

# LA NOCIÓN DE “COMUNIDAD INDÍGENA” EN LA POLÍTICA Y LOS DISCURSOS POSCOLONIALES DEL SIGLO XX EN CHILE: ACTORES, ENFOQUES Y DEBATES\*

*Álvaro Bello Maldonado*

Universidad de La Frontera de Temuco, Chile  
correo electrónico: alvaro.bello@ufrontera.cl

RECIBIDO: 4 DE JUNIO DE 2019; ACEPTADO: 12 DE JULIO DE 2019

*Resumen:* La noción de “comunidad indígena” constituye uno de los núcleos centrales del campo social que estructura las modernas relaciones interétnicas en Chile y América Latina. Se trata de una noción que posee una enorme eficacia simbólica para nombrar, representar y significar lo indígena y su lugar en las sociedades poscoloniales. El artículo busca comprender los significados que ésta categoría ha tenido en Chile a lo largo del siglo xx y de las décadas recientes, intentando desentrañar tanto sus procesos de estructuración discursiva como su vínculo con las prácticas sociales concretas y las dinámicas sociopolíticas indígenas. Postulamos que la categoría de “comunidad indígena” se ha naturalizado y esencializado impidiendo su comprensión crítica. El artículo busca abrir posibilidades para su análisis, destacando su potencialidad representacional en contextos poscoloniales y de disputas hegemónicas, para ello se analizan diversos campos y registros dentro de los cuales se ha desarrollado con mayor fuerza ésta noción.

Palabras claves: comunidad; indigeneidad, poscolonialismo.

THE NOTION OF “INDIGENOUS COMMUNITY” IN THE POST-COLONIAL POLITICS AND DISCOURSES OF 20TH CENTURY CHILE: ACTORS, APPROACHES AND DEBATES

*Abstract:* The notion of “Indigenous community” is one of the central focuses of social science, structuring today's interethnic relations in Chile and Latin America. It is a notion with enormous symbolic power in naming, representing and signifying indigenous issues and their place in post-colonial societies. The article seeks to understand the significates attached to this category in Chile throughout the 20th century and recent decades, trying to discover both the processes of its discursive structuring and its link to concrete social practices and indigenous socio-political dynamics. We postulate that the category “Indigenous community” has become naturalised and essentialised, preventing critical comprehension. The article seeks to open up possibilities for analysis of the term, stressing its representational potential in post-colonial contexts and disputes over hegemony.

Key words: Community, indigenusness, post-colonialism.

\* Este artículo es resultado del Proyecto FONDECYT No. 1130732.

## INTRODUCCIÓN COMUNIDAD E INDIGENEIDAD

La idea y el concepto de comunidad indígena es de extenso uso tanto en el seno de los pueblos indígenas, sus organizaciones y movimientos sociales, como en las políticas públicas y, particularmente, en el análisis social, a tal punto que la categoría “comunidad indígena” parece haberse naturalizado. La “comunidad indígena” es una categoría poderosa que transmite representaciones de la realidad con gran eficacia comunicacional y política, que parece proponer un mundo de relaciones igualitarias, fraternas, vinculadas con el cosmos y la naturaleza. Plantea una relación de oposición con aquellas formas de organización social derivadas de la modernidad, la racionalidad instrumental. El concepto se ha dado por sentado sin que exista un análisis que permita profundizar en sus raíces, en sus orígenes o que busque desenterrar su historia oculta, así como a los diferentes actores, sujetos y discursos que han estado detrás de su constitución como parte de un discurso y de una práctica. Detrás de este “olvido” hay tal vez un afán por desplazar un debate que pueda ser complejo.

En los años recientes y dentro del acelerado proceso de globalización que parece comprimir tiempo y espacio, la idea de comunidad ha quedado a la deriva, sin un sentido claro que permita entender el rumbo de la realidad social de las formas de vida en común, de las colectividades, frente al irrefrenable avance o movimiento de la modernidad y la incesante dislocación de la lógica neoliberal impuesta a las formas de vida actual. Para algunos, la globalización ha dado paso a la “glocalización”, una suerte de contrasentido al movimiento centrífugo de la globalización, donde lo local vuelve a transformarse en el lugar de la cultura y el espacio de resistencia *per se*.

Bauman (2003), señala que la comunidad, ese núcleo básico de “entendimiento compartido”, obvio, tácito y natural, parece haber entrado en crisis con la pérdida de vínculos que ha traído la modernidad. Y sin embargo, la fragilidad y la vulnerabilidad de la comunidad derivada del resquebrajamiento de los vínculos sociales no ha acabado con la comunidad o con el sentido que guarda para los sujetos. Por el contrario, en medio de la marea globalizadora la comunidad surge nuevamente como refugio, como “lugar de la alteridad”, como espacio de la memoria y como lugar de la legitimidad. Sin embargo, tampoco puede descartarse la comunidad indígena como parte de una nueva retórica que busca instalar las bases de un nuevo esencialismo, como una forma racializada de entender la realidad por parte de los intelectuales y las políticas públicas (Kuper, 2003). Pero si los vínculos están en crisis o parecen desatarse los lazos que ataban a la comunidad, ¿qué es la comunidad indígena, quién la define y para qué?

De esta manera, es preciso volver a la idea de comunidad en general y de comunidad indígena en particular para intentar diluir su naturalización discursiva e ideológica. Es preciso comprender su construcción como un proceso más complejo

ubicado más allá de la obviedad y el sentido común a los que parecen estar atados los conceptos de comunidad y de comunidad indígena. Como señaló hace años Pierre Bourdieu, hay realidades que parecen atadas a discursos, a una forma de nombrar y simbolizar la realidad social de tal modo que basta con nombrarla para representarla en términos verdaderos (Bourdieu, 1985: 65). Este “amarre” de la realidad a determinados conceptos sin embargo encubre muchas veces su verdadero significado o, como lo señala el mismo Bourdieu, oculta los sistemas de clasificación (social, de clase o de etnia) a los que se encuentran adheridos tales conceptos. El concepto de comunidad es uno de aquellos. Se trata de un concepto performativo, productor de realidades, creador de significados y sin embargo el concepto mismo de comunidad se encuentra dentro de un sistema de clasificación social que establece determinadas jerarquías sociales/raciales y posiciones subalternas dentro del complejo entramado social. Aunque la sociología pudo haber superado la dicotomía comunidad/sociedad, desde el punto de vista de la hegemonía en el sentido de Laclau y Mouffe (2011), la idea de comunidad indígena es parte de un sistema de diferencia, es decir, de producción de identidades, que permite articular las partes de una determinada lucha social o proyecto político. De modo que la “comunidad indígena” es una suerte de totalidad estructurada, de unidad discursiva, de imagen y símbolo que moviliza la acción de los sujetos, que sirve como guía de sentido y que se articula de manera dialéctica, contradictoria y antagonica en el campo de las políticas de la diferencia.

La comunidad indígena es parte sustantiva de la llamada “política étnica”, y de la política de la diferencia, por medio de la cual o en referencia a ella, se articulan discursos de producción de la identidad. Desde las geografías poscoloniales, la comunidad indígena es el espacio privilegiado de lo que Sarah Radcliffe denomina la “política de la interseccionalidad poscolonial” donde la comunidad indígena deviene en un adentro y afuera de la acción del estado, un lugar de divergencia y convergencia de quienes el estado considera ciudadanos o sujetos de intervención (Radcliffe, 2015). La comunidad indígena es un espacio y una referencia para la producción de diferencia y de modos subalternos de construir relaciones con el otro en el cruce de lo moderno con lo tradicional.

Pero la búsqueda por la estructuración de esta totalidad debe explorarse tanto en aquello que se asume como propiamente indígena: como en aquello que está fuera, en lo no-indígena. Desde la “indigenidad” (De la Cadena y Starn, 2009: 196) lo indígena o su producción no sólo deben buscarse en lo indígena, sino “fuera de allí”. Así, lo que a primera vista aparece como el ámbito de dominación o de negación de lo indígena, es también parte del campo desde donde se construye lo indígena, como señalan las autoras:

Lo que significa que en las prácticas culturales, las instituciones y la política indígenas devienen indígenas en articulación con lo que no se considera indígena dentro de la formación social particular en la que existen. En otras palabras, la indigeneidad es, a la vez que históricamente contingente y abarcadora de lo no indígenas —y por lo tanto, nunca es “realidad intacta” (De la Cadena y Starn, 2009: 196).

