos:

“(…) ha sido fundamental la planificación. Hubo un buen proceso, aunque puede sonar auto referente porque yo participé en eso, siento que se abordaron varios aspectos y se previno aspectos negativos que pudieron haberse producido, se anticiparon ciertas cosas, por ejemplo el definir el tema religioso, de no incorporarlo en el tema turístico, de también articular a las familias para que vendieran un paquete turístico, o sea, se organizó bien el producto y se capacitó a las personas y se involucró a gente adulta, gente joven, gente de tercera edad y a familias completas, creo que fue estratégicamente bien abordado en esos aspectos y por lo mismo yo creo que se sustenta” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

Este modelo asociativo y trans-generacional cumple un papel complementario a la producción económica de cada unidad familiar, ya que cada familia entrega algunos servicios de manera individual durante todo el año, pero cuando la demanda de turistas es alta, emerge una poderosa organización donde se unifican los servicios de cabalgata, paseos en bote, visitas al huerto medicinal, artesanía, gastronomía típica, actividades artístico culturales, charlas de cosmovisión mapuche, y por último, música y danza mapuche. En este modelo de trabajo intra-comunitario las familias se conciben como

‘empresas familiares’ que definen el valor económico de cada servicio y/o producto turístico -previo acuerdo comunitario-, y en este sentido, la distribución del capital dinero se realiza a cada integrante o al grupo familiar que prestó dichos servicios y/o productos.

Este tipo de organización política y económica contemporánea guarda relación con el “*sistema económico comunal*” (Bengoa, J. y Valenzuela, E., 1984:111) que operó desde la instauración del sistema de reducciones, cuando escaseaban los recursos productivos como “*la tierra -y los pastos como parte de ese núcleo- y la mano de obra en los momentos de cosecha, siembra y faenas agrícolas*” (Bengoa, J. y Valenzuela, E., 1984:110). Este mecanismo, emerge como una fuente económica alternativa para acceder a dichos recursos, y en el caso de la tierra y los pastos se produjo un sistema de medierías⁴⁰ que se complementaba con derechos de pastoreo; mientras que en el caso de la mano de obra operaban las instituciones culturales como el mingaco que “*siempre ha implicado invitación, trabajo comunal y festejos*” (Cooper citado por Faron, 1969:47) y vuelta de mano⁴¹.

Con respecto a estos antecedentes históricos y su relación la orgánica llevada a cabo por esta agrupación turística, Saenz (1999) sostiene que una organización social fuerte y cohesionada, se presenta como requisito elemental para experimentar un proyecto de desarrollo local: “*(...) hoy día veo a mi comunidad sobresaliente en todo sentido y haciendo un trabajo hoy en día de todas maneras comunitario, por mantener parte de nuestras tradiciones como la fórmula de hacer economía, de hacer trabajo*” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

⁴⁰ Según Bengoa, J. y Valenzuela, E., consiste en “una sociedad informal y por un período de tiempo determinado, en que dos personas, por lo general naturales, acuerdan poner recursos para iniciar un ciclo productivo y repartirse el producto obtenido en partes iguales” (1984:124).

⁴¹ En el subcapítulo ‘*Dimensión económica*’ (p.143) se realiza un análisis más acabado sobre el sistema de mediería, incorporando los estudios realizados por Stuchlik 1976 [1999] en “*La vida en Mediería: Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*”.

5.2.2 Alianzas con el Estado y agentes privados

Recordemos que, con la instauración del Área de Desarrollo Indígena del Budi (1997) se desarrollaron diversos proyectos cooperativos entre agentes territoriales del ámbito internacional, privado y estatal. La importancia del Proyecto Gestión Ambiental Regional junto a la Cooperación Técnica Alemana (Proyecto GAR-GTZ), significó la instalación de un modelo de organización territorial basado en la visión sociocultural, ambiental y económico-productivo de las comunidades mapuche lafkenche adscritas al ADI-Budi, además de proponer un conjunto de ideas y lineamientos para orientar las acciones e intervenciones de los diferentes agentes privados y estatales involucrados. Cabe señalar que desde la llegada de este proyecto las gestiones realizadas en el territorio sólo se focalizaron en gestión de recursos, en ningún caso se trató de gestión destinada a la instalación de capacidades o a la búsqueda de mecanismos de participación de las comunidades en la gestión del ADI (Asesorías para el Desarrollo, 2005:133)⁴².

En relación al Programa Orígenes (2002) promovido desde la institucionalidad del Estado, resulta interesante reconocer que su gestión se limitó a la administración de las inversiones en el ADI-Budi y no llevó a cabo acciones significativas para empoderar a los actores en su capacidad de administrar, gestionar y decidir sobre los aspectos relativos a los procesos de desarrollo en el Lago Budi (Asesorías para el Desarrollo, 2005:152)⁴³.

⁴² “En el plano territorial significó la instalación de un esquema de organización territorial que se expresa en la existencia de siete sectores con los que las comunidades se identifican y se agrupan plenamente. En segundo lugar instaló y validó una forma de participación, los pichitrawnes, que si bien es propiamente mapuche, fue validada por un proyecto como forma de recoger la voz de las comunidades del Budi. Estos pichitrawnes aún son recordados por la gente del Lago como una instancia de activa participación donde se les escuchó, tal vez por primera vez en mucho tiempo” (Asesorías para el Desarrollo, 2005:135-136).

⁴³ “Resulta preocupante comprobar que el interés del ADI por parte de las autoridades está mediatizado por la necesidad de apaciguar los conflictos más que de instalar procesos de ciudadanía indígena a mediano y largo plazo” (Asesorías para el Desarrollo, 2005:143).

Es importante señalar que la dinámica de participación comunitaria que se llevó a cabo en el territorio lafkenche también estuvo gestionada por agentes del ámbito privado, como lo fue la ONG IMPULSA a través de los municipios de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt (PLADECO), fortaleciendo así las redes cooperativas, la capacitación y participación de los actores, así como también las ideas y lineamientos que desde un comienzo orientaron las acciones de las diferentes instituciones.

En estas instancias de interacción con las organizaciones mapuche lafkenche surge la idea de incursionar en el rubro turístico como una alternativa de hacer economía de forma complementaria al desarrollo de la agricultura, ganadería y pesca. Este requerimiento sentido por algunas familias del territorio fue reconocido por IMPULSA y financiado por la FUNDACIÓN ANDES, realizando así un estudio de pre-inversión que comprometía un análisis sobre la viabilidad de generar un desarrollo local a través de la actividad turística en torno al lago Budi, además de financiar proyectos relacionados al ámbito social, económico y educativo (capacitaciones).

La articulación de los agentes territoriales emplazados en el ADI Budi tuvo su máxima expresión el año 2007, cuando se realizó un convenio interinstitucional entre IMPULSA, SERNATUR, CONADI, FOSIS y SERCOTEC, instituciones dispuestas a confiar recursos (créditos y subsidios) para fortalecer los lugares con instalaciones turísticas, además de proporcionar apoyo técnico relacionado al área comercial en la población local. Desde ese entonces CONADI comenzó a concebir el turismo como una actividad productiva gestionada por comunidades mapuche de la Araucanía: *“Entonces ese trabajo interinstitucional se da como resultado del interés de Conadi por generar una línea de desarrollo a través del turismo”* (Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Es importante destacar que este trabajo colaborativo encabezado por IMPULSA se desarrolló durante 5 años, luego esta ONG estimó que era un tiempo prudente para retirarse del Territorio Lafkenche, en donde actualmente se levanta una red turística gestionada por 18 familias de la comunidad Llaguepulli.

5.3 Capital natural: ‘El problema de la tierra’

En este apartado profundizaremos sobre el problema de la tierra, ya que durante esta investigación fue un tema recurrente y de mucha relevancia para las familias que desarrollan esta actividad turística.

Considerando los activos propuestos por Bebbington (2004, citado en Kay, 2006) podemos decir que, los recursos naturales que se encuentran en este contexto geográfico y los *recursos culturales* (Yúdice, 2002) constituyen uno de los mayores atractivos para los turistas. En este sentido, la ribera del lago Budi, en donde se emplaza la comunidad Llaguepulli, su flora y fauna, poseen un valor material y simbólico para las familias que participan en ‘*Turismo Mapuche*’.

Antes de analizar el problema de la tierra en este escenario particular, es importante señalar que la cultura mapuche concibe el territorio desde una mirada integral donde las distintas fuerzas de la naturaleza (espíritus de sus antepasados, manifestaciones de los animales o señales de su entorno natural) interactúan con lo social, lo religioso, lo económico y lo político. Este principio de interacción nos revela parte de la cosmovisión mapuche, anclada en una relación de equilibrio, respeto y reciprocidad hacia ellos y con su entorno.

Frente a tales antecedentes cabe preguntarse ¿Cómo se ha relacionado el problema de la tierra con la emergencia del ‘*Turismo Mapuche*’ en la comunidad Llaguepulli? Considerando la herencia de despojo y reducción territorial que ha impactado a esta comunidad ¿De qué manera ha repercutido esta problemática con el desarrollo turístico?

La política de despojo y reducción territorial que el gobierno chileno ha ejercido a través de la historia ha impactado profundamente en la situación actual del pueblo mapuche, configurando un escenario en que la tierra alberga a numerosas familias en pequeños espacios saturados por la cantidad de subdivisiones aplicadas. Esta estrechez

territorial o territorio densamente poblado se presenta como uno de los factores que ha impulsado la emigración de jóvenes a las capitales regionales debido a las precarias condiciones que ofrece cada lof o comunidad para subsistir en ella.

La comunidad Llaguepulli está compuesto por nueve pequeños lof que se constituyeron bajo la categoría de comunidades indígenas el año 1913 bajo la ley de radicación y división de tierras (Ley del 4 de diciembre del año 1866) que entregaba Títulos de Merced a los caciques, quienes se presentaron como jefes de familias o representante de varias familias indígenas, y se constituyeron como figuras intermediarias entre el territorio colonizado y el Estado chileno.

Estos caciques recordados por sus descendientes que actualmente conviven en la comunidad, reconocen la escasa cantidad de tierras otorgadas: Francisco Antieco (46 hectáreas que alberga a 8 familias), Ramón Maripán (40 hectáreas donde conviven 9 familias), Santo Quilapán (30 hectáreas), María Alonso, Manuel Necul, Esteban Manque, Antonio Levío (alrededor de 100 hectáreas). Según estos datos proporcionados por Mauricio Paineñil y complementados por Los Títulos de Merced de la época, podemos decir que en la actualidad existen alrededor de 90 familias insertas en un territorio que no supera las 240 hectáreas.

Recordemos que este proceso fue producto de una estrategia política y militar del Estado chileno para incorporar al pueblo mapuche al territorio nacional. Esta política de inclusión por la fuerza y ordenamiento territorial transformó la concepción de propiedad al interior del territorio mapuche. Este proceso de individualización de la propiedad funcionó como un mecanismo de control y de sometimiento de este pueblo. Sobre esta idea, Faron sostiene que *“El territorio mapuche fue sometido por la fuerza de las armas después de muchos intentos infructuosos y, después de la pacificación, nuevamente se vio sometido por la fuerza de la acción política”* (1969:7) a través del sistema de reducciones instaurado por el gobiernos chileno para promover la colonización por parte de la sociedad chilena, como de migrantes europeos. Este mecanismo de usurpación de tierras indígenas comenzó en 1866, cuya política

“permitía a los jefes mapuche solicitar concesiones para tierras en las reducciones, pero al mismo tiempo proporcionar un mecanismo para que abandonaran gradualmente el modo de vida de las mismas. Mientras tanto, las tierras no reclamadas fueron vendidas a los colonos” (Faron, 1969:9).

Dentro de los actores que impulsaron el proceso de colonización de La Araucanía y específicamente en la provincia de Cautín, encontramos algunas instituciones de gobiernos como la Caja de Colonización y el Ministerio de Tierras y Colonización, además de instituciones privadas y bancos. Durante este proceso, el pueblo mapuche perdió tierras por usurpaciones:

“Debido a confusas negociaciones legales. Como resultado, las tierras cultivables de la provincia están actualmente divididas en fundos (grandes posesiones), parcelas o hijuelas (pequeñas posesiones, y reducciones de los mapuche que varían de tamaño, ya que algunas son más pequeñas que las parcelas y otras más grandes que los fundos” (Faron, 1969:12).

Las demandas históricas y contemporáneas del pueblo mapuche respecto a la escasez y/o carencia de sus tierras ancestrales, se presentan en la actualidad como un problema trascendental para la reproducción sociocultural y económica del pueblo mapuche. A pesar de esta situación compleja, las familias que componen el ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ han decidido resistir desde su territorio de origen adoptando esta actividad económica para resguardar este espacio territorial, además reconocen que esta problemática constituyó una de las razones fundamentales para impulsar esta iniciativa turística en la comunidad Llaguepulli:

“No hay tierras para trabajar, ni para tener animales, por eso uno reclama derechos y nos tratan así, por eso tenemos mucha pena, por ese motivo trabaja la gente en turismo” (Fresia Calfuqueo, Extracto conversación abierta).

“(…) si bien es cierto las tierras son pocas y cada vez son más improductivas, pero sin embargo, nosotros acá con tierras o sin tierras estamos luchando igual

por nuestra existencia y hoy en día con el turismo que estamos haciendo y con la administración de la escuela, hemos ido paulatinamente mejorando nuestra calidad de vida” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).

Sin duda, el paisaje natural de la comunidad ha vivido un gran proceso de metamorfosis a través del tiempo, y en relación a los recursos naturales dispuestos para el desarrollo turístico, podemos señalar que existe una importante deforestación nativa del lugar donde se encontraban bosques nativos y hierbas medicinales que se fueron extinguiendo debido a la incorporación de una forma de producción de plantación exótica de cereales (trigo), pinos y eucaliptos en los terrenos propios y colindantes. Estas prácticas productivas se sustentan en una lógica productiva-economicista basada en una conducta maximizante de los recursos naturales, que han ocasionado daños irreparables al entorno natural: problemas de escases de agua, de desmoronamiento y de acidez de la tierra, etc.

Por último, el proceso de individualización del territorio también ha generado dificultades para trabajar de forma colectiva en la realización de senderos guiados con los turistas en la comunidad: *“(…) no falta el vecino que se oponga para pasar por su potrero en su predio. Claro, por una parte somos propietarios, yo puedo hacer lo que quiero con mi espacio, pero si yo quiero hacer un trabajo comunitario, ya tenemos problemas” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).*

5.4 Capital físico y financiero

En esta sección se describe el equipamiento requerido para la puesta en marcha de este proyecto turístico y los aportes económicos realizados por las familias participantes, los agentes privados e instituciones del Estado.

5.4.1 Aportes familiares

El poder adquisitivo de las familias fue un requisito elemental para emprender este proyecto e implementar la infraestructura o el equipamiento que implica un servicio turístico, ya que una parte de la inversión de recursos económicos y fuerza de trabajo provino de las familias que integraron esta agrupación y se complementaron con importantes aportes económicos de instituciones privadas en una etapa inicial. De este modo, el capital físico (Bebbington, 2004, citado en Kay, 2006) incluyó botes, caballos y carretas, además de la construcción de cabañas y rukas para brindar un servicio de hospedaje. Posteriormente, el Estado apoyó el fortalecimiento del modelo de gestión que emergió desde sus actores, a través de subsidios para equipamiento productivo y transferencia tecnológica.

Es interesante observar la edificación de viviendas antiguas y/o tradicionales del pueblo mapuche para cobijar a los turistas que visitan la comunidad Llaguepulli, mientras que la población de este territorio habita sus casas ‘modernas’.

Cabe señalar que, la construcción de rukas implicó un trabajo colectivo durante todo el proceso, desde la recolección de materiales vegetales hasta la organización del espacio en su interior, y expresa un uso comercial dentro del mercado turístico, pero este hecho simboliza ante todo, una práctica política, al transportar este elemento tradicional a este momento contemporáneo para revalorarlo en su dimensión cultural:

“(...) ancestralmente nacimos, crecimos, hicimos todo un desarrollo en la ruka. En la ruka hay grandes conocimientos: el conocimiento filosófico, el conocimiento cósmico y desde la ruka es que queremos comenzar a difundir nuestra cultura, más que venderse, hay que difundir nuestra cultura (...) hoy en día tenemos la mayor venta de hospedaje en rukas. Algo único acá en la región, algo único en el territorio del Budi, porque no hay otra comunidad que tenga una oferta de esa naturaleza” (Mauricio Painefil, Extracto historia de vida).

