

**¿TODAVÍA EXISTE LA COMUNIDAD?: TURISMO
COMUNITARIO Y NUEVAS FORMAS DE ORGANIZACIÓN
SOCIAL A CABALLO ENTRE LA TRADICIÓN Y LA
MODERNIDAD.**

**DOES THE COMMUNITY STILL EXIST?: COMMUNITY TOURISM
AND NEW FORMS OF SOCIAL ORGANIZATION HALFWAY
TRADITION AND MODERNITY.**

Hugo García-Andreu
Universidad de Alicante, España
hugo.andreu@ua.es

Javier Ullán de la Rosa
Universidad de Alicante, España
Javier.ullan@ua.es

Cómo citar / citation

García-Andreu, H. y Ullán, J. (2019) “¿Todavía existe la comunidad?: Turismo comunitario y nuevas formas de organización social a caballo entre la tradición y la modernidad”. *OBETS. Revista de Ciencias Sociales*, 14(1): 119-143. doi: 10.14198/OBETS2019.14.1.04

Resumen

El turismo comunitario ha reavivado el interés de la Sociología por la noción de comunidad y su capacidad heurística. Algunos investigadores sostienen que la existencia de comunidad depende de la presencia de variables estructurales establecidas por lo primeros clásicos de las ciencias sociales que abordaron el asunto (Durkheim y Tönnies). Para otros, la Modernidad obliga a rastrear la existencia de comunidad en la capacidad de acción colectiva de los grupos humanos. Este trabajo contribuye a este debate discutiendo los resultados del análisis de la iniciativa de turismo étnico de marcado carácter colectivista desarrollada en la comunidad mapuche de Llaguepulli, Chile.

Palabras clave: cambio social; conflictos; turismo comunitario; comunidad; mapuche; Chile; modernidad.

Abstract

Community tourism has revived the interest of Sociology for the notion of community and its heuristic capacity. Some researchers argue that the existence of community depends on the presence of structural variables established by the early classics of the social sciences that addressed the issue (Durkheim and Tönnies). For others, Modernity requires tracing the existence of community in the collective action capacity of human groups. This work contributes to this debate by discussing the results of the analysis of the ethnic tourism initiative of marked collectivist character developed in the Mapuche community of Llaguepulli, Chile.

Keywords: social change; conflicts; community-based tourism; community; mapuche; Chile; modernity.

Extended abstract

The notion of community considered in this paper is a key element both in the implementation of locally-based tourism initiatives and in the scientific analysis of them. The attempt to implement very closed and homogenous conceptions of community has had negative impacts in some community based tourism initiatives developed in local societies characterized by a strong social heterogeneity and conflicting interests. Among scholars, there is a controversial debate revolving around the definition of the concept of community and its heuristic validity. Some researchers argue that the existence of the community depends on the presence of a series of structural variables in the sense pointed out by the early classics (Durkheim and Tönnies). For others the existence of community must be simply traced back to the ability of human collectives to do things in common, of showing some kind of collective action. This work aims to contribute to this debate by presenting and discussing the results of the analysis of the ethnic tourism venture "Nature and ancestral culture in Lake Budi" developed in the Mapuche community of Llaguepulli (Chile), which presents a relatively strong collectivist character. We also analyze the consequences of the tourism initiative in the dynamics of local cooperation.

The new notions of community proposed by recent academic literature must be tested empirically. Consequently, the study presented here should be considered an exploratory one aimed at discovering the key issues of new forms of social organization framed in community tourism and still poorly analyzed and conceptualized on a solid theoretical basis (Stebbins, 2001). With this pretension the authors of the paper began a few years ago a line of research on Community-based Tourism (CBT). The first of the CBT experiences analyzed was in Prainha do Canto Verde in the state of Ceará, Brazil. In that research we began to identify some of the issues that we consider key to understanding the social genesis of CBT, its praxis and the main elements for its future viability. In a second dive into the subject we moved to investigate the CBT venture in the community of Llaguepulli. Although we must acknowledge that this second case study comes with some ideas in mind resulting from the analysis of the previous case, the inductive part of the investigation continues to have a high weight because we are aware that there

is still much to know and that exploration is the best way to unravel it. Lessons learned through the Brazilian case study made our field work in Chile more efficient: we knew a little better where to start and what to ask. Field work was carried out in the community of Llaguepulli in November 2016. Research method included: a) the compilation, review and critical analysis of the existing literature, including Internet sources (institutional website "lagobudi.cl"); b) ethnographic participant observation; c) unstructured and semi-structured interviews with key informants inside and outside the locality f) unstructured interviews with other local residents using "snowball" sampling. The information collected was organized diachronically into a four categories table (activities prior to the irruption of tourism, new activities, conflicts and actors) that allowed the reconstructing of the historical chain of changes and conflicts, as well as the structure of relations among the different actors involved.

When contextualizing the case study, we cannot ignore the historical facts of Chile's recent past. After independence from the Spanish Empire, the relations between the Chilean Republic and the Araucanía region entered a phase of strong political tension that gave rise to what is known as the process of Pacification or Occupation of the Araucanía. After the Mapuche defeat in 1881, the Indians underwent a systematic process of resettlement orchestrated by the State. This process meant the eviction of the Mapuches from the most fertile and productive lands of the central valleys and their forced exodus to lower quality lands at the foothills of the Andean mountain range or the coastal zone. One of the areas to which the Mapuches were pushed to was the surroundings of Lake Budi, a territory of irregular orography not suitable for high-yield agriculture. These ecological conditions, added to the scarce amount of land granted to this particular version of the Indian reservation (known as *Titulos de Merced*), would force the Mapuches *lafkenches* of the Budi to adopt an agricultural subsistence economy, very different to the market-oriented cattle-raising one they were practicing before the political annexation.

The process of ethnic enclosure in subsistence peasant villages holding a collective property deed over the land to which the Mapuche people were subjected resulted in the appearance of a closed corporate peasant community such as those identified and described by Eric Wolf for Mesoamerica or most of the Andes although with some idiosyncratic characteristics in the political realm: the old aristocratic class, the *lonkos*, managed to maintain part of their prestige and power, preventing the formation of a genuine collegial government of egalitarian *comuneros*. It is important to point out that this was done without the formal recognition of the state, which results in the existence of a dualism in the political organization of the contemporary Mapuche communities: on the one hand there is the formal community organization, recognized by CONADI, with its structure of elective and rotating positions, the government "*de iure*"; on the other, the "*de facto*" government of the *lonko*, a political figure of an aristocratic, life-time and hereditary nature, not recognized by CONADI but whose paramount traditional and moral authority is recognized by all the inhabitants, including formal community positions.

The tourism venture has led to the creation of a figure with legal personality, the Tourism Committee of Llaguepulli, which formally organizes the collaboration or collective action that crystallizes in the tourism project. In this sense, the implementation of an ethnic tourism project would have contributed to build community. The analytical application of the more traditional concept of community also allows us to identify a series of structural factors that, in our opinion, are fundamental in the emergence of social action, the committee and the Mapuche ethnic tourism initiative in Llaguepulli. First, the community of Llaguepulli exists as a formal unit (recognized by CONADI), as a kind of closed corporate body, with its structure of elective and rotating offices ("de jure" government) and its traditional lonko ("de facto" government) with a clear territorial demarcation that is also legally inalienable (the comuneros cannot sell or lease their land to people strange to the community). Second, territorial confinement and the endemic lack of land that entails has in the past encouraged collective actions aimed at alleviating the economic and ecological constraints derived of this particular historical situation. Third, the subsistence farming economy would have prevented the emergence of significant intra-community socioeconomic differences and with it a process of social stratification that could erode the group's cohesion. Fourth, the existence of a patrilineal lineage (lof) in the community provides strong ties of kinship and the structural skeleton for the "de facto" government of the lonko. Fifth, the existence of a strong Mapuche identity conscience and an Indianist ideological positioning within the community. All these contextual or structural features would have helped to act as drivers or catalyzers of the collective action that the ethnic tourism initiative has triggered.

The emergence of ethnic tourism is having consequences in the community of Llaguepulli. There is opposition towards tourism development in the community by the more traditional members of the village, and in particular by those more deeply involved in the Mapuche political movements, spearheaded by the lonko. They see tourism as an uncontrollable gateway to acculturation and "desindianization". In this way, one of the fundamental elements of the tourism product, its ethnic character, has become a double-edged sword. Another potential source of conflict lies in the increasing socioeconomic divide between those who participate in tourism and those who do not, which could lead to the emergence of class conflicts within the community (as, in fact has been observed in our Brazilian case study). In this context of conflict, the tourism committee maintains a roadmap that involves increasing the number of families to take part of the tourism venture and with this, the number of lodges and tourists. The adding up of more families to the Tourism Committee and its activities will undoubtedly reduce the already incipient socioeconomic gap and lead to an increase in the critical mass of tourism advocates in the community. However, there is an unescapable structural conundrum the ethnic tourism initiative in Llaguepulli, as elsewhere, will have to face sooner or later: the fact that tourism produces change, in the way of modernizing socioeconomic structures, relations and

mentalities, processes that are clearly at odds with the tourist product it sells, that is, the traditional ways of life of an indigenous subsistence peasant culture.