La noción de comunidad indígena tiene un sentido fundamental para los pueblos indígenas, pues representa un conjunto de significados conectados entre sí. Desde lo material, la comunidad tiene una expresión espacial, un lugar y un *topos*, pasando por los vínculos y relaciones sociales, los procesos históricos y la memoria, hasta las dimensiones simbólicas que sustentan de un modo profundo el sentido de pertenencia que está anclado al lugar de los ancestros míticos y reales. La comunidad indígena como han apuntado algunos autores, es también una referencia espacial que se “extiende” en el espacio más allá de lugar incluso se transnacionaliza o se extiende a través de las fronteras internacionales (Oehmichen, 2001, 2000; Giménez, 2001, 2000) y se disloca, es decir, se desplaza del *locus* a partir de sus sentidos sociales que son reelaborados por los migrantes. La comunidad es también el espacio de la legalidad, la demostración tangible del habitar ancestral y del derecho a la tierra. Todas estas dimensiones están conectadas entre sí, como lo están la visiones desde fuera, lo que el Estado y sus políticas entienden por comunidad, lo que la antropología y el activismo entienden por comunidad. Pero estas visiones conviven en una abierta —y armónica?— tensión, donde la tradición, la “ancestralidad” es permanentemente puesta a prueba por los “flujos de la modernidad” donde el “adentro” y el “afuera” de la comunidad es interpelado por las múltiples subjetividades que buscan explicarla, cuestionarla y darle forma. ¿Cómo sostienen una idea de comunidad quienes habitan en ella si son testigos y protagonistas de la migración, del progresivo individualismo que rompe las solidaridades básicas, cómo y desde dónde pensar la comunidad frente a la dispersión, la urbanización y la heterogeneidad de las sociedades complejas?

Pero por estas inestables maneras de pensar, la comunidad se enfrenta con formas pretendidamente incontrarrestables de pensarla, definirla y en definitiva dotarla de realidad como es la ley y las instituciones del estado. La normativización, —la ley—, es tal vez lo que le ha dado mayor fuerza a la idea de comunidad, lo que la ha objetivado y ha hecho “real” en los tiempos actuales, la ley en búsqueda de dar permanencia, estabilidad y objetividad a lo que codifica, ha congelado la idea de comunidad, como lo ha hecho con la identidad y en algún sentido la ha “tribalizado” o como diría Domínguez (1994), la ha racializado, ubicándola en un lugar atemporal e inmutable, adherida como particularidad específica a determinados colectivos humanos. En otras palabras, la fijación de la identidad, del carácter diferente del otro a través de la ley, sólo puede comprenderse como

fundamentada en una supuesta esencia, que en tanto irreductible es racial o basada en la raza, cuestión que la norma por supuesto no reconoce o no declara.

Pero los legisladores muchas veces reinterpretan lo que las personas o los colectivos definen como su propio marco social. Estas reinterpretaciones no son siempre bienvenidas por los indígenas y muchas veces han sido abiertamente resistidas. Al mismo tiempo, estas divergencias muestran los acomodos de los sujetos a los marcos legales de poscoloniales. Como veremos más adelante, para los indígenas la versión legal de la comunidad no coincide necesariamente con la que se considera como propia o verdadera, pero ello no es obstáculo para su uso o aceptación. Lo subalterno emerge aquí con claridad en la interpretación o uso que los sujetos hacen de la ley, tanto en sus niveles de aceptación y adaptación, como en los de resistencia o negación. Las organizaciones y los dirigentes indígenas reclaman permanentemente que la ley no reconoce a la comunidad “ancestral”, la comunidad “verdadera”. Sin embargo, ellos están dispuestos a construir estrategias que articulen los distintos modos de entender la comunidad, las nuevas y las viejas formas, lo que se da no sin tensiones y contradicciones.

A esta complejidad y a las tensiones que generan las interacciones entre las formas propias y las formas externas de definir la comunidad indígena —la tensión entre la hétéro y la autorrepresentación— se suma la influencia del indigenismo como política de estado y en particular de la antropología como una disciplina científica que ha estado muy cerca de estos procesos.

Creemos que en el caso de Chile es particularmente importante la reinterpretación que hicieron ciertas corrientes del indigenismo que cuestionaron la noción inicial de la “reducción” impuesta a partir de la ocupación de la Araucanía y la integración de los mapuche en 1883. La idea de reducción, madurada a lo largo del siglo XIX, es portadora de una gran carga de violencia simbólica y material, paulatinamente se articuló con la noción de comunidad que emerge del indigenismo y de la antropología. La noción de comunidad que emerge del indigenismo busca incorporar una visión más amistosa y menos violenta del orden social que se les impone a los pueblos indígenas y a los mapuche en particular. Sin embargo, más allá de la intencionalidad positiva y del humanismo que se propone construir el indigenismo clásico, es claro que la idea de comunidad no se exime también de un alto grado de violencia simbólica y que solo puede ser aceptada en un contexto donde operan los diversos niveles de la gubernamentalidad a través de la cual se difunden modos subalternos de relación con el otro (Foucault, 1991) donde la comunidad alude a formas de vida, propiedad y cultura pero sobre todo al modo en que la sociedad dominante clasifica a los indígenas.

Sólo la nuevas interpretaciones y reelaboración hechas desde los movimientos étnicos contemporáneos, desde las políticas de recuperación lingüística y cultural,

desde la emergencia de nomenclaturas propias o autóctonas de comunidad o de la producción de soberanías alternativas o disidentes, han logrado desplazar un escenario donde prevalecían únicamente las versiones exógenas de comunidad indígena. Sin embargo, la duda es qué tan novedosas, propias y autónomas son estas formas endógenas de entender la comunidad, y más que eso, cuál es su eficacia para hacer frente a las políticas subalternas frente al Estado o se trata tal vez de nuevas formas de negociación, resistencia y diálogo. La indigeneidad, no es sinónimo de una política de resistencia sino un modo de actualizar y negociar la identidad en contexto de cambio. De este modo, la pregunta que surge es, si acaso es posible entender las nuevas formas de definir la comunidad como un modo complejo de resistencia/negociación frente al estado, o simplemente se trata del flujo continuo de la dominación.

En este trabajo postulamos que la idea de comunidad indígena es una elaboración y un constructo que surge como parte de los procesos de acomodación poscoloniales, entendiendo la crítica poscolonial como los ajustes culturales hechos a la base material del colonialismo y cómo éstos conllevan una carga de subjetividad del que emergen formas de adaptación y resistencia al sistema de dominación (Young, 2011). Son procesos que están incrustados o son posibles de ser visualizados dentro de la política indígena e indigenista desarrollada por los estados durante el siglo XX. En el caso mapuche, la construcción de una idea de comunidad nace como ruptura y continuidad de la idea de “reducción” y la reducción es precisamente el resultado de un modo de dominación colonial. El paso de la reducción a la comunidad representa una ruptura porque con este concepto lo que se busca es superar la idea devaluada de reducción y continuidad, porque la idea de reducción persiste y, en nuestra opinión, ambas ideas —reducción/comunidad— coexisten y se retroalimentan hasta nuestros días, prefigurando un sistema de clasificación donde lo colonial sigue presente a pesar de la crítica que supone la superación de la reducción. Así, la idea de comunidad busca otorgar a los indígenas un lugar dentro de su nueva condición subalterna, a la que los mapuche y otros grupos indígenas oponen una idea de comunidad primordial, ancestral, verdadera o tradicional. De este modo y desde esta complejidad, la comunidad indígena está en el centro de la disputa por la autenticidad o por la diferenciación, como estrategia de resistencia/asimilación a las políticas de dominación.

