



**Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología**

**APROXIMACIONES A LA SIGNIFICACIÓN ESPACIAL DE LOS
PEWENCHE RELOCALIZADOS EN AYIN MAPU**

Memoria para optar al título de Antropólogo Social

**Autor: Diego Fuenzalida Orellana
Profesor Guía: Rolf Foerster González**

Santiago de Chile, 2010

ÍNDICE DE CONTENIDOS

AGRADECIMIENTOS.....	4
PRESENTACIÓN	5
CÁPITULO I: ANTECEDENTES GENERALES.....	7
1 LA CONSTRUCCIÓN DE LA CENTRAL HIDROELÉCTRICA RALCO.....	7
2 PROCESO DE RELOCALIZACIÓN DE FAMILIAS PEWENCHE.....	11
3 ALTO BIO BIO EN LA ACTUALIDAD Y EL ORIGEN DE LA POBLACIÓN RELOCALIZADA.....	26
4 EL ESPACIO DE RELOCALIZACIÓN: LA COMUNIDAD DE AYIN MAPU	31
5 SÍNTESIS	42
CÁPITULO II: LOS PEWENCHE DE ALTO BIO BIO	43
1 LOS PRIMEROS PEWENCHE.....	43
2 LOS PEWENCHE EN LA COLONIA	47
3 PERÍODO DE INDEPENDENCIA Y REPÚBLICA EN ALTO BIO BIO	48
4 CONSTITUCIÓN DE RALCO LEPOY Y QUEPUCA RALCO	50
CAPÍTULO III: UN ACERCAMIENTO A LA ESPACIALIDAD PEWENCHE.....	57
1 ESPACIO, LUGAR Y TERRITORIO	58
2 EL DOMINIO GEOGRÁFICO PEWENCHE	64
3 LOS LÍMITES ENTRE LOS PEWENCHE.....	69
4 LA IDENTIDAD TERRITORIAL PEWENCHE	77
5 LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DEL ESPACIO PEWENCHE	80
6 SISTEMAS DE LUGARES Y ELEMENTOS PERIFÉRICOS PEWENCHE.....	85
7 CONCLUSIONES	105

CAPÍTULO IV: HACIA LA SIGNIFICACIÓN PEWENCHE DE AYIN MAPU	106
1 DINÁMICAS SOCIALES Y ESPACIALES EN AYIN MAPU.....	108
2 SISTEMA DE LUGARES Y ELEMENTOS PERIFÉRICOS DOMÉSTICOS	115
3 SISTEMA DE LUGARES Y ELEMENTOS PERIFÉRICOS COMUNITARIOS.....	128
4 ¿TERRITORIO Y TERRITORIALIDAD EN AYIN MAPU?	138
5 CONCLUSIONES FINALES	141
BIBLIOGRAFÍA	146

Agradecimientos

En primer lugar deseo agradecer a los profesores Rolf Foerster y José Andrés Isla por sus comentarios, invaluable consejos y acertadas orientaciones para la realización de esta memoria y sobre la investigación en Alto Bio Bio. También a la investigadora Marcela Pardo, por su apoyo y aliento en los momentos confusos y difíciles.

Desde mi arribo a Ralco, en el nevado invierno del 2007, múltiples han sido las personas con las que he interactuado siendo, algunas de ellas, verdaderos guías en la compleja vida cordillerana. Quiero destacar la camaradería y generosa entrega de Sonia Flores, Ximena Jaque, Marcela Villalobos, Diafne Chamorro y Cristián Castro. No puedo dejar de mencionar a las tejedoras Kintupi, quienes compartieron sus conocimientos conmigo y me entregaron el seudónimo con el que me identifican hasta el día de hoy mis conocidos de la zona.

Quisiera manifestar mi profunda gratitud a José María Pereira y Guillermo Salamanca, con quienes compartí la cotidianeidad en Alto Bio Bio en la “casa küme”. Deseo destacar además a Rodrigo Martínez, Yetzabel Bustamante, Eva Tranamil y familia, por su amistad desprendida y sincera.

Es ineludible agradecer a mis compañeros de labor en el “proyecto relocalizados”, Suzanne Nievaart, Patricio Álvarez, Hugo Huechecal (y familia) y principalmente a mi fiel “socio” Alexis Flores, porque más allá del buen trabajo realizado, la amistad y los fuertes lazos creados en una gran experiencia de vida, esta memoria es también suya.

Sin duda que mi mayor deuda es con todos los pobladores de Alto Bio Bio que colaboraron, de una u otra forma, en mi estadía en la zona. Es difícil nombrarlos a todos y, por temor a la omisión, solamente manifiesto, de modo general, mi débito con ellos. Por supuesto, una mención especial es para los relocalizados de Ayin Mapu y El Barco y para quienes nos acogieron durante el trabajo de campo; Pedro Lepiman y familia, José Huenchucan y familia y Alicia Huechecal y familia.

Agradezco a mi tío Víctor Zuñiga por sus correcciones y comentarios. Por último, resulta indispensable dedicar este escrito a mis padres, hermanos, abuela y Tatiana, pues son quienes realmente me han acompañado en todas las peripecias que esto ha significado, entregándome su cariño desinteresado, su comprensión y apoyo en los malos momentos y por su infinita paciencia. Esta memoria es para ustedes.

