

El desarrollo local como forma de resistencia a la aculturación de las comunidades mapuche rurales

Local development as a form of resistance to acculturation of rural Mapuche communities

RAYÉN CORNEJO TORRES

Rayen Cornejo Torres es Asistente Social, Licenciada en Trabajo Social, Bachiller en Historia y Estudiante de Magíster en Trabajo Social UC. Correo electrónico: rcornej1@uc.cl.

Resumen

Este artículo trabaja como premisa que el desarrollo local puede ser una herramienta para que las comunidades mapuche rurales fortalezcan y/o generen resistencia cultural frente a la invisibilización que genera la cultura hegemónica. Se asume como punto de partida una contextualización de la relación Mapuche-Estado chileno, en la cual el desarrollo local emerge como un dispositivo del último. Este escrito devela una lógica de aculturación existente detrás de dicho concepto y lo revisita, proponiendo una configuración de Desarrollo Local a partir de una lógica organizacional de la resistencia cultural mapuche rural. Finalmente se da cuenta de algunas condiciones de posibilidad para que las comunidades mapuche rurales puedan asumir el modelo propuesto.

Palabras claves. *Cultura mapuche, aculturación, resistencia, ruralidad y desarrollo local.*

Abstract

This article works as a premise that local development can be a tool to strengthen rural Mapuche communities and / or generate cultural resistance against the invisibility generated by the hegemonic culture. It takes as its starting point a contextualization of the relationship Mapuche-Chilean State, in which the local development emerges as a device of the latter. This paper reveals an existing acculturation logic behind this concept and revisits it, proposing the local development configuration from an organizational logic of rural Mapuche cultural resistance. Finally the article shows some conditions of possibility for rural Mapuche communities to take on this proposed model.

Key words. *Mapuche culture, acculturation, resistance, rurality and local development.*

Relación Mapuche-Estado, un conflicto que emerge junto al nacimiento de la nación chilena

Al observar la relación Mapuche-Estado, se presenta un horizonte temporal que abarca siglos. En este sentido, los estallidos de violencia que se visualizan en la actualidad no corresponden a una contingencia coyuntural específica, sino algo que se ha arrastrado con el correr de los años. Es por ello que para comprender la dinámica mapuche-Estado actual cabe explorar la historia. Desde la visión temporal, Tricot (2009) reconoce que se han elaborado marcos cognitivos que permiten apreciar la relación de asimetría entre el Estado en particular y la sociedad chilena en general, respecto al pueblo mapuche. En

base a esta lógica, Ramírez (2005) la calificará como una historia cargada con conceptos como: Despojo, *Winka*, Imposición, Asimetría, entre otros. Ella se configura a partir del contraste subterráneo entre un discurso doloroso que ha permanecido latente en la memoria colectiva del pueblo mapuche.

Como lo señala Park (2007), la diferencia entre la mayoría de los pueblos americanos y los mapuche en los siglos XVI y XVII, radica en que estos últimos no pudieron ser conquistados, es decir, los españoles desistieron de su proyecto de ocupación militar en el territorio mapuche. El abandono de la conquista militar fue sellado a partir de la política de los parlamentos. Entre ellos se destaca el Parlamento de Quilín desarrollado en 1641. En reunión am-

bos pueblos acuerdan una frontera divisoria entre la Capitanía General de Chile y el *Wallmapu*. Dicha frontera refiere al río Biobío.

En base a lo anterior, se señala que la Corona Española reconoce la independencia del *Wallmapu* a partir del Biobío hacia el sur. El *Wallmapu*, también llamado País Mapuche, era el espacio donde la cultura mapuche se desarrollaba a partir de la sinergia entre elementos como la lengua, la costumbre, las creencias y las nociones del tiempo y el espacio. "...al momento de la invasión *winka* se hallaba claramente estructurado, expresándose entre otros aspectos en las particularidades del idioma (*mapuzungun*), por las características naturales específicas del enorme espacio que constituía al *Wallmapu* o país mapuche histórico" (Millalén, 2006, p.43).

Dicho orden social también es reconocido por Marimán (2006) cuando desarrolla la dinámica económica practicada por los mapuche. En ella se lograba producir la tierra sin causar daños a la '*Nuke Mapu*' o Madre Tierra, estableciendo una economía de carácter diversificado y sustentable. En este sentido, se recalca la idea existente entre la relación tierra-hombre-naturaleza, orden que para la cosmovisión mapuche debe permanecer en equilibrio. Asimismo, la noción de equilibrio se plasma en distintas esferas como es la política, social y la cultural, en las que priman principios vinculados a la igualdad, la reciprocidad, la redistribución y la horizontalidad.

Con el logro de la independencia criolla, el orden sociopolítico practicado por los mapuche, y su relación con el Estado presentó importantes transformaciones. Las cuales comienzan con la adopción de un molde cultural distinto a las pautas propias. Como ejemplo de ello, Marimán (2006) señala que hasta principios del siglo XIX se conservaba un cierto nivel de administración en las tierras comunitarias¹.

En este periodo ocurrieron una serie de hitos que despojaron paulatinamente la soberanía territorial del *Wallmapu*. Entre ellos se destacan que en 1819 se extendiera la igualdad de derechos y deberes a los pueblos indígenas en Chile², lo que implicaba la individualización de algunos territorios indígenas. Sin embargo, en el gobierno de Ramón Freire "... las cláusulas alusivas a territorialidad y soberanía,

seguían reconociendo la independencia territorial y política de la nación mapuche, como décadas atrás lo habían hecho los propios españoles" (Marimán, 2006, p.83). Así, se observa una contradicción en los discursos de los gobernantes y los documentos legales, en donde aún en los últimos se reconocía la soberanía del *Wallmapu*. Esta situación puede ser explicada por la idea planteada por Park (2007) respecto a los mecanismos de consolidación de la clase dominante, puesto que no sólo son generados por coacción, también lo hacen a través de la incorporación de intereses de otros actores sociales. Por tanto, la extensión de igualdad de derechos y deberes de 1819 respondía a la necesidad de igualdad generada por la división social colonial, la cual marca el comienzo de las políticas de asimilación cultural por parte del Estado chileno.

Por otro lado, en la década de 1830, ante la disputa por organización estatal central o federal, aún se reconocían órganos consultivos mapuche desde la visión federal³. Sin embargo, dicha corriente quedó desechada. Producto de ello, el Estado centralista reinauró estrategias de ocupación militar en el territorio mapuche que practicaron siglos anteriores los españoles. Así, se destacan los enclaves militares y los misioneros, quienes efectuaron un sondeo de la zona, las vías de acceso y sus dinámicas sociales. (Marimán, 2006)

En síntesis, se produjo un conflicto de legitimidades, puesto que en la legalidad del derecho imperial español, los mapuche era propietarios de la tierra al sur del Biobío. Sin embargo, con el proceso de construcción del Estado chileno, el derecho de propiedad previamente asignado fue desconocido por la nueva juridicidad. (Villalobos, 2007)

Ante el contexto anterior, y considerando que en la década de 1850 se acrecentaron las necesidades económicas, la idea de ocupar el territorio indígena para mejorar la economía general era atractiva para quienes gobernaban. Se planteó correr la frontera del río Biobío al río Malleco y ocupar los terrenos ganados con la estrategia de fundar misiones y líneas de fuertes. Así, cabe reflexionar, si cuando los grupos de poder se pronuncian respecto a los mapuche, lo han hecho pensando en sus propios intereses y necesidades de legitimación. Un ejemplo de este período refiere a responder a la crisis pro-

1 En el periodo anterior, mapuche y españoles también efectuaron intercambios culturales, iniciándose procesos de transculturación. Sin embargo, la distinción con el Estado chileno radica en que en la interacción a lo largo del hilo temporal se fortalecen las dinámicas en lógicas de aculturación.

2 Esta ley había sido promulgada por O'Higgins en 1818 para los chilenos y posteriormente fue extendida a los mapuche.

3 Con la corriente federal existía la idea de que los mapuche podían tener una organización propia, que se articulara a la de los *winka*.

ductiva que afectaba al país. En palabras de Salazar y Pinto “La modernización exigía, si no la muerte física, al menos la muerte cultural del indio. Intereses económicos, amparados en el discurso civilizatorio, legitimaron la conducta de los grupos dirigentes” (Salazar y Pinto. En Adele, 2005, p.113).