#### EN BUSCA DE LA COMUNIDAD: NOCIONES E INTERPRETACIONES TEÓRICAS

La comunidad indígena tiene un origen y una temporalidad que puede ser rastreada, comprendida e interpretada. Plantear de este modo una comprensión de la comunidad indígena no refiere sólo a un problema de enfoques acerca de la

idea de comunidad, como podría ocurrir a través del análisis histórico de concepto sociológico y antropológico de comunidad y sus distintas etapas y autores, sino que más bien se fundamenta en la idea de que la comunidad indígena es parte fundamental de las formas de dominación ejercidas por el Estado. En su concreción como “realidad”, la idea de comunidad indígena representa un conjunto de normas y órganos normativos y coercitivos a través de los cuales se expresan formas de dominación del Estado. Pero esta explicación estaría incompleta si sólo pensamos la comunidad indígena desde una perspectiva unidimensional, como mera dominación. La comunidad indígena es también un espacio de resistencia y de acción cotidiana (Roseberry, 2002; Sayer, 2002 y Scott, 2000), a la vez que un lugar de revalorización de la cultura y la pertenencia. Esto explicaría la aceptación de la comunidad como concepto apropiado por los indígenas y mostraría el porqué los pueblos indígenas buscan organizarse en torno a ideas específicas de comunidad indígena puesto que a través de ella buscan organizar su relación subordinada con el Estado y la sociedad nacional.

En el caso del pueblo mapuche esto puede ser comprendido a partir de la integración entre la idea de comunidad indígena y reducción a través del proceso de Radicación (1883-1929) así como de los procesos posteriores, como la división de comunidades, a través de los cuales los mapuche buscaron acomodarse en un contexto adverso, tal como han anotado autores como Foerster y Montecino (1988), Faron (1969), Stuchlik (1974, 1999) y Bengoa (1987) entre otros. La “comunidad reduccional”, en el caso mapuche, integra modos renovados de organización social y cultural, al mismo tiempo que formas de dominación económica y política derivadas de la organización de la propiedad de la tierra desde la cual se articulan con el estado y la sociedad nacional.

La comunidad indígena, en sus distintas versiones, es una construcción social multidimensional, un campo de fuerza donde se producen tensiones entre lo social, lo político y lo cultural (Roseberry, 2002), dentro de un contexto y una temporalidad específica. Por lo tanto, no se trata de una realidad dada o predeterminada. La comunidad indígena es un producto de la lógica de la modernidad y de la construcción del Estado nacional a través de la cual este busca organizar sus relaciones con los pueblos indígenas. La comunidad indígena “ubica” o “localiza” a un sector de la sociedad, mediante un proceso de dominación hegemónica, dentro del “polo de la tradición” opuesto al “polo de la modernidad” (Friedman, 2001). Al ubicarse o ser ubicada en el “polo de la tradición” la comunidad indígena organiza o concretiza una forma en que la sociedad dominante elige relacionarse con los pueblos indígenas, lo que tiene consecuencias sobre sus discursos, representaciones y prácticas sociales.

### *Las definiciones clásicas de la comunidad*

En el pasado, el concepto de comunidad en las ciencias sociales tuvo su mayor desarrollo en la teoría sociológica clásica con Durkheim, Simmel, Tönnies y Weber para dar cuenta de la naturaleza de la estructura social y la evolución social. Según estos planteamientos, la comunidad es una entidad, una forma de organización o estructura social que en las concepciones clásicas brota de la naturaleza y es fuente de las relaciones más básicas de un grupo humano.

Se diferencia de sociedad porque estas es una agrupación que nace de una voluntad racional y arbitraria. En esta perspectiva, la definición más clásica y difundida de comunidad en América Latina proviene de la obra del sociólogo alemán Ferdinand Tönnies (1947), la que se difundió a través de la obra del norteamericano Robert Redfield. El autor señala que la comunidad (*Gemeinschaft*) es, a diferencia de la sociedad (*Gesellschaft*), la expresión de los lazos de unión concebidos como vida real y orgánica, “toda vida de conjunto, íntima, interior y exclusiva, deberá ser entendida, a nuestro parecer, como vida en comunidad” señalaba el autor. A diferencia de la sociedad que es lo público, el mundo. Y agregaba, “comunidad es lo antiguo y sociedad lo nuevo, como cosa y nombre”, la “comunidad es la vida en común duradera y auténtica” mientras que la sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente”. En fin, mientras una representa la voluntad de los vínculos primigenios, la segunda representa la racionalidad individual de unirse para lograr ciertos fines. De esta manera, desde su génesis, el concepto de comunidad convocó a un conjunto de imágenes y representaciones, a un tipo ideal que, más tarde, asociado a los procesos de modernización se vinculó a lo primitivo, a lo tradicional y a lo atrasado. Mientras la sociedad se comenzó a identificar cada vez más con formas de agrupaciones más modernas, extensas, abiertas y abarcadoras, en relación estrecha con la urbanización y la industrialización, la comunidad se fue asociando al mundo de lo rural, a una forma de organización autocentrada y cerrada donde priman el control y las normas comunitarias por sobre las decisiones de los individuos. El producto fue la identificación dialéctica de la comunidad con lo tradicional y la sociedad con lo moderno.

En los estudios antropológicos esta idea tuvo una enorme recepción, sobre todo en el análisis de las sociedades rurales e indígenas. Entre los autores que más han influido en la definición de un concepto de comunidad, se encuentra Robert Redfield, quien a partir de su trabajo de campo en México en los años cuarenta del siglo pasado, comenzó a desarrollar los conceptos de “cultura folk” y de “pequeña comunidad”. Para Redfield las comunidades son entidades, al igual que las personas, los pueblos, las naciones o los estados-nación. En tanto entidad cada una es, por separado, describible en sus propias características como un todo. La comunidad se definía, entonces, básicamente por su carácter distinguible “se ve claro donde comienza la comunidad y

donde termina”, y agregaba: “El carácter distintivo es evidente para el observador extraño y está expresado en la conciencia de grupo de los integrantes de la comunidad” (Redfield, 1973: 16).

Además de esa característica básica, el autor atribuía un conjunto de características que la hacían inteligible tanto a los ojos de un extraño como a los de sus propios miembros. La pequeña comunidad es homogénea, “equivalente a cambio lento” y autosuficiente, características que no poseerían las comunidades urbanas o modernizadas.

Según Redfield, para sus miembros “la comunidad es un circuito de vida, un microcosmos, de manera que para el nativo mismo la comunidad no es una lista de instrumentos y costumbres; es un *todo* integrado” (Redfield, 1973: 27). Finalmente Redfield agregaba que existe un conjunto de conceptos que al igual que la idea de comunidad se comportan como un todo, así menciona los conceptos de sistema ecológico, estructura social, trayectoria humana, tipos de personalidad y visión de mundo (Redfield, 1973: 30-31). Todas estas “formas” o conceptos describen y nombran al igual que la comunidad a algo que implica identidad y totalidad.

A través de este enfoque antropológico se difundió un modo específico de concebir la comunidad que perdura incluso hasta nuestros días. A pesar de que en sus últimos trabajos Redfield modificó su modelo de comunidad, frente al aplastante avance de la modernidad y la ciudad, la herencia que se ha recogido de él está plenamente ligada a la idea de la “pequeña comunidad”. El autor observaba incluso en la última parte de su libro sobre la pequeña comunidad que: “Parece que necesitamos reconocer una serie o escala de comunidades según su grado de independencia respecto a la ciudad, la hacienda, el estado nacional u otro centro con un modo de vida diferente o más desarrollado” (Redfield 1973: 224).

Entre los autores que más criticaron la idea de pequeña comunidad está el antropólogo Eric Wolf. En un trabajo publicado en español el año 1979, Wolf señala que las comunidades no pueden ser entendidas como entidades aisladas. Por el contrario, se trata de estructuras sociales y territoriales plenamente integradas a las sociedades complejas. En uno de sus artículos más influyentes Wolf distingue entre grupos “orientados a la nación” y grupos “orientados a la comunidad”, cada uno de ellos corresponde a procesos específicos de vinculación de las comunidades en contextos sociedad altamente estratificadas, vinculadas al mercado y a los flujos económicos en general. Con esta crítica Wolf culmina el ciclo analítico que veía a la comunidad como una unidad social cerrada, autónoma, atrazada y refractaria a la modernidad y modernización.

*La formas contemporáneas de pensar la comunidad*

En la actualidad el concepto de comunidad se refiere a formas de agrupamiento y organización social, a la vida en colectivo, al mismo tiempo posee una dimensión material, territorial y simbólica. Sobre todo se trata de una representación social que engloba un conjunto de significados compartidos por un grupo humano en torno al propósito o al sentido de vivir juntos por parte de un grupo o un colectivo específico. La comunidad, desde este carácter multidimensional es un “lugar” simbólico y material desde el cual las personas se organizan, actúan y auto-representan.