Presentación

Esta memoria de título constituye parte de un proceso investigativo iniciado en septiembre del 2007 con el proyecto “Impacto Sociocultural y Plan Estratégico de Trabajo para las Familias Relocalizadas por la Central Ralco, Alto Bio Bio” solicitado por la Organización Funcional Küme Rakiduum, asentada en la comuna de Alto Bio Bio.

En dicho estudio, del que formé parte, se realizó un exhaustivo trabajo de campo en las comunidades Ayin Mapu y El Barco, recorriendo ambas comunidades en múltiples ocasiones, conversando con gran parte de sus pobladores, realizando numerosas entrevistas semi-estructuradas, aplicando una encuesta sobre el uso productivo de sus predios de relocalización, efectuando una compilación audiovisual de las actividades del estudio, ejecutando grupos de discusión entre los pobladores, entre otras aplicaciones de instrumentos de investigación.

Todo este material empírico fue traspasado a las comunidades relocalizadas en formato de informes y como un video-documental. Estos productos, buscaron servir como una herramienta de referencia para las instituciones que intervienen en estos sectores así como también para los fines que las agrupaciones pewenche reasentadas estimasen pertinentes.

No obstante, lo anterior no tiene un enfoque académico y por ende la experiencia adquirida en el transcurso del proyecto no se vio reflejada en ninguna publicación de este tipo hasta el momento. Es la idea de esta memoria poder constituirse en una primera aproximación a este ámbito, con la ambición que pueda ser complementada en el futuro.

Además de la participación en este estudio, mi trabajo con la mencionada Organización involucró una relación contractual más amplia. Las actividades que esto implicó me otorgaron, a nivel personal, un bagaje general de la realidad de Alto Bio Bio, pues existió un contacto continuo con otras organizaciones presentes en la comuna, con líderes y pobladores pewenche de los distintos sectores, reiterados recorridos por los dos valles de la zona y la posibilidad de interactuar de forma cotidiana con los funcionarios de la Organización, todos oriundos de alguna

de las comunidades pewenche. En estas condiciones, la experiencia adquirida en el espacio comunal me entregó nociones del contexto cordillerano y también un acercamiento a ciertos aspectos de su complejidad lo que, sin duda, fue de gran ayuda para poder desarrollar esta memoria.

El interés particular por la realidad espacial de los relocalizados está basado en dos puntos principales. El primero, está vinculado a la importancia del espacio para los pewenche, y para los mapuche en general, siendo este aspecto central en la comprensión de muchos de sus rasgos organizacionales, sus relaciones cotidianas y económicas, entre otros aspectos relevantes. En segundo término, en la realidad de Alto Bio Bio se han vivido una serie de reasentamientos no voluntarios, siendo el que se presentará en este escrito uno más de ellos, quizás el más bullado. Es por esto que he visto como necesario profundizar en ciertos aspectos del tratamiento del espacio en los pewenche que puedan colaborar con el mejoramiento en los diseños de relocalizaciones actuales y de aquellos que puedan plantearse en el futuro.

Para abordar lo anterior se han planteado como objetivos, en primer lugar, construir un marco de referencia en relación a la significación espacial de los pewenche de Alto Bio Bio, basado en su matriz sociocultural. Con esto se pretende contrastar la representación social del espacio en los relocalizados por la central Ralco, tanto en sus condiciones de origen como en las actuales. En segundo lugar, visualizar cuál es la significación concreta dada a sus lugares por los pewenche de Ayin Mapu a lo largo del proceso de relocalización que han vivido.

La memoria está dividida en cuatro capítulos. Los dos iniciales, pretenden entregar al lector una visión general del contexto de los relocalizados y Alto Bio Bio. El tercer capítulo, profundiza sobre la temática de la espacialidad en los pewenche y, finalmente, el cuarto hace referencia específicamente a la espacialidad en los reasentados en Ayin Mapu.

CAPÍTULO I: ANTECEDENTES GENERALES

Introducción

La investigación se enmarca en la comunidad indígena Ayin Mapu, la que se ubica en la comuna de Santa Bárbara, Provincia de Bio Bio, VIII Región de Bio Bio, Chile. Dicha agrupación se forma a raíz de la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco de la empresa ENDESA España S.A.. Esta entidad, en conjunto con diversos organismos del Estado de Chile, principalmente la Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA), diseñaron los criterios para reasentar aproximadamente a 35 familias provenientes de las comunidades mapuche – pewenche de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy en el fundo El Huachi debido a la necesidad de inundar sus propiedades, o parte de ellas, para el funcionamiento de la Central antes mencionada. Por esta razón, se realizó una permuta de tierras entre la empresa eléctrica y los indígenas afectados, conforme al artículo 13 de la ley 19.253, lo que confina finalmente a este grupo pewenche fuera de su habitual espacio de subsistencia en Alto Bio Bio.

En este capítulo introductorio se hará un breve repaso de los hechos que llevaron al nacimiento de Ayin Mapu, destacando las relaciones de los pewenche con la empresa eléctrica en el período de negociaciones, las condiciones del territorio cordillerano de Alto Bio Bio previamente al establecimiento de la Central Ralco y las características del espacio sobre el cual se asienta la comunidad una vez relocalizada.