5.4.2 Agentes privados e instituciones de gobierno

Desde la creación del ADI-Budi (1999) este territorio ha concentrado una fuerte inversión económica orientada por la relevante gestión territorial realizada por el *Proyecto GAR-GTZ*, quien desencadenó el financiamiento de proyectos con recursos FNDR a través de SERPLAC. En este contexto se llevaron a cabo proyectos que destacaron por su impacto en la calidad de vida de los habitantes como lo fue el proyecto de las Mil casas del MINVU (Asesorías para el Desarrollo, 2005:133).

Cabe señalar que el *Programa Orígenes* contó con financiamiento de Crédito BID⁴⁴ por US\$80 millones y aporte del Gobierno de Chile por US\$53 millones. Sin embargo, antes de la instalación de este programa se realizó un conjunto de inversiones en el ADI. En el período 2000-2004 esta inversión se distribuyó de la siguiente manera: ESSAR (24,3%), MOP (22,3%), GORE-FNDR (11,9%), MINVU (11,9%), CONADI (9,1%), MINEDUC (6,1%), Municipal (4,4%), FOSIS (3,4%), SUBDERE- M. Urbano (2,9%), INDAP (2,8%), Chile Deportes (0,4%), SUBDERE M. Barrios (0,4%) y SAG (0,1%). Para el año 2004 esta inversión alcanzó a \$7.264.328 (p.132-133)

Por otro lado, se destaca el capital financiero del ámbito privado a través del programa ARAUCANÍA TIERRA VIVA y la FUNDACIÓN ANDES, quienes entregaron 1.500.000 de pesos a la agrupación el año 2000. Estos recursos económicos fueron destinados para la construcción de cabañas, un camping (baños y lavaderos) y una pequeña ruka que funcionó como centro gastronómico.

⁴⁴ El BID fue fundado en 1959 como parte de la estructura financiera del *nuevo orden mundial capitalista* para América latina y El Caribe (...) El Banco canaliza un 35% del volumen de sus préstamos a los países del Grupo II (los de ingreso menor), que incluye a Belice, Bolivia, Colombia, Costa Rica, Ecuador, El Salvador, Guatemala, Guyana, Haití, Honduras, Jamaica, Nicaragua, Panamá, Paraguay, Perú, República Dominicana, Suriname. El 65% restante se canaliza a los países del Grupo I (los de mayor ingreso) como Argentina, Bahamas, Barbados, Brasil, Chile, México, Trinidad y Tobago, Uruguay, Venezuela. Independientemente de lo paradójico de esta política pensada y ejecutada por el BID, lo evidente son los enormes beneficios que alcanzan sus socios “inversionistas” gracias a sus “financiamientos” con cargo a deuda externa. En: *Este es el BID, qué les parece*, Ramos (2013).

Dentro de los recursos financieros que aportaron las instituciones públicas en los inicios de este proyecto, encontramos la inversión de 3.000.000 de pesos entregados por CONADI, que fueron destinados a financiar proyectos de infraestructura (cabañas) en la comunidad de Llaguepilli.

Los integrantes del Comité de Turismo Mapuche reconocen que el financiamiento del municipio local no ha sido muy efectivo en este emprendimiento turístico, ya que durante esta etapa inicial se ausentó una estrategia de desarrollo con una mirada de mediano y largo plazo. Sin embargo, la municipalidad de Teodoro Schmidt realizó apoyos puntuales, como la contribución de material para construcciones (ripio).

5.5 Capital cultural

El capital cultural o *recurso cultural* (Yúdice, 2002) que posee la comunidad de Llaguepilli se visualiza en diversas dimensiones socioculturales que se han manifestado a través del '*Turismo Mapuche*', como por ejemplo, su cosmovisión, el mapudungun, prácticas tradicionales, religiosas y espirituales propias de la identidad lafkenche. Sin embargo, ha sido fundamental el proceso de conciencia de clase basada en la diferencia cultural para emprender en esta *estrategia de vida* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006):

“Aquí hay harto kimun, harta sabiduría, porque todavía estamos participando de las cosas muy antiguas, tenemos ngillatun, eluwün, palin, we tripantu, casamiento mapuche y el lakutun. Nosotros estamos trabajando con harto newen, así que por eso va bien el trabajo y todo” (Fresia Calfuqueo, Extracto conversación abierta).

“Nosotros hemos ido generando esta estrategia de trabajo. Pero primero reconociéndonos de que somos mapuche, que tenemos una identidad, que tenemos una forma de vivir, que tenemos una propia cosmovisión, de cómo

nuestros antepasados apreciaron la tierra, respetaron la tierra, la madre naturaleza” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Considerando lo anterior, podemos decir que la articulación de los diferentes actores y agentes territoriales (cooperación internacional, privada y estatal) significaron la piedra angular del desarrollo turístico en la actualidad. En este sentido, la combinación de los diversos capitales (humano, social, natural, físico, financiero y cultural) incitó el surgimiento de esta estrategia económica, política y sociocultural al interior de la comunidad Llaguepulli.

CAPÍTULO VI

REPRESENTACIONES SOCIALES Y SIGNIFICACIONES SOBRE TURISMO MAPUCHE: UNA PERSPECTIVA CENTRADA EN EL ACTOR

En este capítulo se pretende analizar las concepciones y significados en torno a la práctica del *'Turismo Mapuche'* a través de los discursos expresados por los distintos actores involucrados, considerando que se trata de un fenómeno complejo que exige ser abordado desde una perspectiva articulada y dialéctica, al encontrarse inmerso en un contexto de *globalización* (Petras, 2001).

En esta ocasión se aborda el Estado por medio de sus instituciones públicas de SERNATUR y CONADI, quien representa un *"agente rector, intermediario y regulador de los proyectos modernizadores y hegemónicos"* (López y Marín, 2010, 237) que se concretizan en la realidad local a través de la implementación de políticas económicas de tendencia neoliberal. Desde esta perspectiva nos preguntamos ¿Cuál es la *'representación social'* que tiene el Estado respecto a estas iniciativas turísticas desarrolladas por comunidades mapuche?

Del mismo modo, se analizarán las dinámicas endógenas que se exteriorizan en el contexto local como respuestas a tales políticas de desarrollo vinculadas al *'Turismo Mapuche'*, donde surge la siguiente inquietud ¿Cómo conciben y significan esta iniciativa el 'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche' y algunos actores del Territorio Mapuche Lafkenche que no participan directamente en esta actividad?

6.1 El Estado

Desde la perspectiva de CONADI⁴⁵, respecto a estas iniciativas turísticas impulsadas por comunidades mapuche, es posible visualizar que existe una clara intención en promover este tipo de modelo económico en contextos con población mapuche, donde se proyecta generar procesos de autogestión, es decir, que las comunidades indígenas o familias mapuche desarrollen la capacidad para ejecutar este modelo de desarrollo de manera autónoma en la gestión, inversión y administración:

“Nosotros necesitamos dejar un modelo implantado para que esto no fracase en definitiva, pero ese modelo que esté basado en la auto administración, en el auto sustento, que las comunidades respeten a cabalidad el modelo y lógicamente que lo puedan adaptar a su realidad manteniendo su cultura” (César González, CONADI. Extracto entrevista semi-estructurada).

El tipo de ‘emprendimiento’ que se busca potenciar en una etapa inicial se vincula a organizaciones empoderadas política y culturalmente, que deciden ‘poner en valor’ o comercializar sus ‘recursos culturales’ (Yúdice, 2002) a partir de un proceso de ‘reconversión económica’, que involucra una transformación profunda en sus prácticas económicas tradicionales para así poder insertarse en la lógica del mercado. De este modo, se busca mantener la cultura viva para ofertarla al turismo (recuperar la lengua, por ejemplo) y que las comunidades involucradas se impliquen en procesos de revitalización cultural.

Las instituciones públicas asumen el ‘*Turismo Mapuche*’ como un tema ‘innovador y complejo’ de abordar con comunidades mapuche, ya que existen

⁴⁵ Institución gubernamental encargada de promover el “desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional”. En: Misión institucional, <http://www.chileatiende.cl/servicios/ver/AI002>

concepciones culturalmente diferentes acerca del ‘hacer economía’ en contextos rurales donde prevalece la pobreza y exclusión social. Recordemos que la situación de indigencia y pobreza en la población de Teodoro Schmidt alcanza un 27,13%, situación por sobre la existente en la región y el país, que alcanzan al 27,09% y 15,12% respectivamente, según CASEN 2009. Por lo tanto, adoptar las capacidades y cumplir los protocolos que exige el mercado turístico involucra un trabajo conjunto que requiere de 5 años aproximadamente en que el Estado ofrece capacitación, orientación en los procesos de formalización, inversiones y mejoramiento en la productividad:

“(…) las capacidades que tienes que instalar dentro de los emprendimientos es mucho mayor que las capacidades de un emprendimiento común, de un usuario común, los niveles de educación con los cuales tú te encuentras hoy en día son muy bajos, tienes un alto porcentaje que no usa internet, que no ocupa un teléfono, que no sabe leer, ni escribir”. (César González, CONADI. Extracto entrevista semi-estructurada).

Esta orientación inter-institucional expresa una lógica global economicista sobre lo local que se sustenta en la idea de ‘integración’. Con respecto a esto, podemos identificar la universalidad de la conducta economizante que busca su extensión en todas las sociedades humanas y que se reproducen en el marco de las relaciones de producción capitalistas –mercantiles (Polanyi, 1974). Sin duda, este modelo de desarrollo trae implícita la idea de formalizar y homogeneizar las economías y sus dinámicas locales bajo un concepto monolítico de economía, que tiende a clasificar a todas las poblaciones y culturas bajo la lógica maximizante del costo – beneficio, configurando un escenario conflictivo, donde coexisten y se enfrentan distintas racionalidades que causan la imposición de lógicas y prácticas, que repercuten en las relaciones socioculturales al interior de la comunidad Llaguepulli y en la construcción de la identidad lafkenche.

Por otro lado, también es posible identificar un pronóstico perjudicial para las comunidades mapuches dedicadas a esta actividad con respecto a su dimensión sociocultural. Si durante el proceso de planeación e implementación de una *‘empresa de Turismo Mapuche’* -como la denomina el Estado- no se consideran *“las elaboraciones negociadas y producidas en común a través de la comunicación verbal directa”* (Jodelet, 2008: 52) entre las familias participantes, para decidir sobre los elementos culturales que serán ofertados al turismo y los límites de su exposición, se podrían generar relaciones conflictivas al interior de la comunidad: *“Por ello, es indispensable mantener un ambiente sociocultural sano y fuerte, donde las comunidades locales sientan que tienen participación (...) una empresa no puede comportarse como un isla que perturba y degrada el entorno sociocultural”* (Manual de Buenas Prácticas en el Turismo Mapuche, 2011:29).

En relación a la dimensión económica también se advierte una visión nociva:

“Yo te digo al tiro entre paréntesis, que el turismo es una de las actividades más sucias y más arrolladoras que puede existir como actividad económica, porque tiene la capacidad de no ser sostenible, estacionalizar mucho, explotar los recursos sin vuelta atrás, sin remedio, tiene la capacidad de evadir los impuestos, no tiene una regulación tributaria vigente, entonces como que no es muy lindo ejemplo para poder generar factores de éxito” (César González, CONADI. Extracto entrevista semi-estructurada).

Este relato evidencia una mirada crítica desde la institucionalidad respecto a las prácticas socioeconómicas que podrían afectarse en el mercado turístico, principalmente porque se trata de una actividad económica que es dinámica en cuanto a su temporalidad en la recepción de turistas, por lo tanto, no asegura ingresos

económicos estables para la comunidad y una regulación tributaria por parte del Estado⁴⁶.

6.2 El Comité de Turismo Mapuche Lafkenche

Son diversas las maneras de concebir y significar esta actividad turística por quienes integran este colectivo. A partir de lo propuesto por Jodelet (2008) podemos señalar que esta instancia pertenece a la *'esfera de la intersubjetividad'* al estar inmersa en un contexto determinado por los lazos de parentesco y amistad que se expresan al interior de dicha agrupación. En este contexto es posible distinguir algunos elementos que dotan de sentido esta experiencia turística y las maneras de interpretarla, las que se manifiestan como significados compartidos o *'resignificaciones consensuales'* en la cotidianidad del desarrollo del *'Turismo Mapuche'* en la comunidad Llaguepulli.

Existen elementos simbólicos, cognitivos, históricos y profundamente afectivos que alimentan la *'representación social'* (Moscovici, 1979, citado en Araya, 2002:27) en torno a esta actividad turística, y que revela una existencia de vida significativa para los integrantes del *'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche'*.

Los *'discursos ocultos'* (Scott, 1999 [2000]) y las prácticas cotidianas que han surgido en estas dinámicas son maneras de *'resistencia cultural'* en la cotidianidad, ya que se presentan como respuestas inmediatas y naturales al poder que expresa el modelo económico en su etapa neoliberal y como una estrategia para proteger la identidad colectiva.

⁴⁶ Sobre esta idea, Prats argumenta que, "Estos destinos a veces son visitados fuera de temporada por un tipo de turismo que no se identifica con sus motivos de compra básicos (sol y playa, nieve...) y que hace un buen uso de la oferta cultural, aunque esto supone un complemento que, por sí solo, difícilmente puede rentabilizar turísticamente las activaciones patrimoniales" (2006:76).

Los actores que han cumplido un rol político al interior de la comunidad Llaguepulli, como Mauricio Paineofil y su hermano Patricio, reconocen que se encuentran en un escenario complejo que exige idear *'estrategias de vida'* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) que permitan la reproducción sociocultural, económica y política del pueblo mapuche en sus territorios de origen:

“Todo es complejo en este sistema neoliberalista que no te da espacio, que si no te insertas estás frito, entonces ahí hay que buscar la fórmula para poder insertarte y buscar tu espacio. De esa forma, muy estratégicamente poder generar recursos para poder financiar la educación para nuestros hijos, mejorar nuestra calidad de vida, mejorar nuestro entorno (...)” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).

De esta manera, el *'Turismo Mapuche'* se asume como una estrategia de desarrollo económico y sociocultural, que ha frenado los procesos de migración campo-ciudad sobre todo en la población joven de la comunidad Llaguepulli: *“Si no estuviera el turismo estaríamos todos afuera, no habría joven en la comunidad”* (Isabel Paineofil, Extracto entrevista semi-estructurada).

Este discurso refleja una tendencia a la desintegración de la estructura familiar en las comunidades mapuche de La Araucanía y las posibilidades de transformar esta realidad a través del desarrollo turístico, que permite la subsistencia y proyección en el territorio: *“(...) se puede estar con la familia, trabajar con la familia, estar participando de las ceremonias que se hacen a nivel de la comunidad y también estar aportando a su comunidad.”* (Nadia Paineofil, Extracto entrevista exploratoria).

Otro de los elementos que constituye la *'representación social'* de esta actividad se encuentra anclada en la memoria histórica del pueblo mapuche, que impregna una herencia de despojo y reducción territorial desde la instauración del gobierno chileno en el año 1882.

Los registros históricos señalan que durante la última “batalla de Arauco” (1881) los *lafkenche* se mantuvieron neutrales con el propósito de que el estado chileno reconociera su libertad a partir de esta postura, mientras las distintas alianzas del territorio mapuche se conglomeraban para defender su territorio ancestral. Luego de este acontecimiento Bengoa relata que *“cinco millones de hectáreas entre Malleco y Valdivia son rematadas y a los mapuche se los encierra en menos de quinientos mil”* (2000:334). Durante este período se despliega un sometimiento de carácter político-militar hacia la población mapuche a través del proceso de radicación de tierras y el régimen reduccional. Bajo la ley de radicación dictada en enero de 1883, el Estado chileno sustenta la posesión de los territorios ubicados entre el Biobío y el Toltén para rematar, subastar o entregarlos a colonos nacionales, extranjeros y miembros del ejército. De esta manera, los mapuche que en el período anterior⁴⁷ contaban con cierta autonomía en los ámbitos político y económico, desde este instante todas las esferas son dominadas por el sistema legislativo chileno con la finalidad de instaurar una burguesía industrial interna y generar procesos de modernización en la agricultura, estos acontecimientos constituyeron los elementos fundantes para la creación de esta nación.

