

*EL Derecho de los pueblos indígenas en un Estado que avanza hacia la modernización: El caso chileno**

Milka Castro

INTRODUCCIÓN

Chile es considerado, en el contexto latinoamericano, un modelo exitoso de la efectividad de las políticas aperturistas, liberalizadoras y privatizadoras impulsadas por el neoliberalismo. El camino a la modernización profundizará la internacionalización de la economía chilena, a través de la incorporación al Tratado de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), las negociaciones con el MERCOSUR, y las gestiones frente a la CEE y APEC.

EL problema que aborda este trabajo se centra en las posibilidades y las restricciones que tienen los pueblos indígenas para el real reconocimiento de sus derechos, especialmente territoriales. Si bien se podría pensar que existen posibilidades para un efectivo reconocimiento dado que existe una Ley Indígena (1993) que propone reconocer, proteger y desarrollar las tierras indígenas, el modelo requiere aumentar las inversiones para lograr crecimiento económico, y esto entra en contradicción con la ley.

Los pueblos indígenas han comenzado a sentir los efectos del modelo económico neoliberal. La cultura del mercado, donde lo político se está subordinando a lo económico, ha generado un escenario en que los indígenas han debido acrecentar sus movilizaciones para defender su territorialidad ante la acción no sólo del mercado mismo, sino también de otras gestiones igual o más efectivas, como la confrontación de leyes, la intervención en sus organizaciones, la persuasión, manipulación y debilitamiento del poder comunal, impulsadas por el empresariado (minero, forestal, hidroeléctricas). Se suma a

*Trabajo presentado en el 49° Congreso Internacional de Americanistas, 7-11, julio 1997, Quito, Ecuador.

estos hechos, la división entre los propios indígenas, principalmente derivadas de la inserción en la estructura de poder, en instituciones creadas y controladas por el Estado.

En este proceso de transformación global son ya múltiples los campos donde en forma progresiva, se está manifestando la contradicción entre la ideología del mundo moderno capitalista y aquella que propugna el derecho de los pueblos indígenas (Amin, 1989). Esta contradicción que también se observa entre lo político-ideológico y lo económico, es a la vez una manifestación de conflictos en el poder social mismo donde, desde una alienación economista, se busca legitimar la generalización del mercado sobre una realidad social que es tridimensional: económica, política y cultural.

La Ideología del Desarrollismo y los Indígenas

En el marco de la nueva concepción del desarrollismo cuya principal característica es el tránsito hacia economías abiertas al mercado mundial, los pueblos indígenas han comenzado a luchar por afirmar su propia identidad y elegir sus propios caminos; “se están transformando en sujetos activos en vez de continuar siendo objetos pasivos del cambio histórico” (Stavenhagen, 1997, p. 62).

Con el primer gobierno de la Concertación de Partidos por la Democracia, a partir del 11 de Marzo de 1990, el país ha firmado 28 acuerdos regionales como mecanismos para la expansión del comercio y las inversiones, hacia el fortalecimiento de un comercio mundial cada vez más libre. Desde los años noventa el esfuerzo prioritario ha estado en concretar acuerdos económico-comerciales bilaterales, subregionales y regionales; tales como negociar el ingreso al Acuerdo de Libre Comercio de América del Norte (NAFTA), el ingreso al Foro de Cooperación Económica Asia Pacífico (APEC), la negociación con el Mercado Común del Sur (MERCOSUR), y el interés en un acuerdo comercial con la Unión Europea (UE) (Wilhelmy, 1995, en Ensignia, J. y Sassenfeld, 1996).

El costo para el sistema laboral chileno ha sido alto: la acelerada expansión del capitalismo chileno durante la última década ha conducido a una extraordinaria concentración del ingreso. En un informe del PNUD se muestra que, después de Brasil, Chile tiene la peor distribución del ingreso de América Latina. El 10 por ciento de hogares más ricos percibe un ingreso promedio mensual que en 1993 era 22 veces el ingreso de hogares más pobres (Leiva, 1996).

Con la finalidad de mantener un clima satisfactorio para las inversiones, se transformó el Código laboral de acuerdo con las perspectivas y objetivos del modelo. Invertir en Chile es más rentable por tener mano de obra barata, no es obligación tener sindicatos, se permite la persecución sindical y el despido de dirigentes sindicales. En estas circunstancias el empresariado es visto por algunos sectores como el actor social con el que el gobierno ha privilegiado las conversaciones.

En la situación específica del MERCOSUR, al no estar Chile integrado como socio pleno, sino como asociado, no debe suscribir los acuerdos con la OIT, que no sólo darían garantías a las organizaciones sindicales, sino también a las poblaciones indígenas¹.

En el nuevo escenario, donde la vertiginosidad de los cambios provenientes del llamado proceso de modernización está generando problemas de sobrevivencia a los pueblos indígenas en sus propios territorios ancestrales, al menos dos dimensiones deberían ser claves en la explicación de lo que está ocurriendo: la dimensión socioeconómica y la dimensión sociocultural, por cuanto a partir de ellas es que se generan dos tipos de desigualdades. En lugar de ello, se observa que los conflictos tienden a ser resueltos a través del prisma básicamente económico.

La dimensión sociocultural debería dar cuenta a) de las complejas configuraciones que hoy constituyen los grupos étnicos; b) de la redefinición de su posición y papel en tanto poseen identidades propias; c) de las transformaciones sociales que deberían generarse al interior de una matriz nacional socioculturalmente heterogénea para lograr una sociedad más democrática y más justa, y d) de cómo reconocerles algún sistema de autonomía donde sea posible la realización plena de los derechos.

Las herramientas teórico-metodológicas que se están aplicando para introducirse en el análisis de la matriz cultural parecen insuficientes y confusas, pesa fuertemente en ello el bagaje teórico heredado para captar su naturaleza y alcance, y permanece impregnado de conceptos que reflejan una tendencia a centrarse peligrosamente en una suerte de invariabilidad histórica que no permite dar cuenta de la “dinámica cultural” de los pueblos indígenas, ni explica la “persistencia de la cultura e identidad más allá de los cambios” que son sin lugar a dudas inevitables ante las variadas y provocativas transformaciones que se ofrece desde la sociedad moderna.

Lo cierto es que la etnología no está dando respuestas a la nueva identidad que, aun cuando constituye una comunidad heterogénea, se entiende a sí misma como unitaria: la indígena. Todo lleva a sostener que parece incuestionable que los grupos indígenas en tanto conforman un sector social fluctuante, deberían ser permanentemente redefinidos.