Es así como durante el periodo presidencial de Manuel Montt, se tomó la iniciativa de irrumpir el territorio mapuche. Nuevamente las acciones militares estuvieron presentes, esta vez estableciendo presencia por la costa. En paralelo se creó la provincia de Arauco, bajo la idea de neutralizar alguna posible resistencia. (Marimán, 2006). Estas acciones fueron el puntapié inicial para la mal llamada ‘pacificación de la Araucanía’, que entró en acción en 1862 al mando del Coronel Cornelio Saavedra, quien logró ocupar hasta el río Malleco.

De esta forma, se señala que la construcción de fuertes permitía asegurar las tierras recién conquistadas de manera paulatina, estableciéndose una segunda línea de fuertes por la precordillera entre 1869 y 1882. A ésta le sigue una tercera. (Marimán, 2006). Según Quijano, (2000. En Villalobos, 2007) la ocupación efectiva producida en 1883 marca el establecimiento de una dinámica de colonialismo constitutivo, que va generando una serie de ordenanzas jurídicas que son incompatibles con el carácter simbólico de la tierra y la forma de organización frente a ella. Una vez asegurado el éxito de las tácticas ya mencionadas, se produce un efecto migratorio, dado que se atraen comerciantes y consumidores, formándose mercados alrededor de los fuertes, lo que trae consigo un trabajo de apertura en ensanchamiento de caminos. Este nuevo ordenamiento territorial dio pie a las “reducciones indígenas” (Marimán, 2006).

Cabe destacar que el proceso de irrupción al territorio mapuche, desde el análisis de las leyes internacionales que realiza Del Valle (2002), es considerado ilegítimo, puesto que esta invasión a la Araucanía es una guerra no declarada. Situación que atenta contra las leyes internacionales de defensa de los derechos humanos, al tener en cuenta que España y Arauco hasta el último parlamento celebrado, –el parlamento de Negrete efectuado en marzo 1803– mantuvieron una relación horizontal. Por otra parte, la conquista del *Wallmapu* tuvo un proceso paralelo y similar al otro lado de la cordillera. El Estado argentino lo catalogó como ‘La conquista del desierto’. Otro movimiento expansionista decidido por altas esferas de poder que estaban insertas en una lógica de intereses económicos y geopolíticos de la nueva nación-Estado que

se conformaba (Marimán, 2006). En este sentido, los mapuche vieron sometidos a una invasión territorial desde ambas fronteras, lo que constituyó una desventaja para ejercer una resistencia armada y coordinada.

En relación al análisis de la ‘conquista del desierto’ Sergio Gómez realiza un paralelo respecto a las reducciones en las tierras del Chaco, en el que se plantea una ocupación de tierras con un doble propósito respecto a esta colonización. Desde una óptica se quería incorporar el territorio dentro de los límites de la nación. Por la otra, se trataba de incorporar a la población indígena a la actividad productiva como aporte de mano de obra, y para ello era de menester una estrategia de inhibición de sus prácticas de reproducción social. (Gómez, 2009). En este sentido, a partir de la desestructuración de la orgánica sociopolítica –de los indígenas que vivían en lo que hoy es llamado territorio argentino–, se buscaba un acoplamiento de los individuos al orden estructural que se estaba creando en dicho territorio.

En base a lo anterior, se puede señalar que tanto en el proceso argentino como en el chileno, la propiedad de territorio indígena presentó importantes disminuciones. Esta situación implicó para los mapuche pasar de una economía diversificada, sustentable y principalmente ganadera, a una de agricultura complementada con ganadería menor. Este nuevo contexto entra en crisis debido al crecimiento de la población mapuche en las reducciones, disminuyendo aún más la extensión territorial per cápita, (Marimán, 2006). Ello implicó un importante empobrecimiento de la sociedad sometida, lo que en palabras de la CONADI se explica así: “... la propiedad indígena se fue gradualmente menoscabando hasta la minifundización, consiguiente deterioro de los recursos naturales y pobreza de la población mapuche” (FAO-CONADI, 2008, p.17).

Así, cabe reflexionar sobre las omisiones respecto a la responsabilidad estatal y de la sociedad chilena en general respecto a las causas de la reducción de tierras. Esta invisibilización es parte de lo que hoy se denomina ‘la deuda histórica’, frente a lo cual Caniuqueo denunciará “La guerra de invasión militar y la imposición del colonialismo chileno y argentino en Chile han sido negadas, en cuanto a sus nefastos efectos. En lo público se le ha querido dar un toque de naturalidad” (Caniuqueo, 2006, p.151).

Por otro lado, se observa que si el florecimiento de la cultura mapuche ocurrió en el periodo del *Wallmapu*, esta pérdida de territorios no solo implica un impacto económico, sino el aumento de

los obstáculos para el desarrollo y reproducción cultural de lo mapuche. Esta situación explicaría por qué De la Barra (2010) refiere al concepto de enajenación mapuche, dado que el nuevo dominio cultural ejercido provocó un distanciamiento de la propiedad natural de la tierra, influyendo en que emergiera una tendencia por abandonar la lengua, la religión y la cultura mapuche. En este sentido, la desestructuración cultural fue tal, que los procesos de endoculturación mapuche fueron pausados en muchas comunidades. En este sentido, se concuerda con Marimán respecto a la relación existente entre desarrollo cultural, control territorial y una economía equilibrada. "... (El) acorralamiento en pequeñas extensiones de suelo, la campesinización como actividad exclusiva y la pérdida de identidad cultural van cruzadas íntimamente" (2006, p.125). Otra consecuencia del periodo de 'reducción de tierras', refiere al trauma que implicó para los niños mapuche someterse a una educación rígidamente *winka*, es decir, a un sistema educativo monocultural. Se reconocen factores de índole psicológica, lingüística y cultural, los cuales producían que los niños no quisieran saber nada más de su cultura (Carbonell, 2001). Esta situación nuevamente se liga con la enajenación cultural mapuche.

En contraposición a lo anterior, se logra observar una articulación organizacional mapuche reivindicativa entre 1939 y 1953, en la cual las comunidades comienzan a complementar sus resistencias y denuncias a través del surgimiento de distintas organizaciones que buscaban la defensa de la tierra. Este movimiento con el tiempo permitió la creación del Frente Único Araucano (Marimán, 2006). Posteriormente, se observa un giro en la dinámica organizativa mapuche, puesto que se produce un trabajo en común junto a los partidos de izquierda. Esta situación abría la perspectiva de lucha social, aunque manteniendo la distinción étnica. Así, "la relación entre mapuche e izquierda, planteada por Ayllapán, pasaba por una alianza estratégica y no por una conciencia de clase, lástima que la izquierda no lo comprendió en su momento" (Caniqueo, 2006, p. 195).

En esta lucha, algunas demandas dieron fruto, de manera que en la reforma agraria de la Unión Popular se traspasaron tierras —entre otros actores sociales— a las comunidades mapuche. Dicha recuperación no duró mucho, dado que en dictadura, con la política de contrarreforma se quebró la esperanza de las aspiraciones de justicia y desarrollo al volver a quitar las tierras mapuche. Éstas se vendieron en remates en donde los *winka* volvieron a

acumular los medios de producción. (Caniqueo, 2006). La situación se agrava al considerar que "... durante su asentamiento en ellas (tierras) las familias indígenas construyeron casas, plantaron árboles forestales y abandonaron su anterior localización perdiendo su cabida" (FAO-CONADI, 2008, p.17-18). De manera que el proceso de contrarreforma implicó una pauperización mayor a la situación inicial, previa a la reforma agraria, lo que Kay (2006) explica como la liberación de los mercados de la tierra.