Es fundamental comprender el trasfondo histórico que subyace a las maneras de interpretar el mundo indígena, donde el *‘Turismo Mapuche’* se concibe como una estrategia que permite ejercer control territorial y un proceso de *‘concientización’* (Gramsci en Crehan, 2004) con los turistas:

“(…) nosotros utilizamos el turismo para resguardar el espacio territorial y al mismo tiempo dar a conocer la situación en la cual vive el pueblo mapuche en la actualidad. Uno lo ve por el poco espacio territorial que vamos teniendo como

⁴⁷ *‘Periodo de dominio de la Corona española y reconocimiento del territorio mapuche. Desarrollo de una economía mapuche principalmente ganadera’* (Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato, 2003: 1343).

mapuche y también por la poca economía que surge” (Patricio Paineofil, Extracto entrevista semi-estructurada).

Sin lugar a dudas, la *‘representación social’* en torno a esta actividad turística elaborada por las familias mapuche lafkenche es concebida como una oportunidad para generar ingresos económicos en el territorio de origen, pero además ha significado un intercambio cultural donde se construyen lazos afectivos con los turistas:

“(…) uno puede conocer gente de distintas culturas, como que igual se abre la mentalidad y poder compartir (…) porque ellos conocen de mi cultura y yo también conozco de su cultura” (Nadia Paineofil, Extracto entrevista exploratoria).

“(…) el turismo nos trae mucha experiencia bonita (…) Significa cosa buena porque han venido gente de otros lados, han quedado agradecidos. Una señora siempre me llama de Santiago, es de Brasil y es muy buena persona, es como mi familia” (Graciela Lefío, Extracto entrevista semi-estructurada).

6.3 Actores del Territorio Mapuche Lafkenche

Son diversas y disidentes las *‘representaciones sociales’* construidas por algunos actores del Territorio Mapuche Lafkenche sobre esta actividad turística. Cabe señalar que estas familias no participan directamente en *‘Turismo Mapuche’*, pero conviven directamente con las dinámicas que han surgido como producto del desarrollo turístico en su comunidad, de esta manera se presentan como actores reflexivos y críticos que también encarnan la riqueza y variabilidad interna del pueblo mapuche lafkenche.

Dentro de las interpretaciones favorables encontramos una visión que respalda el desarrollo del *‘Turismo Mapuche’* en el territorio, al reconocer la compleja situación que enfrentan las familias mapuche para subsistir en reducidos espacios de terreno al

interior de sus comunidades, situación que deben enfrentar por medio de la ‘innovación’ o a través de *‘procesos de hibridación’* (García Canclini, 1989):

“Comparto absolutamente la idea, porque todo se debe de innovar para bien (...) yo creo que la superficie de tierra es muy poca y es uno de los puntos clave que lo lleva a la persona a cambiar un poco el rubro y hacerlo ahí en su territorio y no en otro lado (...)” (Zenon Marivil, Extracto entrevista semi-estructurada).

En esta misma línea encontramos el siguiente argumento que se centra en el dinamismo que ha generado el turismo en la comunidad:

“(...) a ellos les gusta, es bonito porque juntan harta gente, hacen fiesta, salen a pasear. Aquí cuantas veces vinieron a buscar carretas, yo les paso. Y son bien humildes la gente que vienen. Bien buena gente los turistas” (Antonio Tureo, Extracto entrevista semi-estructurada).

También se advierte una valoración positiva sobre esta iniciativa, anclada en la idea de *‘revitalización cultural’* (procesos de re-significación y re-apropiación de la identidad lafkenche) que genera estímulos en la autoestima y en el orgullo de pertenencia cultural (Giménez, 1994):

“(...) el turismo es como volver a despertar esa vida que se fue con nuestros viejos, entonces sirve el turismo, rescata algo que se olvidó o que se quedó dormido y se le volvió a dar vida (...)” (Zenon Marivil, Extracto entrevista semi-estructurada).

Con respecto a las visiones disidentes relacionadas al desarrollo turístico en la comunidad Llaguepulli, es importante señalar que nos encontramos en un escenario donde coexisten y se enfrentan las distintas maneras de interpretar y de significar la práctica del *‘Turismo Mapuche’*.

La siguiente representación social tiene un anclaje que está asociado a un modelo de pensamiento tradicional y religioso-espiritual para interpretar la realidad mapuche, y observa con desconfianza este modelo de desarrollo local⁴⁸:

“(...) yo mismo trabajé en turismo pero no me gustó, porque se folclorizaba mucho la parte religiosa, pensé que trabajar en turismo era otra cosa. Pensé que trabajar en turismo mapuche era mostrar lo que hacía un artesano mapuche, mostrar el paisaje, paseo en bote, en carreta, en caballo, eso lo puedes hacer perfectamente, siempre y cuando no estés tocando la parte más religiosa (...) eso es lo que no me parece en esas familias, porque de repente, por darte un ejemplo, cuando van a una actividad cultural van de tan poca gana a hacer lo suyo, pero cuando llega un gringo, por ganar dinero se sacan la mugre, llegan a transpirar y eso es lo que molesta y hartó.” (Raúl Calfuqueo, Extracto entrevista semi-estructurada).

⁴⁸

Esta temática será profundizada en el subcapítulo ‘*Visiones divergentes y relaciones conflictivas*’ (p.114).

CAPÍTULO VII

INTERACCIONES CON LA OTREDAD: REPRESENTACIONES SOCIALES Y CONSTRUCCIÓN DE LA IDENTIDAD MAPUCHE LAFKENCHE

En este capítulo se busca profundizar el análisis sobre el proceso de construcción de la identidad mapuche lafkenche a través del desarrollo turístico llevado a cabo por el ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ de la comunidad Llaguepulli. Para estudiar este fenómeno debemos recordar que, el ‘*Turismo Mapuche*’ surge como una estrategia de desarrollo económico desde el territorio de origen, y su práctica a través del tiempo, ha repercutido en los procesos de re-significación y re-apropiación de la identidad mapuche lafkenche.

También cabe recordar que, el desarrollo turístico implica un proceso de *interacción social* (Barth, 1976) en donde se revelan algunos rasgos culturales de la identidad indígena, por lo tanto, en estas interacciones sociales la identidad lafkenche se construye, se mantiene y se modifica en relación a las ‘*representaciones sociales*’ que nutren las expectativas de los turistas que visitan Llaguepulli y aquellas emanadas desde el Estado (CONADI y SERNATUR).

A continuación, se realiza una descripción analítica sobre las maneras en que se auto-reconocen y auto-representan (dimensión simbólica-subjetiva) quienes participan en esta actividad turística, por lo que se ha privilegiado las conceptualizaciones (*discursos ocultos*) que expresan los propios actores a partir de sus interacciones con los turistas y también con el Estado.

7.1 Turistas y sus influencias en la construcción de la identidad indígena.

Existen significados compartidos por quienes se han vinculado a esta práctica turística en la comunidad Llaguepulli, estos significados atribuidos a las concepciones

construidas en torno a su identidad colectiva se encuentran enraizadas en la memoria histórica de este pueblo y a su cosmovisión (Araya, 2002). Este conocimiento ancestral propio de una autoridad tradicional se fundó en experiencias de vida que alimentaron sabidurías y se transmitió de forma trans-generacional, para construir un saber compartido, dotado de una profunda significación para esta colectividad.

Los actores que integran esta agrupación turística reconocen que en los inicios del desarrollo turístico en la comunidad Llaguepulli, predominó la presencia de turistas extranjeros (70% estimados) en relación a las visitas realizadas por turistas chilenos (30% estimados). Frente a éstos datos resulta interesante sostener que existe un reconocimiento y valoración hacia la diferencia cultural en el mercado turístico internacional y específicamente por parte de los turistas influenciados por medios de comunicación de masas que se especializan en la difusión de valores, creencias, conocimientos y modelos de comportamiento, como los son el cine, la televisión, la literatura, la prensa, la música, las revistas de divulgación científica, etc.

Según integrantes de esta agrupación turística, esta dinámica de afluencias turísticas presentó algunas variaciones con el correr del tiempo y en la actualidad (2011-2013) manifiesta un panorama más equilibrado, ya que existe un aumento de las visitas de turistas chilenos (52% estimados) que equiparan la presencia de turistas extranjeros (48% estimados) en este destino turístico:

“Siento que la mayoría de los turistas que han venido y han hecho uso de los servicios de acá, normalmente son gente educada, son gente con un nivel de formación y con estrato socioeconómico de nivel medio-alto y son público que respetan mucho y en ese ámbito del respeto y la valoración que tienen de otras culturas lo marcan los extranjeros, sobre todo los europeos en general, tienen mucho respeto y aprecio por nuestra cultura” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

En relación a lo anterior, Prats sostiene que los flujos turísticos se mueven de acuerdo a diversos factores, como por ejemplo, sus intereses particulares, su

disponibilidad de tiempo y dinero, la meteorología, el atractivo específico de una u otra activación patrimonial, etc. (2006:76).

Según los discursos manifestados por algunos miembros de la agrupación turística y el Estado, la *'representación social'* que trae el turista en su imaginario sobre este pueblo y su identidad territorial, demanda una experiencia sociocultural y paisajística *'autóctona y originaria'*. En otras palabras, la expectativa del turista es vivir una experiencia en la cotidianidad de esta comunidad indígena que, -se asume- conserva de manera intacta su cosmovisión mapuche, su memoria oral, la práctica masificada del mapudungun, la producción de artesanías, su gastronomía típica, el uso de la vestimenta tradicional, las maneras de habitar y significar una ruka inmersa en un paisaje prodigioso que alberga toda la flora y fauna nativa característica de este territorio. Es importante señalar que, estos símbolos de pertenencia se enfatizan (*saliencia étnica*) durante el desarrollo de esta actividad turística para presentar, demostrar y/o validar un Yo étnico (Poutignat y Streiff-Fenart, 1995)

Esta descripción denota una concepción romántica y esencialista (idea purista) sobre la cultura material e ideológica/simbólica (símbolos, las maneras de significar, interpretar y actuar en la realidad) del pueblo mapuche que -se supone- se encuentra aislado y suspendido en el tiempo, a pesar de encontrarnos con una sociedad mapuche contemporánea que se encuentra inmersa en dinámicas de globalización, de contacto e interacción social masificado, en definitiva, un pueblo indígena que ha estado sujeto a transformaciones culturales, políticas, económicas y medioambientales en el transcurso de la historia⁴⁹. Frente a esta idea, Canclini (2000) nos sugiere que los pueblos se apropian de elementos culturales foráneos (*hibridación o mezcla cultural*) y los resignifican para incorporarlos de manera creativa en sus prácticas y concepciones. Por

⁴⁹ Véase 'Una mirada histórica sobre las transformaciones del sistema económico y sociocultural mapuche' (p.37).

lo tanto, es una influencia significativa en la construcción de representaciones sociales, prácticas económicas y socioculturales, en este caso de estudio.

Cabe destacar que frente al imaginario del turista y sus expectativas reconocidas por el turismo institucionalizado y algunos integrantes del comité turístico, podemos señalar que los actores que practican el Turismo Mapuche son conscientes de tales requerimientos del mercado turístico (lógica comercial) y participan en la activación de los recursos culturales para potenciar esta imagen ‘autóctona y originaria’, como una versión de la identidad mapuche lafkenche recreada y representada en el escenario turístico para su comercialización. Sin lugar a dudas, esta versión de la identidad indígena ha enriquecido un discurso político e ideológico que intenta visibilizar y legitimar la existencia del pueblo mapuche en la sociedad chilena y en contextos de Globalización.

Sobre esta idea y en relación a la activación del patrimonio cultural como un artificio, una ficción, un juego simbólico y económico mantenido por los poderes de turno, y formulados de acuerdo a sus intereses y orientaciones ideológicas, Prats sostiene que:

“La población distingue claramente vida y patrimonio. Incluso, en el ámbito de las activaciones patrimoniales, la vivencia de la población es radicalmente distinta (y no necesariamente unánime) a la vivencia de los visitantes. Es como si el patrimonio tuviera dos caras, una hacia afuera y otra hacia adentro. Las dos juegan en el proceso de construcción identitaria. La cara interior tiene que ver principalmente con la memoria, creada y recreada, compartida por unos y no necesariamente por otros, o sí, sujeta a intereses, instrumento de diálogo, de debate, de confrontación en la dinámica social. La cara exterior es un reflejo de la construcción social global del patrimonio y es percibida de acuerdo con sus mismas reglas” (2006:75).

7.1.1 Relatos de identidad: Maneras de auto-distinción cultural en la actualidad

Considerando la reflexión anterior, intentaremos dimensionar la *'identidad colectiva'* (Jodelet, 2008) del pueblo mapuche lafkenche en tiempos contemporáneos, a través de los relatos de quienes se involucran en el desarrollo turístico en la comunidad Llaguepulli, *'discursos ocultos'* (Scott, 1999 [2000]) que revelan las maneras de concebir y significar su existencia de vida:

“Somos un pueblo milenario, somos únicos en el mundo y los creadores nos crearon de esta forma por algo y nosotros no nos podemos despreciarnos a nosotros mismos, tenemos que apreciarnos tal cual como somos. Tenemos que apreciar nuestra lengua, nuestra forma de ser, nuestra forma de vivir y nuestra forma de pensar. Acá hay un conocimiento sin número, hay una filosofía, hay una cosmovisión, hay una lengua (...) como todos los pueblos del mundo, tenemos nuestra propia forma de vivir y que merece ser respetado y valorado”
(Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

En la comunidad Llaguepulli existe una *'acción colectiva'* (Bello, 2004), cuyo trabajo comunitario se orienta a comprender de manera activa su existencia material y simbólica en su territorio de origen, en donde los actores se implican en un proceso de concientización de clase basada en la diferencia cultural y en la memoria histórica del pueblo mapuche. Este *'proceso de concientización'* (Gramsci en Crehan, 2004) apunta a reconocer de manera reflexiva y crítica, los hechos que sucedieron a través de la historia, marcada por mecanismos de dominación que fueron materializados en relaciones de subordinación y explotación, desde la ocupación política y militar del gobierno chileno en este territorio ancestral mapuche (1882).

A partir de este proceso liberador sustentado en una concientización indígena, se comienza a transformar la situación actual en que se encuentra el pueblo mapuche al interior del Estado chileno y en contextos de globalización, en que tales condiciones

materiales e ideológicas han transmutado sus formas para seguir operando en la actualidad (2012). Pero en este territorio, existe un proceso de *'resistencia cultural'* (Scott, 1999 [2000]) impulsado por la comunidad Llaguepulli, posicionándose a nivel local, comunal y regional.

Por lo tanto, el desarrollo del *'Turismo Mapuche'* impulsado por la comunidad Llaguepulli también ha significado una instancia de reconstrucción sociocultural mapuche, una estrategia económica sustentada en un proyecto político, que busca revitalizar la identidad colectiva a través del fortalecimiento de: a) los conocimientos ancestrales (kimün), b) el idioma (mapudungun), c) algunos valores como la hospitalidad y solidaridad (considerados idiosincráticos para ellos), y d) las prácticas tradicionales del pueblo mapuche lafkenche (ngillatun, eluwün, palín, we tripantü, lawutün):

“(...) hoy en día somos una comunidad quizá más sobresaliente del territorio acá del Budi, y manejar una empresa turística y administrar una escuela hoy en día, ya estamos demarcando autonomía. (...) decidir qué es lo que queremos hacer, que es lo que vamos hacer con nuestra gente en la comunidad, con nuestro proyecto y con nuestra vida” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

7.2 Interacciones con el Estado y la Sociedad chilena

El Estado chileno se presenta como un actor que articula lo local-regional con el sistema global, como un agente territorial y promotor central de la industria turística, en donde despliega sus políticas y acciones que influyen significativamente en la construcción de representaciones, discursos e imágenes sobre el pueblo mapuche y sus contextos territoriales (identidad indígena).

En este sentido podemos decir que, el turismo consiste en un consumo permanente de imágenes y en este mundo estereotipado, la imagen que construye el Estado sobre el pueblo mapuche también está influida por el imaginario del turista y sus expectativas:

“(...) el turista que busca turismo mapuche o turismo cultural es por lo general un turista de alto nivel educacional, un tipo europeo, un tipo norteamericano, un tipo argentino, un chileno que ya estuvo en otros lugares como Machu Pichu, países de Europa, entre otros lugares de interés. Él sabe lo que quiere e investiga el tema mapuche en sitios web, en investigaciones, en libros, textos. Y cuando llega acá se encuentra que en la ruka hay un televisor, hay bicicletas, hervidor, en el fondo un mundo que no es mapuche, mientras él quería ver cómo se hierve el agua en esas teteras negras llena de humo colgando (...) Ellos quieren un mundo mapuche más puro, más genuino, menos contaminado”
(Marco Gutiérrez, SERNATUR. Extracto entrevista semi-estructurada).