Muchos son los antropólogos que hoy comparten la idea de la “indianidad”, un desafío por entender lo indio más allá del marco determinado por la legalidad. Este nuevo marco es su propia ambigüedad existencial, “la indianidad no es una esencia ni tampoco es una estructura: no es un sujeto ni tampoco una sustancia; no está localizada ni espacial ni temporalmente. La indianidad, en tanto “presencia de lo indio”, adopta múltiples formas; aparece en distintos

¹La OIT consciente de la necesidad de adaptar las disposiciones a las demandas de los pueblos indígenas ha aprobado dos Convenios Internacionales el 107 (1957) y 169 (1989), los que no fueron ratificados han sido ratificados por Chile.

lugares, se articula con otras realidades y vuelve a desaparecer” (Mires, 1991, p. 142)

Mientras por un lado, la discusión teórica parece comenzar a instalarse, por otro, el problema de la identidad requiere de urgentes respuestas. Y una forma, la más recurrente para proteger sus derechos ha sido la promulgación de leyes que incluyen por cierto una definición legal de lo indígena. En el caso chileno, dada la diversificación étnica existente, la ley ofrece tres posibilidades para delimitar la existencia del indígena².

Las definiciones clasificatorias, en general, han intentado poner su base en alguna de las principales tendencias existentes para definir lo indio: a) evolucionista y/o histórica, donde la ascendencia es la variable clave; b) culturalista, donde lo indígena se define por la peculiaridad de la cultura material e ideacional, diferente a la occidental; c) estructuralista, donde el indio, por el lugar que ocupa en la estructura social, es el sujeto más explotado; y con el riesgo de ser reducido a ser un “factor secundario”³. Cualquiera de estas definiciones sin ser falsas, son incompletas, por lo que se propone efectuar un esfuerzo por incorporar todos los “elementos visibles”, criterios de descendencia histórica, dominación social y diversidad cultural⁴ (Mires, 1991).

Al multiplicarse las formas de existencia del indio, el mayor desafío se encuentra en explicar la síntesis de esta diversidad, como también la unidad social de una nación contrastada con una diversidad cultural legalmente reconocida.

²Art. 2, Párrafo 2, serán indígenas a) los que sean hijos de padre o madre indígena, cualquiera sea la naturaleza de su filiación (inclusive la adoptiva), es decir que desciendan de habitantes originarios de las tierras que actualmente ocupan en propiedad o posesión; b) los que desciendan de las etnias indígenas que habitan el territorio nacional siempre que posean a lo menos un apellido indígena, que sea acreditable por su procedencia por generaciones, y c) los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena, esto es práctica de formas de vida, costumbres o religión de modo habitual y cuyo cónyuge sea indígena. En este caso ser necesario “que se autoidentifiquen como indígenas”. La calidad de indígena se podrá acreditar mediante una certificación que otorgará la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. En cuanto al número de ellos el problema es asumido por los resultados censales: en 1992 las encuestas aplicadas a todos los habitantes del país, ofrecían la posibilidad de “identificarse” con una de las tres etnias propuestas por el censo (aymara, mapuche, rapa-nui) —por cierto que también quedaba abierta la posibilidad de negar la ascendencia.

³La rigidez de afirmaciones de ciertas posturas esencialistas parecieran condenar la existencia de lo indígena, en lugar de replantear y analizar esta nueva concepción de identidad que está aglutinando y fortaleciendo el poder político. En la línea estructural, los núcleos indígenas no constituyen un sector de clase, porque participan y se mueven en varios sectores: la gran mayoría pertenece a la clase proletaria; los pocos que se identifican con la burguesía o que lo sirven están en proceso de perder sus características de indios”, pareciera como dice Mires que “o el indio cumple la tarea que le asigna mi ideología o no es más un indio” (R. Pozas e I.H. de Pozas, “Los indios en las clases sociales en México”, 1971:157, en Mires, 1991).

⁴Para ello cita la definición del llamado Informe Cobo: “Las comunidades, pueblos y naciones indígenas son aquellas que poseyendo una continuidad histórica con la sociedad precolonial y preinvasora, se consideran ellas mismas distintas de otros actores de la sociedad, ya sea prevaleciendo en aquellos territorios o en parte de ellos. Ellas constituyen actualmente un sector no dominante en la sociedad y están determinadas a preservar, desarrollar y transmitir a generaciones futuras sus territorios ancestrales y su identidad étnica como base de su existencia cotidiana como pueblos de acuerdo a sus propios patrones culturales, instituciones, sociales y sistemas legales”.

Todo parece conducir a tener que replantear el concepto de identidad étnica, y examinar las posibilidades y restricciones que ofrece la sociedad nacional de espacios donde se recreen estas identidades en la diversidad, especialmente cuando los actores están utilizando las identidades étnicas para categorizarse a sí mismos y a los otros, con fines de interacción, para formar grupos étnicos organizados donde más que la suma de las diferencias “objetivas”, lo que cuenta son aquellas que los propios actores consideran significativas (Barth, 1976).

Ante la diversidad sociocultural y socioeconómica al interior de los pueblos indígenas, cobra importancia la generación de prácticas colectivas y la unificación del sujeto “indígena”, políticamente necesario. A la cultura en tanto generadora de cohesión social le corresponde un papel importante en la consecución de esta unidad cultural que esté socialmente articulada con lo político, como un camino posible para generar consenso entre los indígenas, conquistar poder y sostenerlo. Es decir, que cada acto histórico (que sólo puede ser cumplido por el ‘hombre colectivo’), suponga el logro de una unidad ‘cultural social’ por la cual una multiplicidad de voluntades antes disgregadas, y con heterogeneidad de fines, se unan con vistas a un mismo fin, sobre la base de una misma y común concepción de mundo” (Gramsci, en Díaz Polanco, 1991, p. 140).

Para efectos de introducirnos en el fenómeno de la unidad en la diversidad partiremos efectuando una polarización entre a) quienes están asumiendo el liderazgo indígena en la ciudad, y b) un campesinado, que está bajo la mirada de las políticas modernizadoras. Estos últimos conformarían, desde una perspectiva evolutiva, el punto de origen, de referencia, donde se habrían experimentado menores transformaciones relativas, permitiendo así distinguir una serie de sujetos diferenciados social, política, económica y culturalmente, hasta llegar en el otro extremo a un sujeto altamente diferenciado: el “indígena urbano”, quien ha estado sometido más intensamente a la acción del capitalismo y el proyecto de vida occidental.

No obstante lo anterior, el sentido social que estos grupos urbanos fueron dando a su existencia caracterizada por el acortamiento de la distancia cultural que lo separaba de la sociedad nacional, se fue fraguando a partir de iniciativas individuales y de formas simbólicas colectivas. En este proceso emergió como nuevo eje de pertenencia, un espacio que hoy se encuentra en crisis por el efecto de grandes proyectos económicos y el surgimiento de fuertes agrupaciones políticas donde las multinacionales y el capital trasgreden las fronteras. Si antes era la estabilidad del otro —el occidental— lo que convertía la identidad en algo concebible, en el presente, producto del propio cambio, los indígenas urbanos se encontrarían frente a un otro que hoy le aparece difuso, “enturbiado”, en palabras de Augé. Es un “extraño” ante el cual se exacerbaban expresiones como el racismo y las identidades locales (1996).

La construcción de identidad en la ciudad y la defensa del territorio en el campo han pasado a constituir los principales ejes de la acción indígena.