Al incorporar la especificidad de lo étnico (Giménez, 1994, 2001; Pérez, 2005), la comunidad indígena, se sitúa en el plano de la pertenencia, la adscripción y la ciudadanía (Bello, 2004; Zárate, 2005), es un referente simbólico y material de la etnicidad (Giménez 1994) y, por lo tanto, de la construcción de identidades. La comunidad es, como señala Zárate (2005), un espacio alternativo a la ciudadanía y las concepciones de democracia frente a la exclusión y subordinaciones de los pueblos indígenas. La idea de comunidad indígena o comunidad étnica cobra gran relevancia dentro de los procesos de acción colectiva (Melucci, 1999), forma parte del “repertorio” (Tilly y Tarrow, 2007) de los movimientos sociales indígenas, y constituye una representación central dentro del discurso de la protesta social y movimientos sociales indígenas. Asimismo y como veremos más adelante, la categoría comunidad indígena ha tenido una amplia presencia en la literatura indigenista (Caso, 1980; Lipschutz, 1956, 1968, entre otros) y el indigenismo crítico.

Durante los últimos años, en el contexto de la acción colectiva indígena, la idea de comunidad indígena ha resurgido con gran fuerza. Su resignificación surge tal vez como un modo de anclar el sentido de pertenencia de colectivos cada vez más sometidos a las transformaciones económicas, políticas y sociales de la globalización y la modernización neoliberal. En tiempo en que los lazos sociales parecen diluirse la comunidad es, como señala Giménez, un “estandarte” o soporte de la identidad y bajo sus múltiples imágenes y representaciones los sujetos buscan fundamentar demandas y reclamaciones históricas.

Por su parte Oehmichen (2000) señala que la comunidad puede ser entendida como una colectividad cultural basada en un conjunto de relaciones sociales primarias significativas que permiten a los que han emigrado, de ella mantener su membresía. En tanto Cohen (1985), señala que comunidad expresa un concepto relacional, una entidad social, constituida a partir de un conjunto de fronteras o *boundaries*. Se trata de una construcción simbólica, un conjunto de normas, representaciones y prácticas socialmente acordadas desde donde los sujetos articulan su relación con los otros, fijan su sentido y grado de pertenencia y membresía a sí mismos y a quienes viven en ella, así como a aquellos que no pertenecen físicamente a ella. Siguiendo a Fredrik Barth, el autor agrega que estas fronteras son socialmente construidas por los miembros de

la comunidad y pueden expresarse tanto en términos materiales como a través de normas, valores y creencias, así como de un conjunto de elementos simbólicos. Por otro lado, la comunidad y los sujetos se vinculan a través de un sentido de “pertenencia socio-territorial” (Giménez, 2000), que designa el status de pertenencia a una colectividad cuya característica principal entraña que la dimensión territorial es relevante en la definición de la estructura misma de la comunidad y de los papeles asumidos por los actores.

Estas definiciones permiten entender porque la idea de comunidad como entidad cerrada, delimitada y con fines exclusivamente residenciales ha sido reconsiderada para dar paso a una visión más dinámica que incluya las interacciones con los miembros que viven fuera de ella. Asimismo, para quienes se han ido, la comunidad tiene una continuidad en la medida que existe un sistema de valores compartidos que van más allá de los límites físicos. Por otro lado, y siguiendo con este esquema de *boundaries*, es la propia comunidad la que decide la inclusión o exclusión de los sujetos como miembros de ella.

Los criterios de membresía con relación a la comunidad, definidos socialmente, pueden variar según diversos factores y condiciones. En muchas comunidades mapuches los migrantes siguen siendo considerados miembros plenos de la comunidad con derechos y obligaciones en las actividades comunitarias y familiares. En ocasiones los migrantes conservan los derechos sobre la tierra aunque hayan trascurrido décadas desde su partida, y esto no es sólo una cuestión de apego a la tenencia legal de la tierra. También los productos y ganancias derivadas de algunas actividades agrícolas son repartidos no sólo entre los residentes permanentes de la comunidad sino que también entre los parientes lejanos que periódicamente la visitan.

### *La antropología, el indigenismo y la comunidad indígena en Chile*

En Chile, los estudios sobre la sociedad y la cultura mapuche centraron su interés durante varios años en interpretar el carácter y significado de la comunidad mapuche, además de otros aspectos (Lipschutz, 1956, 1968, 1974; Titiev, 1951; Faron, 1961; Stuchlik, 1974, 1999; Saavedra, 1971; Melville, 1976; Bengoa y Valenzuela, 1984; Bengoa, 1987, entre otros). En este apartado revisamos algunos de los principales planteamientos surgidos de la reflexión académica sobre la comunidad indígena que pueden servir de base para la comprender el modo en que se ha entendido la cuestión de la comunidad indígenas/mapuche en Chile durante las últimas décadas.

Dentro del indigenismo chileno, el autor más destacado y de mayor influencia a mediados del siglo xx es el científico de origen letón Alejandro Lipschutz, quien llegó a Chile en 1926. Lipschutz dedicó gran parte de sus vida al estudio de la situación de los pueblos indígenas en Chile y América Latina y participó de los debates sobre la

problemática racial del continente, pero su interés mayor estuvo en la situación de las tierras indígenas en una línea similar a la del peruano José Carlos Mariátegui con quien compartía visiones similares sobre la problemática indígena.

El científico letón utilizaba el concepto de comunidad como sinónimo de “reducción” y señalaba que pertenecía a una comunidad indígena aquel que tenía una “merced de tierra”. Sobre esta base la comunidad indígena —según Lipschutz— encierra ciertos aspectos jurídicos y técnicos que le son comunes a la cooperativa agraria. Además: “la comunidad indígena es un poderoso medio de protección de la propiedad indígena contra la pérdida de tierras, contra el traspaso de ellas a otras manos interesadas, con la pauperización consecutiva del indígena y con los resultados indeseables que para la nación entera siempre trae consigo tal pauperización de un núcleo de sus habitantes” (1968: 98). A esta concepción de comunidad agraria, Lipschutz habrá de agregar la idea de tribalismo o lo que el llamaba en base los escritos del antropólogo norteamericano Morton Fried, “la ley de la tribu”, como un tipo de “consciente insistencia en los valores culturales propios, tradicionales, valores culturales a ser respetados en el marco de la gran nación, la que reúne a las tribus conquistadas” (Lipschutz, 1974: 104).

Dentro de la antropología, los planteamientos más importantes en relación a una definición social y cultural de la comunidad se encuentran en las investigaciones realizadas por algunos antropólogos extranjeros que visitaron Chile entre los años cincuenta y setenta. Entre los estudiosos más destacados de ese período se encuentran Louis Faron (1969) y Milán Stuchlik (1974, 1999).

El antropólogo Louis Faron, discípulo de Julian Steward, realizó trabajo de campo en la Araucanía en 1952 junto a su esposa luego de visitar el Perú donde trabajó en el *Handbook of South American Indians*, fue uno de los primeros en percatarse de la diferencia entre la comunidad como entidad socio-territorial y la reducción como entidad territorial-jurídica (1969). El autor planteaba que a raíz de la imposición del proceso de radicación los mapuches habían sufrido un cambio estructural y por ello habían readecuado sus formas de organización y estructuras sociales al contexto de la reducción, de esta manera, los patrilinajes corporados empezaron a tomar una forma que en muchos casos se identificó con la reducción. De esta manera Faron planteaba una cuestión fundamental, la comunidad mapuche tal como la conoció el autor en su época, es el resultado de los procesos de acomodo mapuche a la radicación. Bajo las condiciones impuestas por la radicación y la reducción, los mapuche habrían respondido con un proceso de adaptación que, según Faron, trastocó todos los niveles de su estructura y organización. Para Faron la reducción, impuesta por el “gobierno chileno”, busca una cierta continuidad con los “lineamientos sociales tradicionales, sin embargo debió transformarse a partir de las nuevas condiciones constituyéndose en unidad política desde donde se organizaba la vida social de los mapuche:

(...) la unidad social característica de la época anterior a la reducción era la de un grupo emparentado más que de un grupo político. En la mayor parte de los casos era una unidad económica doméstica, pequeña y autónoma. Al establecer las reducciones, el gobierno chileno intentó seguir estos lineamientos sociales tradicionales. Sin embargo, como hemos visto, las reducciones estaban compuestas por grupos residenciales de parentescos dominantes y por unos o más grupos remanentes o no emparentados [...]. Así, las reducciones actuales continúan comprendiendo congregaciones de pequeñas comunidades las que, en la estructura de la administración colonial, son esencialmente grupos políticos autónomos unos respecto de otros (Faron, 1969: 132-133).