Esta representación estereotipada sobre el pueblo mapuche y su cotidianidad, se sustenta en la creencia que tiene el Estado respecto a una situación de ‘aislamiento’ que han tenido a través del tiempo, tanto la gente de la zona costera (lafkenche) como de la zona cordillerana (pewenche), lo cual ha permitido que ‘se conserven’ de mejor manera algunos ‘elementos patrimoniales’.

Desde esta mirada, se construye una imagen descontextualizada de la realidad del pueblo mapuche, cuya existencia material y simbólica/ideológica se ha mantenido aislada de las influencias foráneas desde antaño hasta tiempos contemporáneos, y se ha conservado de manera estática durante el transcurso de la historia. En definitiva, se crea una imagen estereotipada de la cultura mapuche lafkenche, que debe ser recreada o escenificada por quienes participan en ‘Turismo Mapuche’.

Las instituciones de gobierno aseguran que la actividad turística impulsada desde la comunidad Llaguepulli representa ‘el mejor emprendimiento de turismo mapuche’

en la actualidad, cuyo éxito se explica por los años de experiencia en el mercado turístico y las siguientes cualidades que distinguen a esta agrupación turística⁵⁰: a) es una organización fuerte y cohesionada, b) con un modelo de ‘negocio sostenible y de buenas prácticas’ (comercio justo) y, c) una comunidad indígena que transformó sus prácticas económicas tradicionales (agricultura, ganadería y pesca) a través de un proceso de ‘reconversión económica’ para ‘integrarse’ al mercado turístico.

7.2.1 Proceso de auto-identificación cultural

A partir de la relación (comunicación social) que se ha establecido con el Estado, es posible advertir un reconocimiento desde la sociedad nacional (Estado chileno) y una valoración positiva hacia la comunidad Llaguepulli y su identidad lafkenche.

De este modo, se concibe a sí misma como una comunidad indígena con capacidad para generar una estrategia de desarrollo económico, sociocultural y político a nivel comunitario, y desde sus territorios de origen -a pesar del problema de escasez territorial que enfrentan en la actualidad⁵¹, generando así, ‘estímulos hacia la autoestima’ (Giménez, 1994) del pueblo mapuche lafkenche, potenciando la solidaridad grupal y su creatividad colectiva, su voluntad de autonomía, “*la capacidad de resistencia contra la penetración excesiva de elementos exteriores*” (Giménez, 1994:16) y, su orgullo de pertenencia a esta identidad territorial:

“(...) hoy en día aunque la gente tenga poco espacio, puede trabajar (...) la gente mapuche con el tiempo tiene que asumir y tiene que nuevamente reconquistar su espacio territorial (...) nosotros estamos haciendo eso, como

50 Véase Capital humano, p.69 y Capital social, p.79.

51 Véase Capital natural: El problema de la tierra, p.85.

comunidad emblemática y somos pionera, porque ninguna comunidad ha tenido la misma capacidad como la que hemos tenido nosotros para desarrollar una estrategia distinta” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

7.2.2 *Derribando prejuicios chilenos desde una perspectiva histórica.*

El ‘Turismo Mapuche’ emerge y se desarrolla en un escenario sociopolítico complejo y convulsionado por el enfrentamiento de lógicas, intereses y concepciones de mundo diferentes. En este territorio se levantan con fuerza las demandas históricas del pueblo mapuche a través de movimientos sociales que reivindican derechos ancestrales (como las demandas de tierras), y que se manifiestan desde diferentes territorios de La Araucanía, siendo reprimidas por la fuerza policial y criminalizadas con instrumentos jurídicos como leyes antiterroristas⁵² (Ley 18314), las que alimentan los prejuicios existentes sobre el pueblo mapuche.

En este contexto, los medios de comunicación masiva como la prensa escrita, radial y virtual, son controlados por una élite sociopolítica representada por empresarios agrícolas y compañías forestales –como las empresas multinacionales Arauco (Angelini) y CMPC-Forestal Mininco (Matte)- que protegen sus intereses económicos hallados en este territorio ancestral mapuche y al sur de Chile, produciéndose enfrentamientos de lógicas e intereses entre las comunidades indígenas y los guardias forestales, la policía y propietarios de tierras. Cabe señalar que,

“En el territorio ancestral se encuentran las redes de parentesco, los vínculos básicos y definatorios que el grupo organizado cree no poder encontrar en otros

⁵² Cabe señalar que esta ley es un legado del gobierno militar (1973-1990), introducida en 1984 por el dictador Pinochet y en la actualidad representa la “*ley más dura de la legislación chilena, y sus disposiciones han sido endurecidas en cierto modo desde la llegada de la democracia*” (Human Rights Watch, 2004:3).

espacios. Al ponerse en peligro el territorio, los indígenas ven peligrar sus formas de vida y la reproducción de sus identidades” (Bello, 2004:99).

Los medios de comunicación masiva tienen un rol preponderante en la elaboración y propagación de imágenes estereotipadas y prejuiciadas sobre el pueblo mapuche, en tanto, juicios previos al conocimiento sustantivo sobre este pueblo originario. En este proceso de ‘comunicación social’ (Araya, 2002) se construye un imaginario social (*representaciones sociales*) compuesto de atributos negativos y errados que se empeñan en (des) informar a la población chilena y de este modo, controlar conciencias y perpetuar las estructuras hegemónicas de poder socioeconómico y político a nivel nacional -y también mundial- con sus respectivas relaciones interétnicas desiguales entre la sociedad chilena y el pueblo mapuche en tiempos contemporáneos.

Este imaginario social se manifiesta en las interacciones de turistas chilenos con la comunidad Llaguepulli, sobre todo, durante el primer acercamiento a esta experiencia turística, en donde el visitante exterioriza por medio del lenguaje sus creencias, sentimientos (miedo, desconfianza) y opiniones prejuiciadas, proyectando así, a un pueblo originario con cualidades violentas y terroríficas:

“(...) tienen miedo de venir a una comunidad mapuche, que le dicen alguno de sus amigos que le van apedrear el auto, o se lo van a quemar, o van a salir heridos y vienen acá y ven que es diferente y se van bien contentos, pero igual llegan aquí como asustados” (Nadia Paineofil, Extracto entrevista exploratoria).

“(...) la prensa siempre muestra lo peor: la violencia, tirar piedras o hacer atentados, y siempre muchos turistas venían con esa noción de que todos los mapuche acá somos revolucionarios, somos terroristas” (Mauricio Paineofil, Extracto historia de vida).

Resulta interesante recurrir a la memoria histórica para encontrar las sucesivas imágenes estereotipadas que la sociedad chilena construyó sobre el pueblo mapuche a través del tiempo. Recordemos que, desde la instauración del estado chileno en territorio ancestral mapuche, la sociedad chilena ha elaborado imágenes estereotipadas para interpretar las diferencias culturales durante los procesos de contacto o interacción. Stuchlik (1985) reconoce la emergencia de cinco *'representaciones sociales'* sobre los mapuches, cuyas representaciones contienen rasgos culturales enfatizados por la sociedad chilena, quien las construyó a lo largo de cinco períodos:

“1) El período de los guerreros valientes y bravos (desde el comienzo de la Conquista hasta aproximadamente la década de 1840; 2) El periodo de los bandidos sanguinarios (desde 1840 hasta la así llamada Pacificación del territorio mapuche, 1893; 3) El período de los indios flojos y borrachos (desde 1893 hasta aproximadamente la década de 1920); 4) El período de la ‘carga y responsabilidad del hombre blanco’, desde la década de 1920 hasta la década de 1960; y 5) El período de salvajes gentiles a los que les falta sólo la educación (desde la década de 1960)” (Stuchlik, 1985:166).

Considerando estos antecedentes históricos y la situación particular de Llaguepulli es posible advertir una cuestión problemática, la preexistencia de nociones erradas generadas por los medios de comunicación que influyen significativamente en la visión que se construye sobre la realidad material y simbólica del pueblo mapuche a nivel nacional. La importancia de esto radica en que, esta situación cotidiana refleja algunas ideologías y conductas nocivas de la sociedad chilena (como por ejemplo, la discriminación étnica o racismo) que se pueden transformar a partir del intercambio y transmisión cultural que se produce en esta experiencia turística. Sin embargo, es necesario aclarar que, generalmente los turistas que visitan la comunidad Llaguepulli se muestran predispuestos a *'vivir una experiencia nueva'* y a participar de una *'realidad local'*.

Ante este panorama comunicacional, los actores partícipes del desarrollo turístico consideran que, el *'Turismo Mapuche'* también significa una estrategia educativa y concientizadora, que lleva implícita un tipo de *'resistencia cultural'* del pueblo mapuche en la actualidad, ya que a través de ella se transmiten realidades y problemáticas actuales, conocimientos históricos, cosmogónicos y tradicionales, valores, etc. orientados a transformar mentalidades y conciencias sociales, en medio de las influencias comunicativas de alcance general, y en donde la comunicación interpersonal *"es otra modalidad de la comunicación social cuya influencia es igualmente significativa"* (Araya, 2002:34):

"(...) el turismo es una herramienta, es una oportunidad que tiene la propia gente mapuche, de tratar de romper esta lógica mental que está instalada en el chileno en general donde ven que de pronto todo lo que sea mapuche es negativo, pobreza, flojo, borracho y todos los prejuicios que existen, entonces yo creo que el turismo mapuche te da esa posibilidad de mostrarles que hay muchas cosas valorables, que hay muchas cosas interesantes y mucho por descubrir en la cultura mapuche" (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

De este modo, es posible advertir que, la construcción de la identidad lafkenche en tiempos contemporáneos también se construye en contraposición de las imágenes difundidas en la actualidad por los medios masivos de comunicación, así como también, de aquellas que la sociedad chilena construyó a través de la historia.

"Y nosotros como pueblo no somos como la prensa o los medios de comunicación lo muestra, nosotros somos un pueblo hospitalario, un pueblo solidario, un pueblo que tiene su propia cosmovisión, su religiosidad, un pueblo que tenía mucho territorio y que hoy en día no lo tenemos lamentablemente y no somos un pueblo guerrero como de repente nos tildan" (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Sin lugar a dudas, esta experiencia turística en la comunidad Llaguepulli ha involucrado un proceso de aprendizaje constante y muy enriquecedor, que tiende a fortalecer las diferencias culturales, tanto para los turistas, como para quienes participan en el ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’. Esta comunicación intercultural también ha transformado algunas preconociones o representaciones que se tiene en torno a la sociedad chilena al interior de esta comunidad indígena:

“Este trabajo es un trabajo sano y limpio donde uno conoce gente que viene de otro lado, uno aprende más de lo que uno sabe cómo de nosotros, como de lo ajeno de las otras personas, uno aprende de las otras personas y ellos aprenden de nosotros igual” (Zelma Caniuñir, Extracto entrevista exploratoria).

“Antes los viejitos no conocían esto de las visitas, no les gustaba a los abuelitos de antes, los huinca no me gustan decían, van a venir a quitarnos la tierra los chilenos-huinca, decían los mapuche antes, pero no era nada así (...) los chilenos son bonitos, tienen otras ideas para conversar” (Julio Calfuqueo, Extracto entrevista semi-estructurada).

CAPÍTULO VIII
INTERACCIONES ENDÓGENAS: TRANSFORMACIONES
SOCIOCULTURALES Y ECONÓMICAS EN LA COMUNIDAD
LLAGUEPULLI

En este último capítulo, me propongo realizar un análisis sobre las principales transformaciones económicas y socioculturales que han ocurrido en la comunidad Llaguepulli, desde su implicancia en el desarrollo del *'Turismo Mapuche'*. Esta descripción analítica estudia los cambios ocurridos al interior de esta comunidad indígena, considerando sus efectos en la construcción de la identidad mapuche lafkenche, tanto en su dimensión material como también, simbólica/ideológica. También se abordan los impactos en el cotidiano de las relaciones sociales, entre las familias que componen el 'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche' y algunos actores del territorio Lafkenche que no tienen una participación activa en esta iniciativa turística, pero conviven directamente con las dinámicas que han surgido con el desarrollo del turismo indígena en su territorio.

En este contexto, resulta interesante profundizar sobre la manera en que ha influenciado este mundo estereotipado en las maneras de comprender, organizar y actuar en el mundo de la vida cotidiana (Bello, 2004; Jodelet, 2008), es decir, la forma en que las representaciones sociales construidas con el desarrollo turístico, han orientado algunas prácticas en la cotidianidad de la comunidad Llaguepulli.

8.1 Dimensión sociocultural

8.1.1 Proceso auto-educativo y concientizador del pueblo mapuche

Recordemos que, el imaginario social que construyen los turistas sobre el pueblo mapuche, está compuesto de expectativas y demandas que han desencadenado diversos procesos en la vida cotidiana de la comunidad Llaguepulli.

En este sentido podemos señalar que, el desarrollo del '*Turismo Mapuche*' estimuló un proceso de auto-aprendizaje sobre este pueblo indígena y su cultura. Quienes se han involucrado en esta práctica turística se han preocupado de realizar una investigación profunda sobre los conocimientos tradicionales de su pueblo y los acontecimientos ocurridos a través de la historia, recuerdos guardados en la memoria oral de la gente mayor que habita este territorio, así como también, en registros escritos o literatura histórica.

Las relaciones sociales (y comerciales) que surgen con el turismo indígena se encuentran en la *tercera esfera de la trans-subjetividad* (Jodelet, 2008), en donde los actores que integran el 'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche' se involucran en la producción de *representaciones sociales* de carácter significativo para su identidad colectiva, como resultado de la presión de la tradición (sistema de normas y valores mapuche) y de la influencia social (imaginario social), los que promueven el acceso al patrimonio cultural del sistema de vida mapuche. Es decir, el desarrollo del '*Turismo Mapuche*' al estar inmerso en un '*espacio social y público donde circulan representaciones de origen diverso*' (Jodelet, 2008:54), provoca un juego de presiones al interior de la comunidad Llaguepulli, orientados a 'rescatar' y re-fortalecer el sistema cultural mapuche a través de un proceso de aprendizaje constante, que traspasa los límites de la comunidad, abarcando a la sociedad chilena, los turistas extranjeros y algunos actores del territorio lafkenche que aprenden, practican o integran su conocimiento en esta iniciativa turística:

“(...) siempre hay cosas que aprender, aunque uno sea mapuche hay cosas que igual se están perdiendo y que se pueden rescatar para las generaciones futuras, porque si no se aprende y no se transmite, ellos no van a conocer lo que se está rescatando” (Nadia Paineofil, Extracto entrevista exploratoria).

“(...) quizás en algún momento hemos perdido la parte cultural, pero el turismo hoy en día como que te obliga a rebuscarte y re-encontrarte como mapuche y auto-reconocerte también y valorarte como tal” (Patricio Paineofil, Extracto entrevista semi-estructurada).

En estas dinámicas se produce un conocimiento *‘socialmente elaborado y compartido’* (Jodelet, 1984, citado en Araya, 2002:27) entre quienes participan de manera activa en esta iniciativa, este conocimiento incluye la arquitectura y el significado simbólico de la ruka, su cosmovisión, la memoria histórica, su lengua mapudungun, sus conocimientos culinarios, y algunos artes y oficios ancestrales, como trabajos en platería, greda y textilería.

“como trabajo en platería yo igual tengo ganancia, así aprendo a hacer platería y aprendo más de la cultura y así aprendo el significado de cada pieza o aro que voy haciendo” (Isabel Paineofil, Extracto entrevista semi-estructurada).