Cabe destacar que la dictadura no sólo estableció medidas que consolidaron el neoliberalismo. Además se promulgó una ley mediante la cual las tierras indígenas fueron privatizadas, los dueños ya no serían considerados indígenas, sino campesinos cualquiera. Frente a esta violencia simbólica e invisibilización, los mapuche protestaron activamente. Y al igual como ocurrió con muchos activistas antidictadura, muchos mapuche opositores fueron torturados, desaparecidos o bien, exiliados. (Park, 2007).

En base a lo anterior, se logra visualizar una alta incertidumbre en las comunidades, ya que existía un discurso anticomunista que desestructuraba la visión tradicional de orden comunitario del mapuche, puesto que se asoció el discurso anticomunista de la dictadura a la visión mapuche-comunidad con esta idea de sociedad. En este sentido, Caniqueo da cuenta de una doble marginalidad asociada al pueblo mapuche, puesto que por un lado sufría los impactos negativos de los procesos económicos iniciados por Pinochet, y por el otro, se visualiza una marginalidad cultural ante el modelo asimilacionista que se seguía imponiendo (Caniqueo, 2006).

Respecto a los impactos económicos, cabe recordar que el país enfrentaba una crisis en la industria del trigo, de manera que se propuso profundizar en la explotación forestal, lo que implicó la destrucción de una gran cantidad de bosque nativo, y la implementación de extensiones de pino y eucalipto. Esta situación generó efectos nocivos en las tierras que aún estaban en manos de los mapuche que se encontraban cerca de estas plantaciones. Es así como "Dicho impacto se traduce en pérdida de la biodiversidad, desecamiento y contaminación de aguas, degradación del suelo y daño a espacios de connotación religiosa... muchas familias mapuche ni siquiera [lograron] mantener un sistema productivo de subsistencia..." (FAO-CONADI, 2008, p. 18).

A pesar del impacto de los agentes nocivos para la cultura mapuche y su relación tierra-hombre-naturaleza, Caniqueo (2006) narra que igualmente el

pueblo mapuche siguió pidiendo a las autoridades soluciones frente a los elementos que ellos consideran claves para su desarrollo, como es el tema de la tierra y su soberanía, la educación y el reconocimiento cultural.

Es así como en el periodo post dictadura –hoy–, a pesar de las campañas, siguen manifestándose demandas respecto a la recuperación de los derechos territoriales, en algunos casos se “generan acciones violentas contra particulares y empresas forestales que ocupan tierras que consideran históricamente suyas y también contra el Estado chileno que les aplica una legalidad que no les favorece” (De la Barra, 2010, p. 43). Estas disonancias estallan algún nivel de visibilidad, el cual molesta para el consenso criollo que se ha generado respecto a políticas de olvido frente a deudas históricas que han quedado impunes (Villalobos, 2007).

Ante dicha invisibilización, Tricot (2009) reflexiona respecto a que la imposición de la ‘Cultura Chilena’ implicó una negación de otro, asumiendo una falsa dicotomía imaginaria respecto a la civilización y barbarie. Esto lleva a que el imaginario social sea construido a partir de un estereotipo que permite invalidar e invisibilizar las demandas mapuche.

Entre los motivos que la hegemonía tiene para perpetuar procesos de invisibilización, se encuentra la idea de disolución del Estado chileno, el cual tiene un trasfondo de aseguramiento económico a través del ejercicio de soberanía en el territorio chileno. Así, se concuerda con la idea de Villalobos respecto a que “...la amenaza de disolución identitaria que implicaría la multinacionalidad sirve como argucia para evitar afrontar el problema de la disolución fáctica de los mecanismos de control estatal, en el marco de una economía desregulada y operante de por sí, a nivel trans y posestatal” (Villalobos, 2007, p. 112).

Ante los atisbos del sustrato ideológico, no debería causar asombro que en la actualidad sigan existiendo atropellos a los mapuche, tanto en sus derechos colectivos como en los individuales. Un ejemplo de ello es lo ocurrido en el caso Ralco. Este refiere a un conflicto local que perjudicó a las comunidades pehuenche del alto Biobío, el cual comenzó cuando la transnacional ENDESA comenzó su proyecto de la hidroeléctrica Ralco.

Desde la visión de Ramírez (2005), la disputa refería a que las familias pehuenche luchaban por su patrimonio territorial: tierras en las cuales ellos tenían la soberanía, y estaban cargadas de una profunda memoria a partir de los lazos entre ellos y la tierra. Sin embargo, el foco a observar guarda relación con

las asimetrías de poderes existentes en el conflicto, y el dejo estatal por generar algún apoyo a las comunidades rurales, lo que se ve reflejado en que las comunidades locales no contaban con los recursos para dar a conocer su visión, y cuánto afectaba la irrupción de su espacio en los medios de comunicación, agencias del gobierno, tribunales, y otros actores sociales que pudieron haber intervenido en el conflicto (Latta, 2005). Esta situación claramente influyó en la ‘negociación’ entre ENDESA y las familias afectadas. Esta negociación la que tuvo carácter individual, con omisiones a propósito y con información errada. Las familias, al no estar informadas, pensaron que era una imposición y que las medidas ya estaban tomadas, situación que ENDESA no quiso desmentir, dado que no le convenía.

Ante dicha situación, se puede observar la lógica análoga con las ‘negociaciones’ efectuadas en el periodo de reducciones de tierras en el Siglo XIX, en donde igualmente el *winka* recurría al engaño para usurpar las tierras mapuche.

Por otro lado, en 1993 fue promulgada la Ley indígena 19.253, en la cual el Estado reconoce la existencia de indígenas en sus territorios y señala como su deber y de la sociedad proteger y promover el desarrollo indígena. Sin embargo, al observar con detención y profundidad la ley, se observan implicancias perjudiciales para la forma organizacional tradicional de las comunidades. Se visualiza una emergencia de ‘comunidades indígenas’ que no refieren a las existentes en las reducciones. Como consecuencia, aparecen “...tensiones especialmente dañinas cuando un lonko se niega a participar en las políticas estatales y otro fragmento de su comunidad se constituye como una ‘comunidad indígena’ con sanción oficial del Estado” (Latta, 2005, p. 179).

En base a lo anterior, se puede observar que esta es una política de asimilación cultural disfrazada de ‘reconocimiento’. No puede haber una promoción desarrollo indígena si no se respeta su organización. Por tanto, se concuerda con el planteamiento de Ramírez: “Para mí la instalación de las Comunidades Indígenas son explícitamente procesos de ‘desindigenización’, ya que se implementan desde una perspectiva pictórica, artesanal, *very typical*, sin considerar las raíces profundas que tienen los sujetos indígenas con su tierra y con su gente” (Ramírez, 2005, p. 22). En este sentido, un ejemplo más de aculturación en los mecanismos ‘de integración indígena’ dirigidos por el Estado alude a que se reemplace al Lonko por el cargo de presidente de comunidad. Es esta dinámica de imposición cultural que Kay (2006) denomina como ‘colonialismo

interno'. Sin embargo, a pesar de esta forma de dominación con máscara de 'protección e integración', los mapuche han logrado resistir y organizarse generando movimientos sociales para la liberación del colonialismo interno.

Finalmente, a raíz de las distintas aristas observadas que han configurado el problema en la relación Mapuche-Estado, cabe señalar algunos desafíos para los involucrados planteados por actores involucrados. Desde la perspectiva estatal, la principal preocupación desde donde se justifican los programas sociales indígenas refiere a que "Las cifras revelan que los niveles de pobreza e indigencia de la población indígena son superiores al promedio nacional" (FAO-CONADI, 2008, p.19). En este sentido, la preocupación principal no se plantea desde una connotación cultural o política, sino en una perspectiva de asimilación cultural, donde se evalúa el otro desde una lógica *winka*, reduciendo el conflicto a 'la pobreza', y señalando que los desafíos respecto al trabajo con mapuche estarían en la línea de la superación de esta. En contraposición, desde la visión de Caniqueo (2006), intelectual mapuche, se observa que el desafío alude a que el Estado se plantee un modelo de bienestar en donde las demandas respecto a los derechos mapuche adquieran carácter técnico y sean orientadas hacia un **desarrollo**.