Introducción

El turismo comunitario (TC) o community-based tourism en el ámbito anglosajón es la respuesta a las numerosas críticas que durante décadas ha recibido el turismo de masas moderno. En los años 70 del siglo XX diversas investigaciones (Gaviria, 1974 y 1976; Turner & Ash, 1975; Nieto, 1975 y 1977; Jurdao, 1979; Krippendorf, 1987) critican el carácter neocolonialista del desarrollo turístico. Los países más ricos, quienes controlan la demanda turística, explotan las regiones más pobres del mundo en las que se localizan los destinos. El control local del negocio turístico es muy escaso y su parte del pastel exigua. Dos décadas después, en los 90, el enfoque neocolonialista coge cuerpo de nuevo avivado por activistas, académicos y dirigentes locales que denuncian una distribución muy desigual de los beneficios, los costes y los riesgos entre los promotores de turismo, que suelen ser foráneos, y las poblaciones locales (Beckerman 1994; Liu 2003; Blackstock 2005; Lansing & De Vries 2007). En este contexto de duras críticas al turismo de masas moderno aparece el turismo comunitario. Pocos años más tarde este nuevo modelo de turismo coge fuerza al calor de otros estudios que denuncian el papel del turismo de masas moderno en la pérdida de identidad de las culturas locales (Burns, 2006) y la amenaza a los derechos indígenas (Butler & Hinch, 2007). Aunque el término TC es utilizado para referirse a una amplia gama de experiencias prácticas, existe un amplio consenso en cuanto a sus características básicas: a) la gestión local, colectiva y con algún tipo de redistribución de los ingresos obtenidos por el turismo; b) la orientación del producto turístico a clientes en busca de la "otredad cultural" mediante experiencias directas con el campesino o formas de vida indígenas; c) la contribución al fortalecimiento de los modos de vida locales y; d) la conservación de sus recursos naturales y una invocación constante al desarrollo sostenible (Maldonado 2005; Morales 2006; Murphy 1985; Okazaki 2008; Reid, Mair & George 2004; Russell 2000).

Desde los años 90 este modelo de turismo se ha expandido por todo el mundo impulsado por instituciones globales (WWF 2001; WTO 2006), gobiernos nacionales (Perú y Ecuador) y organizaciones sociales de base (Movimiento Sin Tierra, ALBASUD). A pesar del éxito, difusión y de los apoyos recibidos por parte de ONGs, gobiernos e instituciones globales como la OIT o la OMT (OIT-REDTURS 2005; Organización Mundial del Turismo [OMT] 1993), el TC también es objeto de críticas (Blackstock 2005: 40). Primero, se argumenta que, en numerosos casos, la implementación del modelo de TC no busca transformar las condiciones socioeconómicas y políticas de la comunidad, sino más bien

proporcionar un nuevo nicho de mercado a la industria turística global. Segundo, con el TC se sobreestima la recuperación del control de los servicios turísticos, pues no son consideradas las limitaciones macroestructurales. En algunos casos los proyectos de turismo comunitario son dependientes o están fuertemente condicionados por las subvenciones públicas, las ayudas de ONGs, las decisiones estratégicas de las aerolíneas o el valor de la moneda en el mercado internacional. Tercero, el grado de implicación y control del turismo por parte de la sociedad local y la forma de organización social comunitaria que hace posible este control son un tema de controversia en la Academia porque no siempre se abordan de la misma manera. Algunos estudios (Albieri & Agrusa 2006, Bursztyn et al. 2003, Coriolano 2009, Silva 2003, Kröner 2005, Mendes & Coriolano 2006, Mendonça 2004, Mendonça & Irving 2004, Mendonça 2009, Rocha 2003, Schärer 2003) asumen de partida una noción romántica de comunidad (cercana a los modelos de la *Gemeinschaft* de Tönnies (1955 [1887]) y la solidaridad mecánica de Durkheim (1997 [1883])), que ha sido denunciada como ideológica por otros autores que sostienen con estudios empíricos que ésta oculta una realidad caracterizada, en muchas ocasiones, por la heterogeneidad de la estructuras y relaciones sociales locales (Belsky 1999; Southgate 2006), por el cambio social que la comunidad experimenta como consecuencia del propio desarrollo turístico (Zorn & Farthing 2007) o por la desigual distribución interna de la gestión y los efectos del turismo (Helmsing & Fonseca 2011: 50). El desajuste entre ideología comunitarista y una realidad caracterizada por la heterogeneidad, la desigualdad y el conflicto de intereses ha tenido, en ocasiones, consecuencias desastrosas para la convivencia de poblaciones en la que se ha implementado un proyecto de turismo comunitario (García-Andreu, Aledo & Ullán, 2017). El motivo fundamental del deterioro de la convivencia es que una parte de la sociedad local no reconoce ni las estructuras organizativas de decisión ni las simbólico-identitarias que trata de imponer la otra parte. Las profundas transformaciones sociales experimentadas desde la segunda mitad del siglo XX seguramente hayan hecho más complicado que se den las condiciones de la comunidad en los términos de Tönnies y Durkheim.

No obstante, estas transformaciones, para algunos autores la capacidad heurística del concepto de comunidad sigue estando vigente aunque requiere de cierta reconceptualización (Ruiz-Ballesteros, 2015). Dicha reconceptualización pasa por destacar la capacidad de acción colectiva, más allá del grado de homogeneidad o heterogeneidad interna, como el elemento que mejor define la existencia de la comunidad. “Desde un punto de vista analítico nos interesan sobre todo los procesos que permiten o bloquean la capacidad efectiva de acción común; solo si se alcanza un nivel estratégico de acción colectiva puede hablarse de comunidad: no toda sociedad local constituye una comunidad. La determinación de ese umbral estratégico es contextual y temporal, y tiene relación con

la forma en que se configuran intereses colectivos respecto a los recursos básicos para el funcionamiento común” (2015: 29). En este sentido, el TC sería un reflejo de la existencia de comunidad en tanto que resultado de un proceso de acción colectiva, y no necesariamente por la existencia de estructuras corporativas preexistentes. No obstante, el autor reconoce también la importancia de los atributos estructurales de la comunidad: “por supuesto, los niveles de igualdad o desigualdad interna de una sociedad local son factores capitales para el desarrollo de la interacción social y la acción colectiva” (2015: 29).

En este contexto marcado, por un lado, por la importancia del control local del turismo en las iniciativas de TC y, por el otro, por la relevancia tanto práctica como científica de conocer los procesos y las formas de organización social desplegadas con el TC, se inscribe el presente trabajo. El caso de estudio es la iniciativa de turismo étnico mapuche lafkenche “Naturaleza y cultura ancestral en el lago Budi” en la región de la Araucanía, Chile. El objetivo de la investigación es analizar el sistema de cooperación, colaboración o de acción colectiva y los condicionantes contextuales que sustentan la iniciativa turística. Asimismo, también analizamos las consecuencias de la propia acción turística en la sociedad local.

Metodología

El estudio de la praxis del TC y de las formas de organización y cooperación social resulta clave tanto para la Academia como para la puesta en práctica de iniciativas turísticas de base local. Como hemos visto en el apartado anterior, se han propuesto revisiones de la tradicional noción de comunidad que deben ser contrastadas empíricamente. En consecuencia, el estudio que aquí se presenta debe ser considerado un estudio exploratorio orientado a descubrir las cuestiones clave de las nuevas formas de organización social enmarcadas en el turismo comunitario y todavía escasamente analizadas y conceptualizadas en una sólida base teórica (Stebbins, 2001). Con esta pretensión los autores de este artículo comenzamos hace unos años una línea de investigación sobre el TC. La primera de las experiencias de TC analizadas fue en Prainha do Canto Verde en el estado de Ceará, Brasil. En esta investigación comenzamos a identificar algunos de los temas que consideramos clave para entender qué es en la práctica el TC, cuál es su génesis social y cuáles son algunos de los elementos clave para su viabilidad futura (García-Andreu, Tur & Ullán, 2017; Ullán, Aledo & García-Andreu, 2019 y 2017). En una segunda inmersión en el tema nos trasladamos a investigar la propuesta de TC desarrollada en la comunidad de Llaguepulli, en la región de la Araucanía, Chile. Aunque hemos de reconocer que a este segundo estudio de caso llegamos con algunas ideas en la mente fruto del análisis del caso anterior, la parte inductiva de la investigación sigue teniendo

un peso elevado pues somos conscientes de que aún falta mucho por saber y que la exploración es la mejor manera de descubrirlo (Stebbins, 2001). Lo aprendido con el anterior caso de estudio tiene de positivo que nos hace más eficientes en el trabajo de campo, sabemos un poco mejor por dónde empezar y qué preguntar.