8.1.2 *Disminución de la emigración juvenil y fortalecimiento sociopolítico a nivel comunitario*

Otra de las principales repercusiones que desencadenó el desarrollo turístico en la comunidad Llaguepulli, tiene relación con un fortalecimiento de las redes familiares (lazos de parentesco) y de amistad, puesto que los núcleos familiares se han cohesionado en la actualidad y la población juvenil -especialmente- no tiene la necesidad económica de emigrar de su comunidad, al contar con una fuente laboral en

su territorio de origen. Resulta interesante comparar esta realidad particular con los procesos migratorios a nivel regional y comunal, sobre todo porque según el Censo de Población y Vivienda 2002, la Araucanía presenta altos índices de emigración hacia otras regiones del país (más del 20% de la población, según Censo 2002), mientras que, la comuna de Teodoro Schmidt presenta un indicador positivo, es decir, han llegado más personas a vivir a esta comuna de las que nacieron aquí y se han marchado a vivir fuera (un 16% de la población actual de la comuna, según Censo 2002).

Esta realidad tiene una importancia primordial para la reproducción sociocultural y la articulación sociopolítica del pueblo mapuche lafkenche, gracias a la transmisión de conocimientos tradicionales, creencias, valores y prácticas religioso-espirituales de forma trans-generacional, lo cual ha generado un mayor respeto y valoración hacia las autoridades tradiciones y políticas que permanecen en esta comunidad, quienes han cumplido un rol de liderazgo trascendental para llevar a cabo esta iniciativa turística:

“(...) los jóvenes se interesan por su cultura antes se avergonzaban de ser mapuche, de hecho muchos jóvenes se quieren quedar acá en la comunidad, cuando antes todos se iban a Santiago, a otras partes a buscar trabajo” (Pablo Calfuqueo, Extracto historia de vida).

De esta manera, los integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ realizan una apropiación y valoración de su territorio de origen a través del trabajo colectivo (carácter instrumental-funcional), que también ha involucrado un fuerte apego a este lugar que se impregna de afectividad (carácter simbólico-expresivo, según Giménez, 1999), y promueve una proyección social de las nuevas generaciones en este espacio territorial:

“(...) hoy en día con el turismo los niños y jóvenes tienen una proyección a ser profesionales, pero que esos profesionales tengan que volver a la comunidad a hacer un trabajo de base, que esos profesionales con el tiempo no tengan que

perderse, sino que tengan que asumir distintos roles dentro del territorio”
(Patricio Paineñil, Extracto entrevista semi-estructurada).

Este fortalecimiento sociopolítico a nivel comunitario, representa un proceso de transición en la organización interna del pueblo mapuche en tiempos contemporáneos, ya que la memoria histórica nos muestra las graves consecuencias (creciente desintegración y aislamiento de los núcleos familiares) que sufrió, desde la imposición del sistema reduccional en territorio ancestral mapuche (1866).

8.1.3 *Construyendo un desarrollo integral desde su territorialidad*

Como lo hemos mencionado, esta empresa indígena de turismo (Morales, 2008) constituye una estrategia colectiva de carácter económico y sociocultural, que es utilizada por los actores del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ para resguardar el territorio y preservar -para fortalecer- la identidad mapuche lafkenche en el ‘*imaginario del mundo moderno/colonial*’ (Mignolio, 2000).

Estas manifestaciones se levantan en el Territorio Lafkenche como reivindicaciones políticas del pueblo mapuche en tiempos contemporáneos, cuyas expresiones apuntan a un proceso de concientización indígena que invita a reconocer su propia existencia de vida (material y simbólica/ideológica), valorando su diferencia cultural y ‘*el propio valor histórico*’ (Gramsci, en Crehan, 2004) de este pueblo originario.

En este proceso endógeno, los actores de Llaguepulli se apropian de ‘*los propios derechos y obligaciones*’ (ídem) para decidir de forma consciente sobre el desarrollo de sus vidas como pueblo indígena y así, comenzar a asumir de manera más autónoma las variadas dimensiones que implica un desarrollo integral: económica, política, lingüística, religioso-espiritual, medicinal, alimenticio, medioambiental y sociocultural. En otros términos, para llevar a cabo un desarrollo integral. Sobre esta

idea, Bengoa (1996) agrega que, “*El reconocimiento es el punto de partida indispensable para caminar hacia un desarrollo pleno*” (Citado en Salas, 1996:15).

En este sentido, los dirigentes políticos y autoridades ancestrales que encabezan esta poderosa organización conciben el turismo como ‘*una alternativa de lucha, de mantener un pueblo vivo*’ al interior del actual sistema neoliberal chileno, quien se encuentra inmerso en el ‘sistema-mundo moderno/capitalista’ (Quijano, 2000) en donde las relaciones humanas (y de poder) han mutado a través de la historia para perpetuar la ‘*colonialidad del poder*’ (Quijano, 2000).

“(…) y el cambio en la calidad de vida, porque hoy la gente vive bien, es una dieta alimenticia muy acorde, una salud más permanente, igual aquí la gente casi ya no van a los hospitales, entonces hay un equilibrio emocional, un equilibrio económico, una base social bien cohesionada sobretodo en nuestra comunidad” (Mauricio Paineñil, Extracto historia de vida).

Por otro lado, la práctica del ‘*Turismo Mapuche*’ ha desencadenado la radicación del alcoholismo al interior de esta comunidad, donde antiguamente se establecían negocios clandestinos para la venta y su consumo, generando conflictos y desarticulación social.

8.1.4 Resistencia sociolingüística: valoración y práctica del mapudungun

La situación sociolingüística del pueblo mapuche y la adquisición de la lengua mapudungun, se establece como un proceso complejo en tiempos contemporáneos, debido a las condiciones estructurales desarrolladas por la educación formal, que ha fomentado el castellano como único mecanismo de comunicación, dejando de lado la práctica del mapudungun en contextos con gran cantidad de población mapuche.

Cabe señalar que los esfuerzos por la implementación de proyectos de EIB en su mayoría constituyen experiencias que lejos de posibilitar la constitución de relaciones interculturales, vienen a folclorizar los elementos culturales y a desagregarlos, toda vez, que los programas de educación no se ven alterados y que la enseñanza reproduce la lógica de la pedagogía eurocéntrica y el aprendizaje de las culturas indígenas y de forma particular de la cultura mapuche, no responde a las prácticas de transmisión de conocimiento, propios de esta cultura. Frente a esto Huenchullán sostiene que:

“el sentir de los pueblos indígenas es que se implemente una educación pertinente con sus aspiraciones de desarrollo y autonomía. Una educación fundamentada en los valores idiosincráticos de las culturas indígenas que incentive el rescate de las lenguas y del patrimonio de conocimiento de cada pueblo indígena, abrazando en este marco, a su historia y cosmovisión. La EIB debe cooperar a la liberación de los pueblos indígenas del yugo de las ideologías etnocentristas” (Huenschullán, 2007:210).

Con respecto a lo anterior es posible señalar que la educación formal por años fue concebida como vehículo para la asimilación e integración forzada de los pueblos indígenas a la sociedad nacional. A través de programas etnocentristas se procuró que los niños en proceso de socialización, sin distinción de sus diferencias étnico-culturales; adquiriesen los valores nacionales, formalizándolos como hijos de una misma patria.

La educación como mecanismo de control y asimilación ha sido entendido como uno de los vehículos centrales de lo que algunos autores -Stavenhagen (1963), González Casanova (2006), entre otros- desde la antropología han definido como “colonialismo interno”, es decir, la reproducción de la lógica de exclusión y subordinación colonial, por consideraciones étnico-raciales, al interior de los Estados Nacionales postcoloniales de Latinoamérica. Este tipo de educación monocultural afectó la reproducción cultural de pueblos indígenas del continente y exacerbó los prejuicios y la discriminación hacia los pueblos indígenas, dejando como resultado,

experiencias de vida traumáticas que coartan la producción lingüística y su transmisión trans-generacional:

“Yo sufrí mucho cuando me pusieron en el colegio en Santiago, los niños me hacían llorar por el apellido que tenía, me ponían sobrenombres. Y yo creo que por eso mismo no puedo hablar en mapudungun, yo no sé hablar, entiendo, pero no todo tampoco, preguntas sí, pero de hablar, yo no sé hablar. No puedo hablar, no puedo aprender y yo creo que me dejó muy marcada eso cuando niña” (Zelma Caniuñir, Extracto entrevista exploratoria).

Considerando este escenario problemático y las influencias del mundo estereotipado del turismo, es posible advertir que el desarrollo del ‘Turismo Mapuche’ ha estimulado la práctica del mapudungun en la comunidad Llaguepulli, ya que se presenta como un requisito fundamental para trabajar en este rubro. Sin embargo, se busca una apropiación integral de la lengua mapudungun, que implique un conocimiento profundo sobre el *tuwün* de cada persona, es decir, el contexto sociocultural en donde nació y sociabilizó (procedencia territorial o *lof*).

Es importante destacar que, la resistencia sociolingüística en la comunidad Llaguepulli representa un caso excepcional a nivel nacional, ‘*resistencia cultural*’ (Scott, 1999 [2000]) que está siendo materializada en un proyecto educativo dirigido por las autoridades tradicionales y dirigentes de esta comunidad, quienes se presentan como los referentes locales poseedores del mapunche *kimün* (conocimiento mapuche) y participan de forma activa en el proceso formativo de los niños y niñas de esta comunidad. Recordemos que la Escuela ‘Kom pu lof Ñi Kimeltuwe’ fue recuperada el 2006 y constituye la primera escuela autónoma mapuche de Chile:

“Que las comunidades comiencen a apropiarse de las escuelas, de los colegios y a través de las escuelas poder fortalecer nuestro idioma y todo el tema cultural, generar espacios en el aula para que podamos introducir lo nuestro, y como desde la escuela nos impusieron lengua, nos impusieron ideología, nos impusieron religión, política distinta y a través de la escuela hoy en día poderlo

tomar e introducir nuevamente lo nuestro para potenciar y fortalecerlo”
(Mauricio Painefil, Extracto historia de vida).

8.1.5 *Resguardo territorial y cuidado medioambiental*

El mundo estereotipado del turismo también ha orientado algunas conductas tendientes a cambiar el entorno natural de esta comunidad y la manera en que los habitantes se relacionan con la naturaleza y sus recursos.

Es importante recordar que, dentro de la concepción y filosofía mapuche, el mundo material y espiritual está en relación directa con la dinámica del universo, el sol, las estrellas y los astros que circundan la tierra, concibiéndolo como un todo integrado y en permanente interacción. Desde esta lógica, se supone una relación íntima entre los grupos étnicos y su entorno natural, en donde las prácticas estarían basadas en el respeto y cuidado hacia el medio ambiente y sus recursos naturales.

A partir de los acontecimientos históricos vividos en la comunidad Llaguepulli y mediante *‘procesos de hibridación’* (García Canclini, 1989), esta concepción de mundo indígena ha incorporado lógicas capitalistas en los usos de los recursos naturales, es decir, una racionalidad productiva basada en el cálculo económico y un control instrumental del entorno natural. Esta situación se manifiesta en este contexto particular, en donde se observa gran cantidad de plantaciones exóticas de pino y eucalipto, en desmedro de escasos árboles nativos que se resisten a desaparecer.

Antes de que se instalara el *‘Turismo Mapuche’*, la comunidad Llaguepulli era visitada por cazadores que exterminaban de manera indiscriminada las aves del lugar. Por otro lado, también existían lugareños que contaminaban las aguas del Lago Budi. Estas prácticas destructivas de la naturaleza y sus recursos se fueron transformando junto al desarrollo turístico, que impulsó prácticas basadas en el respeto y cuidado hacia el entorno natural de esta comunidad indígena, en donde sus actores han ido

creando conciencia medioambiental que se sociabiliza a nivel comunitario para así, proteger este territorio ancestral.

Actualmente en la comunidad Llaguepulli existe una preocupación colectiva que orienta las siguientes acciones: a) reforestar con árboles nativos la comunidad, b) frenar la caza de avifauna, c) descontaminar y cuidar las aguas del Lago Budi, d) mantener el aseo del entorno y, e) introducción de prácticas de manejo y reciclaje de la basura.

8.1.6 Proceso de revitalización de la identidad mapuche lafkenche

Esta comunidad indígena se ha involucrado en un proceso de re-significación y re-apropiación de la cultura mapuche lafkenche a través del desarrollo turístico, que es asumido como una estrategia de subsistencia económica desde su territorio de origen, pero también de *resistencia cultural* (Scott, 1999 [2000]) ante el poder hegemónico que reproduce relaciones de explotación y subordinación a través de las estructuras sociales, políticas y económicas instauradas a nivel nacional y en contextos de globalización. En este sentido, esta *estrategia de vida* (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) se presenta como una manifestación que busca proteger la identidad colectiva.

Sin lugar a dudas, este proceso de *revitalización cultural* trae implícita la construcción de conciencia de clase basada en la diferencia cultural *-proceso de concientización* (Gramsci en Crehan, 2004)-, es decir, un proceso de concientización indígena que es construida por los actores a partir de su capacidad para reconocer y juzgar de manera crítica el devenir histórico del pueblo mapuche, y así poder transformar el curso de esta historia. Sobre esta idea, Safa sostiene que *“La lucha por la identidad y el territorio no es un asunto del pasado, sino que expresiones políticas*

que se proponen defender la variabilidad social, la ‘autodeterminación’⁵³, y la soberanía, todas ellas manifestaciones amenazantes para el nuevo orden mundial” (2003:172).

Según Pérez (2008) el desarrollo turístico se basa en el reconocimiento sustantivo de la diversidad cultural, es decir, el reconocimiento de la diversidad cultural por parte de la sociedad nacional y la construcción conjunta de un contexto político, económico y sociocultural que permita *desarrollos con identidad* (Bengoa 1996, citado en Salas, 1996) lo que también implica, el reconocimiento del derecho del pueblo mapuche a decidir libre y de forma consiente sobre la manera en que identidad y desarrollo se conjugan y se llevan a la práctica a través de procesos de autogestión. Sobre esta idea, Bengoa argumenta que *“Reconocer significa establecer que existe un sujeto con capacidad plena de llevar a delante su propio desarrollo. Si no existe este reconocimiento, las formas de desarrollo caen permanentemente en una relación desigual”* (1996:15).

8.1.7 Visiones divergentes y relaciones conflictivas

Al interior del Territorio Lafkenche existen diversas prácticas y concepciones de mundo que representan la variabilidad interna de este pueblo ancestral en tiempos contemporáneos. Dentro de esta variabilidad social encontramos a gente mapuche que practican la religión evangélica, la religión mapuche y el *‘Turismo Mapuche’*.

Desde una visión introspectiva manifestada al interior de esta agrupación turística, es posible advertir que sus actores reconocen la variabilidad social existente en esta

⁵³ Entendida como un derecho de los pueblos indígenas a *“asumir el derecho de sus propias instituciones y formas de vida y de su desarrollo económico y a mantener y fortalecer sus identidades, lenguas y religiones, dentro del marco de los Estados en que viven”* (Convenio 169 de la OIT, 2009:22).

territorialidad en la actualidad, como resultado de las estructuras de asimilación a la sociedad mayor y sus relaciones impositivas que ha tenido el pueblo mapuche través de la historia. En este proceso, la *'colonialidad del poder'* (Quijano, 2000) abarcó el control de las distintas esferas de la vida social del pueblo mapuche (político, religioso, lingüístico, educativo, medicinal, económico, medioambiental) y dejó como resultado a un pueblo profundamente desarticulado.

De este modo, en la cotidianidad de esta comunidad, las familias que componen los nueve lof (reducciones indígenas) se vinculan a distintos grupos sociales que abrazan distintas ideologías y llevan a cabo sus prácticas en relación a ellas: *'somos parientes todos, somos familiares, pero cada uno con lo suyo'*.

a) *Religiosidad mapuche y mercado turístico: entre acuerdos y divergencias*

En este escenario complejo, el desarrollo turístico también ha generado algunos cambios en las relaciones sociales intracomunitarias. Algunos actores del Territorio Lafkenche piensan que se han debilitado las relaciones basadas en la colaboración, entre las familias que componen el 'Comité de Turismo Mapuche Lafkenche' y aquellas que no participan de esta iniciativa. Recordemos que esta producción turística se organiza en base a 18 familias asociadas, que concentran su voluntad y trabajo al interior de cada unidad familiar, pero cuando la demanda lo requiere, emerge un colectivo cohesionado.

De este modo, prevalecen las relaciones de cooperación y trabajo hacia adentro de la agrupación turística y en cada núcleo familiar, esta situación hizo disminuir las visitas y/o reuniones entre los vecinos que integran esta comunidad, quienes aseguran:

"Ellos están muy metido en lo suyo, no tienen tiempo para salir a atender a sus parientes como era antes, a pasar una tarde conversando con una persona anciana y sabia para aprender de la cultura, eso ya no les interesa, de a poco

están perdiendo las costumbres y tradiciones” (Raúl Calfuqueo, Extracto entrevista semi-estructurada).