El desarrollo local inserto en lógicas de aculturación

Como se atisbó en el apartado anterior, entre los desafíos planteados en materia mapuche se encuentra la disminución de la pobreza y el desarrollo. Una estrategia de trabajo para enfrentar estos desafíos refiere al desarrollo local. Así, se presentan las intervenciones sociales estatales que asumen la importancia del contexto para el caso mapuche-rural. Sin embargo, existen diversas formas de pensar y trabajar el desarrollo local. A continuación, se presentará una propuesta de desarrollo local inserta en lógicas de aculturación. Previo a ello, cabe considerar que este modelo pretende responder a la pobreza rural, relacionada, según Atkin (2003), a una característica potencial de la exclusión social provocada porque las decisiones son tomadas por los dominantes en función de dinámicas urbanas. También Kay (2006) apuesta a una explicación estructural de las causas de la pobreza rural, refiriéndose a una distribución desigual de la tierra y el poder político,

además del acceso a los capitales, las tecnologías, mercados, conocimientos, entre otros factores que influirían en el funcionamiento de las empresas.

Es así como la alternativa levantada en materia de estrategias para formar desarrollo local refiere a la generación de un plan estratégico donde el desarrollo local se plantee como una nueva manera de actuar en el territorio. Para Elizalde (2003), dicho plan estratégico se hace insuficiente si no es acompañado con políticas de fomento productivo e instrumentos de financiamiento a las alternativas locales, planteando como alternativa reducir las barreras normativas a la inversión privada y crear un entorno apto para optimizar el aprovechamiento de los recursos locales.

Así mismo lo avalará Rausch, señalando al desarrollo local como un "...proceso mediante el cual los gobiernos o las comunidades tratan de estimular o mantener la actividad productiva y el empleo en su propia comunidad"⁴ (2005, p.123). En este sentido, se observa que el foco refiere a una valoración productiva desde los recursos locales, aludiendo a adoptar una visión estratégica que implicaría una colaboración con agentes económicos que permitieran una creación e inserción de un producto en un mercado determinado. Para ello, Elizalde propone como elementos de trabajo la utilización de un enfoque multidimensional; participación y cooperación de todos los actores para construir una visión común de desarrollo; contar con agentes e instituciones de desarrollo que pongan a disposición de los actores locales los instrumentos y las herramientas para que dinamicen sus actividades; que el agente público provoque contextos de desarrollo, ambientes industriales y espacios de innovación para que los privados encuentren atractivas las localidades, entre otros. (Elizalde, 2003).

Estos elementos deben apuntar a una coherencia entre programas de fomento y financiamiento frente a la cohesión económica y social de la localidad. Bajo esta lógica se proponen políticas de fomento del desarrollo local que consideren apoyar las inversiones productivas que permitan la creación y el mantenimiento de puestos de trabajo; apoyar la creación y modernización de infraestructura; apoyar acciones para el desarrollo endógeno de la región; potenciar acciones de investigación y desarrollo; apoyar las inversiones en los ámbitos educativos y sanitarios. (Elizalde, 2003).

Dentro de este modelo planteado, se incorpora el

⁴ Traducción libre. Rausch, 2005.

elemento cultural, como un valor agregado a la producción, a través de los rasgos culturales, inclusive generando productos únicos como es la artesanía o el turismo de base local (Elizalde, 2003), asumiendo que la propuesta debe mantenerse contextualizada a los recursos locales. Frente a esto, Agier (2001), destaca que los procesos identitarios deben darse en sus contextos, por tanto, el acceso a la tierra permite abrir un mercado de trabajo fundamental para desarrollar la territorialidad.

Otra arista en este modelo refiere a las aglomeraciones industriales, las que se entienden como una forma de organizar la producción, generando redes y una distribución integrada en los ámbitos local, regional y global dentro de un territorio determinado (Elizalde, 2003). Ellas, que a juicio del autor, deben plantearse de manera coherente con las políticas de desarrollo. Sin embargo, cabe cuestionar la coherencia de los impactos positivos de una aglomeración industrial instalada en el medio rural, dadas las diversas consecuencias ambientales y culturales.

Este modelo, a pesar de que integre en el discurso la idea de un elemento cultural-identitario, se plantea desde una lógica de asimilación cultural, puesto que se expone un argumento que estructura el desarrollo local a partir de lo exógeno, lo que se ve materializado en que constantemente Elizalde enfatiza en la importancia de que agentes económicos externos a la localidad lleguen a instalar sus sistemas productivos a la zona. De esta forma, el fomento productivo estaría dado junto a la inserción al mercado mundial basado en el acoplamiento de la localidad a la participación de algún agente económico mayor.

La idea anterior es cuestionable, por tanto, cabe reflexionar sobre el impacto cultural que dicha propuesta provoca en la diversidad de localidades. En este sentido, la propuesta también puede tornarse perversa en la medida que lo exógeno se inserta bajo la idea de homogeneización cultural. En este sentido, la aculturación se encontraría en el sometimiento de las reglas neoliberales y sus lógicas, frente a ello Latta reconoce como la "...introducción de un discurso de 'desarrollo indígena', junto con una serie de prácticas administrativas cuya lógica principal fomenta la integración del pueblo indígena al modelo económico neoliberal" (2005, p.169). Es en esta lógica que el modelo de Elizalde planea la inserción de las localidades a las redes de la globalidad.

Lo anterior es contradictorio a la cosmovisión mapuche, dado que la organización de los sistemas productivos no es coherente con la realidad de sos-

tenibilidad y reciprocidad (Latta 2005). Asimismo, se critica la inserción en la lógica económica como camino al desarrollo, puesto que la propuesta no soluciona un problema fundamental que refiere a la aislación en los procesos políticos respecto a la administración territorial. En este sentido la asimetría de poder continúa sometiendo a las comunidades a más procesos de desestructuración cultural desde la esfera económica. Ello guarda relación con la confusión existente respecto a las demandas del movimiento mapuche en relación a sus tierras. Para Villalobos, la respuesta que se está proponiendo es incoherente "...porque la tierra no es un recurso productivo ajeno a dinámicas simbólicas integrales en su cosmovisión. Segundo, porque el tipo de "propiedad" que su tradición de legitimidad favorece es colectivo" (2007, p.114).

En síntesis, se piensa que esta forma de ver el desarrollo local accede a perpetuar la hegemonía, dado que la lógica económica dominante —neoliberal— no permite elevar construcciones endógenas respecto a la forma de productividad local-cultural mapuche rural. Esta situación, desde el análisis de Tarasti (2006), implica una estrategia de violencia simbólica en la que la cultura hegemónica va asimilando y desestructurando culturas 'interiores', lo que se manifiesta en el cambio cultural respecto a lo visual, la inserción de valores y una serie de microprocesos culturales asociados a las costumbres y la endoculturación.

Otro ejemplo de aculturación con 'máscara de desarrollo' refiere a estrategia del 'proyectismo', dada por la vía legal —ley indígena— haciendo que se conformen comunidades indígenas artificiales para que el derecho les permita participar en el programa Orígenes. Así, "...este proyectismo hace que las comunidades indígenas se preocupen principalmente del tema de desarrollo económico en vez de asuntos políticos más contenciosos, como la recuperación de tierras ancestrales o la autonomía territorial" (Latta, 2005, p.182). Por tanto, existe una tensión importante de develar entre el discurso hegemónico del desarrollo y el desarrollo connotado con las reivindicaciones. Es así como esta estrategia del proyectismo desenfoca las reivindicaciones históricas, reemplazándolas por la carga valórica *winka*.

Cabe recalcar que estos mecanismos de aculturación, no sólo deben develarse en lo dicho, sino también en los silencios (Chan-Tiberglen, 2006), puesto que avanzan desconfigurando construcciones ideológicas reivindicativas. Esta situación presenta regulaciones gracias a la resistencia cultural. Desde Tarasti (2006), si la 'cultura interna' no presenta resistencia, la 'cul-

tura externa' se expande y la destruye. Por ello, la resistencia cultural juega un rol importante en la interacción entre distintas culturas, permitiendo la cohesión identitaria de las culturas amenazadas por las asimetrías de poder.