La metodología de investigación se desplegó en varias fases consecutivas: una primera fase (meses de junio a octubre de 2016) de recopilación, revisión y análisis crítico de la literatura existente sobre la historia mapuche de la región, el turismo comunitario entre los mapuches, la comunidad de Llaguepulli y su experiencia de turismo comunitario. La revisión incluyó todo tipo de fuentes: artículos académicos, tesis de grado y postgrado, informes de entidades públicas y privadas (ONGS), hemeroteca, y recursos en Internet (entre los cuales el sitio web institucional de la iniciativa de turismo comunitario en Llaguepulli "lagobudi.cl"). La segunda fase, de trabajo de campo, se realizó en la propia comunidad de Llaguepulli en noviembre de 2016, fue llevada a cabo de forma coordinada y simultánea por los dos autores de este estudio, e incluyó el uso de las siguientes herramientas metodológicas: a) la observación participante etnográfica intensiva de la actividad turística y de la vida cotidiana de los habitantes de la localidad; b) la realización de 23 entrevistas semi-estructuradas con actores clave del sector turístico, entre los que cabe destacar a dirigentes del comité de turismo, dueños de empresas turísticas miembros del comité de turismo, dueños de empresas turísticas independientes, empleados de empresas turísticas miembros del comité e independientes, miembros del Grupo de Ayuda Mutua, turistas; c) 18 entrevistas no estructuradas con otros residentes locales no directamente implicados en la actividad turística usando el muestreo "bola de nieve": líderes del gobierno comunitario, maestros de la escuela, líderes religiosos, población en general. Se entrevistó a personas de diferente sexo, edad y nivel educativo y socioeconómico para obtener una muestra lo más representativa posible. El proceso de entrevistas cesó cuando se alcanzó la saturación de los principales temas revelados (Bowen 2008). Se alcanzó la saturación cuando el equipo acordó que las nuevas entrevistas ya no estaban aportando información relevante a la ya recogida. La información recabada se organizó diacrónicamente en una tabla de cuatro categorías (actividades previas a la irrupción del turismo, nuevas actividades, los conflictos y actores) que permitieron reconstruir la cadena histórica de los cambios y los conflictos, así como la estructura de las relaciones entre los actores.

La comunidad mapuche Llaguepulli del Lago Budi.

La comunidad mapuche Llaguepulli es una unidad jurídico-territorial que agrupa a un colectivo de población mapuche lafkenche ("gente de la costa", uno

de los subgrupos geográfico-culturales en que se divide el macrogrupo étnico mapuche) localizados en la ribera del Lago Budi, en una pequeña parte del municipio de Teodoro Schmidt (provincia de Cautín) en el borde costero de la Araucanía, IX región de Chile. La zona en la que se asienta la comunidad, todo el lago y la mayor parte del municipio de Puerto Saavedra constituyen el Área de Desarrollo Indígena (ADI) Lago Budi creada en 1997 al amparo de la Ley Indígena nº 19.253 de octubre de 1993. En esta misma ley también se establece la figura jurídica de las Comunidades Indígenas y su inserción en la arquitectura administrativa del Estado chileno. Las ADI delimitan territorios sobre los que el Estado chileno debe desarrollar políticas tendentes a mejorar la calidad de vida de sus habitantes de origen indígena. Para velar por el cumplimiento de la ley, en el articulado de esta se crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Con financiación del Banco Interamericano de Desarrollo y del Estado chileno, en el año 2001 se inicia el Programa de Desarrollo Integral de Comunidades Indígenas (en adelante Programa Orígenes) orientado hacia las ADI y cuyo objetivo es mejorar las condiciones de vida y promover “el desarrollo con identidad de los pueblos aymara, atacameño y mapuche en el área rural, particularmente en los ámbitos económico, social, cultural y ambiental” (Ministerio Hacienda, 2004: 2). Para algunos investigadores la filosofía que subyace a este programa pone fin a la política de asimilación que históricamente había mantenido el Estado chileno con los pueblos indígenas (Fuentes-Cares & Peña-Cortés, 2012: 32). Para otros, el programa solo es un intento de apagar la conflictividad política que deriva del descontento mapuche hacia el trato del Estado chileno, mediante la implementación de medidas asistencialistas y clientelares (Bello, 2007; Asesorías para el Desarrollo, 2005: 143). En cualquier caso, parece aceptado que mediante la puesta en valor de la especificidad cultural mapuche el programa ha contribuido al fortalecimiento de la identidad cultural y territorial. Teniendo en cuenta que la cuestión de la integración de las poblaciones indígenas en la arquitectura del Estado chileno no está resuelta, la reactivación de la identidad mapuche está siendo utilizada por algunas organizaciones y líderes mapuches como estrategia política para negociar con el Estado (Asesorías para el Desarrollo, 2005: 128 y 148). En algunos sectores esta reconstrucción identitaria está siendo canalizada hacia una aspiración secesionista respecto del Estado (Vitar, 2010).

Esta situación viene de atrás: Después de la independencia del Imperio español, las relaciones entre la república chilena y la región de la Araucanía entraron en una fase de fuerte tensión política que dio lugar al conocido como proceso de Pacificación u Ocupación de la Araucanía. Después de la derrota mapuche en 1881 se abrió un proceso de Radicación Indígena. Este proceso supuso en la práctica la expulsión de los mapuches de las tierras más fértiles y productivas de los valles centrales y su arrinconamiento a tierras de menor calidad en las estribaciones de la cordillera andina o de la zona costera. Con el

tiempo, y a través de diferentes situaciones históricas que no describiremos aquí para evitar exceder los límites de este trabajo, la población mapuche fue perdiendo incluso buena parte de aquellos territorios marginales adjudicados inicialmente (Bello, 1993). Los vencedores desarrollaron, por otra parte, un sistema de reparto de tierras que ponía fin al proceso de centralización política que llevaba varios siglos gestándose en la sociedad mapuche, pues privaba de su base económica a las estructuras políticas de jefatura estratificada encabezadas por los grandes caciques mapuches (los ñidol lonkos) (Bengoia y Valenzuela, 1983). La economía política de aquellas jefaturas mapuches independientes dependía de la posesión de grandes extensiones de tierra y de la explotación ganadera de las mismas, con una producción destinada en buena parte a abastecer el mercado urbano chileno. En su política de anexión del territorio, el estado republicano no sólo desposeyó a los grandes lonkos de sus tierras, sino que optó por trocear y repartir las escasas propiedades que se les reconocieron a los mapuches entre los caciques menores que encabezaban las unidades básicas de la sociedad mapuche: los linajes patrilineales (lof). Así, el Estado chileno entregó tierras a más de tres mil jefes de familia a través de la figura jurídica conocida como Título de Merced, que sancionaba la propiedad colectiva del conjunto de la tierra, prohibiendo a perpetuidad su enajenación a los foráneos, pero reconocía la división interna de la misma entre los co-propietarios del título, es decir, los derechos de propiedad individuales de las parcelas (hijuelas), que podían ser heredadas e incluso cambiar de manos (siempre que fuera a favor de otro de los signatarios del Título de Merced o sus descendientes). Esta figura jurídica histórica es, con pequeñas variaciones, la que recupera y confirma la Ley Indígena del 93. La maniobra de ingeniería política desplegada para acabar con el poder de los ñidol lonkos solo tuvo éxito parcialmente. El enorme prestigio social y cultural de los grandes caciques, que llegaron a constituir en tiempos históricos casi-monarquías, y las redes de lealtad clientelares tejidas por estos a lo largo de los siglos, demostraron tener una enorme resiliencia. En consecuencia, el proceso de encerramiento étnico y corporativización en aldeas campesinas de subsistencia a que fue sometido el pueblo mapuche no dio como resultado la aparición de una comunidad campesina corporativa cerrada típica, como las que identificó y describió Eric Wolf para Mesoamérica o la mayor parte de los Andes (Wolf 1955; 1957; 1986), al menos no en el sentido político: los lonkos, si bien de forma mucho más reducida, consiguieron mantener parte de su prestigio y poder, previniendo la formación de un auténtico gobierno colegiado de comuneros igualitarios. Es importante señalar que esto se hizo sin el reconocimiento formal del estado, lo cual resulta en la existencia de un dualismo en la organización política de las comunidades mapuches contemporáneas: de una parte se encuentra la organización comunitaria formal, reconocida por la CONADI, con su estructura de cargos electivos y rotatorios, el gobierno “de iure”; de otra, el gobierno “de facto” del lonko, una

figura política de naturaleza aristocrática, vitalicia y hereditaria, no reconocida por la CONADI pero cuya autoridad suprema, tradicional y moral, reconocen todos los habitantes, incluidos los cargos comunitarios formales.