Esta mirada también observa con recelo algunas prácticas realizadas en esta actividad turística, como la exposición y comercialización de algunos elementos religiosos de la cultura mapuche, como la muestra del choike purrún al turista. Esta es una danza que imita los movimientos del avestruz patagónico y se realiza en contextos ceremoniales y de forma especial, durante el ngillatün (rogativas). Esta práctica fotografiada por los turistas es ‘chocante’ y su escenificación es vista como una especie de ‘show’.

Existen contradicciones respecto a los límites en la comercialización de algunos *recursos culturales* (Yúdice, 2002) que pertenecen al espacio religioso-ceremonial de la cultura mapuche en la comunidad Llaguepulli y que podrían estar transgrediendo algunos acuerdos tomados en la agrupación turística y a nivel comunitario. Dentro de estas prácticas comercializadas que estarían causando controversia intra-comunitaria, se encuentra la invitación de turistas durante la realización del ngillatun, en donde *‘ellos pueden participar, pero no sacar fotos y pueden bailar también’*. Esta situación particular genera visiones divergentes y podría generar conflictos en las relaciones sociales intra-comunitarias, puesto que los actores que no participan en *‘Turismo Mapuche’* se sienten vulnerados.

Entonces, -desde un plano ideal- los actores de la agrupación turística conocen los límites de la comercialización de elementos propios de la religiosidad mapuche y de sus impactos nocivos para la comunidad, pero este acuerdo no se estaría cumpliendo en el cotidiano de esta actividad turística. Además, algunos actores de esta agrupación turística reconocen que este aspecto aún es deficiente y se presenta como un dilema que urge superar, para no transgredir un ámbito del patrimonio cultural inmaterial de este territorio.

Cabe señalar que, también existe una valoración positiva al trabajo que realiza la gente que participa en ‘*Turismo Mapuche*’ en la comunidad Llaguepulli por parte de otros actores del Territorio Mapuche Lafkenche. Se reconoce la capacidad creativa de esta agrupación turística para innovar económica y socioculturalmente desde los territorios de origen. Además se valoran los logros de esta organización colectiva y los cambios observados en las familias que valoran positivamente su identidad mapuche lafkenche.

b) *Controversias sobre el proceso de recuperación de tierras*

En este escenario, existen diversas perspectivas sobre el proceso de recuperación de tierras que se está llevando a cabo en La Araucanía y se presenta como un tema controversial en la comunidad Llaguepulli. Dentro de esta variabilidad interna del pueblo mapuche, también existe una visión sobre los derechos de este pueblo originario, con una postura de un cambio más radical frente a las problemáticas actuales de reclamaciones de tierras ancestrales y utiliza otras ‘*estrategias de vida*’ (Scott, 1986, citado en Kay, 2006) contra los propietarios de tierras, como la recuperación de tierras abandonadas a través de la ocupación productiva⁵⁴.

Este movimiento social articulado a nivel territorial, apela a un compromiso más sociopolítico por parte de esta agrupación turística a través de una retribución económica que esté a disposición de estas estrategias que reivindican derechos ancestrales, y así, conseguir mayor autonomía en el territorio. Esta pauta de buena convivencia intracomunitaria, busca romper una lógica productiva-economicista de las

⁵⁴ Para profundizar sobre esta temática recomiendo el estudio “*Indebido proceso: Los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile*” (Human Rights Watch, 2004).

prácticas turísticas que abarca sólo la unidad familiar para contribuir al proyecto sociopolítico a nivel territorial.

8.2 Dimensión económica⁵⁵

Recordemos que la comunidad indígena de Llaguepulli se encuentra inmersa en dinámicas globalizantes y se ha implicado en '*procesos de hibridación*' (García Canclini, 1989) en donde adaptó lógicas y prácticas propias del sistema económico neoliberal a su propio sistema económico en tiempos contemporáneos. En este sentido, se asume que los pueblos de América Latina históricamente han experimentado procesos de hibridación (mezcla intercultural) como resultado del contacto con la empresa colonial de antaño, con la modernidad y su proyecto de desarrollo actual⁵⁶.

Es interesante analizar la existencia de vida material (nivel performativo o instrumental-funcional) que ha desarrollado esta agrupación turística en el cotidiano de la comunidad Llaguepulli por medio del '*Turismo Mapuche*', puesto que nos permite conocer las complejas articulaciones entre lo local y lo global. Desde esta perspectiva, la economía mapuche no puede problematizarse al margen de los impactos globales, sino que debe entenderse como una tensión permanente y en constante mutación.

En este escenario, el turismo indígena se ha transformado en la principal fuente económica para las familias que participan en su desarrollo, cuya economía se complementa a la producción de bienes de consumo generados a través de la pequeña agricultura, ganadería y pesca.

⁵⁵ Tomar en consideración el subcapítulo "*Conformación del Comité de Turismo Mapuche Lafkenche*" (p.79).

⁵⁶ Frente a este hecho, Nestor García Canclini sostiene que "Los países latinoamericanos son actualmente resultado de la sedimentación, yuxtaposición y entrecruzamiento de tradiciones indígenas, del hispanismo colonial católico y de las acciones políticas, educativas y comunicacionales modernas (...) un mestizaje interclasista ha generado formaciones híbridas en todos los estratos sociales" (García Canclini; 1989: 86).

Según Stuchlik 1976 [1999] la economía de subsistencia propia del pueblo mapuche se caracteriza por estar orientada a la producción y autoconsumo del grupo familiar, en donde la producción económica es casual y no especializada de bienes para la venta, por lo que se asume un contacto poco frecuente y casual con el mercado. Sin embargo, también existe el cambio de una parte de la producción para el autoconsumo en productos para la venta y en este modelo, la noción de dinero es entendido como un equivalente universal y no como un medio de inversión y capitalización.

Considerando estos rasgos socioeconómicos y su relación con la actividad turística, podemos advertir que la comunidad Llaguepulli se ha implicado en un proceso de transición respecto a su sistema económico tradicional, transformando algunos elementos propios de una economía de subsistencia para apropiarse de aquellos que caracterizan la economía capitalista neoliberal (proyecto político-ideológico). Por lo tanto, en este proceso adaptativo a las dinámicas económicas hegemónicas en contextos de globalización, la agrupación turística combinó algunos rasgos de colaboración económica propia del sistema de mediería con un modelo de 'empresas familiares' intra-comunitario (estrategia de trabajo comunitario).

Desde una perspectiva histórica y considerando los estudios realizados por Stuchlik 1976 [1999] podemos señalar que, la mediería constituye una antigua institución chilena que se adaptó a las relaciones económicas mapuche, quienes transformaron algunos criterios de funcionamiento que se producían comúnmente en la agricultura entre dos socios dispuestos a aportar los medios de producción o la fuerza de trabajo, dependiendo de sus posibilidades, por lo tanto, este vínculo económico siempre fue asimétrico e implicó una estratificación social.

Cabe señalar que, este mecanismo tomó un rol significativo para la sociedad mapuche desde la creación de las reducciones y, a diferencia de su aplicación en la sociedad chilena, la mediería fue adoptada en el pueblo mapuche como un acuerdo de colaboración entre propietarios de los medios de producción (tenencia de tierra) que

establecen relaciones simétricas durante cierto tiempo, basadas en la confianza mutua y la utilidad (repartida por la mitad), en su efecto, “*no tienen ninguna significación jerárquica, dado que los dos socios tienen igual posición social*” (p118).

De este modo, se establecen las siguientes características híbridas del modelo económico aplicado por el ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’ de la comunidad indígena de Llaguepulli: a) la organización del trabajo se sustenta en relaciones simétricas de parentesco, amistad y residencia⁵⁷ que son manipuladas con fines económicos, conservando así, elementos de la mediería, b) cada unidad familiar controla sus medios de producción (fuerza de trabajo, tierras), c) existe una especialización de los bienes y servicios comercializados en el mercado turístico y por consiguiente, una división del trabajo intra-comunitario (modelo asociativo y trans-generacional), c) el capital dinero es distribuido de acuerdo a la venta de bienes y servicios realizada por cada ‘empresa familiar’, y d) la utilidad económica o el excedente de producción, es concebido como un medio de adquisición y capitalización (tierras, educación, herramientas, materias primas, etc.).

Para finalizar, es importante precisar que, las familias que desarrollan turismo indígena han mejorado sustancialmente su calidad de vida, la que se ha extendido a nivel comunitario (mejoras en locomoción y acceso a los caminos) en donde se observa una estratificación económica entre estas familias y aquellas que no participan en ‘*Turismo Mapuche*’. Es decir, el desarrollo turístico ha profundizado las diferencias económicas al interior de la comunidad Llaguepulli.

Es interesante mencionar que los actores con más importancia sociocultural, política y económica al interior de la comunidad Llaguepulli, representan en la actualidad la descendencia del linaje del cacique Francisco Antiqueo, por lo tanto todas las familias que componen este lof o comunidad dependen de ese linaje que se

⁵⁷ Según Stuchlik los ‘*colaboradores preferidos*’ son los parientes cercanos que viven en la misma reducción, este principio se establece como una norma elemental dentro del sistema de mediería (1976 [1999]:205).

construye de acuerdo al vínculo territorial - “tuwun”- y al vínculo por sangre – “kvpalme”. En relación a esto, García (2010) sostiene que el reconocimiento del linaje a través del viaje en el tiempo permite explicar la existencia del mapuche en la tierra visible – “nag mapu” donde el vínculo territorial y sanguíneo “*definen su fuerza espiritual, su rol⁵⁸ y su función comunitaria*” (García, 2010:45). Este rasgo es fundamental para entender la organización política, económica y sociocultural que expresa la comunidad Llaguepulli en la actualidad y específicamente, el ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’, ya que se conecta de manera coherente con un poderoso linaje que registra la historia local y su memoria oral.

⁵⁸ Dentro de las funciones tradicionales reconocidas por la cultura mapuche se encuentran el rol de “lawentuchefe”, “machi”, “lonko”, “dungunmachife”, entre otros.

CONCLUSIONES

Con la expansión de la economía de mercado a nivel planetario, los pueblos indígenas de América Latina se han envuelto en un proceso heterogéneo que contiene diversas manifestaciones socioculturales y económicas como respuestas creativas y localizadas ante el poder hegemónico.

De acuerdo a las hipótesis y los objetivos planteados en esta investigación, podemos señalar que este estudio antropológico nos enseñó la emergencia de un tipo de estrategia de vida manifestada por el pueblo mapuche en tiempos contemporáneos, en donde el *Turismo Mapuche* desarrollado desde la comunidad Llaguepulli, representa una estrategia económica anclada en un proyecto político que persigue un proceso de reconstrucción sociocultural mapuche en un contexto sociopolítico y económico complejo, en que las estructuras hegemónicas de poder han mutado a través de la historia para conservar el dominio de las distintas dimensiones de la existencia de vida material y simbólica/ideológica de este pueblo originario. Estas estructuras históricas de asimilación se han reproducido desde la imposición política y militar del gobierno chileno hacia la población indígena colonizada (1882) a quien despojó de sus tierras y radicó en reducciones indígenas (1883). Con estos hechos históricos comienza un patrón de dominación impregnado de una racionalidad eurocéntrica que fue controlando gradualmente las distintas dimensiones de la vida social del pueblo mapuche, arrebatándoles el poder imprescindible para decidir de manera autónoma sobre el desarrollo de sus vidas, y que involucra su sistema de vida económico, político, educacional, religioso, medicinal, lingüístico y medioambiental.

Los mecanismos que despliega la colonialidad del poder en tiempos contemporáneos (2013) reflejan la herencia de un poder hegemónico que se ha reformado a medida que transcurre la historia, cuya mano invisible del mercado se sustenta ideológicamente en la 'libertad de comercio' como único principio organizador de la sociedad actual. Y en esta oportunidad, se presenta como un

proyecto de desarrollo economicista que el Estado chileno promueve en las comunidades indígenas a través de un programa (económico, político e ideológico) que se orienta a formalizar el sistema de vida del pueblo mapuche para poder ‘incorporarlo’ al sistema económico neoliberal en contextos de globalización. Es decir, la transformación profunda de sus lógicas y prácticas propias de un modelo económico de subsistencia como condición fundamental para poder ‘integrarse’ al modelo hegemónico de desarrollo, pero este pueblo indígena debe procurar ‘conservar y potenciar’ su diferencia cultural, para ponerlas en valor (recurso cultural) y así, participar de las dinámicas del mercado turístico.

Desde esta perspectiva, el Estado y las fuerzas globalizantes del mercado, despliegan un mecanismo tendiente a mercantilizar la vida de los pueblos indígenas y sus escenarios paisajísticos, mediante el consumo turístico de experiencias cotidianas que son escenificadas para representar a un pueblo indígena que –se asume- conserva íntegramente las prácticas y concepciones tradicionales, como por ejemplo, el habitar y significar una ruka en donde sus miembros usan su vestimenta tradicional, practican su gastronomía autóctona y se comunican mayoritariamente en mapudungun, lengua que transmite el patrimonio del conocimiento ancestral a las nuevas generaciones mapuche. Esta breve representación imaginada por los turistas que visitan la comunidad Llaguepulli en el lago Budi, cobra relevancia en el proceso de construcción de la identidad indígena, al orientar las maneras de comprender y actuar en la vida cotidiana de esta comunidad indígena. Es decir, el mundo estereotipado del turismo ha influido en el proceso de reapropiación cultural y revitalización de la identidad mapuche lafkenche.

Por lo tanto, es posible señalar que, los diseños deshumanizantes de las leyes del mercado que traspasa las fronteras ‘soberanas’ del Estado chileno colocando al costo-beneficio por encima de todos los valores humanos, se distorsionan en la realidad local de este territorio ancestral mapuche desatando otros procesos, en donde ha emergido una organización indígena cohesionada que ha decidido resistir desde su territorialidad por medio de la apropiación política del Turismo Mapuche. Esta práctica

comercial es asumida por los actores como un proceso de resistencia cultural eminentemente político, construido desde la cotidianidad de esta comunidad indígena como respuestas creativas ante las condiciones históricas, políticas y socioculturales generadas por el gobierno chileno en tiempos contemporáneos.

En este sentido, la comunicación interpersonal que se practica durante la experiencia turística se presenta como una instancia de concientización social en un contexto mediático propagado de imágenes prejuiciadas sobre un pueblo ‘violento y terrorista’ a quien se ‘debe’ aprisionar. Pero este mecanismo de dominación contemporáneo se viene reproduciendo desde antaño, cuando comenzó el proceso de colonización del pueblo mapuche a través de la ocupación político-militar de su territorio ancestral, y a quien siempre se le construyó un imaginario con rasgos culturales nocivos que siempre denotaron la justificación perfecta para controlar-dominar.

La memoria histórica también nos revela el sustento ideológico racista que han impregnado las sucesivas representaciones sobre el pueblo mapuche (‘guerreros valientes’, ‘bandidos sanguinarios’, ‘indios flojos y borrachos’, ‘terrorista’, etc.), un imaginario de la sociedad chilena que abrazó el racismo para interpretar las diferencias culturales, desarrollando relaciones interétnicas impositivas a partir de este proceso de contacto e integración forzada a la sociedad mayor. En definitiva, estas representaciones sociales prejuiciadas sobre el pueblo mapuche operaron a través de la historia con la finalidad de colonizar-subyugar la existencia de vida de este pueblo indígena. Pero el proceso de resistencia cultural llevado a cabo desde esta comunidad indígena en tiempos contemporáneos, lleva implícita la idea de derribar tales prejuicios sociales, es decir, transformar mentalidades y conciencias sociales influenciadas por los medios de comunicación de masas (especialistas en la difusión de valores, creencias, conocimientos y modelos de comportamiento) a través de la comunicación de problemáticas contemporáneas (reivindicaciones históricas de tierras), conocimientos tradicionales, históricos y cosmogónicos.