Más allá del surgimiento de nuevas configuraciones indígenas sintetizadoras de la diversidad, el territorio ancestral ha mantenido en algún grado aquella valoración donde se fundía la tierra en su doble significado: como recurso productivo responsable de la sobrevivencia de los campesinos y como parte de su universo simbólico en tanto constituía un punto de encuentro con lo sobrenatural mediatizado por relaciones de reciprocidad creadas y recreadas en sistemas socioeconómicos en diferentes épocas históricas. Estas reflexiones cobran importancia al observar cómo ante una forma de desarrollo que tiende a consolidar el despojo de la tierra y los recursos naturales de los indígenas, se construyen argumentaciones que legitimen ante la sociedad integral las políticas de “indígenas trasplantados”, abandonando así el ejercicio crítico indispensable de lo que se hace en nombre del desarrollo.

Este espacio rural, en nuestro análisis el otro extremo de la polarización propuesta más arriba, aun cuando como hemos sostenido fue escenario de la génesis de la cultura indígena y recreación de la identidad en la recreación de específicas formas de producción pastoril y agroganadera, constituye en la ideología evolucionista del desarrollismo, solamente un sector residual o periférico del modelo económico, político y cultural vigente.

La posición conocida como culturalista en los estudios del campesinado, especialmente representada por antropólogos norteamericanos como Kroeber, Redfield, Foster, es coincidente con los postulados teóricos del desarrollo al oponer lo moderno o desarrollado, a aquellos sectores donde perviven sujetos arcaicos, sacros, atrasados o subdesarrollados, legitimando así toda acción destinada a acelerar los cambios que sean necesarios para lograr una transformación del campesinado indígena, en agricultores con racionalidad capitalista en que la economía se potencie al máximo, hasta llegar a un estado de plena modernidad. Si este proceso precipitará la mutilación cultural o la extinción de ciertos pueblos indígenas parece no ser hasta ahora, en Chile al menos, un tema urgente de debate amplio y riguroso por parte de una sociología o antropología del desarrollo aun cuando podría llegar a adquirir una connotación sacrificial pues está consciente que ello es parte de los costos del desarrollo (Mires, 1993). La concepción de una evolución universal y lineal, de homogeneización cultural, ha sido determinante de la pérdida de identidad cultural de las poblaciones indias de América Latina, cuyas raíces son históricas, sociales, políticas y económicas. Este proceso que ya ha concitado un interés a nivel internacional, ha sido calificado como etnocidio cuando a un grupo étnico, colectiva o individualmente, se le niega su derecho de disfrutar, desarrollar y transmitir su propia cultura y su propia lengua. Implica por tanto una forma extrema de violación masiva de los derechos humanos. (Declaración de San José de Costa Rica: 1981, en Bonfil *et al.*, 1982).

La visión indigenista también puso énfasis en la unidad de la nación argumentando que los procesos de descampesinización y proletarianización, permitirían pasar a un nuevo escenario para los indígenas, donde en la

emergencia de nuevas configuraciones cobrarían nueva existencia y significado (Díaz Polanco, 1991). Se infiere desde tales ópticas ahistóricas —culturalista, indigenista, desarrollista, modernizante—, que el proceso de “des-campesinización” (que tiene por cierto como oponente a aquella otra postura que sostiene la permanencia de los campesinos), conduce inevitablemente a una “des-indigenización” del espacio rural.

También se encuentra a la espera de nuevos análisis las configuraciones que han emergido en la ruralidad, así como el cambio de mentalidad del indígena inserto en el proceso de transformación de una sociedad rural que se articula, con su fuerza de trabajo y sus productos, al mundo mercantil. La escasa atención que, en general, se presta a esta “periferia residual”, no da cuenta tampoco del escenario político del espacio rural, por ejemplo de cómo participa el campesinado indígena en la estructura de poder indígena, o qué sectores socioeconómicos están en mejores condiciones de defender sus derechos, o qué consecuencias puede tener la proletarización del sector más pobre en la cohesión o disgregación del poder de la sociedad indígena rural⁵.

Aun cuando las organizaciones que han emergido en la ciudad han incorporado en sus demandas los derechos a “territorios y recursos naturales”, en los hechos concretos ocurre que ante una amenaza externa cada comunidad, en forma separada, ha debido velar por la defensa de sus “terrenos”. La postura de los indígenas urbanos constituye de todos modos un buen resguardo para no caer en planteamientos semejantes a la llamada corriente culturalista donde la autonomía no se constituiría por un “cuerpo territorial”, sino por una autoadscripción a una asociación de personas que tendrían la misión de resguardar las necesidades culturales (educación, lenguaje, entre otros). (Bauer, O., en Díaz Polanco, 1991, p. 165).

La confrontación entre actores no indígenas que adhieren a las reivindicaciones, reconocimiento y defensa de la cultura y derechos de estos pueblos —no como reminiscencias del pasado, por cierto—, y aquellos que comparten las políticas que sustentan el desarrollismo, constituyen algunos de los signos de una contradicción cuyos síntomas ya son numerosos en Chile. Todo parece señalar que los grupos étnicos ya no son un “fenómeno pasajero destinado a esfumarse en el proceso de ”integración nacional”, por lo que las etnias no deberían seguir siendo vistas como expresión del “atraso” solamente, porque de lo contrario no se podría concebir ningún cambio mientras conservaran sus identidades propias.

En la actualidad estamos presenciando cómo se han puesto en marcha una serie de acciones provenientes de las políticas de modernización, que directa o indirectamente estarían provocando una verdadera reorganización territorial

⁵El mercado laboral que ofrecen las inversiones capitalistas es vista como una buena alternativa para incrementar los bajos ingresos del campesinado, y aún más, la mayoría de los jóvenes perciben el salario un medio más seguro.

de los pueblos indígenas. En este contexto, también los antropólogos como muchos de los cientistas sociales han adoptado la racionalidad de la ideología de la modernización y del progreso. De algún modo, ello representa la vigencia del paradigma propuesto por los antropólogos culturalistas, quienes como señaláramos más arriba, en base a la vieja dicotomía tradicional-moderno y el anacronismo de las sociedades campesinas elaboraron una concepción básica en los planteamientos del cambio social —que en muchos casos más que mejorar las condiciones de vida, llevaron a un mayor empobrecimiento—.

Aun cuando para controlar los efectos que sobre la territorialidad indígena y sobre el medioambiente pudiera tener la creciente inversión económica en Chile se ha procedido a legislar sobre el asunto, lo que en concreto ha ocurrido es que ciertos profesionales —antropólogos entre otros— dada su reconocida especialización para efectuar evaluaciones de impacto ambiental y cultural, al ser requeridos por las empresas privadas para dar cumplimiento a lo estipulado en las leyes, han optado por colaborar en la implementación de los grandes proyectos, señalando argumentos de sustentabilidad y beneficios de las inversiones para los pueblos afectados, y fundamentando los beneficios de las relocalizaciones, o lo que es lo mismo decidir por los indígenas sobre nuevos escenarios (territorios) en que tendrá que continuar su vida social, política, cultural y económica, aun cuando no se haya hecho un análisis riguroso de cada uno de estos aspectos.