Un ejemplo, respecto a una estrategia de implementación de desarrollo local con mecanismo de aculturación, refiere a la implementada por 'Artesanías Neuquinas', organización argentina que busca:

"...recuperar, promover y desarrollar la actividad artesanal Mapuche, revitalizando su significación cultural, transformándolo [transformándola] en una fuente de trabajo permanente y rentable, con el objeto de lograr la permanencia de los artesanos de zonas rurales en sus lugares de origen, rescatando el valor sociocultural de ellos y de los objetos artísticos que crean". (Bazalote y Rotman, 2006, p. 58)

Así, Artesanías Neuquinas se presenta como una vía alternativa de comercialización, la cual permite que los mapuche productores de artesanía puedan entregar sus productos de manera constante a esta organización, quien la insertará en el mercado. La idea consistía en mejorar la venta de artesanías para elevar los ingresos de las familias mapuche artesanas. Y a su vez, dar a conocer la artesanía como manifestación cultural. Lo que desde las ideas planteadas por Elizalde, constituiría el valor agregado cultural de un determinado producto, la artesanía.

En tanto, se observa que este proyecto presenta una serie de reclamos respecto a la forma en que se ha llevado a cabo, puesto que existe un cruce de dinámicas que no han logrado compatibilizarse, como es la libre creación de las artesanías por parte de las familias involucradas.

Así, Balazote y Rotman señalan que la "concepción cristalizada y estigmatizada de la cultura mapuche obstaculiza no solo la recreación, modificación e implementación de prácticas y estrategias productivas y reproductivas de las agrupaciones mapuche, sino que las confina a un lugar asimétrico en la estructura social regional" (Bazalote y Rotman, 2006, p. 64). En este sentido, bajo la lógica de generar el 'valor agregado', se cae en una folclorización de las producciones artesanales, no reconociendo el componente dinámico de toda identidad.

Sin embargo, tal como Latta (2005) señala que los indígenas no son entes pasivos, abiertos a la asimetría sin generar resistencias, no es de extrañar que sus voces manifiesten comentarios críticos hacia la modalidad de Artesanías Neuquinas y sus malos pagos por los trabajos artesanales. Aludiendo a que en

ocasiones ni siquiera les alcanza para renovar los materiales que permiten la producción (Bazalote y Rotman, 2006), situación que es factible de repetir con las propuestas del modelo de desarrollo local señalado anteriormente. Es por ello que cabe pensar y trabajar propuestas que permitan un desarrollo local entendido desde las lógicas cosmovisionales y reivindicativas indígenas. Así, se concuerda con Gómez (2009), cuando éste refiere a que las formas de ejercer la territorialidad corresponden a prácticas sociales y culturales que trascienden a los agentes económicos, involucrando entonces procesos de configuración identitaria.

Propuesta de desarrollo local desde la identidad

Asumiendo el contexto de la globalización, Barkin (2006) menciona la necesidad de responder a una serie de desafíos sociales y productivos que permitan una integración mayor sin desmedro de las localidades y sus particularidades. Los pueblos enfrentan el desafío de decidir nuevas condiciones que configuran la relación con el globo (Pérez, 2003). Así, emerge un proceso donde la etnicidad y las colectividades locales demandan una serie de reivindicaciones que buscan la generación de estrategias para responder a las desigualdades que genera el macrosistema. (Gómez, 2009), asumiendo que los movimientos reivindicatorios pretenden posicionarse como actores histórico-políticos bajo la finalidad de mitigar su explotación (Stolle-McAllister, 2007).

Sin embargo, la idea anterior no debe ser observada como una relación binaria entre lo premoderno -pueblos- y lo moderno -Estado de desarrollo-, dado que las relaciones entre inserción global y la resistencia local presentan una serie de matices (Macduie-ra, 2007). Por tanto, se presenta una propuesta de desarrollo local que permita interactuar desde sus tradiciones hacia el mundo globalizado, dado que la resistencia mapuche no es hacia el desarrollo, sino hacia la aculturación e imposición cultural, política y económica, que se les entrega como camino para alcanzar una mejor calidad de vida.

Por ello, esta propuesta de desarrollo local asume como base el trabajo endógeno de las localidades. Así, cabe derribar el mito de que los mapuche sólo quieren la recuperación de sus tierras respecto al sustrato simbólico ancestral, puesto que también se reconocen otros dos argumentos centrales, los que refieren a la soberanía territorial y el argumento económico. Este último ha hecho que el mapuche

se encuentre en lógicas de trabajo de dominación directa (Caniuqueo, 2006). Así, esta propuesta concuerda con las reflexiones de Latta (2005) respecto a generar un desarrollo desde⁵ la identidad, no sólo orientándose en sus dinámicas culturales, sino estableciéndolas como punto de partida para un desarrollo local sustentable en materia ambiental, económica, social y sobre todo cultural.

El primer elemento a considerar en la propuesta refiere al respeto por la relación tierra-hombre-naturaleza y en equilibrio, recalándose el respeto por la armonía constante entre lo humano y lo natural (Povilaitis, 2010), que implica conciencia respecto a la conservación del paisaje y la protección del medio ambiente. Esta idea de proteger el ecosistema viene acompañada de la lucha por la autonomía en el manejo de la tierra (Barkin, 2006), tal como se observa en las luchas frente al daño causado por las forestales. Así, el respeto y cuidado por la tierra, tanto a nivel simbólico como respecto a una herramienta de producción, es fundamental para elevar la calidad de vida de los mapuche de una localidad determinada.

A modo de ejemplo, se presenta el caso del comercio de plantas medicinales efectuado por comunidades amazónicas de Brasil, donde las plantas contienen un significado representativo que subyace a la venta y el beneficio económico (Barreira, 2009). Se visualiza la manifestación simbólica tradicional del poder de la tierra para curar enfermedades. Además, se considera una forma de resistencia cultural a la hegemonía de la medicina alópata.

En el caso chileno, aunque la experiencia en salud intercultural es menor que en Brasil, existen algunos centros de salud que incorporan un servicio de salud mapuche destinado a personas de esta etnia. Ello constituye un avance respecto a la noción de salud mapuche. Inicialmente, varias enfermedades que los hospitales consideraron como 'enfermedades mentales', actualmente son tratadas y curadas desde la medicina mapuche (Carbonell, 2001). Sin embargo, la noción de salud, para establecerse como un elemento que aporte al desarrollo local, debe extenderse como una vía alternativa y/o complementaria a la medicina alópata para toda la población y no para los mapuche.

Otra estrategia asumida a nivel internacional refiere a diversificar la producción por parte de las comunidades del Chaco, incorporando también nuevos

cultivos. (Gómez, 2009). Además del componente económico de la diversidad en la producción, el hecho de que una localidad produzca diferentes mercancías estimula la economía interna y con ello una dinámica económica-comunitaria que puede ocuparse como alternativa a las leyes del capitalismo, como es ocupar el trueque entre los pobladores. Esta estrategia dentro de la cosmovisión mapuche se denomina *Xrafqintüm*, y consiste en el intercambio de productos, bajo la idea de fortalecer las relaciones entre los miembros de la comunidad.

Por otro lado, el desarrollo de actividades noagrícolas también es un nicho de producción desde la cultura que puede interesar a gente joven de la comunidad que no está muy motivada con el trabajo directo en la tierra (Martínez, 2009). La estrategia de diversificación de actividades puede impulsar procesos como producción artesanal, ganadería, o desarrollo de empresas de turismo comunitario, como se está aplicando actualmente en la Isla de la Luna -Lago Titikaka-. Tales actividades permiten no sólo el trabajo con las actividades productivas locales, sino también permiten dar a conocer su cultura e historia local, estimulando la solidaridad y la organización comunitaria.

Otra arista refiere al fomento de la reproducción cultural mapuche, para lo cual es fundamental estimular los procesos educativos hacia las nuevas generaciones. Es así como hay que reconocer la importancia del eje saber-poder que se presenta en los espacios educativos, como las escuelas (Fuenzalida, 2010). Así, para que este espacio educativo permita formar estudiantes con una visión desde su identidad, es fundamental que la comunidad esté presente permanentemente en las dinámicas y los contenidos que se efectúan en las escuelas.