Una de las zonas a las que fueron empujados los mapuches en el proceso de Radicación Indígena fue los alrededores del Lago Budi, un territorio de orografía irregular no apto para la agricultura de alto rendimiento. Dichas condiciones ecológicas, sumadas a la escasa cantidad de tierra otorgada, forzarían a los mapuches *lafkenches* del Budi a adoptar una economía agropecuaria de subsistencia. En la zona objeto de este estudio la Comisión Radicadora de Indígenas otorgó en 1913 nueve títulos de merced contiguos, por un total de 240 hectáreas, a nueve caciques familiares cuyos descendientes se fundieron con el tiempo en un solo *lof* (Fajardo, 2013). Según los datos recogidos durante el trabajo de campo, la comunidad mapuche conocida en la actualidad como *Llaguepulli* (98 familias) sería el resultado de un proceso reciente de escisión a partir de la línea de fractura de dos facciones bien diferenciadas que se habían ido gestando en los años precedentes. Una de las facciones estaría compuesta por aquella población más aculturada y que comparte en mayor medida los valores y prácticas de la sociedad mayoritaria chilena incluido el culto a la religión católica. Por el otro lado, estaría la facción que presenta un alto grado de revitalización étnica (valores, cosmovisión, medicina, escuela y costumbres mapuches). La escisión se materializó en 2006 con motivo de la movilización social iniciada por esta última facción para arrancar la gestión de la escuela local de manos de la Iglesia católica, movilización que alcanzó su objetivo, si bien a costa de fraccionar definitiva e institucionalmente la histórica comunidad en otras dos nuevas, cada una de las cuales con su propio aparato político de dirigentes. A la cabeza de la lucha por el control de la escuela se sitúa uno de los miembros de la familia del *lonko*, Jorge Calfuqueo, maestro y exestudiante de teología, que se erige en *lonko* de la nueva facción. Esta facción solicitaría, en los términos reconocidos por la Ley Indígena de 1993 (que permite la creación de nuevas comunidades siempre que haya un tercio de comuneros que así lo decidan), su reconocimiento jurídico con el nombre de Comunidad Indígena *Llaguepulli* (la comunidad madre aparece registrada, en cambio, como Comunidad Indígena *Gabriel Levío*, el nombre de su *lonko*). Con la escisión, se redujeron las tensiones previas y se restablecieron altos niveles de homogeneidad cultural y social, al menos entre los miembros de la facción con un fuerte componente mapuche, la estudiada por nosotros. Es en esta segunda facción, la de mayor conciencia identitaria y posicionamiento ideológico de corte indianista, donde se inicia el proyecto de turismo étnico. La fuerza del movimiento de revitalización étnica fue quizá percibida por parte de los agentes promotores del turismo, fueran públicos o privados, como un elemento de gran potencialidad de cara al desarrollo del etnoturismo en la zona (Asesorías para el Desarrollo, 2005: 131). Por otro lado, este factor de homogeneidad parece ser clave para

comprender la capacidad para alcanzar consensos y para generar acción colectiva del comité turístico que gestiona el turismo étnico de Llaguepulli. Este argumento será desarrollado en detalle en el siguiente apartado.

Turismo comunitario mapuche en Llaguepulli: de los orígenes a la actualidad.

En la actualidad el proyecto de turismo étnico “Naturaleza y cultura ancestral en el lago Budi” cuenta con una capacidad de alojamiento de alrededor de 70 camas repartidas en 7 rukas (cabañas tradicionales), una zona de acampada al borde del lago y 9 cabañas de madera equipadas según los estándares turísticos occidentales. Además del alojamiento oferta charlas sobre la cosmovisión mapuche, excursiones para conocer la medicina tradicional, baños relajantes en tinajas de madera dispuestas al aire libre, gastronomía tradicional mapuche, charlas de experiencia, venta de artesanía, paseos en carreta y en bote, cabalgatas a caballo y venta de productos de la huerta¹. Desde una perspectiva etic, se puede añadir que el proyecto de turismo étnico oferta una experiencia simbólica vinculada a la idea de autenticidad, otredad cultural y al mito del “buen salvaje” apoyada materialmente en las rukas, la gastronomía, la medicina, los rituales, la artesanía, música y danza y las charlas sobre la cosmovisión mapuche², un producto similar al ofrecido en otras iniciativas de turismo comunitario mapuche (Skewes, Zuñiga, & Vera, 2015). El turista es fundamentalmente un consumidor de significados socio-simbólicos. En su mayor parte los turistas que visitan la comunidad de Llaguepulli proceden de países europeos y en menor medida de Norteamérica, aunque también lo visitan turistas del propio país y realizan una estancia media de 3-4 noches. Con los compatriotas no mapuches (denominados por exclusión winkas o wingkas) existe una mayor tensión ya que los mapuches asocian al chileno con el Estado represor, con el enemigo y, en consecuencia, están más irascibles con su comportamiento a veces invasivo de su celosa y orgullosa vida mapuche. También acuden al lugar estudiantes universitarios a desarrollar el trabajo de campo de sus investigaciones finales de grado en universidades chilenas y simpatizantes del movimiento de autodeterminación mapuche (según se desprende del análisis de los comentarios recogidos por los libros de visita a disposición de los turistas en los alojamientos) además de miembros de otras regiones del mundo en la que se oferta un producto similar con la idea de trabar redes de apoyo (Bribri, Costa Rica)

¹ <http://www.lagobudi.cl/servicios/> (Consultado el 27 de mayo de 2019)

² https://elpais.com/economia/2013/03/24/agencias/1364142851_207573.html (Consultado el 14 de octubre de 2016)

Para encontrar los orígenes de la iniciativa turística “Naturaleza y cultura ancestral en el lago Budi” cabe remontarse a finales de los años 90. Es entonces cuando algunos integrantes de la entonces aún no escindida comunidad de Llaguepulli, personajes ligados al proceso de organización política supracomunal (Consejo de Werkenes) generado en el marco de la creación del ADI Budi, muestran interés en desarrollar actividades turísticas y solicitan asesoramiento. Varias organizaciones privadas apoyadas por actores locales participan en la iniciativa de desarrollo turístico comunitario, bien evaluando la viabilidad del proyecto, bien proporcionando formación específica en turismo o identificando a las personas más capacitadas para involucrarse en el proyecto. De forma similar a lo ocurrido en otras comunidades mapuches (Pilquiam, 2016), en llaguepulli el turismo parece ser entendido por los actores protagonistas como una actividad productiva de supervivencia. Una actividad que les permita salir de la vía muerta a la que les había conducido la economía de subsistencia minifundista, como una actividad alternativa ante la práctica imposibilidad, económica y política, de implementar la estrategia de desarrollo realmente deseada por ellos, que pasaría por la recuperación de buena parte de sus tierras ancestrales para una explotación agropecuaria orientada al mercado y económicamente rentable.

“Si tuviéramos más tierras no nos habríamos metido en esto del turismo. La agricultura es mala, el trigo y la papa los vendemos muy baratos, pero si tuviéramos tierra criaríamos ganado, que da más.” (Dueño de cabaña)

“El problema es la tierra. Nosotros no queríamos dedicarnos al turismo. Nos obligaron. Si el Estado nos diera la tierra que nos quitó, no nos dedicaríamos al turismo. Esto lo hacemos porque en las actuales circunstancias la tierra es muy poca, no da. Somos 98 familias y tenemos 240 ha. Yo tengo apenas 1 ha. Aquí alrededor tenemos colonos que tienen 300 a 600 ha cada uno.” (Constructor de cabañas)

El germen de la idea parece estar en el éxito obtenido por el programa de agroturismo desarrollado en la precordillera de la IX Región de Chile (Marín & Araya, 2013). Aunque con una capacidad de alojamiento muy limitada (un camping, unas pocas cabañas y una ruka), en 2003 el proyecto turístico comienza a andar. En la actualidad, de las 98 familias nucleares (con 3 miembros de media) que habitan en la Comunidad Indígena de Llaguepulli, 20 están implicadas en el turismo. La mayoría de estas familias descienden de la línea genealógica del cacique Francisco Antikeo, es decir, forman un grupo de parentesco patri-lineal, un lof, al interior mismo de la comunidad (Fajardo, 2013: 27). Ante el éxito de demanda, en el año 2004 se apuesta por incrementar la oferta turística incorporando a otras familias de la zona que se suman a las tres familias que venían organizando la oferta turística (familias de Marcelino Calfuqueo y de Mauricio y Patricio Paineñil).