1. La Construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco

Durante el año 1997, la empresa Pangué S.A., filial de la Empresa Nacional de Electricidad S.A., ENDESA, dio por inaugurada la Central Hidroeléctrica Pangué en el río Bio Bio, importante curso fluvial del país. Esto se llevó a cabo en la zona de Alto Bio Bio, distante 90 kilómetros aproximadamente de Los Ángeles, capital provincial de Bio Bio, en la VIII Región de Bio Bio. Este fue el primer

megaproyecto realizado en la zona. Afectó a cerca de 100 personas, las que fueron relocalizadas, y aproximadamente 500 hectáreas de terreno fueron inundadas para su funcionamiento.

De forma paralela, ENDESA gestionaba la construcción de una segunda central en el área. En 1994 se solicitó a la Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA) que acogiera a trámite voluntario la evaluación del proyecto “Central Hidroeléctrica Ralco”, que derivó en un acuerdo denominado “Documento Consolidado de Acuerdos entre CONAMA y ENDESA”, en el que se determinaban los términos de referencia del proyecto Ralco. Tiempo después, el 29 de marzo de 1996, ENDESA entregó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) del proyecto Ralco a la entidad estatal.

CONAMA rechaza este documento en dos ocasiones, permitiendo que la empresa pudiese hacer rectificaciones o *addendum* al estudio original. La institución ambiental basa su impugnación, entre otras razones, por “los poderosos impactos que el proyecto Ralco significaría para las comunidades pehuenches. Serían afectadas 638 hectáreas de tierra indígena y 98 familias pehuenches, unas 600 personas indígenas.” (Namuncura, 1999:57).

Finalmente, el 6 de Junio de 1997 en el segundo addendum de EIA y luego de varias imposiciones y reparos que la misma CONAMA realiza a dicho documento¹, se aprueba el proyecto de la empresa eléctrica.

En EIA es necesario contar con un proceso de participación de la comunidad afectada por el proyecto y se permite el aporte de todos los actores sociales que deseen integrar su opinión. Es destacable que, según se aprecia en los informes recabados por CONAMA, las comunidades pewenche de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, principales afectadas por la inundación de la represa, estuvieron en un inicio contra el proyecto y, con el paso de las negociaciones, accedieron a las propuestas de la empresa ejecutora.

¹ Una de las imposiciones de CONAMA a ENDESA es definir un plan de relocalización para la población pewenche que tenga una etapa de acompañamiento directo de la empresa por 10 años. Para el resto de los puntos ver: apartado 4.2 del “Informe Técnico del Estudio de Impacto Ambiental del proyecto “Central Hidroeléctrica Ralco” de la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA)” de CONAMA.

Mientras tanto, en el país se provocó un amplio revuelo público por este proyecto. Diversos sectores sociales mostraban su opinión frente al tema, muchos, para demostrar su molestia por la aprobación de Ralco.

Múltiples manifestaciones de rechazo se efectuaron desde la aprobación del EIA hasta la salida de las “últimas mujeres”² de la zona de inundación a lo largo de Chile. Por supuesto, un foco de atención de las protestas se centró en Alto Bio Bio, materializado en acciones de diverso tipo, algunas no pacíficas. Se mostró claramente, en el grueso de la sociedad chilena, una fuerte negativa hacia la construcción de la Central.

Luego de la aprobación de EIA, la empresa debía solicitar a la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) que aprobara las solicitudes de permuta de tierra de los afectados por la represa para comenzar con la construcción del muro y la posterior inundación de las tierras que buscaban adquirir. Esta situación produjo múltiples sinsabores para el gobierno de turno, a cargo del entonces presidente Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pues se debió solicitar la renuncia de dos directores nacionales de CONADI y de varios consejeros de la misma entidad que no estaban de acuerdo con el tratamiento dado al proyecto Ralco en general. Al asumir el cargo de Director Nacional de CONADI Rodrigo González, se dio curso a la aprobación de las solicitudes permuta de tierras entre los meses de diciembre de 1998 y enero de 1999.

Las razones para establecer la figura legal de “permuta de tierras” como forma de intercambio de las propiedades se basa en la ley indígena, que en su artículo 13, “protege las tierras indígenas y no pueden ser embargadas, gravadas, enajenadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia.” (Ley 19.253). Por lo tanto la única posibilidad legal que ENDESA tuvo para acceder al control del espacio de inundación fue permutar estas tierras por otras de igual o mayor valor comercial.

Los avatares producidos en CONADI y los organismos de gobierno involucrados en el proyecto Ralco fueron descritos por uno de los dos ex Directores de CONADI destituidos en aquel momento, Domingo Namuncura, quien se vio obligado a

² Más adelante nos referiremos a este hecho particular.

renunciar el día antes del Consejo Nacional del organismo que rechazaría las solicitudes de permutas³.

La aprobación de las solicitudes de permuta de la gran mayoría de los afectados permitió la reanudación de la construcción de la Central y sus obras anexas con cierta normalidad. Entre los años 1999 y 2001 se realizó el traslado de la población pewenche hasta los sectores de relocalización, ubicados en el ex fundo El Barco, en Alto Bio Bio, y en el ex fundo El Huachi, lugar cercano a Santa Bárbara. Ambos sectores estaban preparados para recibir a la población pewenche. Las casas estaban en proceso de término y los predios cercados, todo esto pese a que muchos informes emanados de organismos públicos y privados daban a las locaciones de relocalización como inadecuadas⁴.