Dentro del modelo estructural-funcionalista sustentado por Faron, la comunidad mapuche era una “congregación ritual” donde operaban las relaciones de parentesco y, sobre todo, la relación entre las personas vivas y los antepasados muertos, relación que se renovaba periódicamente a través de los nguillatunes. En el trabajo de Faron la comunidad aparece como una estructura perfectamente ligada por los lazos consanguíneos normados por las estructuras de parentesco, la jefatura y la preeminencia de ciertos linajes dominantes, a esto se agregaba un factor determinante en los procesos de estructuración de la herencia de la tierra y el intercambio de mujeres, esto es la propiedad de la tierra. El modelo de Faron es fiel reflejo de un modo de concebir la cultura y la sociedad como entidades que norman toda la vida de los individuos y sobre el cual éstos tienen escasa capacidad de incidir. Son las normas y reglas de la comunidad las que definen la conducta y la moral de los sujetos.

El modelo de Faron ayudó a comprender el modo en que operaban las estructuras sociales, religiosas, políticas y de parentesco en el contexto de la comunidad reduccional, pero este modelo ideal es sólo eso: un modelo. El análisis sincrónico y la escasa consideración de Faron de los factores externos, así como el excesivo predominio del parentesco como motor normativo, hacen de esta concepción de comunidad más una abstracción que una realidad, que sin embargo ha tenido y tiene una gran influencia en las formas en que se define la comunidad mapuche hoy en día desde los enfoques antropológicos actuales.

En los años sesenta y setenta, el antropólogo checo Milan Stuchlik, que desarrolló su carrera en las universidades de Cambridge y de Belfast, mostraría que el modelo de Faron había descuidado en su análisis la observación de una serie de formas de interacción social entre los mapuche así como la necesidad de integrar a los análisis de manera más acabada los procesos históricos y, sobre todo, las relaciones con la sociedad nacional y con los chilenos en particular (Stuchlik, 1974). En términos generales Stuchlik concordaba en varios aspectos con el planteamiento de Faron, por ejemplo, señalaba que la estructura y organización social contemporánea de los mapuche era un producto de la radicación y que antes de esta, en lo que refiere a la pertenencia al

grupo y al derecho a la tierra, ambos eran factores estrechamente relacionados. Las personas o grupos familiares (patriparientes) tenían el derecho de pedir al jefe el terreno que necesitaban para su subsistencia. De ahí que el derecho al usufructo de la tierra dependiera en gran medida de la relación de parentesco con el jefe. Esta situación, según Stuchlik, cambió con la radicación, pues “el grupo como un todo perdió la importancia en el sistema de tenencia de la tierra, la cual pasó a ser familiar” (1974: 24-25). De esta manera, sería la familia y no el grupo de parientes lo que primaría para los mapuche como referente social: “Pudiéramos afirmar que las características básicas de este proceso son la desintegración gradual de grupos tradicionales y el crecimiento de la importancia de las familias individuales” (Stuchlik, 1974: 26).

Stuchlik señalaba que la autoridad mapuche se había reducido al ámbito religioso perdiendo su carácter político y su influencia en el grupo. Tanto la individuación, la multiplicación de los mapuches en grupos pequeños o familias debían ser leídas como características negativas que acrecentaban la pobreza y marginación, por el contrario, el autor señalaba la necesidad de que el estado tendiera a la reintegración o reconstrucción del cuerpo social mapuche “como un todo”. Así, apelaba a la necesidad de que los estudios e intervenciones definieran como unidad operacional la reducción o grupo de reducciones en términos locales, “es decir una comunidad —tomando en cuenta que una comunidad o grupo local natural puede ser compuesto de una o más reducciones”. La reintegración de los mapuche debía servir para reconocer las estructuras de autoridad internas “con líderes y consejos legalmente reconocidos y respaldados, con derecho a tomar decisiones legalmente válidas acerca de los problemas internos de la comunidad” (Stuchlik, 1974: 102).

A fines de los años sesenta, la preocupación por los aspectos sociales del campesinado y de los mapuche frente a los procesos de cambio político y económico que estaban ocurriendo en país, llevó a plantear la necesidad de dilucidar definitivamente los rasgos estructurales que estaban detrás de la “cuestión mapuche”. Un trabajo que se inserta en este contexto es el de Alejandro Saavedra (1971), publicado a principios de los años setenta, cuyo objetivo central era contribuir a establecer, teóricamente, las condiciones de desarrollo socio-económico de las agrupaciones mapuches. El autor planteaba que contando con una base explicativa de la situación de los mapuche se podría acceder a un proceso de “cambio social inducido”, una estrategia acorde con las tendencias estatista o de planificación centralizada, entonces en boga.

Bajo este punto de vista la comunidad mapuche era un rezago anquilosado que actuaba en el sentido contrario al resto de los sectores sociales destinados a llevar adelante el cambio social: “La comunidad no es la suma de pequeñas explotaciones métricas: es la parte de más debajo de una pirámide social, interrelacionada, clasista e impuesta históricamente”, por lo mismo la comunidad forma parte de una estructura encadenada y regresiva, señalaba Saavedra.

Saavedra diferenciaba entre comunidad y reducción, aunque creía poco en la existencia real de la primera. La reducción, aclaraba, es una forma de tenencia de la tierra legalizada como colectiva por las leyes, tal cosa, señala el autor, se contrapone con la idea de reducción como unidad social. La reducción definida como comunidad o unidad social es más bien un producto de la apreciación externa, de la sociedad chilena y no una realidad tangible (Saavedra, 1971: 33). El autor agrega que es la consideración externa de la reducción como unidad social lo que empuja a las personas a desarrollar estructuras y relaciones de manera unitaria, es decir grupal. El autor señalaba la necesidad de separar la “comunidad sociológica”, en el sentido de Tönnies, a la que se le atribuyen diversos modos de agrupamiento, formas de trabajo cooperativo y colectivos, ejercicio colectivo del poder, etc., para arribar a un modo de comprensión de la comunidad basada en la forma de tenencia de la tierra y en las relaciones con el exterior, relaciones que, dicho sea de paso eran definidas como de dominación y colonialismo. Es la tenencia de la tierra la que define la actuación colectiva de los mapuche y es el tipo de relación con el exterior —de dominación— lo que obligaría a los mapuches a actuar colectivamente para contrarrestar los efectos negativos que les reportaría la acción individual. De esta manera, Saavedra definía la comunidad mapuche diciendo que:

(...) son grupos de familias asentadas en un territorio establecido, organizadas básicamente en tornos a sus relaciones con el exterior, a la mantención de ciertos rasgos subculturales y a algunas relaciones económicas entre las familias. En las comunidades mapuches se desarrollan todas las actividades de trabajo, así como el resto de las actividades sociales” (Saavedra, 1971: 35).

Como Stuchlik, Saavedra señalaba que dentro de la comunidad la unidad social básica es la familia la que presenta ciertos grados de interdependencia que tienen como resultado la acción colectiva, como grupo, frente a determinadas situación como las demandas por tierras, créditos y problemas diversos, las actividades religiosas, o las formas de trabajo y cooperación colectiva. Por último el autor señala acertadamente que el hecho de pertenecer a una comunidad mapuche es el principal factor de adscripción al status de “indios”, status bajo el cual interactúan los individuos que se reconocen como tales. De esta manera Saavedra le daba un lugar absolutamente secundario a las relaciones de parentesco y a la cultura como esquemas organizadores de la sociedad mapuche, centrandó su atención en los factores económicos y en las relaciones de poder. De alguna manera la comunidad es una estrategia para enfrentar el peso de la dominación, y no una características propia o intrínseca de los mapuche.