De esta manera, el proceso de construcción de la identidad indígena está mediado por las representaciones sociales que circulan en el mundo estereotipado del turismo, ya sean positivas o negativas. Estas expectativas imaginadas por el turista son re-creadas por los actores para representar a un pueblo originario por medio de la expresión de conocimientos y prácticas tradicionales, valores y concepciones de mundo indígena. Estos símbolos de pertenencia sociocultural que han sido escenificados en el mercado turístico fueron re-apropiados e integrados a la vida cotidiana de esta comunidad indígena, en donde la gente partícipe de esta actividad turística se ha involucrado en un proceso de concientización indígena basada en la diferencia cultural y en la memoria histórica del pueblo mapuche, re-significando su existencia de vida material e ideológica en la actualidad.

En este sentido, el turismo indígena es asumido como una estrategia de desarrollo económico, político y sociocultural, que ha sido creado a partir de las condiciones materiales desfavorables que persisten en las comunidades indígenas y en este territorio ancestral mapuche. El problema de la tierra trasciende a tiempos contemporáneos y representa un tema controversial para la sociedad mapuche, quien aborda esta problemática desde diferentes estrategias de vida en La Araucanía. Pero a partir de este caso particular de resistencia cultural, podemos advertir que las comunidades indígenas que deciden resistir desde sus territorios de origen están forzadas a subsistir en tierras reducidas, capaces de albergar la reproducción sociocultural de futuras generaciones mapuche, o bien, en tierras ancestrales que podrían ser devueltas por medio del capital-dinero.

Esta realidad local nos indica un proceso de transición del sistema económico mapuche, un proceso de hibridación en donde se adoptaron prácticas y lógicas características del sistema económico neoliberal para incorporarlas en su sistema de vida económico tradicional. De esta manera vemos una síntesis cultural que mezcla algunos rasgos de colaboración económica correspondientes al sistema de mediería (asociaciones basadas en relaciones simétricas de parentesco, amistad y residencia)

con un modelo empresarial aplicado en cada unidad familiar y a nivel comunitario (especialización y división del trabajo).

Considerando las interacciones endógenas y las principales transformaciones económicas ocurridas en esta comunidad indígena, es posible señalar que el desarrollo turístico acentúa las diferencias económicas a nivel comunitario, produciendo una estratificación económica entre las familias que no participan en el mercado turístico y aquellas que desarrollan el *Turismo Mapuche*. Por otro lado, el turismo indígena incentiva las relaciones sociales de cooperación entre las ‘empresas familiares’ que componen la agrupación turística y debilita aquellas interacciones sociales con familias no participantes a nivel comunitario (visitas, reuniones).

Dentro de la variabilidad social que existe en este territorio, encontramos la coexistencia de una valoración positiva hacia esta práctica turística y algunas visiones disidentes que expresan discursos contradictorios respecto a los límites en la comercialización de algunos elementos correspondientes al ámbito religioso-ceremonial mapuche. Es imprescindible solucionar esta situación particular (transgresión de acuerdos comunitarios) para evitar controversias cotidianas y relaciones sociales conflictivas en el contexto intra-comunitario.

Sin lugar a dudas, el desarrollo del *Turismo Mapuche* influye significativamente en los procesos de construcción de la identidad mapuche lafkenche en tiempos contemporáneos, en que la identidad colectiva se construye bajo la presión de la tradición (sistema de normas y valores mapuche) y de la influencia social (imaginario social turístico). Tales presiones han orientado un proceso auto-educativo y concientizador del pueblo mapuche lafkenche, gracias a la re-apropiación significativa de aquellas prácticas tradicionales, conocimientos cosmogónicos e históricos socialmente compartidos por la gente que participa en esta iniciativa turística.

El turismo indígena también desencadenó un proceso de fortalecimiento sociopolítico a nivel comunitario, en donde los lazos de parentesco y de amistad se refuerzan en un trabajo colectivo que ha involucrado la participación de distintas

generaciones, lo que ha provocado una notable disminución de la emigración juvenil y la posibilidad de una reproducción sociocultural en sus territorios de origen, involucrando la transmisión de conocimientos de manera trans-generacional, una valoración afectiva del territorio debido a la proyección socio-laboral que los actores realizan en este lugar.

El desarrollo turístico ha generado estímulos a la práctica del mapudungun en la comunidad Llaguepulli, donde la resistencia sociolingüística se ha materializado desde el año 2006 a través de un proyecto educativo autónomo a nivel nacional (escuela ‘Kom pu lof Ñi Kimeltuwe’), en que participan referentes locales poseedores del conocimiento mapuche dentro del proceso formativo.

Finalmente, las representaciones sociales construidas en el turismo indígena han guiado las formas de interpretar y re-significar la propia existencia de vida del pueblo mapuche lafkenche en este territorio, en donde la gente ha transformado algunas prácticas destructivas hacia la naturaleza y sus recursos, creando conciencia medioambiental para resguardar su territorio ancestral y revitalizar su identidad indígena.

En definitiva, la práctica del *Turismo Mapuche* desarrollado por la comunidad Llaguepulli simboliza un acto de resistencia cultural en contextos de globalización y ha desencadenado un proceso de reconstrucción de la identidad étnica en los actores que participan en este tipo de iniciativas, cuyas voluntades se orientan a construir un desarrollo integral desde los territorios de origen, en donde los actores se implican en un proceso de concientización indígena vinculado a la apropiación de derechos y obligaciones, para decidir de manera consciente sobre el desarrollo de sus vidas y comprometerse de manera más autónoma en su propio desarrollo económico, político, lingüístico, religioso-espiritual, medicinal, alimenticio y medioambiental.

BIBLIOGRAFÍA

Agostini, C., Brown, P y Roman, A. (2010). Estimando indigencia y pobreza indígena regional con datos censales y encuestas de hogares. En: *Cuadernos de Economía*, (47), pp. 125-150, Recuperado el 27 de junio de 2013 desde <http://www.scielo.cl/pdf/cecon/v47n135/art05.pdf>

Aylwin, J. (2000). Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. En: *Revista Perspectivas*, Departamento de Ingeniería Industrial, Universidad de Chile, vol. 3, N° 2, pp. 277-300. Recuperado el 18 de julio de 2013 desde <http://www.dii.uchile.cl/~revista/ArticulosVol3-N2/02-J%20Aylwin.pdf>

Asesorías para el Desarrollo. (2005). *Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI*. Informe final. Pp.1-181.

Araya, S. (2002). Las representaciones sociales: Ejes teóricos para su discusión. En: *Cuaderno de Ciencias Sociales*, FLACSO, (12), pp. 9-79.

Banco Mundial. *¿Qué es la globalización?* En: www.bancomundial.org.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. Recuperado el 6 de abril de 2012 desde http://docencia.izt.uam.mx/sgpe/files/users/uami/lauv/Barth_intr_Los_grupos_eticos_y_sus_fronteras.pdf

Bello, A. (2004). *Etnicidad y ciudadanía en América Latina: La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Santiago: Libros de la CEPAL, (79), pp. 9-50. Recuperado el 27 de junio de 2013 desde http://www.eclac.org/publicaciones/xml/6/20606/Libro79_lcg2230.pdf

Bengoa, J. y Valenzuela, E. (1984). *Economía Mapuche: Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.

Bengoa, J. (2000). *Historia del pueblo mapuche: Siglos XIX y XX*. Santiago: Ediciones LOM.

Bengoa, J. (2004). *La memoria olvidada: Historia de los pueblos indígenas de Chile*. Santiago: Cuadernos Bicentenario.

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2012). *Reportes estadísticos comunales*.

Castells, M. (1999). Globalización, identidad y estado en América Latina. En: *Temas de Desarrollo Humano Sustentable*, PNUD, mayo-junio, pp. 1-26.

Crehan, K. (2004). *La cultura y la historia*. En: Gramsci, cultura y antropología. Barcelona: Ediciones Bellaterra, pp.91-118.

Comas D'Argemir, D. (1998). *Antropología económica*. Barcelona: Ariel

Cypher, J. (2006). La Economía Política del Estado chileno en la era neoliberal: 1973- 2005, *Revista Oikos*, (22), pp. 27-54, Chile: Universidad Católica Silva Henríquez (UCSH).

Durán, T., Bacic, R. y Pérez, P. (2001). *Antecedentes socioculturales del pueblo mapuche*. En: Muerte y desaparición forzada en la Araucanía: Una aproximación étnica. Santiago: Ediciones LOM.

Escobar, A. (2000). *El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?* En: Antropología del desarrollo: Teorías y estudios etnográficos en América Latina. Barcelona: Ediciones Paidós.

Faron, L. (1969). *Los mapuche: su estructura social*. México: Instituto Indigenista Interamericano.

Fazio, H. (1999). *La transnacionalización de la economía chilena: Mapa de la extrema Riqueza al año 2000*. Recuperado el 16 de octubre de 2012 desde http://www.salvador-allende.cl/Biblioteca/Fazio_1999.pdf

Foucault, M. (1994). *No al sexo rey. Entrevista por Bernard Henry-Levy*. En: Un diálogo sobre el poder. Barcelona: Altaya.

Foucault, M. (1998). *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. México: Siglo Veintiuno Editores.

Turismo Mapuche. (2011). *Fundamentos del Turismo Mapuche y Orientaciones para su Desarrollo*. Región de la Araucanía, Chile.

García, M. (2010). La construcción del relato mítico ancestral en el arte y la poesía mapuche actual. En: *Papeles de Trabajo: Centro de Estudios Interdisciplinarios en Etnolingüística y Antropología Socio-Cultural*, (20), p.p.43-56.

García Canclini, N. (1989). *Culturas híbridas, estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Editorial Grijaldo.

García Canclini, N. (2000). *La globalización: ¿productora de culturas híbridas?* Colombia: Actas del III Congreso latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular.

Geertz, C. (1994). *El sentido común como sistema cultural*. En: Conocimiento local. Barcelona: Paidós, pp. 93-116.

Giménez, G. (1994). *Comunidades primordiales y modernización en México*. En: Gilberto Giménez y Ricardo Pozas H. (eds.), *Modernización e identidades sociales*, México D.F.: UNAM - Instituto de Investigaciones Sociales / Instituto Francés de América Latina (IFAL), pp. 151-183.

Giménez, G. (1999). Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural. En: *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, vol. V, (9), Colima, pp. 25-57.

Giménez, G. (2008). *Materiales para una teoría de las identidades sociales*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, pp. 1-25. Recuperado el 12 de mayo de 2012 desde

http://docentes2.uacj.mx/museodigital/cursos_2008/maru/teoria_identidad_gimenez.pdf

González Casanova, P. (2006). *El colonialismo interno*. En: Sociología de la explotación. Pablo González Casanova. Buenos Aires: CLACSO. Recuperado el 24 de julio de 2012 desde <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/secret/gonzalez/colonia>

Grupo de Investigación en Ciencias Sociales y Economía – GICSEC. (2010). *Introducción*. En: Modelo neoliberal y su impacto en las economías locales: Una reflexión desde las ciencias sociales y economía. Edición digital. Pp.8-62.

Huenchullán, C. (2007). *La institucionalización de la Educación Intercultural bilingüe en Chile: contexto, situación actual, desafíos*. En: Patrimonio Cultural Mapuche. Derechos culturales y patrimonio cultural mapuche, volumen II. Compiladores: Durán, T., Catriquir, D. y Hernández, A. Temuco: Universidad Católica de Temuco. Proyecto financiado por el Fondo del Libro.

Human Rights Watch. (2004). *Indebido proceso: Los juicios antiterroristas, los tribunales militares y los mapuche en el sur de Chile*. Vol. 16, n°5 (B).

Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato - ICVHNT. (2003). *Territorio y tierras mapuche*. En: Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Cap. II. Vol.3, Tomo 2, pp.707-983.

Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato - ICVHNT. (2003). *Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural*. Cap. IV. Vol.3, Tomo 3, pp.1321-1379.

Instituto EuroChileno de Turismo – ITUR. (2011). *Manual de Buenas Prácticas en el Turismo Mapuche*. Gobierno de Chile: InnovaChile CORFO -CONADI, pp.3-52.

Jodelet, D. (2008). El movimiento de retorno al sujeto y el enfoque de las representaciones sociales. En: *Revista Cultura y Representaciones sociales*. Trad. Catherine Héau y Gilberto Giménez, (5), pp.32-62.

Kay, C. (2006). *Enfoques sobre desarrollo rural en América Latina y Europa desde mediados del siglo veinte*. Basado en 'Los paradigmas del desarrollo rural en América Latina' publicado en F. García Pascual (coord.), *El Mundo Rural en la Era de Globalización: Incertidumbres y Posibilidades*, Madrid: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación y Lleida: Universitat de Lleida, 2002, pp.1-48.

Leclair, E. (1974). *Teoría económica y Antropología económica*. En: *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama, pp. 125-154.

Ley Indígena N° 19.253, promulgada el 5 de Octubre de 1993.

Long, N. (1998). *Cambio rural, neoliberalismo y mercantilización: el valor social desde una perspectiva centrada en el actor*. En: Zendejas, S. y P. de Vries (ed.), *Las disputas por el México rural*, (1), El Colegio de Michoacán.

López y Marín. (2010). Turismo, capitalismo y producción de lo exótico: Una perspectiva crítica para el estudio de la mercantilización del espacio y la cultura. En: *Revista Relaciones*, (123), pp. 219-258.

Mignolo, Walter. (2000). *La colonialidad a lo largo y a lo ancho: el hemisferio occidental en el horizonte colonial de la modernidad*. En: *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*. De Edgardo Lander, compilador. Buenos Aires, Argentina: CLACSO.

Morales, M. (2008). *¿Etnoturismo o turismo indígena?*, *Teoría y Praxis*, (5), pp.123-136.

Oficina Internacional del Trabajo – OIT. (2009). *Convenio 169 de la OIT, Sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*: Chile.

Ortíz, R. (1996). *La modernidad-mundo: nuevos referentes para la construcción de las identidades colectivas*. Recuperado el 6 de agosto de 2012 desde <http://www.mml.cam.ac.uk/spanish/sp13/popculture/modernidad-mundo.html>

Petras, J. (2001). *La globalización: un análisis crítico*, En: Saxe-Fernández et.al. *Globalización, imperialismo y clase social*, Lumen-Hvmanitas, Buenos Aires, Argentina.

Pérez, E. (2005). *Desafíos sociales de las transformaciones del mundo rural: nueva ruralidad y exclusión social*. En: Chile rural, Un desafío para el desarrollo humano, PNUD, pp.17-32. Recuperado el 12 de mayo de 2012 desde <http://www.desarrollohumano.cl/otraspub/pub11/informe%20rural.pdf>

Polanyi, K. (1974). *El sistema económico como proceso institucionalizado*. En: *Antropología y economía*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Poutignat y Streiff-Fenart. (1995). *El ámbito de investigación de la etnicidad: cuestiones claves*. Traducción de Gilberto Giménez, pp. 1 – 29. Recuperado el 12 de mayo de 2012 desde <http://www.paginasprodigy.com/peimber/Poutignat.pdf>

Prats, Ll. (2006). La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias. En: *Revista PH*, Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico, (58), pp. 72-80. Recuperado el 2 de diciembre de 2013 desde <http://www.iaph.es/revistaph/index.php/revistaph/article/view/2176/2176#.UqtK9PTuJIE>

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo – PNUD. (2000). *Desarrollo humano en las comunas de Chile: IX región de la Araucanía*, (5), p.63-65. Recuperado el 4 de abril de 2013 desde <http://www.desarrollohumano.cl/otraspub/Pub04/Desarrollofinal.pdf>

Proyectos GAR. (2002). *ADI Budi, Ordenamiento territorial con visión mapuche*, GTZ, Temuco: Serie de Documentos.

Quijano, A. (2000). *Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina*. En: La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas. Edgardo Lander (Comp.) Argentina: CLACSO.

Ramos, R. (2013). *Este es el BID, qué les parece*. En: Agencia Latinoamericana de Información, América Latina en Movimiento, rescatado el 15 de julio de 2013 desde <http://alainet.org/active/63637&lang=es>

Rojas, R. (2008). *Guía para realizar investigaciones sociales*. México: Plaza y Valdés Editores.

Salas, R. (1996) *¿Qué futuro ofrecen al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?* Temuco: Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea.

Salazar, N. (2006). Antropología del turismo en países en desarrollo: Análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo. En: *Tabula Rasa*, (5), pp. 99-128.

Saenz, A. (1999). Contribuciones al desarrollo endógeno: Participación comunitaria, poder local, ONGs. En: Iberoamérica ante los retos del siglo XXI, En: *Scripta Nova*, (26), Barcelona.