Actualmente, con el programa de Educación Intercultural Bilingüe se han generado avances respecto al periodo monoeducacional que se desarrollaba en dictadura. Sin embargo, aún se presentan asimetrías de poder entre los agentes que manejan las escuelas -funcionarios, sostenedores, profesores, entre otros-, y la comunidad misma. La participación de la comunidad se da en la medida en que estos agentes de la escuela lo permiten. Por tanto, para que la educación pueda posicionarse como una herramienta para el desarrollo local desde la identidad mapuche, falta un empoderamiento que permita nivelar dichas asimetrías.

5 Desde y no Con, esta diferencia semántica marca la distinción entre las lógicas ocupadas por la CONADI y la propuesta. No se trata de que los mapuche mercantilicen su identidad para insertarse en la lógica neoliberal, sino de trabajar desde la identidad, generando alternativas de desarrollo a partir desde su cultura.

Por otro lado, se observa un obstáculo respecto a la enseñanza de la lengua, el *mapudungün*, dado que existe escasez de maestros que puedan enseñarla. Sin embargo, responder a esta situación es prioridad para generar estrategias de desarrollo local. Lo que se respalda con el hecho de que un 95% de los encuestados –Encuesta CEP 2006 efectuada a población mapuche– piensa que la enseñanza del *mapudungün* debe ser obligatoria para el pueblo mapuche (Irrázaval, 2007). Ello se explicaría porque preservar la lengua constituye un mecanismo de resistencia pasivo pero fundamental para la articulación de movimientos desde la identidad mapuche. Así, la educación en general y la enseñanza de la lengua en particular, debe entenderse como una herramienta liberalizadora y transformadora en la resistencia simbólica. En este sentido, Quintero (2005, en Fuenzalida, 2010) subraya que en la escuela deben incluirse conocimientos y saberes que vayan acorde al pensamiento indígena, situación que permitiría reproducir las prácticas, patrones y símbolos culturales que vienen de los ancestros mapuche, generándose un proceso de apropiación cultural que conlleva a que las comunidades se planteen de manera autónoma. Es por ello que se releva la importancia de la transición cultural de manera intergeneracional. “El futuro de los procesos ‘endógenos’ de desarrollo depende en gran medida de las posibilidades de que las nuevas generaciones se comprometan con ellos.” (Martínez, 2009, p.42). Asimismo, Furio (2006), respalda diciendo que la reestructuración, producto de la demanda hacia un sistema educativo que asuma la diversidad cultural, permite también trabajar un desarrollo local sostenible y una reconsideración de las prácticas tradicionales indígenas. Un ejemplo refiere al respeto por el calendario festivo, dado que éste es un elemento cohesionador y educativo en la cultura mapuche. Así, la educación trasciende el formato curricular *winka*, también refiere al ‘aprender haciendo’ manifestado en las vivencias de las ceremonias mismas. Un ejemplo extranjero, refiere al Festival de la Balsa Manteña, que apela a la resistencia indígena. Éste, “...forma parte de una crítica de la ideología del mestizaje por medio de la expresión colectiva de la identidad de la gente de Salango, como descendientes de las culturas antiguas de la costa ecuatoriana” (Bauer, 2010, p.186). El objetivo es transmitir un sentimiento de resistencia a las generaciones venideras. Se efectúa cada 12 de octubre de manera contestataria al denominado ‘día de la raza’.

Sintetizando, la reproducción cultural puede ser fomentada en la reproducción tradicional y su reinención, según las condiciones en que la comunidad esté. Ello es el punto de partida para establecer propuestas de desarrollo autónomo en las decisiones sobre el futuro mapuche dentro del contexto de un mundo globalizado (Latta, 2005). Cabe destacar, que frente a ello, la figura de los intelectuales mapuche emergente tiene una gran responsabilidad en dar a conocer las voces subalternas (Villalobos, 2007), y también en denunciar, los procesos naturalizados de aculturación progresiva que articulan los círculos de poder *winka*.

Otro elemento que permite trabajar un desarrollo local desde la identidad refiere a la organización mapuche, su trabajo en red y el establecimiento de alianzas estratégicas con grupos no-mapuche que manejen lógicas de acción similares. Así, el respeto y fomento por las autoridades tradicionales mapuche es de menester. Los representantes comunitarios deben liderar y convocar espacios de debate, donde se permita construir posturas que convoquen articulaciones a nivel internacional (Latta, 2005). Los líderes mapuche deben generar mecanismos de transculturación que desde la lógica tradicional puedan adaptarse a las nuevas realidades construidas. Esto contribuye a la generación de “...estrategias de sobrevivencia y las formas de organización que permiten la expresión colectiva de los grupos y comunidades en resistencia... se relacionan con los procesos de resignificación de la identidad y con la revaloración de las culturas locales” (Pérez, 2003, p.60). Así, se expone que la resignificación coordinada entre las comunidades mapuche permite posicionarse entre los movimientos locales para generar redes transnacionales de activistas. Un ejemplo refiere al caso Okinawa, una localidad de Japón que iba a sufrir una invasión industrial de empresas estadounidenses avaladas por el Estado japonés. La situación perjudicaba a los pobladores de Okinawa, por tanto, comenzaron una serie de articulaciones entre los movimientos locales, lo que generó un ruido tal que grupos de Puerto Rico se sumaron a su lucha. “A medida que los vínculos entre los movimientos locales y las redes transnacionales de activistas aumentó, las localidades se han convertido en sitios de resistencia con el potencial de desafiar a la nación-estado y el capital global⁶.” (Yonetani, 2004, p. 391). Este ejemplo da cuenta del poder que se logra al trabajar y generar redes de apoyo.

6 Traducción libre de Yonetani, 2004.

Otro ejemplo refiere al movimiento que se generó en Ecuador –país pluricultural–, donde el Estado pretendía ocupar territorio indígena para instaurar compañías petroleras en el Amazonas Ecuatoriano. Los pueblos indígenas afectados generaron organizaciones que permitieron exigir el cumplimiento constitucional respecto al derecho que estaba siendo violado. Activando “...una serie de garantías constitucionales para proteger los derechos, tales como la identidad de las personas, el mantenimiento de su cultura, territorio y gestión de los recursos naturales, la participación en el desarrollo estatal y autónoma⁷” (Figueroa, 2006, p. 52). Ello es ligado a la noción de capital social (Kay, 2006) respecto a la estrategia organizacional para la generación de desarrollo local, dado que las lógicas de solidaridad permiten generar tácticas de sobrevivencia étnica a nivel económico cultural y social. Así mismo lo respalda Martínez (2009), al referirse a los resultados del seguimiento a la política de desarrollo rural PROLOCAL en Ecuador, señalando que el fortalecimiento de alianzas territoriales ha creado bases exitosas de sostenibilidad productiva en el ámbito rural. De manera que el fortalecimiento organizacional mapuche no sólo traería beneficios político-culturales, sino también económicos. Un resultado similar describe Pebley (2005), al referirse a la solidaridad étnica en Guatemala.

A modo de síntesis, se concuerda con Caniqueo (2006) respecto a, que a raíz de los distintos reacomodos sociales, culturales, políticos, territoriales y económicos que el pueblo mapuche ha tenido que efectuar ante su relación asimétrica con el Estado *winka*, es posible construir estrategias que permitan desarrollar alianzas políticas para que el pueblo mapuche pueda pensar un desarrollo desde sí mismo y con el Estado como garante. Todo dependerá del juego político y las estrategias generadas.

El último eje propuesto para trabajar un desarrollo local desde la identidad mapuche, refiere a la autonomía del territorio. Al asumir que los procesos endógenos existentes a nivel local son socialmente construidos, incluyendo entonces sus potencialidades en los ámbitos productivos, sociales, culturales y económicos (Martínez, 2009), la autonomía territorial se reconoce el punto de partida para un desarrollo de lógica endógena. Por ello, la recuperación del *Wallmapu* es vigente en las demandas actuales, puesto que la apropiación simbólica está relacionada con la reorganización territorial (Gómez, 2009).