Estas ideas habrían de ser retomadas algunos años después por el estudio de Wilson Cantoni, un funcionario o consultor internacional que trabaja para Naciones Unidas, quien veía en la comunidad un efecto de sus relaciones con el exterior, sobre todo

en el caso de las reducciones indivisas donde persistían, aunque no en todas, formas de cooperación y ayuda mutua (Cantoni, 1978). El autor, al igual que Saavedra señalaba que la acción colectiva mapuche, en forma de comunidad, estaba directamente relacionada con su situación de opresión, con la defensa colectiva de la tierra, la solicitud de créditos, y las presentaciones a juicios de restitución, entre otras causas.

En el estudio de Bengoa y Valenzuela (1984), publicado en el contexto de la aplicación de las leyes de división de comunidades del gobierno militar, reaparece la discusión sobre el concepto de comunidad que los autores definían como el “medio en el cual se reproducen las economías campesinas mapuches y, más aún, la garantía de su sobrevivencia”. Los autores reconocían el carácter contradictorio de la economía familiar con el sistema comunal lo que hacía más difusa su expresión o identificación como realidad. No obstante, señalaban que la economía comunal era el efecto de las necesidades de maximizar tanto la mano de obra como los recursos en un contexto de escasez y progresivo deterioro económico. Los autores señalaban que frente a la incapacidad del mercado para operar sobre recursos escasos y generar mecanismos efectivos de distribución los mapuche habrían abierto un sistema económico comunal pero como un sistema complementario y no principal, un sistema que apoya al sistema familiar, que es el sistema básico, y no un motor de la economía mapuche (Bengoa y Valenzuela, 1984: 115). Con esta afirmación los autores relativizaban la existencia de la comunidad como una totalidad que cruzaba al conjunto de la sociedad mapuche. La base para existencia de una economía comunal estaba en el valor que los mapuche le otorgarían a la tierra como producto de la situación reduccional y de su cambio acelerado desde el siglo xix hasta nuestros días. Según los autores, los mapuche le otorgarían a la tierra un valor de uso y no de cambio, es decir un concepción precapitalista de la tierra como recurso. De esta manera, “la concepción premercantil de la tierra, permite” —señalan los autores— “la operación de la comunidad, en el plano económico, como un espacio de asignación de recursos de acuerdo a las necesidades familiares” (Bengoa y Valenzuela 1984: 119).

La división de las comunidades en los años ochenta reorientó la discusión una vez más hacia el tema de la tierra y la propiedad, observándose un paréntesis en el debate sobre el carácter de la comunidad indígena y mapuche en particular. Durante este período y en un contexto de creciente protesta social, los mapuche comenzarán a construir una relación cada vez más estrecha entre la idea de comunidad indígena, territorio, identidad y derechos. Esta vinculación entre distintos ámbitos y categorías va a ser central en las décadas venideras.

## LA COMUNIDAD INDÍGENA, EL ESTADO Y EL MARCO JURÍDICO

*La ley y las estrategias comunitarias\**

Para comprender como se dan los procesos actuales en los cuales se insertan las comunidades indígenas y cómo las personas significan la comunidad y acomodan sus estrategias políticas al sistema normativo impuesto desde el estado, relataremos brevemente el caso de una comunidad mapuche ubicada en las cercanías de Temuco, la capital de la Región de la Araucanía donde el liderazgo de la comunidad lo ejerce una mujer, una situación cada vez más común en el mundo mapuche.

Berta es una mujer de 48 años y desde hace algún tiempo ejerce como Presidenta de la Comunidad Juan Huechun, ubicada en un antiguo territorio mapuche llamado Allipén, a unos ocho kilómetros al oriente de la pequeña ciudad de Freire en la Región de la Araucanía, Chile. Berta es la hija mayor de don Eduardo Huechun, el último *lonko* o jefe tradicional que ha tenido la comunidad, quien es nieto de Juan Huechun, que le da el nombre a la comunidad tal como quedó establecido en la política de radicación y reducción de los mapuche impuesta por el Estado chileno después de la ocupación del territorio de la Araucanía.

De esta manera dentro del contexto poscolonial, las reducciones como hemos dicho, son la primera versión de la comunidad mapuche que se superpone a las formas propias de organización social. Las reducciones fueron el resultado de una política colonizadora y racialista a través de la cual se constituyó la propiedad indígena procesos que se realizó entre los años 1883 a 1930 y que tuvo como objetivos laterales la civilización y aculturación planificada de los mapuche. La radicación consistía en la entrega de Títulos de Merced (T.M.) entregados por el Estado, un tipo de título gratuitos que permitían la delimitación de la tierra indígena con el fin de entregar el “sobrante”, como se decía entonces, a colonos nacionales y europeos (véase Bengoa, 1997; Bello, 1993). Los T.M. eran entregados a un jefe de familia, algunas veces además este era un jefe político, llamado *lonko*. De ahí que las reducciones tomaran el nombre de la persona que recibía el *lonko*. Cuando la persona recibía el título muchas veces este hecho determinaba que para el resto de las familias y personas emparentadas que quedaba al alero de este título, dicha persona pasaba a convertirse en un jefe.

De esta manera la entrega de T.M. pasaba a convertirse en un nuevo modo de constitución del poder y las jerarquías como veremos más adelante, al mismo tiempo que la radicación como proceso es la transición entre las formas antiguas y las nuevas formas que adquiere la estructura social y política mapuche. Sin embargo aquí hay un

\* Los nombres de las personas y de las comunidades mencionadas en este apartado han sido cambiados con base a los protocolos de consentimiento previo en informado acordados con las personas entrevistadas.

primer problema. La reducción, que es la comunidad que emerge de la radicación, tiene un carácter ambiguo pues para muchas personas en zonas rurales esta constituye la “comunidad tradicional”, sólo en los últimos años se ha comenzado a reelaborar una política de la resignificación de la comunidad en términos de una idea de ancestralidad o indigenidad como se verá un poco más adelante. Es posible que esta confusión tenga que ver con que los T.M. eran entregados a una sola persona, quien luego se encargaba de distribuir y repartir retazos de tierra entre sus familiares más cercanos. Siguiendo la estructura patrilineal mapuche esta distribución de tierras favorecía principalmente a los hombres.

Pero desde los años cuarenta comenzó un proceso de parcelación o hijuelación que abrió el acceso individual a los títulos de cada parcela, este proceso se aceleró en tiempos de la dictadura de Pinochet quien buscó privatizar la propiedad mapuche (véase Bengoa, 1987; Foerster y Montecino, 1988; Samaniego y Ruiz, 2007). Es decir, a través de casi todo el siglo xx lo que ocurrió es que las estructuras sociales y territoriales antiguas sufrieron profundas modificaciones y adaptaciones. Algunos de estos procesos, como veremos más adelante, fueron captados por la antropología de los años cincuenta y sesenta.

Como hija y tataranieta de *lonko*, Berta ha asumido la responsabilidad de dirigir y orientar a su comunidad, pero no es *lonko* sino Presidenta de comunidad, una figura creada por la ley indígena de 1994, ley que pese a la importancia política que ha tenido para el reconocimiento de los pueblos indígenas en Chile, no reconoció la figura de las jefaturas tradicionales y creó una nueva figura que es la de Presidente de comunidad, una figura que más bien se acerca a las estructuras organizacionales presentes en los barrios o vecindarios y que en Chile se denominan “Juntas de Vecinos”. La comunidad indígena establecida en la ley de 1994, es una comunidad que cuenta con un secretario y un tesorero, pero además no calza necesariamente con la comunidad histórica o ancestral. De hecho dentro de una comunidad histórica o ancestral puede haber hasta diez comunidades porque la ley así lo permite. Sin embargo, a Berta esta ley le ha permitido ser Presidenta sorteando así los impedimentos de la tradición, que en esta comunidad como en otras, impiden que una mujer sea *lonko*. De alguna manera la ley que crea estas nuevas comunidades, le ha permitido dar continuidad a la ley no escrita de que las jefaturas mapuche se transmiten y heredan dentro de un mismo linaje, pese a ser mujer.