El turismo, y el tipo de prácticas que conlleva, era una actividad tan extraña para el habitus de muchos de aquellos agricultores de subsistencia que tuvieron que implementarse cursos de formación. El objetivo de estos cursos era familiarizar a los mapuches con los usos y costumbres de hospitalidad asumidos internacionalmente y enmarcados en el más amplio proceso de modernización social:

“Yo no quería integrarme en el grupo hasta que mi sobrino Pablo me convenció. Eso fue hace diez u once años. Me llamaron a la capacitación en Toltén, un curso de dos meses. Solo pagábamos pasaje, el curso era gratuito. Allá me enseñaron cómo se servía, cómo se relacionaba con la gente.” (Dueña de cabaña).

El incremento paulatino del número de familias implicadas desemboca en la creación del Comité de Turismo, una asociación intracomunitaria creada para la gestión de la oferta turística. El comité está registrado oficialmente como Asociación Indígena (una figura con personalidad jurídica y organización formal, contemplada por la Ley Indígena del 93 pero que, a diferencia de la Comunidad Indígena, no implica la existencia de tierras u otros activos materiales de propiedad inalienable). Está compuesto por un miembro de cada una de las familias implicadas en el proyecto turístico. Entre las funciones del comité destacan las de organizar los paquetes de actividades turísticas y de repartir la demanda por turnos entre todos los alojamientos disponibles con el objetivo de distribuir los beneficios entre las familias que lo conforman. De esta manera, evitan hacerse competencia y amortiguan parcialmente las desigualdades económicas que se generan por efecto de las diferentes estrategias de negocio y procesos de acumulación de cada uno de los miembros y empresas del comité:

“Para que sea equitativo primero hemos diversificado y a cada familia consignamos un rol según su habilidad. A cada servicio le dimos un valor monetario. Y vendemos paquetes turísticos con todas las actividades. Los touroperadores compran el paquete y los que administran la plata reparten a los socios según el valor de los productos/servicios. Hay productos de mayor valor como hospedaje y gastronomía.” (Dueño de cabaña y propulsor del turismo).

El comité también recauda un 5% del total de los ingresos del turismo para sufragar los gastos comunes que genera la publicidad del producto y la intermediación con los turistas. A veces, cuando los alojamientos adscritos al comité no dan abasto, se redirige la demanda hacia un alojamiento fuera del comité y fuera de la comunidad. Este alojamiento pertenece a Pedro Catalán, presidente de la comunidad Gabriel Levio.

“Pedro Catalán es dirigente de la otra comunidad. Pero al final nos complementamos y les pasamos clientes cuando nos faltan camas”. (Dueño de cabaña y propulsor del turismo).

También cabe destacar que Pedro Catalán presenta un discurso respecto al turismo muy diferente del que aparece en la otra “comunidad” o facción de Llaguepulli en la que se desarrolla la iniciativa de turismo étnico. Pedro Catalán sostiene una visión más liberal del desarrollo turístico:

“Considero bueno que el turismo se masifique, porque es mi negocio. Ojalá fuera todo el año. Yo creo que eso no afectaría a la identidad mapuche, porque el turista viene y se va. Quisiera que hubiera hoteles más grandes.” (Dueño de cabaña y presidente de la otra comunidad)

Esta opinión está muy alejada de la que barajan personas clave del comité de turismo, todos ellos pertenecientes a la comunidad con mayor conciencia identitaria.

“Proyección de aquí a 2020 de tener 120 camas. Hoy tenemos 60. Si se integraran más familias al Comité, llegar hasta 150. Y a partir de ahí poner un tope. A lo de poner un tope hemos llegado por acuerdos internos. No queremos masificar esto como Pucón o Villarrica. Queremos turistas de calidad, no turista que pierda el respeto, que traiga droga, alcoholismo, inmoralidades. No estamos pensando en tener mucha plata, en mentalidad capitalista. Queremos tener lo justo.” (Dueño de cabaña y propulsor del turismo).

Consecuencias del proyecto de turismo comunitario en Llaguepulli

El desarrollo del proyecto de turismo étnico ha generado desencuentros entre figuras destacadas de la comunidad mapuche lafkenche de Llaguepulli. Aunque implica a muchos más miembros de la comunidad, el conflicto generado por el desarrollo turístico queda perfectamente reflejado en los hermanos Pablo y Jorge Calfuqueo Levío. Jorge es el lonko de la comunidad. Aunque de momento se resigna a aceptar el turismo como un mal menor para paliar la pobreza causada por la escasez de tierras, desde su posición de autoridad tradicional entiende que la cultura mapuche y el turismo no son compatibles a medio y largo plazo debido al elevado riesgo que existe de que la llegada de turistas altere las prácticas, los valores y las normas tradicionales:

“Yo creo que turismo y cultura mapuche no son muy compatibles, pero como estamos hacinados, pues me parece bien que haya turismo para que se sustenten. El riesgo es que en este lugar tan apacible empiecen a llegar agentes externos y traigan otros valores. Lo que pasa en Pucón, que llegan jóvenes y eso se transforma.”

De hecho, señala durante la entrevista que ya hay personas que no atienden las ceremonias mapuches porque están atendiendo turistas y que, además, los ingresos que estos generan están avivando el individualismo en perjuicio del carácter colectivista que caracteriza a la comunidad mapuche.

“Nuestras ceremonias y reuniones son muy importantes para mantener nuestra identidad, nuestras relaciones socioculturales. Y hay gente que ya no está atendiendo a las ceremonias porque tienen que atender el turismo. No estoy de acuerdo y no quiero que vaya a más. [...] Todos queremos vivir mejor pero el turismo tiene el riesgo de romper el núcleo familiar de la vida mapuche, por el dinero y el individualismo. Y la cultura mapuche es comunitaria, el lof. [...] Queremos un modelo económico basado en el apoyo mutuo, no el modelo neoliberal.”

En esta misma línea crítica con el turismo, otros miembros de la comunidad denuncian la invasión de su intimidad que conlleva el haberse abierto a la mirada del turista (Urry, 1990). Acostumbrado a consumir con la mirada, el turista moderno se siente en el derecho de fisgonear y fotografiar todo aquello que esté a su alcance asumiendo que si está a la vista es público. Este comportamiento habitual en la mayor parte de destinos turísticos resulta un problema en Llaguepulli debido a que el mapuche tiene una concepción de lo privado y lo público muy diferente a la de los turistas. El turista proviene de sociedades más individualistas en donde el único espacio íntimo es el espacio familiar: todo lo que quede fuera de él es susceptible en mayor o menor medida de ser observado. En Llaguepulli el conflicto con el turista se produce porque algunos mapuches consideran como espacio privado no solo su hogar sino el conjunto de la comunidad y porque, además, entienden que ya han hecho ciertas concesiones, en algunos casos a regañadientes, a la mercantilización de sus prácticas culturales. El comité de turismo ha procurado mantener protegida la intimidad de los habitantes ofreciendo como parte del paquete de estancia una realidad teatralizada de la cultura y vida cotidiana mapuche con la que han generado oportunidades de lucro (MacCannell, 1976). Una parte de los mapuches son muy sensibles ante ciertos turistas a los que acusan de no conformarse con consumir ese producto cultural empaquetado y que interfieren en su intimidad:

“Estaba la familia reunida en un terreno, comiendo, vestidos de mapuche, celebrando un ritual y llega una pareja chilena (ella rubia) en coche. Entran y se ponen a hacer fotos sin pedir permiso. Yo soy diplomático, porque otros les hubieran dado palo. Les pedí que borrarán las fotos delante de mí. Es una humillación. Como ya han venido una vez con un paquete turístico se creen que esto es como su casa, que pueden entrar así no más. Pero esto, la comunidad toda, es como una gran casa toda. Esto no puede ser abierto así no más como si fuera un pueblo winka.” (Miembro de la comunidad no vinculado al negocio turístico).

Aunque el turismo no es el único vector de modernización en Llaguepulli (en la comunidad existe conexión a Internet y dista 100 kilómetros aproximadamente de la capital regional de la Araucanía, Temuco), Jorge expresa su preocupación ante la aceleración que puede experimentar este proceso con el incremento en la llegada de turistas. La preocupación del lonko tiene fundamento. Como ha demostrado la Academia, el turismo, cualquiera que sea su modelo

particular, conlleva inevitablemente un proceso de cambio social que discurre en contra de la "otredad cultural" que el turismo étnico pretende vender y proteger. Si se supone que el conjunto distintivo de creencias, significados e instituciones sociales de una cultura tradicional está arraigado en sus también distintivas prácticas económicas (Ingold 1992; Milton 1996), este universo simbólico también cambiará cuando cambien las prácticas económicas. Cualquiera que sea la relación con los medios de producción, el turismo desencadena un proceso generalizado de terciarización, con la aparición de un nuevo conjunto de actividades que introducen hábitos, valores y cosmovisiones propias de la sociedad capitalista global. Para Jorge Calfuqueo el turismo es solo una solución de emergencia ante la falta de tierras que hay que gestionar con sumo cuidado para evitar sus impactos negativos y que no tendría razón de ser si cada familia de la comunidad dispusiera de 50/60 hectáreas de terreno en las que trabajar y mantener el contacto con la naturaleza (mapuche significa "gente de la tierra").