Los desplazamientos de población o “relocalizaciones” asociadas a grandes proyectos de desarrollo tiene como una de sus características más esenciales la compulsividad del desplazamiento que “deriva del hecho que rara vez o nunca los relocalizados tienen la posibilidad efectiva de optar por el mantenimiento del statu quo”...(Bartolomé, 1985, p. 9). Este desarraigo masivo y forzoso que constituye a la vez una agresión fisiológica, sociológica y cultural, se ve agravado cuando la población afectada se recluta entre los sectores más pobres y con menor peso político dentro de la sociedad (Scudder, 1977, en Bartolomé, 1985). Para Partridge (1985), cada comunidad constituye un reservorio de respuestas adaptativas sobre el que actúa el impacto de la relocalización. Este impacto significará que las estrategias y procedimientos que antes eran efectivos dejen de serlo, redes sociales pacientemente tejidas se desarticulan, liderazgos pierden vigencia, y se desdibujará o perderá totalmente la grilla de simbolismos que los seres humanos han sobreimpuesto sobre su medio ambiente físico y social” (Bartolomé, 1985).

La inserción del científico social en grandes proyectos ha generado diferentes posiciones. Para algunos resulta legítimo argumentar que negarse a este tipo de estudios (o propuestas) no es la alternativa, pues siempre habrá quienes tal vez convencidos por la derrota de las grandes teorías y liberados de la tensión intelectual, han optado por profesionalizarse y vender sus servicios en el mercado. De hecho son ya muchos quienes están dispuestos a vender sus conocimientos al mejor postor, lo que es por cierto una elección

subjetiva y personal, pues al fin de cuentas como señala Llobera, la antropología, es parte de la cultura de la globalización y mercantilización y refleja el mundo cambiante en el que opera (1990). Al respecto, Bartolomé (1985), sostiene que a partir de la comprensión de las situaciones se debe concurrir al diseño de políticas capaces de atenuar los impactos negativos de los desplazamientos forzosos, puesto que es inevitable un costo social que involucrará consecuencias que no serán totalmente compensadas por los beneficios que se ofrecen (destacado nuestro). Mires (1993), por el contrario sostiene que la producción teórico-social no debería ser sólo el resultado de la adaptación de los intelectuales a las relaciones de poder, sino también de su resistencia a ellas.

UN ESCENARIO PARA LA DISCUSIÓN

Alrededor de los años ochenta el incremento de los movimientos indígenas en varios países de América Latina lograron generar algunos cambios en el marco político y legal, así como una revisión y nuevas propuestas de los enfoques teóricos vigentes (Díaz Polanco, 1991; Stavenhagen, 1991). Este movimiento estaría logrando instalar socialmente signos ideológicos de lucha, como el de territorio, autonomía, autogestión, derecho a la participación (Iturralde, 1995).

En el caso chileno, durante el período de la dictadura militar (1973-1989), los mecanismos de dominación y usurpación se acrecentaron especialmente en lo que se refiere a tierras y agua, generando un estado creciente de descontento que fue encauzado hacia el proyecto político del futuro gobierno democrático. Este sujeto indígena proponía ampliar las modalidades de participación romper las barreras políticas y las ataduras ideológicas imperantes, fortalecer la identidad diferenciada, y luchar por el reconocimiento de sus derechos considerados como parte de la deuda histórica.

Con el nuevo gobierno, gran parte de los líderes indígenas asumieron cargos en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, cuyo cuerpo directivo debía estar conformado por personas designadas por el Presidente de la República, lo que significa que se mantienen en sus cargos mientras cuentan con su confianza. Esto ha sido interpretado por un sector de los propios indígenas, como un espacio de cooptación y de sometimiento a las reglas del juego de los partidos políticos⁶.

Las presiones que está ejerciendo el mercado sobre el territorio y recursos de los indígenas han llegado a su punto más álgido debido a la construcción

⁶En el párrafo 2º, artículo 41 se señala que El Director Nacional; los Subsecretarios o su representante especialmente nombrados para el efecto en cada uno de los siguientes Ministerios: Secretaría General de Gobierno, Planificación y Cooperación, Agricultura, Educación y Bienes Nacionales; y tres consejeros, de un total de ocho, "se mantendrán en sus puestos mientras cuenten con la confianza de la autoridad que los designó" (el Presidente de la República).

de una Central Hidroeléctrica, en territorio del pueblo pehuenche. Pero no constituye un hecho aislado, pues existe una serie de proyectos similares: la construcción de la Carretera By Pass cercana a la ciudad de Temuco sobre los territorios indígenas de Truf Truf y Coyahue; la subasta de tierras huilliches de Quellón, en la isla de Chiloé; y la expansión de empresas forestales y mineras, utilizando tierras, aguas, riquezas naturales y lagos de indígenas. La construcción de estas grandes obras de infraestructura en territorio indígena se presenta como una nueva modalidad del despojo al que históricamente han estado sometidos los pueblos indígenas.

En tanto que la construcción de la Central de Generación Hidroeléctrica Ralco constituye para la Empresa Nacional de Electricidad (ENDESA), la obra de mayor importancia en el país para suplir los requerimientos energéticos que plantean las proyecciones de desarrollo de Chile, son múltiples las solicitudes tanto de los propios indígenas como de organizaciones ambientalistas y parlamentarios, que han adherido a la defensa de los derechos indígenas. De hecho el estudio de impacto ambiental elaborado por ENDESA fue rechazado por una Comisión encargada de la evaluación técnica, sin embargo CONAMA (Comisión Nacional para el Medioambiente), se habría visto presionada por autoridades superiores a otorgarles una segunda oportunidad. El nuevo estudio fue nuevamente rechazado por CONADI y CONAMA, como consecuencia los directores de ambas instituciones han cesado en sus cargos. Aun cuando el gobierno se ha mantenido firme en favor de los intereses de ENDESA, lo cierto es que el proyecto ha suscitado una polémica de grandes proporciones; especialmente porque otros estudios realizados han concluido que el proyecto Ralco no constituye la alternativa ambiental, ecológica y sociocultural más conveniente, argumentando que esta obra más bien sería producto de intereses económicos⁷.

La relación indígena-Estado sufrió un quiebre cuando el Director Nacional de CONADI fue removido del cargo. Si bien se adujo razones relacionadas con una posible gestión ineficiente, lo cierto es que coincidió con su abierto rechazo al proyecto Ralco. La medida tuvo una respuesta inmediata, hubo protestas indígenas en calles y en edificios de la propia CONADI, repudiando el control que se estaba ejerciendo sobre las gestiones y decisiones de la institución. El propio Consejo Nacional de CONADI, cuyos miembros gozan de la confianza del Presidente de la República, también se sumó al rechazo de la aprobación oficial del Proyecto Hidroeléctrico Ralco. El Director, por su parte, al abandonar el cargo efectuó algunos comentarios sobre los efectos de la concepción desarrollista imperante; señaló que el conflicto que afectaba a la institución (CONADI) se explicaba por la vigencia de "políticas sociales agotadas y convencionales que hace que los indígenas sean considerados

⁷ENDESA fue privatizada el último año del gobierno militar, posteriormente fue parte de ENERSIS —empresa que controla el 40% de la energía del país— y pronto será integrada a un consorcio español.

exclusivamente como sujetos pobres y carenciados, cuyas particulares concepciones de mundo y expectativas de modo de vida sean consideradas como expresiones de atraso social y cultural, y por tanto no deseables para su desarrollo futuro” (Huenchulaf, 1997).