En síntesis, las estrategias hacia el desarrollo local deben salir desde las lógicas de los lugareños y no como imposiciones exógenas que busquen asimilarlos a la lógica neoliberal. Ello no implica caer en esencialismos de ‘sólo el mapuche’, sino que en un respeto por las dinámicas acordes a su cosmovisión. Es así como se logra compatibilizar esta idea con la noción de capital social y el establecimiento de alianzas internacionales, asumiendo que “...la identidad cultural no sólo debe ser reconocida por los sujetos que la sustentan sino debe ser aceptada por los ‘otros’...ser reconocida por sus interlocutores” (Pérez, 2003, p.62) y dilucidándose un camino de legitimidad asociado a las relaciones de poder que rompen su asimetría ante el reconocimiento de la autonomía. Esta apunta a mirar el territorio de manera subjetiva (Martínez, 2009) revalorizando las dinámicas que reproducen ancestralmente los mapuche en él. Así, la relación reetnización e integración supera la tensión construida entre lo moderno y lo premoderno, generándose dos fuerzas que pueden operar en sinergia a través de la relevación de las particularidades (Fuenzalida, 2010). De esta forma, la distinción es el motor de la movilidad socio-cultural.

Condiciones de posibilidad para que las comunidades asuman esta propuesta

A raíz de las ideas de desarrollo local desde la identidad, ideadas para ser trabajadas por comunidades mapuche rurales, cabe establecer las condiciones de posibilidad para asumir el modelo anterior.

La primera condición refiere a un sistema de creencias claro, fuerte y vigente respecto a la cosmovisión mapuche (Stolle-McAllister, 2007), puesto que, a partir de él, las comunidades encuentran marcos normativos para adaptarse a coyunturas y procesos que podrían desestructurar las formaciones culturales. Esta concuerda con Barreira: “El conocimiento popular de los pueblos tradicionales es una herramienta indispensable para la preservación de la cultura, la persistencia de formas de vida tradicionales y la biodiversidad” (2009, p.171). En este sentido, el conocimiento transmitido intergeneracionalmente y el universo simbólico que este trae, es indispensable para la lucha reivindicatoria de los derechos colectivos que han sido vulnerados.

Así, se piensa que una alternativa que permite preservar el sistema de creencias refiere a la celebración de los ritos tradicionales, asumiendo también las

7 Traducción libre de Figueroa, 2006.

expresiones artísticas que se manifiestan dentro de la cultura –poesía, danza, canto-. Por tanto “los festivales anuales, que consumen grandes cantidades de recursos de personal⁸ y colectivos, siguen siendo un elemento importante en la reproducción cíclica de la comunidad” (Echeverría, 1994; Broda y Báez-Jorge, 2001, en Stolle-McAllister, 2007, p.167). Para efectos de la reproducción cultural mapuche, algunos ritos a fortalecer son el *Nguillatüm*, *machitüm*, *xrafqintüm*, *wetripantu*, entre otros⁹.

Dentro de esta lógica, preservar el *mapudungün* es fundamental, dado que “la lengua refuerza los lazos con sus antepasados, conserva y transmite el sistema de valores y creencias de los antiguos... La lengua cumple una función didáctica comunitaria en las reuniones y en los Consejos de Sabios cuando adoctrinan a los jóvenes” (Carbonell, 2001, S/P), así como también, la utilización de la oralidad como fuente de expresión y enseñanza. A este trabajo de oralidad se relaciona el ejercicio de la memoria, que también se presenta como una condición de posibilidad para levantar la crítica y denunciar las injusticias históricas. Es así como la memoria permite generar representaciones, las cuales son claves tanto para la expresión de los elementos culturales, como para repensar imaginar políticos.

En base a dichos imaginarios es que se puede y debe articular las formas de organización mapuche. A esto se apela con la creación y fortalecimiento de organizaciones autónomas que trabajen en red guiadas por los valores ancestrales/tradicionales como la solidaridad y el sentido de comunidad. En esta lógica Sanders (2002) dirá que las formas de organización sobre los cimientos de la solidaridad étnica aumentan las oportunidades colectivas.

Así, se debe trabajar en la capacidad de responder de manera colectiva a las amenazas internas y externas de las dinámicas político-culturales que afectan al pueblo mapuche. Para ello, una estrategia que permitiría generar resistencia, refiere a ocupar la conectividad de la globalización, el actuar en red, y generar mecanismos de apoyo internacionales junto a grupos u organizaciones que expongan objetivos similares. Cabe destacar que la importancia de las alianzas externas radica en el aumento de la visibi-

lidad que pueden tener las demandas, por tanto, en la generación de mecanismos de presión que pueden darse, por ejemplo, en la posición efectiva de la soberanía en el *Wallmapu*. Asimismo, se recalca que la creación de estrategias territoriales es una condición de posibilidad para generar desarrollo local desde la identidad.

Por tanto, se enfatiza en las estrategias comunicacionales a emplear, puesto que la lucha reivindicatoria se juega en la comunicación y en la información manejada. Así, se concuerda con Latta respecto a que el acceso a la información y a la comunicación con otros es clave en el trabajo político (2005). En este sentido, se presenta como condición de posibilidad la responsabilidad asumida por los dirigentes mapuche, y también los intelectuales mapuche respecto a reconstruir y transmitir la memoria colectiva (Pérez, 2003), es decir, mantener la resistencia.

Finalmente, se destaca que la condición de posibilidad fundamental para asumir el desarrollo local, radica en la coconstrucción de estrategias, puesto que deben efectuarse en el ejercicio articulador de elementos *winka*, que asuman una dinámica dentro del proceso de transculturación. En este sentido, se reconoce al desarrollo local como un dispositivo de intervención de origen *winka*, el cual, por medio del diálogo intercultural, puede ser transformado en una alternativa de desarrollo coherente con una lógica mapuche desarrollada en las páginas anteriores. Así, en la medida en que las comunidades van articulando algunos elementos a su lógica organizacional y simbólica, en conjunto con la incorporación de elementos que se van resignificando e incorporando a la movilidad de la identidad, la forma de ver y hacer desarrollo local estaría reajustándose por medio del proceso de transculturación. Frente a lo anterior, el desarrollo local construido desde la resistencia a la aculturación presentará distinciones móviles según el contexto temporal y local de cada comunidad mapuche rural. De manera que la coconstrucción como principal condición de posibilidad debe enfatizar en el contacto directo e interactivo entre los elementos para el desarrollo manifestado por distintas representaciones sociales y simbólicas, y las particularidades de la comunidad observada.