En el lado opuesto se encuentra Pablo Calfuqueo quien ha jugado un papel fundamental en el desarrollo turístico de la comunidad de Llaguepulli y en la actualidad anima y ayuda a las personas que se lo solicitan en la puesta en marcha y gestión de sus negocios turísticos. Pablo se encarga de asesorarlos para que puedan conseguir todos los permisos administrativos necesarios para operar (boletín eléctrico, arquitectónico, facturación, etc.) y además ejerce de intermediario con los turistas. Formado académicamente en turismo (Máster Interuniversitario en Dirección y Planificación en Turismo, Universitat de Girona, España), en 1999 Pablo participó con la Fundación Impulsa en el estudio que sondeó las posibilidades de desarrollo turístico de la zona. Para él la cultura es algo vivo que debe ser repensado y reinterpretado conforme cambian las circunstancias. Considera que el ala más conservadora e inflexible de la comunidad, representada por su hermano Jorge Calfuqueo y Patricio Paineñil, no ayuda a mejorar las condiciones de vida de la población mapuche de Llaguepulli. Señala incluso que su discurso radical estuvo en el origen del desencuentro y escisión respecto de la otra comunidad.

"En todas las comunidades hay personas que optan por vías más rupturistas, más políticas, más ideológicas pero también hay otros que somos más moderados. Y los que son pasivos... Yo creo que los radicales, como mi hermano, o Patricio Paineñil, son los menos. Yo lo respeto pero no lo comparto... Fue por eso que rompieron con la otra comunidad. Esta comunidad ha sido superpacífica. Su fortaleza ha sido su cohesión. Pero llegaron mapuches externos y empezaron a influir a personas con radicalización: todo lo no mapuche es malo pero tienen que darnos."

Por el contrario, el turismo, según Pablo Calfuqueo, ha triplicado los ingresos obtenidos mediante la economía tradicional y además es un trabajo menos

duro que el campo. El turismo también ha traído consigo nuevas relaciones con el Estado y nuevos riesgos económicos que no todos están dispuestos a manejar y que, por ello, constituye un factor de diferenciación social en el seno de la comunidad:

“No todas las empresas del comité están formalizadas. Solo cuatro cinco. Hay gente que no ha querido por desconfianza, por inseguridad de poderlo manejar o de poder pagar los impuestos. Una vez que se formaliza hay que estar tributando constantemente y entonces la gente dice: “pero si a mi no me llega el cliente, ¿cómo voy a pagar?”. La ventaja de estar formalizados es que puedes pedir créditos a bancos, tienes más posibilidades de postular a proyectos o a proyectos más grandes. Si estás irregular y hay un accidente y le pasa algo al cliente corres el riesgo de que te cierren el negocio.”

Pablo Calfuqueo es partidario de utilizar parte de los ingresos del turismo para comprar tierras y con ello avanzar en la demanda principal del pueblo mapuche. También considera que el turismo no va a revertir, pues cada vez hay más familias a favor. Durante el trabajo de campo de esta investigación, se recogieron testimonios que indicaban que el turismo ha reducido la emigración al proporcionar oportunidades a los jóvenes y especialmente a las jóvenes las cuales tienen mejor encaje en las actividades relacionadas con el turismo: hacer de comer, limpiar las cabañas o gestionar los correos electrónicos.

“Cuatro hijas y un hijo (tengo otras dos hijas y otro hijo) están trabajando el turismo conmigo. Pero si no hubiera turismo no estarían aquí, se habrían ido a la ciudad. Otra hija trabajó en agricultura un tiempo por la cordillera, pero lo dejó porque era muy duro y se fue a Santiago a servir en una casa. Pero ahora quiere volver acá a trabajar en turismo. Ya vino a construir su casa para vivir.” (Dueño de cabaña).

Incluso varias hijas de propietarios de cabañas se plantean regresar de Santiago de Chile con el objetivo de trabajar en el turismo y estar más cerca de sus progenitores, los cuales se acercan a una edad en la que requieren cuidados que la red de apoyo comunitario no provee convenientemente. Para los miembros de la comunidad involucrados en el turismo, lo que está habiendo es una reelaboración de la cultura mapuche: aunque el turismo está cambiando la economía de la comunidad también está fortaleciendo algunos elementos característicos de la cultura mapuche. Un ejemplo de construcción de comunidad (Ruiz-Ballesteros, 2017) lo podemos ver en la contribución del turismo al fortalecimiento del Grupo de Apoyo Mutuo (GAM), una organización establecida en Llaguepulli a partir de la iniciativa de la ONG estadounidense Maple Microdevelopment y cuya gestión en la comunidad recae en un comité directivo de cuatro mujeres de la familia Calfuqueo/Painefil (<http://www.maplemicrodevelopment.org>). El GAM desarrolla una función similar a la Asociación de Crédito Rotativo (RCA, por sus siglas en inglés) descrita por Portes (2014: 70) y en el

caso de Llaguepulli incluía inicialmente préstamos en especie de activos agropecuarios escasos como aperos o semillas. El proyecto de turismo étnico ha supuesto una mayor participación de parte de la comunidad en la economía de mercado y con ello la entrada de dinero. Esta mayor monetarización de la economía de Llaguepulli ha permitido que el GAM incremente su capacidad de dar préstamos en dinero con los que aumentar las posibilidades del prestatario: puede acceder a bienes y servicios que la comunidad no provee. Esta organización comenzó con 24 miembros en junio de 2014 y en 2016 contaba con 40 socios/as que aportan una cantidad fija a un fondo común. El objetivo de este mecanismo de redistribución es prestar una parte del fondo común de forma rotatoria entre las familias de toda la comunidad y así facilitar el acceso al crédito económico. El dinero se presta atendiendo a una serie de criterios que tienen que ver con sus prioridades como grupo: protección del medio ambiente, conservación de las tradiciones mapuches, etc. Aunque disponen de un fondo de garantía por si algún miembro retira su dinero, como cualquier banco éste se basa en la confianza. La diferencia con respecto a las instituciones de crédito modernas es que la confianza no la proporciona ningún organismo regulador estatal sino la confianza mutua de los miembros impositores de que todos o una gran mayoría seguirá contribuyendo incluso después de que llegue su turno de recibir. A su vez, la confianza mutua está sustentada en el control social que pueden ejercer las familias implicadas, castigando a los potenciales free riders que quieran aprovecharse del grupo.

Conclusiones

En el momento de la investigación el proyecto de turismo étnico mapuche “Naturaleza y cultura ancestral en el lago Budi” implicaba a una pequeña parte de la comunidad mapuche de Llaguepulli (20 de las 98 familias). No obstante, la iniciativa turística ya había propiciado la creación de una figura con personalidad jurídica, el comité de turismo, con la que organizar formalmente la colaboración o la acción colectiva que cristaliza en el proyecto turístico. En este sentido, y en consonancia con lo señalado por otros estudios realizados en Llaguepulli (Curcie, 2012), la puesta en marcha de un proyecto de turismo étnico habría contribuido a construir comunidad en el sentido dado por Ruiz-Balasteros (2015) y también defendido por otros estudios realizados en Chile (Pacheco & Henríquez, 2016). Aunque de momento el comité de turismo acoge solo a una parte de las familias que componen la comunidad de Llaguepulli, su objetivo es inclusivo (dentro de los límites, en principio, de la comunidad). No establece ningún tipo de barrera corporativa que impida el ingreso o la colaboración con los que aún no pertenecen al mismo y entre sus objetivos declarados se encuentra el de incrementar el número de familias implicadas en la actividad

turística. Una prueba de este carácter abierto y flexible es la colaboración con miembros de la Comunidad Gabriel Levío como su propio dirigente Pedro Catalán.