EL TERRITORIO PEHUENCHE Y LA CENTRAL HIDROELÉCTRICA

La zona que será afectada por la represa, territorio de la población pehuenche tiene una reciente y penosa historia de usurpación de tierras, se localiza en la parte superior de la cuenca del río Biobío. Hasta fines del siglo XIX los terrenos se mantenían bajo el control de la comunidad. En 1860, cuando se acelera el proceso de usurpación de un territorio que controlaban en precarias condiciones de tenencia, la existencia de una Comisión Radicadora les permitió a los indígenas obtener títulos de merced de sus tierras, proceso en el que perdieron zonas con numerosos bosques de araucaria y que constituía un espacio para el pastoreo en verano, conocido como las veranadas. En opinión de Molina, la radicación con títulos de merced fue parcial e inconclusa (1996).

Ello les obligó a cambiar su economía hortícola y de recolección por un sistema agrícola orientado principalmente a la producción de cereales y gramíneas. En la memoria del pueblo pehuenche están aún presentes los medios por los que históricamente se ha valido la sociedad chilena para despojarlos de sus tierras: transacciones fraudulentas, apropiación ilegal, y compra mediante engaño o expulsión, mecanismos que no sólo no tomaron en cuenta el derecho consuetudinario que regía al interior de las comunidades, sino que además impusieron las normas jurídicas del Estado, desconocidas por los indígenas (Molina, 1996). Actualmente, en el área se encuentran siete comunidades con una población aproximada a las 4.000 personas y 700 familias, las que poseen unas 5.000 cabezas de ganado (caprino, ovino, bovino, equino y porcino) mantenidas con prácticas de pastoreo estacional.

La represa que se construirá tendrá una superficie de inundación de 3.467 hectáreas, dejando bajo agua 63 viviendas (de un total de 227), 98 predios (de un total de 414) y 638 ha (de un total de 17.602 ha). Si bien esta última cifra representa el 4% de la superficie de las comunidades de Lepoy y Quepuca, su importancia radica en que corresponde a los suelos de mejor calidad que poseen los pehuenches por cuanto son ribereños y de menor pendiente (ENDESA, Tomo III; 1997). Para compensar a los afectados se han propuesto planes de relocalización, y compensación monetaria y/o en especies. Las propuestas del Plan de Relocalización solicitado por ENDESA, como parte del Estudio de Impacto Ambiental, fueron rechazadas por los especialistas contratados por CONAMA para su evaluación. En el plan de relocalización, los terrenos ofrecidos se localizan en altitudes diferentes: uno, hacia la cordillera, en el Fundo el Barco; y otro hacia zonas bajas, en el Fundo el Huachi.

En un primer momento esta propuesta fue considerada por la propia población como un peligro para la estabilidad de su base social, económica y cultural; se reflexionaba en cómo las relaciones de parentesco y comunitarias se verían debilitadas, lo que llegaría a constituirse en el motor para la dispersión, la asimilación a la cultura nacional, y con ello la pérdida una vez más de sus territorios. Así, en una primera fase los pehuenche rechazaron el proyecto considerándolo como un nuevo atropello a su cultura y sus derechos. Luego, como resultado de diferentes mecanismos de presión o manipulación, algunas familias comenzaron a aceptar ciertos ofrecimientos de ENDESA, produciéndose divisiones en el seno de estas comunidades y por consiguiente, un debilitamiento de la cohesión interna existente⁸. Finalmente, el propio plan de relocalización ha terminado por dividirlos, cuando un grupo de familias habría aceptado el traslado hacia las tierras altas, donde podrían continuar con su forma de producción campesina; en tanto que otras, que estaban más articuladas al mercado laboral y eran partidarias del mercado de la tierra y de productos habrían optado por terrenos en partes bajas, más cercanos a centros poblados. Un grupo mayoritario no se verá afectado y podrá permanecer en el lugar.

Entre los impactos negativos de la relocalización señalados en el propio informe de Impacto Ambiental (ENDESA, 1996) aparece la cuestión territorial, en cuanto significa separación física de los miembros de las comunidades. La familia pehuenche organizada territorialmente en grupos patrilocales, sufrirá una disgregación total o parcial, que romperá las redes de solidaridad e intercambio a nivel de lo social, laboral, cultural y económico, tejida a través de la historia principalmente entre lazos de parentesco, y que hoy sostienen la organización socioeconómica de la comunidad. Se espera, sin embargo, que con la relocalización sean capaces de reconstruir todo el sistema en el nuevo espacio asignado. Esta disgregación, reconoce el informe, afectará también al plano de lo religioso en la medida que, por ejemplo, la realización de una de las más importantes ceremonias vigentes, conocida como el nguillatun, y que se asocia al ciclo de actividades productivas realizándose incluso en los lugares de “veranadas”, conlleva una concepción de “propiedad” sobre la ceremonia, la que se adquiere por medio de sueños o revelaciones, y mientras esto no se produzca la ceremonia quedará detenida. El nguillatun se efectúa en estas comunidades a lo menos tres veces al año ocasión en que congrega a número de ciertas familias, por lo que también la realización o no de esta ceremonia debería ser vista como otro mecanismo del rompimiento de la cohesión pehuenche. La relación con el territorio está definitivamente media-

⁸Los mismos líderes que en 1992 en una reunión de caciques acordaron rechazar la asignación de títulos individuales de dominio y rechazar las hidroeléctricas en territorio pehuenche, aceptaron ser directores de la Fundación Pehuén, creada para facilitar la construcción de la primera central, Pangué (Valenzuela, 1994).

tizada por “simbolismos, significados, sacralidad e historia (lugares de nguillatun, cementerio indígena actual e histórico/arqueológicos, el Calvario, pinalerías y veranadas con sitios de nguillatun)...la tierra posee un valor más allá del monetario, es un referente étnico, que cohesionan socialmente a la comunidad” (ENDESA, 1996, pp. 4-172). Mientras que por un lado se señala que el control del impacto dependerá, según los evaluadores, del lugar de reasentamiento, de la distancia, de los recursos y de “las posibilidades para “resignificar simbólicamente el lugar”, por otro se enfatiza que existe una aprehensión en los pehuenches por “tener que empezar nuevamente sus sistemas de subsistencia, y por la pérdida del trabajo ya realizado” (pp. 4-173).