8 Traducción libre de Stolle-McAllister, 2007.

9 Ritos tradicionales generales, sin embargo cada localidad tiene ritos particulares que también deben ser fortalecidos.

Bibliografía

- ADELE, S. (2005) *Pascual Coña: Testimonios de sobrevivientes*. *Acta Literaria* N° 30 (111-119), Universidad de Concepción, Chile.
- AGIER, M. (2001) *Distúrbios identitários em tempos de globalização*. *Mana* [online]. 2001, vol.7,n.2pp.7-33. Recuperado en enero de 2011 desde: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0104-93132001000200001&lng=en&nrn=iso>. ISSN 0104-9313. doi: 10.1590/S0104-93132001000200001.
- ATKIN, C. (2003) *Rural Communities: human and symbolic capital development, fields apart*, *Compare: A Journal of Comparative Education*, 33, 4, p. 507.
- BARKIN, D. (2006) *Building a Future for Rural Mexico*. *Latin American Perspectives*. Vol. 33, No. 2. The Mexican Presidency, 2006-2012: Neoliberalism, Social Movements, and Electoral Politics, pp. 132-140 Published by: Sage Publications, Inc. Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27647927>.
- BARREIRA M. LUIZA H. (2009). *As representações entremeadas no comércio de plantas medicinais em Goiânia/GO: uma reflexão geográfica*. *Entering the representations of the trade in medicinal plants Goiânia/GO: a reflection geographical*. *Soc. nat.* (Online) vol. 21 N° 1 Uberlândia Apr. 2009 doi: 10.1590/S1982-45132009000100011. Universidade Federal de Goiás, UFG, Brasil. Goiânia/GO – Brasil.
- BAUER, E. (2010) *Tradición e identidad cultural: Expresiones Colectivas en la Costa Ecuatoriana*. *Revista de antropología experimental*, ISSN 1578-4282, N° 10, págs. 183-194.
- BAZALOTE, A. & ROTMAN, M. (2006) *Artesanías Neuquinas: estado y comercialización de artesanías mapuche*. *Theomai: estudios sobre sociedad, naturaleza y desarrollo*, ISSN 1515-6443, N° 14, (S/P).
- CANIUQUEO, S. (2006) *Siglo XX en Gulumapu: De la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche*. 1880 a 1978. En “¡Escucha, winka!”. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- CARBONELL, B. (2001) “La cultura mapuche y su estrategia para resistir estructuras de asimilación”. *Gazeta de antropología*, ISSN 0214-7564, N° 17.
- CHAN-TIBERGIEN, J. (2006) *Cultural Diversity as Resistance to Neoliberal Globalization: The Emergence of a Global Movement and Convention*. *International Review of Education* Vol. 52, N° 1/2, Education and Social Justice. págs. 89-105 Published by: Springer.
- DE LA BARRA, L. (2010) *Autopresentación y discurso privado de un matrimonio mapuche tradicional de la provincia de Arauco, Chile*. *Oralia*, 13, págs. 39-59.
- DEL VALLE C. (2002) *La estructura argumentativa de un tipo particular de discurso jurídico: El caso de cuatro demandas de reivindicación territorial mapuche (IX Región-Chile) y la construcción de la identidad reivindicativa*. *Ámbitos: Revista internacional de comunicación*. ISSN 1139-1979, N° 7-8.
- ELIZALDE, A. (2003) *Planificación estratégica territorial y políticas públicas para el desarrollo local*. *Gestión Pública*, CEPAL. 29.
- FAO-CONADI, (2008) *El desafío del desarrollo para las comunidades mapuches con tierras restituidas por el Estado. Sistematización de una metodología de trabajo*. Gobierno de Chile, 2008.
- FIGUEROA, I. (2006) *Povos indígenas versus petrolíferas: controle constitucional na resistência*. *Sur, Rev. int. direitos human.* vol. 3, N° 4, págs. 48-79. Available Diciembre de 2010 from: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1806-64452006000100004&lng=en&nrn=iso>. ISSN 1806-6445. doi: 10.1590/S1806-64452006000100004.
- FUENZALIDA, P. & CASAS, M. (2010) *La Educación Intercultural Bilingüe como campo de tensión política entre el Mundo Mapuche - Williche y el Estado*, *Revista LIDER*, 16, págs. 73-84.
- GÓMEZ, C. (2009) *Conflictos de tierras en la provincia de Chaco, Argentina. Una aproximación a las organizaciones indígenas y sus estrategias territoriales*, *Revista Geográfica*, 146, págs. 171-203.
- IRARRÁZVAL, I. & MORANDÉ, M. (2007) *Cultura mapuche: entre la pertenencia étnica y la integración nacional* *Estudios públicos*, ISSN 0716-1115, N° 105, págs. 37-58.
- SANDERS, J. (2002) *Ethnic Boundaries and Identity in Plural Societies*. *Annual Review of Sociology*. Vol. 28, págs. 327-357.
- KAY, C. (2006) *Rural Poverty and Development Strategies in Latin America*. *Journal of Agrarian Change*, Vol. 6 Issue 4, p455-508, 54p; DOI: 10.1111/j.1471-0366.2006.00132.x.
- LATTA, A. (2005) *La Política Mapuche Local en Chile: las Comunidades Pehuenche del Alto Bío Bío: un Estudio de Caso Líder: revista labor interdisciplinaria de desarrollo regional*. ISSN 0717-0165, N° 13, págs. 165-190.
- MARIMÁN, P. (2006) *Los mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina* En “¡Escucha, winka!”. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- MARTÍNEZ, L. (2009) *Repensando el desarrollo rural en la dimensión del territorio: una reflexión sobre los límites del PROLOCAL en el caso ecuatoriano*. *European Review of Latin American & Caribbean Studies*, Issue 87, págs. 27-45, 19p, 1 Chart, 1 Graph, 1 Map.
- MCDUIE-RA, D (2007), *Anti-development or identity crisis? Misreading civil society in Meghalaya, India*, *Asian Ethnicity*, 8, 1, págs. 43-59.
- MILLALÉN, J. (2006) *La sociedad mapuche prehispánica: Kimün, arqueología y etnohistoria en ¡Escucha, winka!*. Lom ediciones, Santiago de Chile.

- PARK, P. & RICHARDS, P. (2007), *Negotiating Neoliberal Multiculturalism: Mapuche Workers in the Chilean State*, *Social Forces*, 85, 3, págs. 1319-1339.
- PEBLEY, A; GOLDMAN, N; ROBLES, A. (2005) *Isolation, integration, and ethnic boundaries in rural Guatemala*. *Sociological Quarterly*, Vol. 46, Issue 2, págs. 213-236, 24p.
- PÉREZ, C. *Identidad, resistencia y reproducción cultural: las estrategias comunitarias en contra de la violencia del estado*. *El Cotidiano*, 19:121, Sept-Oct, 2003, 54-65.
- PO'A-KEKUAWELA, K; OKAMOTO, S; NEBRE, LA R; HELM, S; CHIN, C. (2009) *A'ole drugs! Cultural practices and drug resistance of rural Hawai'ian youths*. *Ethnic & Cultural Diversity in Social Work: Innovation in Theory, Research & Practice*, Vol 18(3), págs. 242-258.
- POSTIGLIONE, G, ZHIYONG, Z, & JIAO, B (2004), *From Ethnic segregation to impact integration: state schooling and identity construction for rural Tibetans*, *Asian Ethnicity*, 5, 2, págs. 195-217.
- RAMÍREZ, V. (2005.) *La oralidad como recurso de persistencia: el caso de las historias de las mujeres mapuches-huilliches de Maihue, X Region de los Lagos*. AIBR. *Revista de Antropología Iberoamericana*, N° 41.
- RAUSCH, A. (2005) *Local Identity, Cultural Commodities, and Development in Rural Japan: The Potential as Viewed by Cultural Producers and Local Residents*. Texto completo disponible. *International Journal of Japanese Sociology*, Nov 2005, Vol. 14 Issue 1, págs. 122-137, 16p, 11 Charts; DOI: 10.1111/j.1475-6781.2005.00073.x.
- STOLLE-MCALLISTER, J. (2007) *Local Social Movements and Mesoamerican Cultural Resistance and Adaptation*. *Social Movement Studies*, Vol. 6 Issue 2, págs.161-175, 15p.
- TARASTI, E. (2006) *Semiótica de la resistencia: El ser, la memoria y la historia. La contracorriente de los signos*. *Opción*, vol. 22, N° 50, págs. 28-54. ISSN 1012-1587.
- HERNÁNDEZ, R. & FURIO, V. (2006) *The Indigenous Movement in Mexico: Between Electoral Politics and Local Resistance*. *Latin American Perspectives*. Vol. 33, No. 2, The Mexican Presidency, 2006-2012: Neoliberalism, Social Movements, and Electoral Politics, pp. 115-131 Published by: Sage Publications, Inc. Article Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/27647926>.
- TRICOT, T. (2009) *El nuevo movimiento mapuche: hacia la (re)construcción del mundo y país mapuche*. *Polis: revista académica de la Universidad Bolivariana*, ISSN 0717-6554, N° 24. Santiago, Chile.
- VILLALOBOS, S. (2007) *Activismo mapuche y posdictadura chilena: el potencial afectivo del conflicto*. *Cuadernos de Literatura*, 12, 22, págs. 108-122.
- YONETANI, J. (2004) *Appropriation and resistance in a globalised village: reconfiguring the local/global dynamic from Okinawa*. *Asian Studies Review*, Vol. 28 Issue 4, págs. 391-406, 16p; DOI: 10.1080/10357820500034730.