A pesar de que la gran mayoría de las familias afectadas directamente por la represa en el año 2002 ya estaban relocalizadas y habitando en sus nuevas viviendas, hubo quienes no aceptaron la propuesta brindada por la empresa, ya que no estaban de acuerdo con el Plan de Relocalización, ya aprobado, y no aceptaban salir bajo ninguna circunstancia de sus casas ni dejar sus terrenos. Durante el curso del año 2002, cuatro mujeres pewenche, las últimas en negarse a la represa, presentaron una queja ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) contra el Estado de Chile por violaciones contra los derechos humanos. Este hecho llevaría finalmente a una solución amistosa entre las peticionarias y el Estado en que se firma, en octubre del 2003, un acuerdo con una serie de compromisos por parte del Estado para resguardar los derechos de las mujeres pewenche involucradas en la querrela y los pueblos indígenas en general⁵.

El traslado de las familias pewenche a los sectores de relocalización, ya finalizado tiempo antes de estos eventos, se dio con normalidad. La empresa cumplió con

³ Para más información al respecto ver: Namuncura (1999). Ralco: ¿Represa o Pobreza? Editorial LOM. Santiago. Chile.

⁴ Remitirse a los informes: "Informe Técnico sobre el Plan de Desarrollo Productivo, predios El Huachi, Santa Laura y El Barco, Comuna de Santa Bárbara, Región del Bío Bío." Secretaría Regional Ministerial de Agricultura, VIII Región. Concepción, agosto de 1998; "Informe de Impacto Cultural para el Análisis de las solicitudes de Permutas de las Comunidades Pehuenche de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy." MIDEPLAN, 1998.

⁵ Para más información al respecto, remitirse al informe "Acuerdo definitivo de solución amistosa entre el Estado de Chile y las familias mapuche pehuenche peticionarias del Alto Bio Bio".

los acuerdos estipulados en la Resolución de Calificación Ambiental (RCA) del proyecto, haciéndose cargo de llevar los bienes y pertenencias de los relocalizados. Asimismo, se entregaron los predios y bienes previstos en las negociaciones, un bono de un millón ochocientos mil pesos (\$1.800.000) como fondo productivo, dinero (que queda en manos de ENDESA) con el fin de adquirir insumos agrícolas para el trabajo de los campos durante 4 años y además ochocientos mil pesos (\$800.000) en dinero en efectivo para los gastos que el titular de la nueva propiedad estimare pertinente.

2. Proceso de Relocalización de las familias pewenche

El reasentamiento de las familias pewenche afectadas directamente por la construcción de la Central Ralco y por la inundación de la represa es el resultado de un proceso de años, iniciado en 1995. Luego de construida la Central Pangué, se crea en 1992 la Fundación Pehuén, organismo de derecho privado y sin fines de lucro, destinado a la mitigación del impacto de Pangué. Para su funcionamiento, Pehuén cuenta con un porcentaje de las utilidades de Pangué S.A. La experiencia de la primera Central y la presencia de dicha entidad en el territorio sentaron las bases para la incursión de personeros de ENDESA en las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco.

“Aquí empezaron a aparecer con los de Pehuén, ellos llegaron desde el principio, contrataron gente de acá mismo que uno ya hasta los conocía cuando pasaban, entonces ellos están de hace rato por acá y así llegaron después los otros.” (Pedro, Ayin Mapu).

Existen tres etapas en el proceso de relocalización de dichas comunidades. El primero es el período anterior a la negociación, conversaciones previas por parte de los personeros de la empresa y Fundación Pehuén con miembros de las comunidades. En segundo lugar, la negociación, en que los negociadores articulan

toda la información recopilada para lograr la firma de las permutas por parte de los pobladores pewenche. Finalmente, el traslado hasta sus nuevas residencias.

2.1 Etapa previa a la negociación

La experiencia de Pangué no fue traumática para la población de las comunidades posteriormente relocalizadas. La intervención del río y la inundación de una considerable cantidad de terreno fueron sucesos acaecidos río abajo, por lo que no afectó directamente la zona de influencia de estas comunidades indígenas. Lo más apreciable para éstos fue el arreglo del camino, hecho visto como positivo desde el punto de vista de la conectividad, la aparición de personas afuerinas y almacenes esporádicos en la zona de la construcción.

“Cuando se hizo Pangué nosotros estábamos por acá arriba ni supimos mucho como pasó lo del lago hasta que ya estaba hecho, algunos viejitos de El Avellano si contaban que llegaron a darles asistencia médica y los hacían firmar cosas, esas cosas se cuentan.” (Domingo, El Barco).

En la época de la aprobación de Pangué no regían aún las leyes 19.300 (Bases Generales del Medio Ambiente) y 19.253 (Indígena), por lo que las exigencias del Estado eran menores a las que tuvieron que someterse en Ralco.

Pangué S.A., para concretar su proyecto pidió un préstamo a la IFC, organismo financiero dependiente del Banco Mundial, que solicitó una serie de informes a expertos en temas de intervención de megaproyectos. Pese a que la empresa buscó formas de mitigación de su impacto, como la creación de la ya mentada Fundación Pehuén, el proyecto en general y la fundación en particular no fue vista con buenos ojos por estos peritos externos. A todas luces, existía un impacto importante que ya era evaluado como irreversible para la zona⁶.