En 1991 se autorizó la construcción de la primera represa en la cuenca del río Biobío, Pangué; con la finalidad de mitigar el impacto de estas obras, ENDESA creó en 1992, de la Fundación Pehuén S.A., instancia que para otro sector constituyó, definitivamente, el mejor medio utilizado para poner en práctica políticas de presión y persuasión para que los pehuenche —ya afectados por la pobreza y cesantía—, aceptaran ser erradicados. Esta Fundación, por ejemplo, ha subsidiado hasta en un 80% la compra de productos de primera necesidad para las familias indígenas con sólo una firma de ellas. Con este procedimiento que los convierte en “socios”, se han generado largas listas que habrían sido posteriormente presentadas como “adherentes pehuenche” al Proyecto, a la Corporación Financiera Internacional del Banco Mundial, al momento de gestionar un préstamo a Pangué S.A. Fueron “los mismos caciques...(quienes) denunciaron la deshonestidad de Pangué S.A....” (Valenzuela, 1994, p. 11).

En el caso de la construcción de la segunda represa, Ralco, la empresa procedió a comunicar a los pehuenches que aquellas familias que aceptaran la relocalización se les mejorarían sus viviendas, se les dotaría de electricidad, animales, caminos, escuelas, además de ayudas para capacitación, y un fondo de asistencia por cuatro años (tiempo que demoraran en construir la represa), entre otros beneficios⁹. Un mecanismo de presión indirecta se observa en el espacio político, al crear una nueva institucionalidad de líderes asociados al funcionamiento de la empresa, los que deberían contrarrestar el poder de aquellas autoridades tradicionales sostenidas por los grupos corporativos de la comunidad.¹⁰

⁹La elaboración del conflictivo Plan de Relocalización fue hecha por el antropólogo argentino Leopoldo Bartolomé. —El lugar que se le ofrece a las familias pehuenches está a mil metros de altura, posee suelos pobres de cenizas, volcánico, de fácil escurrimiento, lo que podría provocar la desaparición de la delgada capa de suelo—, además que en invierno la nieve llega a cuatro metros, todo ello pone en dudas las prácticas agrícolas (Bustos, P. en Revista *El Canelo*, N° 79, mayo, 1997).

¹⁰Una falsa imagen de desorganización de los pobres contribuye a desconocer la importancia estructural que tienen las actividades corporativas que, aun cuando sean ostensiblemente productivas, tienen características mediante las cuales se organiza el status y el poder corporativo (Bartolomé, 1985).

Comienza luego una lucha de argumentaciones en contra y a favor del proyecto. El equipo técnico, ha señalado en el Estudio de Impacto Ambiental, por ejemplo, que uno de los beneficios será la incorporación de un lago de 3.400 ha que se espera “potencie una actividad turística masiva”. En tanto que para los campesinos indígenas que no serán erradicados y permanecerán en sus comunidades la presencia de población externa “crea temor...debido a un eventual aumento en el robo de sus animales, consumo de alcohol, abusos sexuales...” (ENDESA, Vol. Nº3, 1996, pp. 4-174).

Los rituales religiosos en sitios sagrados —como cementerios, espacios para rogativas, y otros lugares venerados—, constituyen, como señaláramos, instancias importantes de renovación de identidad y pertenencia, por lo que los profesionales de las ciencias sociales contratados por ENDESA para planificar la relocalización propusieron como una salida al problema, que en el caso específico de “rituales, sitios sagrados y en general espacios de pertenencia comunitarios (éstos) deben ser resemantizados...aludiendo así a la posibilidad de que las apropiaciones del entorno se puedan reproducir en los sitios de relocalización”. Estas formas de apropiación del entorno que serán alteradas son complejas puesto que se expresan en varias dimensiones, económica (régimen de veranadas e invernadas, zonas de cultivo), simbólica, política (límites territoriales) y otras como la estética, histórica, etc. (ENDESA, 1997, pp. 4-29). Pero nada se ha dicho acerca de lo que experimentará el pehuenche, cuando vea sus espacios sagrados desacralizados, pues en los informes “se olvida o pasa por alto que una cosa es intentar la recreación de un ritual y otra muy distinta quitar o restar la sacralidad a un sitio” (Bahamondes, 1997, p. 7).

Dado que en el área se detectaron 74 sitios arqueológicos y 14 cementerios, de los cuales quedarían bajo agua 33 sitios de gran significancia arqueológica, los especialistas contratados por ENDESA recomendaron cubrirlos con cemento previo a la inundación, para reducir el deterioro y permitir que en el futuro, con “tecnología de alta sofisticación” pueda ser reconstruido el depósito original, o con técnicas de la arqueología submarina. Durante la inspección arqueológica se detectaron que 19 sitios con componente funerario se verían afectados por el proyecto, de los cuales 14 quedarán bajo agua. De éstos, en 10 existe afiliación a la comunidad pehuenche actual, y 6 poseen continuidad ocupacional hasta la fecha (ENDESA, *op. cit.*).

El plan ha comenzado a implementarse. El número de familias que habría optado por la propuesta de relocalización es incierto, sin embargo, los resultados son preocupantes. Recientemente, luego de una visita que efectuara la autoridad regional, señaló que en la zona de El Barco, uno de los lugares de relocalización, se estaba viviendo una vida insostenible. La nieve alcanzaba a casi 2 metros y las 300 cabezas de ganado llevadas por 76 familias no tenían posibilidades de sobrevivir. Por ello fue necesario llevar forraje con grandes dificultades porque el camino estaba cortado. Los pehuenches, señaló, se “encuentran en condiciones de vida infrahumanas...están condenados a vivir

siempre en dependencia de lo que puedan darle los servicios públicos...Estamos condenando a esta gente a la pobreza y marginalidad por el resto de sus días." (Palabras del Gobernador de Biobío, en *Punto Final*, 8 julio 1997). Frente a estos acontecimientos algunas familias que habrían firmado su traslado, han solicitado a CONADI apoyo jurídico para anular el convenio.

El proyecto de la Empresa Nacional de Electricidad (ENDESA), propone construir un total de siete centrales hidroeléctricas en el río Biobío. Durante la inauguración de la primera, Pangué, el presidente Frei señaló en su discurso que "Chile nunca va a poder renunciar por razones estratégicas a desarrollar esta única riqueza que tenemos que es la hidroeléctrica". Estas palabras han sido consideradas como la más clara constatación de que la voluntad del gobierno es ignorar dos de las leyes más importantes del primer gobierno democrático: la ley indígena y la ley del medioambiente. Muchas voces se han alzado también por la defensa del medioambiente, una serie de estudios han pronosticado un daño ecológico que modificará la hidrología, la calidad de agua, y la flora y fauna acuática.