Aunque que en general dentro de la comunidad Huechun hay una aceptación de este proceso de adaptación de la jefatura y pocos cuestionan que sea de este modo, pues se ha logrado acomodar la jefatura tradicional a las necesidades actuales de la comunidad, por el contrario en momentos de conflicto la condición de género de la Presidenta ha sido cuestionada apelando a que la tradición siempre hubo hombres en el poder. Sin embargo Berta tiene la legitimidad que le otorga su padre, don Eduardo

Huechun el antiguo último *lonko* de la comunidad, quien pese a ser un anciano de 93 años que ya no ejerce su liderazgo, la respalda permanentemente en lo que hace y dice. Don Eduardo tiene un prestigio más allá de su apellido y su linaje, pues fue un activo defensor de las tierras de la comunidad frente al avance de los colonos alemanes e italianos que se asentaron en la vecindad de sus tierras, participando activamente en las tomas de fundos con las que se buscaba ampliar las disminuidas tierras de la comunidad. La labor y el liderazgo de doña Berta podría ser visto como una continuidad de ese proceso, sin embargo, se trata de momentos distintos de un nuevo de ejercicio político donde la comunidad es más que las tierras, sino que se trata más bien de un soporte y de una referencia que permite articular no sólo a quienes habitan el territorio sino también a quienes lo han dejado como producto de la migración laboral por ejemplo. La adaptación que ha hecho la comunidad Huechun a partir de la Ley Indígena ha venido entonces a favorecer la acción colectiva permitiéndole recomponerse en un contexto de modernización del campo y de las relaciones interétnicas que se dan en ese espacio.

#### *La comunidad normativa*

Como hemos señalado más arriba un factor central en la construcción del *habitus* de la comunidad, de su normalización y naturalización así como de la conformación de un campo de lo étnico en Chile, es lo referido al campo jurídico y a las políticas sociales del Estado. Como señala Martínez Novo (2006), citando a Corrigan y Sayer, las formas aceptables de identidades sociales, son creadas, difundidas y naturalizadas a través de las leyes del estado, las instituciones, los procedimientos administrativos y los rituales gubernamentales. Como en otros contextos la construcción de la comunidad indígena en Chile contemporáneo tiene directa relación con la acción y el discurso estatal en la medida que este, a través de diversos mecanismo, tecnología diría Foucault, ha promovido ideas hegemónicas sobre la comunidad indígena. Desde la Radicación entre los años 1883 a 1929, pasando por sucesivas leyes de división desde 1930 a 1990, la política estatal hacia el mundo indígena estuvo centrada en la tierra, la propiedad comunitaria surgida de la Radicación fue hasta entonces el centro de interés del estado. Su división, la “liquidación” de la comunidad permitiría integrar a los mapuches como productores individuales que accederían bajo ese título a nuevos programas del Estado. Si bien la política indígena que emerge con el retorno a la democracia desiste de este proceso, la verdad es que la división era un hecho consumado que se había producido mediante dos decretos promulgados durante la dictadura de Pinochet, el Decreto Ley N° 2.568 de 1979 y el Decreto Ley N° 2.750 del mismo año que sin embargo mantienen los mismos principios del primero, ambos decretos lograron

culminar la división del 100% de los T.M. entregados por el estado durante la Radicación (véase Informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato).

Lo paradójico entonces es que la idea de comunidad actual en el caso mapuche se crea o se forma sobre la base de un tipo de propiedad agraria que ya no es comunitaria, la comunidad material basada en el uso común de la tierra no existe, sin embargo la idea de comunidad a partir de los años ochenta va a surgir con más fuerza, siendo los valores sociales, la cultura, la “ancestralidad” y la cosmovisión los ejes básicos del nuevo discurso comunitario que va a ser acogido y sustentado por el movimiento indígena pero también por la estructura institucional y normativa que surge de la transición a la democracia.

Pero el campo de la comunidad indígena, como otros campos, constituye un campo de disputa entre la norma y lo que las propias comunidades consideran su versión de la comunidad indígenas. En la interacción, muchas veces antagónica, entre estas distintas formas de entender y simbolizar la comunidad es donde se producen fricciones, debates, desacuerdos y encuentros sobre diferentes formas de representar la comunidad.

Como dijimos, el debate sobre la comunidad aparece nuevamente en los años noventa con la renovada política indígena, inaugurada por el gobierno de la Concertación y con la promulgación de la Ley Indígena que creó la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). La ley indígena significó en su momento la superación de las legislaciones que buscaron la división y “liquidación” de las comunidades, su reconocimiento legal y su definición basada en criterios culturales y no sólo materiales o económicos. Sin embargo, las críticas no se hicieron esperar pues pese a los cambios señalados las críticas apuntaron a que la nueva legislación no reconocería las formas de organización tradicional.

La ley de 1994 establece una definición explícita del concepto de comunidad, cosa que nunca había hecho alguna ley en Chile, pero no solo define la comunidad, sino que además le otorga estatus jurídico y le reconoce ciertos derechos a quienes son miembros de ella. Los mapuches, sin embargo argumentan que el concepto de comunidad estipulado en la Ley no es el que ellos reconocen como propio y adecuado a sus prácticas sociales, cultura e identidad. El párrafo 4º, Art. 9 de la Ley denominado “De la comunidad” señala:

Para los efectos de esta ley se entenderá por Comunidad Indígena, toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones:

Proviengan de un mismo tronco familiar; Reconozcan una jefatura tradicional; Posean o hayan poseído tierras indígenas en común y Proviengan de un mismo poblado antiguo” (Ley 19.253, Párrafo 4º, Art. 9)

En el Art. 10 del mismo párrafo de la Ley se establece el modo en que se constituirán las Comunidades indígenas que “será acordada en asamblea que se celebrará con la presencia del correspondiente notario, oficial del Registro Civil o Secretario Municipal”. Como hemos dicho, la comunidad establecida por la Ley se refiere a un tipo de organización social más parecido a una junta de vecinos que a una organización étnica “tradicional”:

En la Asamblea se aprobarán los estatutos de la organización y se elegirá su directiva. De los acuerdos referidos se levantará un acta, en la que se incluirá la nómina e individualización de los miembros de la Comunidad que concurrieron a la Asamblea constitutiva, y de los integrantes de sus respectivos grupos familiares. La Comunidad se entenderá constituida si concurre, a lo menos, un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella. Para el solo efecto de establecer el cumplimiento del quórum mínimo de constitución, y sin que ello implique afiliación obligatoria, se individualizará en el acta constitutiva a todos los indígenas que se encuentren en dicha situación. Con todo, se requerirá un mínimo de diez miembros mayores de edad” (Ley 19.253, Párrafo 4º, Art. 10).

Desde el inicio de su aplicación en 1994, los artículos de la Ley indígena referidos a la comunidad fueron permanentemente cuestionados por no haber recogido los aspectos básicos de las formas de organización social de los pueblos indígenas. De hecho este es un tema que hasta la fecha no ha sido resuelto. Pero pese a la imposición de la ley, los líderes y las personas que reivindican las formas antiguas de comunidad han logrado instalar discursos sobre la comunidad antigua y han recuperado prácticas culturales en las que la comunidad ancestral parece seguir plenamente vigente. Esto ha hecho que muchas comunidades utilicen la estrategia en la que el discurso de la comunidad antigua está presente como espacio de legitimidad política y cultural pero cuando se trata de fines prácticos, como el acceso a recursos, postulación a proyectos u otras actividades, lo normal es que se utilice la estructura de la Ley Indígena. Es cierto que frente a la ley parece no haber alternativa, pero este “uso de la ley” también muestra las dinámicas de la práctica política y las formas que adquiere la autorrepresentación en el campo de las disputas por el poder que se dan en el Chile actual. Con todo según los datos entregados por la CONADI, las comunidades inscritas en el Registro Nacional de Comunidades alcanzan en la actualidad a más 3 200 comunidades y 1 800 asociaciones indígenas.

Sin embargo la instalación de una renovada comunidad sustentada en el pasado no tiene vínculo claro con todas las propuestas de autonomía y autodeterminación que animan el debate mapuche. José Marimán por ejemplo, más que hablar de comunidades prefiere hablar de espacios de autonomía regional, haciendo hincapié en la diferencia que habría entre tradicionalistas y autonomistas respecto de cómo pensar los proyectos políticos actuales (veáse Marimán, 2012). Este debate sin embargo, está fuera del alcance de este artículo.