⁶ Para mayor información al respecto ver: Johnston, B. y T. Turner. (1998). “Los Pehuenches, el grupo Banco Mundial y ENDESA S.A”. Informe de Derechos Humanos. Asociación Americana de Antropología.; Aylwin, José. (2002). “La represa Ralco y el pueblo pewenche en Chile: Lecciones de un conflicto etnoambiental”. Ponencia en la Universidad de British Columbia, Canada.; Downing,

Pese a esto, la experiencia vivida con la construcción de la Central Pangué no sirvió como referente para los pobladores posteriormente afectados por Ralco, dado que ellos no vivieron directamente estos sucesos. Para ENDESA puede interpretarse que aconteció lo contrario, vale decir, sus funcionarios designados para tratar con los pobladores de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy comprendían sus metas y tenían nociones de cómo lograrlas.

2.2 La negociación

Al conocerse públicamente el interés de ENDESA por las tierras ubicadas en la ribera norte del río Bio Bio, de propiedad inscrita legalmente por población mapuche – pewenche, ya existía por parte de individuos cercanos a la eléctrica, conocimientos de las circunstancias de las comunidades indígenas del sector, informaciones tales como sus liderazgos, ideas, discusiones, ambiciones, etcétera, dándoles acceso incluso a las reuniones de comunidad. Es en este contexto que los primeros negociadores hacían su aparición.

Según Herrera (2002) y nuestra propia indagación recogida en terreno, la negociación se dio como un ejercicio de oralidad entre los actores, vale decir, como una conversación entre los pobladores y los funcionarios de ENDESA. Esta característica es relevante pues desde el mundo pewenche, el valor de la conversación tiene una validez formal “por sobre las formalizaciones escritas” (Herrera, 2002:81). Para la autora, los pewenche mediatizaron sus relaciones con los emisarios de ENDESA, y en general con los afuerinos que arribaban hasta el sector, a través de una tensión históricamente construida entre ambos por el “arrinconamiento y el engaño sufrido por los indígenas” (Herrera, 2002). La percepción inicial de los pewenche hacia la negociación se define como de desconfianza.

Según pobladores, los funcionarios de ENDESA, individualizados y presentes en la memoria colectiva de los pewenche relocalizados hasta el día de hoy, acudieron

Theodore (1996) “A Participatory Interim Evaluation of the Pehuen Foundation”. Namuncura, D. (1999) también hace mención a estos informes.

en un principio hasta las comunidades en la época climáticamente más difícil del año, es decir, en invierno. Los negociadores llegaban a pie hasta las casas, en la gran mayoría de las ocasiones eran bien recibidos. Visitaban a las familias en días de lluvia o nevazones. En sus apariciones les comentaban algunas de sus apreciaciones sobre lo que veían: se sorprendían de lo difícil que era la vida cotidiana en un lugar como el que habitaban y les impresionaba como lograban subsistir en aquellas condiciones de precariedad. Mostraban un interés por observar sus necesidades y problemas. Además de esto, preguntaban si no les gustaría vivir en un lugar mejor, con un clima más benigno y con mejores condiciones en sus casas y para sus animales. En un inicio se daba a entender una genuina intención de conocer la difícil realidad de la vida cordillerana. El testimonio siguiente describe en cierta forma esta etapa, las primeras apariciones:

“Los de ENDESA tuvieron muchas maneras de saber llegar, llegaban a pata con la nieve a la rodilla, buscando, preguntando como era la vida, llegaron preguntando como era la vida, se dejaban caer en pleno invierno, como era la vida del invierno, no le gustaría cambiar una vida, ellos estaban dispuestos a cambiar, a apoyar pero siempre y cuando dieran la oportunidad y muchas personas caímos, muchos caímos, porque no debió haber sido así, muchos dijeron que si claro, a mi me gustaría, pero le gustaría negociar su campo, que nosotros le compráramos otro por allá que le diéramos un poco de plata, allá no nieva vamos a hacerle una y esta otra oferta, donde pillaban debilidad empezaron a llegar más rápido, más rápido, más rápido (...)” (Pedro, Ayin Mapu).

No obstante los trabajos comenzaron al poco tiempo de aprobado el EIA según Herrera (2002), la gente de las comunidades aún mantenía el recelo instaurado contra lo “no mapuche”, debido a las históricas pérdidas de tierras y el arrinconamiento territorial como fuente de desconfianza. Así, los pewenche son concientes que el extranjero se acerca a través de la donación de cosas para luego engañar al indígena. Esta reflexión decanta en una doble culpabilidad en el

pewenche, el engaño (o la intención de éste) por parte del no mapuche y el dejarse engañar por parte del indígena.

ENDESA, conociendo el contexto al que se inserta, da uso a su información en pos de obtener una buena recepción de los pewenche, movilizándose para que el desarrollo de los acontecimientos se vea mediado por tres hechos relevantes en la negociación. Primero, lo ofrecido por la empresa. Segundo, la negociación individual. En tercer lugar, las alianzas con personajes claves.

En un primer momento, a pesar de la natural desconfianza ya mencionada, lo ofrecido por la empresa resulta ser atractivo para los pewenche. Sus emisarios realizaron ofertas ajustadas a sus requerimientos y, en su mayoría, éstas serían cumplidas posteriormente. No hubo engaños acerca de la extensión de sus campos de permuta, ni sobre el riesgo de los campos de reasentamiento ni tampoco sobre los beneficios posteriores en el Plan de Relocalización. Sin embargo, muchos de los tratos individuales entre los negociadores y los comuneros, hechos de palabra, no se vieron reflejados en los hechos. Uno de los aspectos más controvertidos de los ofrecimientos es acerca de la promesa de entregar, una vez firmada la permuta, una yunta de bueyes, un caballo ensillado, algunos novillos, un arado, entre otros artículos, a cada titular de la permuta. Esta promesa, tal cual se describe, no se cumplió. La explicación de la empresa sobre este punto en particular es que su solución fue entregarle ochocientos mil pesos en efectivo a cada titular, pues los funcionarios de la eléctrica no podrían saber exactamente que es lo que deseaba cada uno de los permutadores. Por esta razón, con ese dinero cada quien podría comprar lo que estimase conveniente y necesitara dada sus condiciones.