No obstante, la aplicación analítica del concepto más tradicional de comunidad permite identificar una serie de factores estructurales que, a nuestro juicio, resultan fundamentales en la emergencia de la acción social, del comité y de la iniciativa de turismo étnico mapuche en Llaguepulli. Primero, la comunidad de Llaguepulli existe como unidad formal (reconocida por CONADI), con su estructura de cargos electivos y rotatorios (gobierno “de iure”) y su *lonko* tradicional (gobierno “de facto”) con una demarcación territorial clara que además es jurídicamente inalienable (los comuneros no pueden vender o arrendar su tierra a personas ajenas a la comunidad). Segundo, este confinamiento territorial y la endémica escasez de tierras ha incentivado en el pasado acciones colectivas con las que sobrellevar la situación de subsistencia económica. Tercero, la economía agropecuaria de subsistencia habría impedido la aparición de diferencias socioeconómicas intracomunitarias y con ello un proceso de estratificación social que pudiera erosionar la cohesión del grupo. Cuarto, la existencia de un linaje patrilineal (lof) en la comunidad proporciona fuertes lazos de parentesco y el gobierno “de facto” del *lonko*, una figura política de naturaleza aristocrática, vitalicia y hereditaria, cuya autoridad suprema, tradicional y moral, reconocen todos los habitantes incluidos los cargos comunitarios formales. Quinto, la existencia en la comunidad de una fuerte conciencia identitaria mapuche y de un posicionamiento ideológico de corte indianista facilitado por el proceso de escisión. Todos estos rasgos contextuales o estructurales habrían coadyuvado a producir la acción colectiva que ha generado la iniciativa de turismo étnico. Así, en lo que respecta al debate sobre la capacidad heurística del concepto de comunidad, los resultados de este estudio destacan la importancia de las variables estructurales identificadas por los primeros teóricos (Durkheim y Tönnies) frente a otras dimensiones introducidas más recientemente por otros autores y que apuntan a la capacidad de la comunidad de crear acción colectiva (Ruiz-Ballesteros, 2015).

Pero la aparición del turismo étnico está teniendo a su vez consecuencias en la comunidad de Llaguepulli. Existe una oposición de la autoridad tradicional, el *lonko*, hacia el desarrollo turístico en la comunidad. De este modo, uno de los elementos fundamentales del producto turístico, su carácter étnico, se ha convertido en un arma de doble filo. En este contexto de conflicto, el comité de turismo mantiene una hoja de ruta que pasa por incrementar el número de familias y con ello de alojamientos y de turistas. La apertura de los beneficios a otras familias sin duda permitirá reducir la ya incipiente diferenciación socioeconómica que se observa entre los que participan del turismo y los que no. Además, la adhesión de más familias al negocio turístico sin duda conllevará un incremento de la masa crítica de defensores del turismo en la comunidad.

Ante esta tendencia se abren varios escenarios en función de la masa crítica que alcance el comité entre la comunidad.

Primer escenario: que las familias adheridas al comité sean mayoría en la comunidad de Llaguepulli y el *lonko* no tenga otra opción que rendirse ante la evidencia y aceptar la realidad, pues no tiene autoridad legal para impedir nada. A ello puede contribuir el retorno ante las expectativas de desarrollo turístico de los herederos de los actuales propietarios emigrados a las ciudades. Este escenario podría desembocar en una pérdida de autoridad moral y tradicional del *lonko* y/o en una reinterpretación de esta institución.

Segundo escenario: que el tamaño del comité no alcance la mayoría, bien por falta de demanda o por falta de interés de la comunidad, pero que sus miembros no estén dispuestos a perder las inversiones ya realizadas. En cualquiera de estos casos se podría producir una nueva escisión de la comunidad en dos nuevas comunidades, cada una de ellas más homogénea. Como hemos visto más arriba, la Ley Indígena de 1993 permite y ampara este tipo de reordenamiento de la estructura organizativa de las tierras indígenas. No obstante, puede que en esta ocasión no resulte tan sencillo realizar la separación como en el anterior proceso de escisión ya que no existe discontinuidad territorial entre los que están a favor y los que están en contra debido a sus estrechos vínculos de parentesco. En un intento de evitar una ruptura dramática de la comunidad y de no convertir la cultura mapuche en un elemento decorativo o folclórico, los defensores del turismo se esfuerzan en defender la compatibilidad de lo mapuche con el turismo y la necesidad de considerar la cultura mapuche como algo vivo, en constante evolución y cambio.

Aunque con fundamento, estos escenarios no son más que especulaciones. Habrá que esperar y analizar su evolución.

Referencias bibliográficas

- Albieri, G. & Agrusa, J. (2006). "The Bottom-up Approach to Sustainable Tourism: Prainha do Canto Verde - Case Study." *The International Journal of Environmental, Cultural, Economic, and Social Sustainability: Annual Review* 1 (1): 6-13. doi:10.18848/1832-2077/CGP/v01i01/54183.
- Asesorías para el Desarrollo (2005). "Evaluación sobre las prácticas de gestión y capacidades en las Áreas de Desarrollo Indígena-ADI". Informe final, pp.1-181.
- Beckerman, W. (1994) "Sustainable Development: Is it a Useful Concept?" *Environmental Values*, 3(3): 191-209. doi:10.3197/096327194776679700
- Bello, A. (2007). "El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas". En Oyarzún, J. A. (2007). *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "Nuevo trato": las paradojas de la democracia chilena*. Lom Ediciones, Santiago de Chile: 193-220.
- Bello, A. (1993). "La comisión radicadora de indígenas, su paso por la Araucanía (1866-1929)". *Nutram* 34: 33-43.

- Belsky, J. M. (1999) "Misrepresenting Communities: The Politics of Community-Based Rural Ecotourism in Gales Point Manatee", *Rural Sociology (Belize)*, 64(4): 641-666.
- Bengoa, J., & Valenzuela, E. (1983). *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago de Chile: PAS.
- Blackstock, K. (2005) "A critical look at community based tourism", *Community Development Journal*, 40(1): 39-49.
- Bowen, G. A. (2008). Naturalistic inquiry and the saturation concept: a research note. *Qualitative research*, 8(1), 137-152.
- Bursztyn, I. et al. (2003) "Benchmarking: Prainha do Canto Verde". *Caderno Virtual de Turismo*, 3(3): 18-32.
- Burns, P. M. (2006). Social identities and the cultural politics of tourism. In *Tourism and Social Identities*: 29-40. Routledge.
- Butler, R., & Hinch, T. (2007). *Tourism and Indigenous Peoples. Issues and Implications*. Londres: Butterworth-Heinemann.
- Coriolano, L.N.M.T. (2009) "O turismo comunitario no Nordeste brasileiro", en R. Bartholo, D. Gruber, & I. Bursztyn (Eds.), *Turismo de base comunitaria: diversidade de olhares e experiências brasileiras*: 277-288. Rio de Janeiro: Letra e imagem.
- Curcie, B. (2012). El Desarrollo Comunitario de la Comunidad Mapuche de Llaguepulli a Través de su Proyecto Turístico. Independent Study Project (ISP) Collection. 1432.. Washington D.C.: SIT Graduate Institute. https://digitalcollections.sit.edu/isp_collection/1432
- Durkheim, E. (1997 [1893]) *The Division of Labor in Society*. New York: Free Press.
- Fajardo Carrillo, VT (2013) "El desarrollo del Turismo Mapuche y sus influencias en la construcción de la Identidad Mapuche Lafkenche en la comunidad Llaguepulli del Lago Budi, La Araucanía" Tesis de Grado. Universidad Católica de Temuco. Facultad de Ciencias Sociales
- Fuentes-Cares, P., & Peña-Cortés, F. (2012). "Programa Orígenes en territorio Mapuche: Comparación de dos metodologías de desarrollo desde la percepción de los actores encargados de su ejecución". *Documentos y aportes en administración pública y gestión Estatal*, 1(18), 27-58.
- García-Andreu, H., Tur, A. A., & de la Rosa, F. J. U. (2017). "¿Es viable a largo plazo el turismo comunitario? Lecciones aprendidas del caso de Prainha do Canto Verde (Brasil)". *Gazeta de antropologia*, 33(1).
- Gaviria, M. (dir.) (1976) *El turismo de invierno y el asentamiento de extranjeros en la provincia de Alicante*. Instituto de Estudios Alicantinos. Alicante: Diputación Provincial.
- Gaviria, M. (dir.) (1974) *España a Go-Go: turismo charter y neocolonialismo del espacio*. Madrid: Turner.
- Helmsing, A. H. J., & Fonseca, P.E. (2011) "Institutional political economy of local development: Two stories of tourism in Brazil", *Revista Latinoamericana de Estudios Urbano Regionales-EURE*, 37(110): 31-57.
- Ingold, T. (1992) "Culture and the Perception of the Environment", en E. Croll and D. Parkin (Eds.), *Bush Base: Forest Farm-Culture, Environment and Development*. Londres: Routledge: 39-56.
- Jurdao Arrones, F. (1979) *España en venta*. Madrid: Ayuso.
- Krippendorff, J. (1987) *The Holiday makers: Understanding the Impact of Leisure and Travel*. Londres: Heinemann.