Safa, P. (2003). *De las historias locales al estudio de la diversidad en las grandes ciudades: Una propuesta metodológica*. En: Globalización e identidad cultural. Bayardo y Lacarrieu (Coord.). Argentina: Ediciones CICCUS. Pp.167-182.

Sistema de Información para la Gestión del Patrimonio Inmaterial – SIGPA. *Patrimonio Inmaterial de Chile*. En: <http://www.portalpatrimonio.cl/ficha:fresia-calafuqueo-paillafil.html>

Scott, J. 1999 [2000]. *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Ediciones Era.

Smith, A. (1994). *La riqueza de las naciones*. Madrid: Alianza.

Stavenhagen, R. (1963). Clases, colonialismo y aculturación. Ensayo sobre un sistema de relaciones interétnicas en Mesoamérica. En: *América Latina*, (4), pp. 63-104.

Stuchlik, M. (1985). Las políticas indígenas en Chile y la imagen de los mapuches. En: *Revista Cultura, Hombre y Sociedad*, (2), pp.159-194.

Stuchlik, M. 1976 [1999]. *La vida en mediería: Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*. Santiago: SOLES Ediciones.

Uribe, S. y Pinto, J. (1986). Misiones religiosas y Araucanía: Perspectivas para el enfoque histórico de un espacio regional. En: *Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO*, vol. 3, (2), p.p.315-336.

Wallerstein, I. 2007 [2006]. *Universalismo europeo. El discurso del poder*. España: Siglo XXI de España Editores.

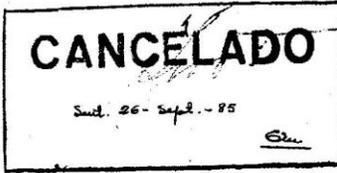
Wolf, E. (1987). *Europa y la gente sin historia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Yúdice, G. (2002). *El recurso de la cultura: Usos de la cultura en la era global*. Barcelona: Editorial Gedisa. Pp.13-56.

ANEXOS “A”

Anexo I. Título de Merced, Cacique Francisco Antiqueo.

1670



96.º 2424.

Francisco Antiqueo

sobre

Título de Merced

Hijuela 96.º 6 de 46 Hectáreas

10 personas.

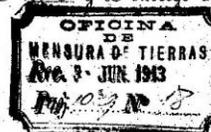
1913

Departamento de Imperial

Lugar Luynepulli

Queda inscrito en el tomo XI del Libro de Actas en la página 127
bajo el N.º 2375 y en el tomo VII del Registro Conservador en la
página 67 bajo el N.º 2377.

Se hizo título el 28 de Agosto de 1913 y se entregó al
interesado el _____ de _____ de 19____



Anexo II. Cuadro 1: Integrantes de la reducción indígena Francisco Antikeo según Título de Merced otorgado en 1913.

<i>Nº</i>	<i>Nombre</i>	<i>Superficie</i>
1	Juana Calfuqueo Cayuqueo	19,08 hás.
2	Servicio de Salud de la Araucanía (Posta)	0,19 hás.
3	Fresia Calfuqueo Paillafil	2,77 hás.
4	Vicariato Apostólico de la Araucanía	0,92 hás.
5	Domingo Calfuqueo Llancapán	8,39 hás.
6	Juan Calfuqueo Llancapán	1, 25 hás.
7	Francisco Calfuqueo Curiquen	9,92 hás.
8	Segundo Calfuqueo Curiquen	0,22 hás.
9	Leandro Calfuqueo Estrada	3,40 hás.
10	Segundo Calfuqueo Curiquen	3,10 hás.

Anexo III. Cuadro 2: Integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’

<i>Nombre</i>	<i>Edad</i>	<i>Actividad</i>	<i>Técnica de investigación</i>
Nadía Paineñil Curiqueo	26 años	Artesanía en telar y Hospedaje	Entrevista exploratoria
Zelma Caniuñir	65 años	Hospedaje y Artesanía.	Entrevista exploratoria

Castro			
Mauricio Paineofil Calfuqueo	52 años	Gastronomía y Hospedaje	Historia de vida
Pablo Calfuqueo Lefío.	42 años	Asesoría profesional	Historia de vida
Fresia Calfuqueo Paillafil	75 años	Charlas cosmovisión mapuche	Conversación abierta
Graciela Lefío Maripan	64 años	Hospedaje y Artesanía en telar	Entrevista Semi- estructurada
Isabel Paineofil Curiqueo	28 años	Platería mapuche y Hospedaje	Entrevista Semi- estructurada
Julio Calfuqueo Ancán	70 años	Cabalgatas, Paseos en bote y Huerto medicinal	Entrevista Semi- estructurada
Patricio Paineofil Calfuqueo	36 años	Guía turístico	Entrevista Semi- estructurada
Rosa Curiqueo Curín	53 años	Talleres de Artesanía en lana y Hospedaje	Entrevista Semi- estructurada

Anexo IV. Cuadro 3: Actores del Territorio Mapuche Lafkenche

<i>Nombre</i>	<i>Edad</i>	<i>Actividad</i>	<i>Comunidad</i>	<i>Técnica de investigación</i>
Antonio Tureo Chañafil	75 años	Agricultor	Llaguepulli	Entrevista Semi- estructurada
Raúl Calfuqueo Curín	30 años	Artesano en platería	Llaguepulli	Entrevista Semi- estructurada
Rosa Curín	72 años	Artesanía en lana	Llaguepulli	Entrevista Semi- estructurada
Zenon Marivil Levipil	41 años	Agricultor y Artista musical	Pedro Curitol (Lumahue)	Entrevista Semi- estructurada

Anexo V. Cuadro 4: Instituciones públicas

<i>Nombre</i>	<i>Institución</i>	<i>Principales funciones</i>	<i>Técnica de investigación</i>
César González Victoriano	CONADI	Profesional de apoyo, Unidad de Desarrollo, Subdirección	Entrevista

		Nacional Sur Temuco. Encargado de Turismo Mapuche.	Semi- estructurada
Marco Gutiérrez Orellana	SERNATUR	Encargado de proyectos SERNATUR, Coordinación Inter-institucional (CORFO, SERCOTEC, INDAP, CONADI, CENSE, Acción Sanitaria, Ministerio de OOPP).	Entrevista Semi- estructurada

Anexo VI. Instrumentos de investigación aplicados.

Entrevista Exploratoria
(Nadia Paineñil, Zelma Caniuñir)

1. ¿Cómo llegaron a este proyecto turístico?
2. ¿Quiénes han sido los que han impulsado el proyecto?

3. ¿Cuáles han sido las principales motivaciones para desarrollar este proyecto turístico?
4. ¿Quiénes participan? ¿Cuántas familias?
5. ¿Qué dificultades se presentaron al comienzo?
6. ¿Qué le parece participar en esta actividad?
7. ¿Qué beneficios les ha traído?
8. ¿Qué significa para usted este proyecto?
9. ¿Cuántos visitantes son chilenos? ¿Cuántos visitantes son extranjeros?
10. ¿Cómo ha reaccionado la comunidad con la visita de turistas extranjeros?
11. ¿Qué opina sobre los turistas que visitan la comunidad?
12. ¿Cómo quiere que los recuerden los turistas como comunidad?
13. ¿Cómo era la comunidad antes que comenzara el proyecto?
14. ¿Qué cambios ha visto usted en la comunidad desde que comenzó el proyecto?
15. ¿Desde que comenzó el proyecto ha cambiado la relación entre ustedes como comunidad?
16. ¿Qué importancia tiene para la comunidad desarrollar este tipo de actividad?
17. ¿Cree que este proyecto turístico ha reforzado su identidad como mapuche lafkenche? ¿De qué forma?

Historia de Vida

(Mauricio Paineñil, Pablo Calfuqueo)

Historia del territorio

1. ¿Cómo se llamaba antiguamente este territorio?
2. ¿Quién fue el cacique antiguo/troncal de la comunidad?
3. ¿Cuántas comunidades pertenecían al título de Merced?
4. ¿Usted tenía un vínculo directo con el cacique?
5. ¿Qué rol ha cumplido la iglesia en el territorio?
6. ¿Existen fundos en el territorio? ¿Cómo ha sido la relación entre la comunidad y el fundo?

Infancia

7. ¿Usted nació en la comunidad?
8. ¿Quién fue su padre y su madre?
9. ¿Cuántos hermanos son ustedes?
10. ¿Qué recuerdos tiene de su infancia?
11. ¿Cómo era la comunidad cuando usted era pequeño?
12. ¿Cuál era el principal sustento familiar?
13. ¿Qué actividades realizaba con mayor entusiasmo cuando niño?

Juventud

14. ¿Cuáles son sus principales recuerdos de su juventud?
15. ¿Cómo recuerda su período escolar?
16. ¿Dónde realizó sus estudios de enseñanza básica y de media?
17. ¿Siempre ha vivido en la comunidad? ¿Cómo han sido esas experiencias lejos de la comunidad?
18. ¿En qué organizaciones ha participado? ¿Qué aprendizajes puede rescatar de esas experiencias?

Turismo mapuche

21. ¿A qué se dedicaba antes de comenzar con este proyecto?
22. ¿Cómo llegaron a este proyecto turístico?
23. ¿Cuáles fueron las razones por las que usted decidió impulsar este proyecto turístico en la comunidad?
24. ¿Cómo se fueron organizando?, ¿De qué manera fueron eligiendo las actividades que ofrecen a los turistas?
25. ¿Quiénes participan actualmente en el proyecto?
26. Cuando realizan sus ceremonias religiosas como ngillatun ¿participan los turistas?
27. ¿Y cómo se han organizado con el tema de los ingresos económicos? ¿Cómo se han organizado para la distribución del capital?
28. ¿Cómo ha sido la experiencia de vinculación con instituciones privadas?

29. Desde que comenzaron con el proyecto hasta ahora ¿Cómo ha sido la relación con el gobierno?
30. ¿Qué dificultades se han presentado?
31. Hasta el momento, ¿Cuáles han sido las mayores satisfacciones que le ha traído este proyecto?
30. ¿Qué significa para usted este proyecto?
31. ¿Cuántos visitantes son chilenos? ¿Cuántos visitantes son extranjeros?
32. ¿Cómo ha reaccionado la comunidad con la visita de turistas?
33. ¿Qué opina sobre los turistas que visitan la comunidad?
34. ¿Cómo quiere que los recuerden los turistas como comunidad?
35. ¿Cómo era la comunidad antes que comenzara esta actividad turística? ¿Qué cambios ha visto usted en la comunidad desde que comenzó el proyecto?
36. ¿Desde que comenzó el proyecto ha cambiado la relación entre ustedes como comunidad?
37. ¿Cree que este proyecto turístico ha reforzado su identidad como mapuche lafkenche?
38. ¿Por qué cree usted que este proyecto ha sido exitoso?
39. ¿Cuáles son sus proyecciones y anhelos?

Entrevista Semi-estructurada: Integrantes del ‘Comité de Turismo Mapuche Lafkenche’

1. ¿Cuáles han sido sus motivaciones para participar en turismo mapuche?
2. ¿Qué dificultades se presentaron al comienzo?
3. ¿Cómo era la comunidad antes que comenzara el turismo? ¿Qué cambios ha visto usted?
4. Desde que comenzó el proyecto ¿ha cambiado la relación entre las familias del Comité de Turismo con la comunidad Llaguepulli? ¿Han habido problemas/quiebres entre ustedes?
5. ¿Qué le parece participar en turismo mapuche ¿Qué beneficios les ha traído?
6. ¿Cómo se fueron organizando? ¿Quiénes eligieron las actividades que ofrecen a los turistas?
7. ¿A usted le gusta la actividad que desarrolla o le hubiese gustado hacer otra cosa?
8. ¿Cómo se han organizado para distribuir los ingresos económicos?
9. ¿Cómo son los turistas que visitan la comunidad? (Indagar en el tipo de turista y si existen características o patrones comunes)
10. ¿Cómo quiere que los recuerden los turistas?
11. ¿Cómo han reaccionado las/os abuelas/os con la visita de turistas?
12. ¿Por qué cree usted el turismo mapuche ha sido exitoso en la comunidad Llaguepulli?
13. ¿Qué significa para usted este tipo iniciativa turística?

14. ¿Cree que este proyecto turístico ha reforzado su identidad como mapuche lafkenche?

15. ¿Cuáles son sus proyecciones y anhelos?

Entrevista Semi-estructurada: Instituciones públicas
(SERNATUR, CONADI)

1. ¿Qué opina sobre este tipo de iniciativas económicas impulsadas por comunidades indígenas en la región?

2. ¿Cuál es la visión que tiene el gobierno sobre este modelo de desarrollo económico en comunidades mapuche?

3. A partir de las experiencias que se conocen a nivel regional ¿Qué factores cree usted que hacen fracasar este tipo de actividad económica en comunidades mapuche?

4. ¿Por qué cree usted que la comunidad Llaguepulli ha sido una experiencia exitosa en la región? ¿Qué factores podrían explicar este éxito?

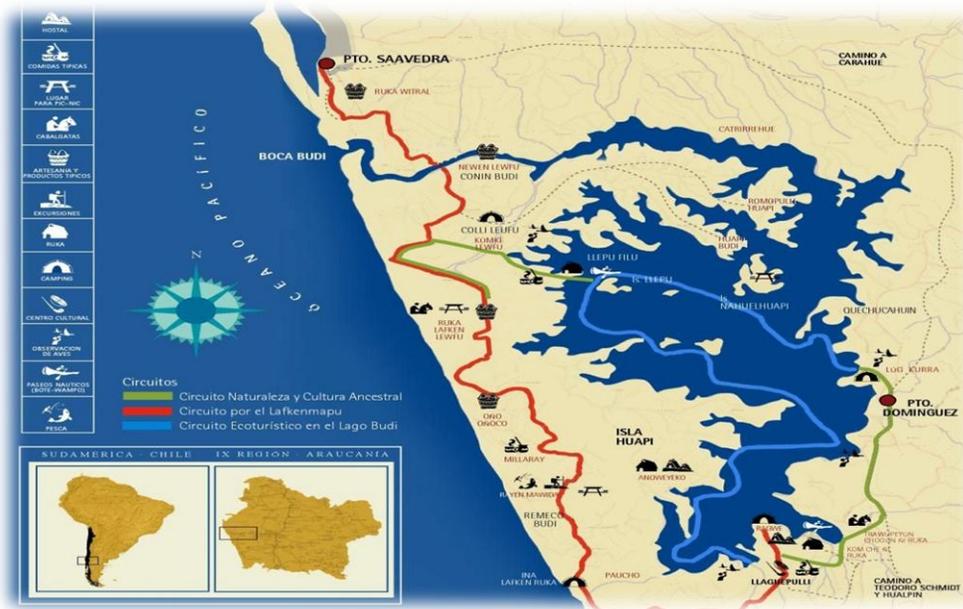
5. ¿Cómo ha sido la relación de esta institución con la comunidad Llaguepulli? ¿Con quienes han tenido mayor contacto?

6. ¿Cuáles han sido los aportes realizado por esta institución para llevar a cabo esta iniciativa turística en la comunidad Llaguepulli?

Entrevista Semi-estructurada: Actores del Territorio Mapuche Lafkenche

1. ¿Qué le parece que algunas familias de la comunidad Llaguepulli estén dedicadas al turismo mapuche?
2. ¿Por qué cree usted que les ha ido bien con el turismo mapuche a estas familias?
3. ¿Usted sabe cómo comenzaron a organizarse para hacer turismo mapuche?
4. ¿Usted ha visto cambios en este sector desde que se comenzó con el turismo mapuche?
5. ¿A usted le gustaría participar en turismo mapuche? ¿Por qué? y ¿Qué actividad le gustaría desarrollar?
6. ¿A usted o a su familia los han invitado a participar? ¿Por qué cree que no? (sólo preguntar si la respuesta es negativa)
7. ¿Cómo ha sido la relación con las familias que participan en el Comité de Turismo mapuche? ¿Ustedes se han visto afectados/beneficiados?

Anexo fotográfico⁵⁹



Circuitos turísticos Territorio Mapuche Lafkenche



Visita de turistas Fundación Melton

⁵⁹ Fotografías facilitadas por el Comité de Turismo Mapuche Lafkenche.



Muestra de juegos tradicionales (Palín)



Paseos en wampo por el lago Budi



Servicios de gastronomía típica



Servicio de alojamiento en rukas



Muestra de música y danza mapuche



Cabalgatas guiadas