Así como esta oferta, hay una cantidad significativa de casos en que las condiciones negociadas no se cumplieron tal cual lo establecieron los comisionados de la eléctrica. Un comunero de la actual Ayin Mapu entrega el siguiente testimonio:

“Nosotros cuando empezamos las conversaciones con ENDESA a nosotros nos pasó gato por liebre, que es lo que pasa, nosotros les dijimos cuando

recién estábamos negociando, problemas de agua vamos a tener, no dijo el negociador, nos dijo van a tener agua libre, van a tener riego pero no van a pagar, con ese engaño lo hizo, entonces ablandaron con eso a la gente y después de dos años cuando llegamos nos dijeron, ustedes tienen que pagar el agua, con que nos dicen allá, antes de venimos, nosotros no nos venimos.” (Celedón, Ayin Mapu).

Si bien las ofertas de ENDESA, en general, tentaron a los comuneros, es importante destacar las amenazas con que frecuentemente los negociadores las mezclaban. Don Celedón y don Salvador hacen referencia a este hecho:

“Fue el mismo negociador, que trabaja con ENDESA, andaba midiendo, mirando, entonces yo le hice una consulta, don Ignacio, si no queremos nosotros no queremos nada no más, no me dijo usted tiene que negociar porque o sino va a venir el Estado y va a perder en vez de negociar va a perder, ese susto nos metió, metiéndonos susto, o sea yo no negocié, mi señora, pero yo no quería negociar, yo le decía no negociemos nada, quería hacerlo igual como las ñañas Quintremanes, queríamos hacer lo mismo pero el nos metió susto, ahí la gente todos debilitaron, quisieron negociar más rápido y eso mismo fue el trabajador de ENDESA, eso es verdad.” (Celedón, Ayin Mapu).

“Nos anduvimos asustando un poquito, de primera porque primero el presidente que teníamos no tenía muy claro que iba a pasar más adelante, que nunca había estado en este tema de negociar y permutar campo entonces si me demoro más voy a perder, entonces llegaban los hombres buenos a tasarle el campo y le pagaban no más, o sea le pagaban lo que ellos querían, no lo que estaba ofreciendo ENDESA a la gente, bueno quizás esto sea así que el Estado está aprobado que se hagan esta represa entonces la gente se apuró un poco, que no le creímos lo que decía la ñaña

Berta, que el que resistía le iba tocar mejor, hacía mejor negocio (...)"
(Salvador, Ayin Mapu).

De esta manera es que la mayor parte de los afectados directamente con la represa al término del proceso es decir, luego de la intervención de la CONADI⁷, dieron su firma a la permuta.

A la llegada de ENDESA, el comportamiento comunitario en relación a la propuesta de permutar tierras se rigió en general por la aceptación de la negociación individual por sobre la colectiva, como pretendía la empresa. Este mecanismo se debió en buena parte a las presiones de los emisarios de ENDESA, quienes aseguraron, era la mejor forma de llevar a cabo el procedimiento. Se suma a ello, el régimen de propiedad existente en las comunidades indígenas de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco, subdivididas en propiedades con título de dominio individual y además a la aceptación de este método de negociación por parte influyentes miembros de la comunidad.

Sobre la negociación individual, don Pedro, ex presidente de la comunidad de Ayin Mapu, revela algunos puntos al respecto:

“Cada uno [negoció] independiente, si yo hiciera negocio ellos llegaban directamente donde mi no más, le decía le aviso al vecino ellos decían no si a usted no más, yo después conversó con el vecino, yo no sé cuanto negoció mi vecino y el otro (...) nos decían lo que sabe usted lo sabe usted no más no tiene porque decirle al otro, usted no se meta porque esas cosas son delicadas, usted tiene que saber lo de uno, así se hacen los negocios, nosotros como ignorantes le creímos, nunca llegamos a decir, porque no nos juntamos, conversamos como va a hacer los negocios, después era de todos los días, que andaban detrás de nosotros, nosotros somos de Quepuca Ralco, sabe que nosotros teníamos que ir mañana a Santa Bárbara, mañana a qué hora, no en el bus de las 8, no, no vaya nada en el bus, le mando una camioneta, traían una camioneta, de que manera nos

⁷ Más información al respecto ver: Namuncura (1999)

compran a la ignorancia, de que manera, abusaron de la ignorancia de nosotros, yo no puedo decir otra cosa.” (Pedro, Ayin Mapu).