- Krönner, W. (2005) *Community Development in Prainha do Canto Verde, a Fisher Village. An example of Best Practices in Social, Economic, Ecological and Socio-Political Development (Master's thesis)*. Kentucky: University of Louisville.
- Lansing, P. y De Vries, P. (2007) "Sustainable Tourism: Ethical Alternative or Marketing Ploy", *Journal of Business Ethics*, 72, 1: 77-85. doi:10.1007/s10551-006-9157-7
- Liu, Z. (2003) "Sustainable Tourism Development: A Critique", *Journal of Sustainable Tourism*, 11(3): 459-475. doi:10.1080/09669580308667216
- MacCannell, D. (1976) *The tourist: a new theory of the leisure class*. Nueva York: Schocken Books.
- Maldonado, C. (2005) "Pautas metodológicas para el análisis de experiencias de turismo comunitario". *International Labour Organization*, SEED work paper nº 73. Retrieved from http://www.ilo.org/empent/Publications/WCMS_117525/lang-es/index.htm
- Marín Fariás, M., & Espinoza Araya, C. (2013). *Poder, turismo y multiculturalismo una reflexión crítica del etnoturismo, a partir del caso de la comunidad Llaguepulli* (Doctoral dissertation, Universidad Academia de Humanismo Cristiano).
- Mendes, E. G. & Coriolano L.N. M.T. (2006) "O Turismo Comunitário da Prainha do Canto Verde - Beberibe/CE", *Revista de Estudos Turísticos*, 20. Retrieved from <http://www.etur.com.br/conteudocompleto.asp?IDConteudo=11160>
- Mendonça, T. C. (2004) "Projetos turísticos de base comunitária: realidade ou desafio? Estudo de caso Prainha do Canto Verde (CE) (Master's thesis)". Universidade Federal de Rio de Janeiro, Brasil.
- Mendonça, T. C. (2009) "Turismo socialmente responsável da Prainha do Canto Verde: uma solução em defesa do local herdado", en R. Bartholo, D. Gruber, & I. Bursztyn (eds.), *Turismo de base comunitária: diversidade de olhares e experiências brasileiras*, Rio de Janeiro: Letra e imagem: 289-301.
- Mendonça, T.C. & Irving, M. A. (2004) "Turismo de base comunitária: a participação como prática no desenvolvimento de projetos turísticos no Brasil: Prainha do Canto Verde, Beberibe (CE)", *Caderno Virtual de Turismo. Instituto Virtual de Turismo*, 4(4): 12-22.
- Ministerio de Hacienda, Dirección de Presupuesto (DIPRES) (2004), Programa Orígenes, Síntesis ejecutiva, Período de evaluación 2001-2003. Chile.
- Milton, K. (1996) *Environmentalism and cultural theory: exploring the role of anthropology in environmental discourse*. Routledge.
- Morales, H. F. (2006) "Turismo comunitario: una nueva alternativa de desarrollo indígena", *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 1(2): 249-264.
- Murphy, Peter E. (1985) *Tourism: a community approach*. Londres: Methuen.
- Nieto Pineroba, J.A (1977) "Implicaciones socio-económicas, ecológicas y culturales del turismo: su impacto en una pequeña comunidad", en *Cuadernos de Realidades Sociales*, 13:67-80.
- Nieto Pineroba, J.A (1975) "¿Turismo: democratización o imperialismo?", en *Revista de Estudios Sociales*: 14-15.
- OIT-REDTURS (2005). *Directrices para códigos de conducta del turismo rural comunitario en América Latina*. Oficina Internacional del Trabajo. Red de Turismo Sostenible Comunitario para América Latina. IV Encuentro Latinoamericano.
- Okazaki, Etsuko (2008) "A community-based tourism model: Its conception and use", *Journal of Sustainable Tourism*, 16(5): 511-529. doi:10.1080/09669580802159594

- Organización Mundial del Turismo (OMT) (1993). "Desarrollo turístico sustentable: guía para planificadores locales". Madrid.
- Pacheco Habert, G., & Henríquez Zúñiga, C. (2016). "El turismo de base comunitaria y los procesos de gobernanza en la Comuna de Panguipulli, sur de Chile". *Gestión Turística* (25): 42-62. Universidad Austral de Chile Valdivia, Chile.
- Pilquiman, M. (2016). El turismo comunitario como una estrategia de supervivencia: Resistencia y reivindicación cultural indígena de comunidades mapuche en la Región de los Ríos (Chile). *Estudios y perspectivas en turismo*, 25(4), 439-459.
- Portes, A. (2014). *Sociología económica, una investigación sistemática* (Vol. 9). CIS-Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Reid, D. G., Mair, H., & George, W. (2004). Community tourism planning: A self-assessment instrument. *Annals of Tourism research*, 31(3), 623-639.
- Rocha, S. S. (2003) *O turismo na Prainha do Canto Verde (CE): comunidade e sustentabilidade*. Rio de Janeiro: COPPE/UFRJ.
- Ruiz-Ballesteros, E. (2015). "Turismo de base local y comunidad ¿Una vinculación oportuna?" *Revista Andaluza de Antropología*, 8: 19-44.
- Ruiz Ballesteros, E. (2017). Claves del turismo de base local. *Gazeta de Antropología*, 33: 1-16.
- Russell, P. (2000) "Community based tourism", *Travel & Tourism Analyst*, 5: 89-116.
- Schärer, R. (2003) "Turismo sustentável: um estudo de caso sobre a experiência da comunidade de Prainha do Canto Verde no litoral do Ceará", *Pasos: Revista de Turismo y Patrimonio Cultural*, 1(2): 231-242.
- Silva, J. H. G. D. (2003). A atividade turística como propulsora do desenvolvimento local. Um estudo do caso na Prainha do Canto Verde, Beberibe, CE. *Monografia apresentada ao Instituto de Economia da Universidade Estadual de Campinas. UNICAMP*.
- Skewes, J. C., Zuñiga, C. H., & Vera, M. P. (2015). Turismo comunitario o de base comunitaria: una experiencia alternativa de hospitalidad vivida en el mundo Mapuche. Tralcao sur de Chile. *CULTUR-Revista de Cultura e Turismo*, 6(2), 73-85.
- Southgate, C.RJ. (2006) "Ecotourism in Kenya: The vulnerability of communities", *Journal of Ecotourism*, 5(1-2): 80-96.
- Stebbins, R. A. (2001). *Exploratory research in the social sciences* (Vol. 48). Londres: Sage.
- Tönnies, Ferdinand (1955 [1887]) *Community and Association*. Londres: Routledge.
- Turner, L. y Ash, J. (1976) *The Golden Hordes*. Londres: Intercontinental Literary Agency.
- Ullán de la Rosa, F. J., Aledo Tur, A., & García Andreu, H. (2019). "Community-Based Tourism and Political Communitarianism in Prainha do Canto Verde, Brazil". *Latin American Perspectives*, Julio.
- Ullán de la Rosa, F. J., Aledo Tur, A., & García Andreu, H. (2017). "Community-Based Tourism and the Political Instrumentalization of the Concept of Community. A New Theoretical Approach and an Ethnographical Case Study in Northeastern Brazil". *Anthropos* 112: 467-486.
- Urry, John. (1990). *The Tourist Gaze. Leisure and Travel in Contemporary Societies*. Collection Theory, culture & society», Londres: Sage.
- Vitar, B. (2010). "Los caminos del Wallmapu (País mapuche)". *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 65(1), 255-288.
- Wolf, Eric R. (1955). "Types of Latin American peasantry: a preliminary discussion". *American anthropologist*, 57(3), 452-471.

- Wolf, Eric R. (1957) "Closed Corporate Peasant Communities in Mesoamerica and Central Java", *Southwestern Journal of Anthropology*, 13(1): 1-18.
- Wolf, Eric R. (1986). "The vicissitudes of the closed corporate peasant community". *American Ethnologist*, 13(2), 325-329.
- World Tourism Organization (2006). *Poverty alleviation through tourism. A compilation of good practices*. Madrid: WTO.
- WWF Internacional (2001). *Directrices para el desarrollo del turismo comunitario*. WWF.
- Zorn, E. & Farthing, L.C. (2007). "Communitarian tourism. Hosts and mediators in Peru", *Annals of Tourism Research*, 34(3): 673-689. doi:10.1016/j.annals.2007.02.002

Nota biográfica

Hugo García-Andreu es Doctor en Sociología. Una de sus principales líneas de investigación es el análisis de los impactos del turismo. En este campo ha realizado investigaciones e impartido conferencias en diferentes países de Latinoamérica. Actualmente es profesor en el Dpto. de Sociología I de la Universidad de Alicante y miembro del Instituto Universitario de Investigaciones Turísticas (IUIT) y del Programa de Doctorado Interuniversitario en Turismo.

E-mail: hugo.andreu@ua.es

Código ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-8525-9801>

Javier Ullán de la Rosa es Doctor en Ciencias Políticas y Sociología y especialista en cambio social en las poblaciones indígenas de América Latina. En la actualidad es profesor en el Departamento de Sociología II de la Universidad de Alicante, España.

E-mail: Javier.ullan@ua.es

Recibido: 04-02-2019

Aceptado: 31-05-2019

 Licencia Creative Commons Reconocimiento (CC BY 4.0)