## PALABRAS FINALES

La idea de comunidad siempre ha tenido un sentido polisémico, tal vez ambiguo o ambivalente, se trata de un concepto amplio, heterogéneo y sin embargo profundamente poderoso que en distintos contextos y momentos se ha transformado en una “disposición profunda”, que se ha naturalizado, traspasando sus significados naturalizados en los distintos escenarios de la política estatal indígena y en las prácticas políticas de los movimientos indígenas. Por lo mismo, la idea de comunidad indígena es tal vez de una mayor complejidad y en cierta forma encierra una relación compleja entre categorías aparentemente antagónicas como son la “producción de tradición” dentro del marco de la modernidad y las políticas poscoloniales de la diferencia que buscan construir nuevas formas de dominación y de ejercicio del poder.

En el plano del orden social y de la *gubernamentalidad*, la idea de comunidad juega un papel central en la conformación de los imaginarios sociales que dan vida a la construcción de jerarquías y niveles de representación de lo social como un “orden natural” que no se puede modificar, donde la comunidad es a lo indígena como lo indígena a la comunidad. Al mismo tiempo, la idea de comunidad posee eficacia simbólica dentro de la comunicación y las representaciones sociales tanto en el marco de las políticas indígenas como en el de las luchas sociales de los pueblos indígenas.

De este modo, la idea de comunidad indígena, tal como se desarrolló en Chile, y la construcción de un sujeto comunitario, son más bien un producto de una modernidad que busca “fijar” lo indígena en el plano opuesto al progreso, el desarrollo y la transformación. En Chile el surgimiento de la comunidad indígena como categorías social, política, cultural y económica se desarrolla en los patios interiores de la política indigenista poscolonial y se articula con diversos actores, sujetos y discursos que se apropian del concepto y lo reinterpretan buscando nuevas formas de integración hacia adentro así como nuevas estrategias políticas frente al Estado y los proyectos de desarrollo que afectan sus territorios.

La comunidad entonces más que una “verdad” generadora de significados es un campo que dan lugar a nuevas formas de subjetividad en la que se sustentan las prácticas políticas contemporáneas de los pueblos indígenas, pero es desde esta misma subjetividad o desde la intersubjetividad de los procesos de interacción/dominación con el estado que emergen subjetividades convertidas en “verdades”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Anderson, B.  
(1993) *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Bauman, Z.  
(2003) *Comunidad: en busca de seguridad en un mundo hostil*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Bello, A.  
(2004) *Etnicidad y ciudadanía en América Latina*, Santiago, CEPAL.  
(1993) “La Comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929)”, en *Nütram*, año IX, núm. 34, Santiago.
- Bengoa, J.  
(1987) *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Ediciones Sur.
- Bengoa, J. y Valenzuela, E.  
(1984) *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago, PAS.
- Bourdieu, P.  
(1985) *¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos*, Madrid, Akal.
- Cantoni, W.  
(1978) “Relaciones del mapuche con la sociedad nacional chilena”, en *Raza y clase en la sociedad poscolonial*, París, UNESCO.
- Caso, A.  
(1980) *La comunidad indígena*, México, SEP Setentas-Diana.
- Cohen, A.  
(1985) *The symbolic construction of community*, London, Routledge.
- De la Cadena, M. y Starn, O.  
(2009) “Indigeneidad: problemáticas, experiencias y agendas en el nuevo milenio”, en *Tabula Rasa*, núm. 10, enero-junio, pp. 191-223.
- Dominguez, V.  
(1994) “A taste for ‘the other’”, in *Current Anthropology*, vol 35, no. 4, august-october, pp. 333-348.
- Faron, L.  
(1969) *Los mapuche, su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.
- Foerster, R. y Montecino, S.  
(1988) *Organizaciones, líderes y contendas mapuches (1900-1970)*, Santiago, Ediciones CEM.
- Foucault, M.  
(1991) “Governmentality”, in Burchell, G; Gordon, C. and Miller, P. (ed.), *The Foucault effect. Studies in governmentality*, Chicago, The University of Chicago.
- Friedman, J.  
(2001) *Identidad cultural y proceso global*, Buenos Aires: Amorrortu.

- Giménez, G.  
(2001) “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, pp. 5-14.
- Giménez, G.  
(2000) “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM, Porrúa.
- Giménez, G.  
(1994) “Comunidades primordiales y modernización en México”, en Gilberto Giménez, G. y Pozas, R. (coords.), *Modernización e identidades sociales*, México, UNAM, IIS, Instituto Francés de América Latina.
- Kuper, A.  
(2003) “The return of the native”, in *Current Anthropology*, vol. 44, no. 3, june, pp. 389-402.
- Laclau, Ernesto y Chantal Mouffé  
(2011) *Hegemonía y estrategia socialista. Hacia una radicalización de la democracia*, México, Siglo XXI.
- Lipschütz, A.  
(1974) *Marx y Lenin en la América Latina y los problemas indigenistas*, La Habana, Casa de las Américas.
- Lipschütz, A.  
(1968) “El movimiento indigenista y la reestructuración cultural americana”, Conferencia dictada ante el pleno del Congreso Continental de la Cultura. Santiago de Chile: América Indígena (México), tomo 13, pp. 275-290, 1953, Lipschutz (1968).  
(1956) *La comunidad indígena en América y en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria.
- Mariman, J.  
(2012) *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago, LOM.
- Martínez, C.  
(2006) *Who defines indigenous?*, New Brunswick, New Jersey and London, Rutgers University Press.
- Melucci, A.  
(1999) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, El Colegio de México, México.
- Melville, Th.  
(1976) “La naturaleza del poder social del mapuche contemporáneo”, en *Estudios Antropológico sobre los mapuches de Chile sur-central*, Temuco, Universidad Católica.
- Oehmichen, C.  
(2001) “La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica”, en *Antropológicas*, núm. 17, pp. 49-57.

- (2000) “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial, en Barrera Bassols, D. y Oemichen, C. (eds.), *Migración y relaciones de género en México*, México, gimtrap, unam, Instituto de Investigaciones Antropológicas.
- Pérez, M.  
 (2005) “La comunidad indígena contemporánea. Límites, fronteras y relaciones interétnicas”, en Lisbona, M. (coord.), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*. México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.
- Radcliffe, S.  
 (2015) *Dilemmas of difference*, Durham and London, Duke University Press.
- Redfield, R.  
 (1973) *La pequeña comunidad, sociedad y cultura campesina*, Cuba, Editorial de Ciencias Sociales.
- Roseberry, W.  
 (2002) “Hegemonía y lenguaje contencioso”, en Joseph, G. y Nugent, D. (comps.) *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México, ERA.
- Saavedra, A.  
 (1971) *La cuestión mapuche*, Santiago, ICIRA.
- Samaniego, A. y Ruíz, C.  
 (2007) *Mentalidades y política wingka: Pueblo mapuche entre golpe y golpe (de Ibáñez a Pinochet)*, España, Consejo Superior de Educación Científica.
- Sayer, Derek  
 (2002) “Formas cotidianas de formación del estado: algunos comentarios disidentes acerca de la “hegemonía”, en Joseph, G. y Nugent, D. (comps.), *Aspectos cotidianos de la formación del Estado*, México, ERA.
- Scott, J.  
 (2000) *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, ERA.
- Stuchlik, M.  
 (1999) *La vida en mediería*, Santiago, Soles Ediciones.  
 (1974) *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Temuco, Ediciones Universitarias de la Frontera.
- Tilly, Ch.  
 (2005) *Identities, boundaries and social ties*, Boulder-London, Paradigm.
- Tilly, Ch. y Tarrow, S.  
 (2007) *Contentious politics*, Boulder-Colorado, Paradigm.
- Titiev, M.  
 (1951) *Araucanian culture in transition*, Michigan, University of Michigan.
- Tönnies, F.  
 (1947) *Comunidad y sociedad*, Buenos Aires, Losada.
- Wolf, E.  
 1979 [1971] “Aspectos de las relaciones de grupo en una sociedad compleja: México”, en Shanin, T. (ed.), *Campesinos y sociedades campesinas*, México, Fondo de Cultura Económica.

Young, R.

(2011) *Postcolonialism an historical introduction*, Australia, Blackwell Publishing.

Zárate, E.

(2005) “La comunidad imposible”, en Lisbona, M. (coord.), *La comunidad a debate, reflexiones sobre el concepto de comunidad en el México contemporáneo*, México, El Colegio de Michoacán, Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.



Vendedora de gusanos de maguery, Oaxaca, México. Fotografía: Álvaro Bello Maldonado