Desde un comienzo, las comunidades realizaron una serie de reuniones con el fin de organizarse con respecto a la situación surgida. Sin embargo, poco a poco cada comunero fue transando por su parte con los negociadores y la influencia comunitaria fue quedando de lado. En aquel entonces por primera vez, las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco se organizaban con la estructura que otorgaba la ley indígena, vale decir con una directiva encabezada por el Presidente de comunidad. La figura del lonko, la cabeza tradicional de una comunidad mapuche, en este caso se mezcla con las nuevas autoridades. Según comentan los comuneros, algunos de los nuevos dirigentes, salidos de la nueva organización, apoyaron a ENDESA y sus propuestas, como se aprecia en los siguientes testimonios:

“Laureano ese es un dirigente que le da apoyo a don Armando, mucho. Hay dos. Ellos quieren arreglarse ellos porque según dicen el Puelma, que también es dirigente, mi compadre, que le dieron un sitio de 50 hectáreas. Como se le ocurre, hay está mal. Laureano está afectado 30 metros, ni siquiera le está afectando una hectárea, no puede ser.” (Francisco). (Herrera, 2002:95).

“Fue Endesa que dijo que sacaran dirigentes. Laureano no salió por la gente. A él le importa queda bien pa´ él. Él no es afectado directo” (Manuel). (Herrera, 2002:95).

Así como en la memoria de Herrera (2002) se destacan negativamente la participación de algunos dirigentes en las negociaciones, se agrega a este grupo de personeros que apoyaron a ENDESA, autoridades tradicionales como el lonko de la comunidad de Quepuca Ralco.

“El año 95 llegaron no se me olvida, ahí empezó a trabajar, don Carmelo Levi lo empezaron a trabajar los señores de ENDESA, don Segundo Ñecul fueron los que se fueron involucrando ahí ya, al empezar el finado Antolin, que estuvo un tiempo, después largó y después subió otra vez, ahí empezaron a trabajar don Carmelo y don José Ñecul, ahí empezaron los datos los negocios y eso después empezaron a trabajar a cada uno a llegar a cada uno a los señores empezaron a trabajar con la gente.” (Pedro, Ayin Mapu).

“Ese lonko que nos vendió con ENDESA, barato, Carmelo Levi, ese estaba lonko esa vez cuando entraron los viejos de ENDESA a hacer los negocios (...) el lonko así comandaba la gente, entiende, así que nosotros estábamos casi al mando del lonko, así que cedió el lonko así que uno también tiene que darse, eso es lo que pasó.” (José, Ayin Mapu).

El testimonio del cacique Levi en Herrera (2002) no indica la actitud que les recriminan sus paisanos. Sin embargo es conocida, hasta el día de hoy la fluida y amistosa relación del lonko con ENDESA y Pehuén. Esto hace presumir que la eléctrica efectivamente contó con apoyo tanto de nuevos dirigentes comunitarios, “sacados” con su advenimiento, así como de un líder tradicional.

Es bastante claro que la empresa, en sus negociaciones, dividió a la gente y motivó que prevalecieran los intereses personales de cada comunero en detrimento del bienestar comunitario. Este fenómeno también muestra el decadente peso decisional del liderazgo tradicional, teniendo como ejemplo a los lonkos Manuel Ñeicuman y Antolín Curriao quienes, a pesar de estar en contra de la represa y de las negociaciones con ENDESA, no fueron determinantes a la hora de las decisiones de otros comuneros.

Independientemente de las personas que asistieron a las reuniones y que fueron aliados de la empresa, es rescatable indicar que en las comunidades en litigio se crearon comités de trabajo del Plan de Relocalización en el que participaron

afectados directos, indirectos⁸ y los dirigentes de la comunidad. Aparte de las reuniones de estos comités, se mediatizaron un buen número de reuniones de comunidad a las que asistían diversos personeros, como miembros del Grupo de Acción por el Bio Bio, representantes de otras comunidades, funcionarios de gobierno, entre otros. En estas asambleas:

“...era muy poco lo que se podía hacer porque había gente que nunca hablaba y decía lo que creía, hablaban siempre los mismos y nunca se llegaba a nada (...)” (Pedro, Ayin Mapu).

Si bien esta opinión no es generalizada, refleja en gran medida el dominio de los liderazgos por sobre las opiniones del poblador común y corriente.

Paralelamente a la acción de los negociadores con las familias pewenche afectadas directamente por el proyecto Ralco, ENDESA adecuó dos predios para el reasentamiento, los fundos El Barco y El Huachi (a éste se le agrega Santa Laura como veranada). A cada uno de ellos, se le acondicionaron una serie de instalaciones para cada grupo familiar relocalizado. En el trabajo de acondicionamiento de las casas, caminos, cercos y sedes comunitarias, la empresa requirió de mano de obra muchos de los futuros reasentados y algunos afectados indirectamente con el proyecto. La posibilidad de obtener un empleo remunerado fue muy bien vista por la gran mayoría de los pewenche que, en la aislada zona en que residían, veían muy difícil gozar de salario en dinero por alguna labor realizada.

La situación de ser asalariados, como ya se mencionó antes, provocó algunas consecuencias. La primera es la costumbre por recibir dinero, hecho que antes solamente se conseguía saliendo de su lugar de origen, la mayoría de las veces

⁸ Los llamados “Afectados Indirectos” son aquellos pobladores de las comunidades de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy que no se vieron perjudicados territorialmente por la inundación de la represa pero de todas formas sufrieron los cambios en su entorno. Según el Informe técnico del estudio de impacto ambiental del proyecto “Central Hidroeléctrica Ralco” de la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA) de CONAMA, este grupo de personas recibió beneficios calculados en 1.000 millones de pesos además de los recursos que la Fundación Pehuén les entrega, que son variables año a año.

en los trabajos de temporero. Al corto plazo, este hecho provocó cierta dependencia hacia el capital financiero por parte de los pewenche.