COMENTARIOS FINALES

Un tema que, a estas alturas, no podemos eludir de la discusión refiere a la legitimación que estaría adquiriendo la opinión de los cientistas sociales —especialmente arqueólogos y antropólogos—, al momento de arbitrar sobre el destino de los pueblos indígenas, con diagnósticos que pueden generar algunos efectos insospechados¹¹. Es paradójico, pero hasta hoy el interés por el estudio del campesinado en general, y del campesino indígena en particular, ha sido mínimo por parte de los antropólogos chilenos; sin embargo, debido a la vigencia de la legislación sobre impactos ambientales, la inversión empresarial requiere que en estudios relativamente cortos, se efectúen diagnósticos y propongan soluciones. En muchos de estos estudios se observa una no referencia a temas más recientes sobre el devenir de los pueblos y movimientos indígenas. De aquí que algunos diagnósticos y proposiciones, parecen más bien provenir de paradigmas superados que no incorporan la discusión sobre la emergencia y movilización del indígena latinoamericano. De alguna forma, en las evaluaciones solicitadas por los empresarios no solamente se pretende legitimar —sobre la base de argumentaciones científicas—, el futuro de los

¹¹Valenzuela sostiene que la desaparición del pueblo pehuenche podrá llegar a verse como una cuestión "lógica" en la medida que proliferen referencias como "los grupos aborígenes van a desaparecer... es una ley histórica..." aludiendo a lo expresado por Dannemann (1991); o como señala Orellana (1990) que "se deberá enseñar a los pehuenches a cumplir con los horarios, a ser responsables en sus trabajos y a no gastarse sus salarios en los lugares de entretención y diversión" (op. cit.). Desde una visión puramente culturalista, se ha señalado también que la identidad cultural de los pehuenche se encuentra "construida sobre retazos y fragmentos..." (Le-Bert. 1997:22).

indígenas, sino desconocer la nueva situación de un poder indígena emergente. Por cierto, para ello es necesario que también se legitimen sus organizaciones y su lucha por el territorio, pues de otro modo se estaría desconociendo la emergencia de este actor político. La nueva corriente en ciencias sociales, en respuesta a aquel “indigenismo integrador” concede, por el contrario, un lugar preeminente a la gestión de sus destinos a los propios pueblos indios, y defiende su autodeterminación. Esta nueva corriente reconoce la importancia de la cuestión étnico-política del problema indio. “Los ideólogos indios tratan de llevar al plano teórico la praxis de sus pueblos que se ven al mismo tiempo explotados, oprimidos y discriminados. De estas reflexiones se desprende poco a poco una nueva ideología, característica de los pueblos indios: el indianismo” (Chantal, 1982, p. 57).

Aun cuando para los desarrollistas, las comunidades indígenas difícilmente podrían llegar a organizarse en un movimiento integrado y de alcance nacional dada su condición de mundo arcaico y marginal que terminará por ser absorbido por la modernidad, en la zona mapuche han habido tentativas para crear movimientos sociales, sobre la base de la defensa de los derechos a su territorialidad¹². Por cierto, la formación de un movimiento indio, difícilmente se puede sostener en una comunidad que está disgregándose, es importante el apoyo que “proviene de la ciudad, de los intelectuales y de grupos políticos” (Touraine, 1989, p. 212). Para este autor, a partir de las luchas por la defensa comunitaria se puede llegar a constituir la base de un movimiento indígena en la medida que la oposición a la dominación sea a la vez étnica, económica y política. En la historia del mundo indígena de Latinoamérica, la desarticulación de acciones que se han gestado colectivamente constituye un hecho que refleja las limitaciones que han enfrentado los movimientos sociales producto de su situación de subordinación a las intervenciones políticas y, principalmente, a la acción del Estado.

Desde una óptica culturalista, se ha pretendido encontrar en las propias actitudes y conducta del campesino indígena la respuesta a su supuesta negación a participar en la modernización. En esta línea, se ha sostenido que los pehuenche poseen una conciencia disociada entre una identidad marcada por lo simbólico, por un lado, y las prácticas económico-rationales, por otro. Aún más, el racionamiento propio del campesino indígena —en la práctica de formas económicas precapitalistas— sería irracional, toda vez que la incorporación de la racionalidad económica (capitalista) en la conciencia indígena ha sido el resultado de la historia y se habría acentuado en función de las exigencias inherentes al actual sistema social de mercado (Le-Bert, 1997). Por el contrario, los estudios antropológicos han permitido sostener que la racio-

¹²“Un movimiento social se define por la lucha de un actor social contra el adversario por el control de los principales recursos de una sociedad o por la dirección del proceso histórico del desarrollo” (Touraine, 1989, pp. 7-205).

nalidad conlleva una idea mucho más amplia que la de una supuesta única racionalidad económica capitalista, y es la de lograr “una correspondencia entre todas las estructuras de un sistema social, parentesco, religión, política, cultura y economía...”, por lo que resulta difícil aceptar una disociación, y si se observa ausencia de un espíritu de empresa ello no se explica sólo por una necesidad económica. Más aún “lo racional de una sociedad puede ser lo irracional de otra” (Godelier, 1967, p. 311).

Un aspecto clave y tantas veces ausente, es aquel referido al peso histórico que las relaciones de poder han tenido en el acceso a la riqueza, y en la situación de pobreza en que hoy se encuentran los pueblos indígenas¹³. Cuán aisladas nos parecen ciertas interpretaciones y enfoques de la situación chilena, de aquel marco de discusión que hoy se maneja en las ciencias sociales en temas como la emergencia del sujeto indígena en el espacio político o del reclamo con insistencia por sus derechos territoriales. Esto es más sorprendente cuando en la actualidad “hay consenso en que, sin su propio territorio, la sobrevivencia social y cultural de los pueblos indígenas se ve seriamente amenazada” (Stavenhagen, 1997, p. 71).

En el caso específico de Ralco, todo lleva a suponer que no se llegará a un entendimiento entre las partes, sino que habrá un enfrentamiento normativo entre cuerpos legales, por un lado, la Ley General de Servicios Eléctricos, y por el otro, la Ley Indígena (1993). Las autoridades judiciales deberán aplicar el antiguo principio jurídico de la preeminencia de la ley. Al momento de decidir sobre esto, es decir sobre qué norma es más específica para una situación determinada, se espera que siendo la “ley indígena de carácter especial y excepcional, que la sustrae de todas las leyes de tipo general, como es la ley de servicios eléctricos, no se apruebe el proyecto por cuanto el gobierno” estará infringiendo la ley...lo que podría dar pábulo a una acusación constitucional en contra del ministro que firme el decreto”¹⁴.

Los líderes indígenas sostienen que si Ralco es aprobada, la ley indígena es letra muerta, por lo que el gobierno debería comprender que ha trasgredido la ley indígena, y que esta situación es una muestra que se continúa con las políticas del despojo de los “últimos espacios ancestrales que les van quedando”¹⁵. Han hecho llegar al Presidente su propuesta para una política de Estado respecto a los derechos y territorios de los pueblos indígenas, donde solicitan una serie de medidas en el plano jurídico-político y abogan por la reposición

¹³“La dependencia cada vez mayor del macrosistema nacional estatal ha llevado a la mayoría de los pehuenches a transformarse en campesinos pobres, por lo que apremia la aplicación eficaz de acciones que detengan su paulatino deterioro, con un decidido respeto por su tradición aborígen” (Dannemann, 1991, p. 143).

¹⁴Declaraciones del diputado Francisco Huenchumilla, parte del equipo parlamentario que ayudó en la redacción de la Ley Indígena (La Época, Internet: 7 abril 1997).

¹⁵Carta de las Organizaciones y Movimiento Indígena, al presidente de la República don Eduardo Ruiz-Tagle, 28 abril 1997, Temuco.

del Proyecto de Reconocimiento Constitucional de los Pueblos Indígenas, la ratificación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, la suscripción oficial de la Declaración de Naciones Unidas sobre Derechos Indígenas, y suscripción oficial de la Declaración Interamericana de Derechos Indígenas.

También han solicitado que el Gobierno exprese su voluntad de respetar y hacer cumplir la protección de tierras y aguas indígenas; sobre éstas piden se restablezca la inseparabilidad de los derechos de agua respecto a la propiedad de tierra indígena. Por último, sostienen que es crucial el establecer canales de participación de los indígenas en los procesos de negociación de Acuerdos Comerciales Internacionales.

El apoyo que el gobierno está brindando a ENDESA deja de manifiesto su opción por la visión desarrollista, donde lo tradicional se tendrá que subordinar a lo moderno, como se lee en un informe: “la relocalización debe verse como en un continun, donde uno de sus polos está constituido por la continuidad con sus costumbres y prácticas tradicionales y el otro por su necesaria incorporación a la sociedad global” (ENDESA, 1997). La población campesino indígena en general, se caracteriza por vivir en la pobreza. Su inserción en la modernización está significando que efectúe aportes sacrificiales más que recibir beneficios provenientes de una planificación rural adecuada a la realidad e intereses de los pueblos indígenas. Pero al prevalecer los intereses del empresariado, la única posibilidad es una participación pasiva en tanto se ven a a sí mismos como sujetos que reciben servicios proveniente de la generosidad empresarial o estatal.

Las comunidades indígenas poseen una organización endógena heterogénea conformada por grupos corporativos que desarrollan actividades específicas, como es, suministrar vínculos de parentesco o conformar unidades políticas o religiosas, clubes, etc. Las comunidades humanas relativamente pobres, se caracterizan además por poseer estructuras organizativas, jerarquías de liderazgo y patrones regulares, rutinarios y repetitivos de comportamiento social, lo que es contrario a la imagen de desorganización social de la llamada cultura de la pobreza (Partridge, 1985). Para este autor una participación en un plan de relocalización que pretenda evitar un desplazamiento forzoso debería constituir un proceso de negociación continua entre los representantes de los grupos corporativos que expresan los intereses de la sociedad, realineando ordenada y legítimamente las estrategias adaptativas de la comunidad afectada.

BIBLIOGRAFÍA

- Amin, Samir.** *El eurocentrismo. Crítica de una ideología.* México, Ed. Siglo XXI, 1989.
Augé, Maurice. *El sentido de los otros.* Barcelona. Ed. Paidós. 1991.

- Bahamondes, Miguel.** *Informe de evaluación del Estudio de Impacto Ambiental Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco.* CONAMA, 1997.
- Bahamondes, Miguel.** *Informe de evaluación Proyecto Central Hidroeléctrico Ralco. Addendum.* CONAMA, 1997.
- Bartolomé, Leopoldo.** "Introducción: Las relocalizaciones masivas como fenómeno social multidimensional". *Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas.* Comp. Leopoldo Bartolomé. Buenos Aires. IDES, 1985, pp. 7-22.
- Bonfil, et al.** *América Latina: etnodesarrollo y etnocidio.* San José, Costa Rica. Ed. Flacso, 1982.
- Castro Lucic, Milka.** "Algunas consideraciones sobre antropología y el derecho", *Actas 2º Congreso Chileno de Antropología.* Santiago, 1997, pp. 198-203.
- Dannemann, Manuel.** "Las comunidades pehuenches y su relación con los proyectos hidroeléctricos del Alto Biobío", en *Revista Chilena de Antropología*, Santiago, 1991, N° 10, pp. 109-146.
- Díaz Polanco, H.** *Autonomía Regional. La autodeterminación de los pueblos indios.* México. Ed. Siglo XXI, 1991.
- ENDESA. *Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco. Estudio Impacto Ambiental.* Santiago. Vol. 3, marzo, 1996.
- ENDESA. *Plan de Relocalización. Familias pehuenches de las comunidades Quepuca-Ralco y Ralco-Lepoy.* Santiago, tomo III, febrero, 1997.
- Ensignia, Jaime y Sassenfeld, Heinrich.** *Chile-Mercosur y Estrategias Sindicales en la Región.* Santiago. Friedrich Ebert Stiftung, 1996.
- Godelier, M.** *Racionalidad e irracionalidad en economía.* México, Ed. Siglo XXI.
- Huenchulaf, Mauricio.** *Discurso del Director Nacional de CONADI,* abril, 1997.
- Iturralde, Diego.** "Movimiento indígena, costumbre jurídica y usos de la ley", en *Entre la ley y la costumbre.* Comp. Stavenhagen, Rodolfo y Diego Iturralde. México. Instituto Indigenista Americano, 1991, pp. 47-63.
- Le-Bert, Juan.** "Los derechos de los afectados". Diario *La Época.* 10 agosto, 1997.
- Leiva, Fernando.** *Los límites de la actual estrategia de lucha contra la pobreza y el dilema de las ONGs.* Santiago. Taller Reflexión, PAS, 1996.
- Ley Indígena.** Ed. Comisión Especial de Pueblos Indígenas, 1993.
- Llobera, Joseph.** *La identidad de la antropología.* Barcelona, Ed. Anagrama, 1990.
- Mires, Fernando.** *El discurso de la indianidad. La cuestión indígena en América Latina.* Costa Rica. Ed. DEI, 1991.
- Mires, Fernando.** *El discurso de la miseria o la crisis de la sociología en América Latina.* Venezuela. Ed. Nueva Sociedad, 1993.
- Molina, Raúl.** *Territorios y comunidades pehuenches del Alto Biobío,* Santiago, CEPI, 1996.
- Partridge, William.** "Reasentamiento de comunidades: los roles de los grupos corporativos en las relocalizaciones urbanas". *Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas.* Comp. Leopoldo Bartolomé, Buenos Aires, IDES, 1985, pp. 49-66.
- Periódicos:** *La Época.* 7 abril 1997; *Punto Final,* 8 julio 1997.
- Stavenhagen, Rodolfo.** "Derecho consuetudinario indígena en América Latina", en *Entre la ley y la costumbre.* Comp. Stavenhagen, R. y D. Iturralde, México, Instituto Indigenista Americano, 1991, pp. 27-46.
- , "Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina", en *Revista de la CEPAL,* N° 62, Santiago, 1997, pp 61-73.
- Touraine, A.** *América Latina: política y sociedad.* Ed. Espasa-Calpe, Madrid.
- Valenzuela, Rodrigo.** "Las hidroeléctricas del río Biobío y el futuro del pueblo pehuenche", ponencia presentada al *48º Congreso Internacional de Americanistas,* Estocolmo, 1994.