“Yo trabajaba en el casino, donde iban todos a comer, llegaban toditos, y dijeron que iban a seguir pero largaron y no hay trabajo, eso es lo que pasa que acá no dejaron cosas pa que la gente trabaje.” (Jani, El Barco).

En segundo término, la ambivalencia que les provocó trabajar para la empresa con la cual estaban negociando por sus tierras, hecho que de alguna forma neutralizó a aquellos individuos más “radicales” y que estaban en contra de la represa. Namuncura (1999) insinúa que esto fue utilizado por la empresa como estrategia para aletargar los estudios de CONADI para comprobar la voluntad y conocimientos de los pewenche acerca de la permuta. En tercer lugar, entregó expectativas de trabajo futuro a los pewenche que observaron esto como un punto favorable. En cuarto lugar, el trabajo en los predios entregó nociones a los pobladores de donde serían reasentados, esto acrecentó el interés por negociar individualmente pues las conversaciones pudieron remitirse hacia alguna parcela en particular. La intención de “asegurar” cierto terreno de su predilección también hizo que apresuraran sus decisiones. En quinto lugar, la obligación de trabajar de algunos comuneros no les permitía estar al tanto de todas las informaciones entregadas en reuniones y asambleas de comunidad, lo que también impidió una organización colectiva de mayor peso.

Estas y otras consecuencias de la presencia de ENDESA en la zona, además de los incentivos de Fundación Pehuén, volcaron la atmósfera de la construcción de la central en un hecho positivo, benéfico para las comunidades y prometedor en un futuro cercano.

2.3 El Traslado y el Plan de Relocalización

Una vez finalizada la formalización de las permutas de tierra de las familias pewenche en una notaría de Los Ángeles, se dio lugar al traslado de las familias a

sus nuevas moradas. Las parcelas de relocalización debían estar acondicionadas para tal efecto, por lo que emisarios de CONADI y de la Gobernación Provincial de Bio Bio se hicieron presentes para constatar en terreno las instalaciones del reasentamiento.

Con los papeles en regla, cada Unidad Agrícola Familiar⁹ (UAF) fue reubicada. Para ello, la eléctrica proporcionó todos los medios necesarios el traslado de los enseres, poniendo a disposición de los nuevos “acaserados” el transporte correspondiente. Los pewenche llevaron consigo gran parte de sus enseres, incluyendo muchas veces partes de sus antiguas casas, aunque la empresa les entregara una vivienda nueva. Los animales también fueron trasladados, excepto en algunos casos en que, por la cantidad y por criterio de los mismos reasentados, era mejor dejarlos en Alto Bio Bio. Hasta el día de hoy, algunos comuneros poseen ganado en mediería con familiares o amigos de sus comunidades de origen.

Si bien el hecho de trasladarse de un espacio a otro puede ser un complicado procedimiento, los relocalizados en su mayoría recuerdan con satisfacción el cambio de casa.

“Eso se dio bien, oiga si de un viaje ya estábamos instalados aquí mismo teníamos todo bien arreglado bien bonito, nos acompañaron y ayudaron a sacar todo, me traje hasta esa casa de ahí, todo eso me traje, dejé también cosas porque quedó una hija con el saldo que me corresponde allá.” (José, Ayin Mapu).

Bajo la perspectiva de los reasentados, la empresa cumplió fehacientemente con el compromiso de movilizar sus hogares hasta otro sector.

Como es entendible, los traslados se realizaron a medida que la documentación y la disponibilidad de transporte estuvieron resueltas. Esto ocurrió entre los años 1999, 2000 e inclusive el 2001 para algunas familias. La conformación de la

⁹ Denominación utilizada en el documento “Proyecto Ralco. Plan de Relocalización de Familias Pehuenches” de TECNOAGRO para nombrar al núcleo familiar relocalizado. Bajo esta definición, todas las familias se comportan como nucleares.

comunidad como tal, en el caso de Ayin Mapu, se realizó este último año, con su inscripción en los registros de CONADI.

Con la finalización del traslado, ENDESA cumplió con dos de cuatro puntos principales de su Plan de Relocalización, es decir, con el Programa de Acondicionamiento de Predios Receptores y con el Programa de Traslado. Aún faltaban dos puntos: El Programa de Asistencia de Continuidad y el Programa de Desarrollo a Largo Plazo.

El primero, puesto en marcha casi inmediatamente con la llegada de los pehuenche a sus respectivas parcelas de relocalización “tiene por objetivo mantener la continuidad productiva de las familias relocalizadas, resolver los eventuales problemas sociales que se presenten durante el primer período después de la relocalización y desarrollar programas culturales iniciales de **resemantización de los lugares y puesta en valor de sitios de singularidad cultural.**” (CONAMA, 1997:5). Este programa está constituido por:

- a) Subprograma productivo, para la asistencia técnica en manejo de los recursos.
- b) Subprograma de desarrollo turístico, para dar nuevas fuentes de ingreso a las familias
- c) Subprograma social, para asistencia social.
- d) Subprograma cultural, para entregar a “los nuevos terrenos una valoración y significancia cultural para las familias que los ocuparán y fomentar el reforzamiento de la cultura pehuenche y el contacto con las familias de la comunidad de origen.”(CONAMA, 1997:5).

En términos del subprograma productivo, las UAF contaron con un completo estudio de sus campos realizado por la empresa TECNOAGRO, en el cual se describen las cualidades de cada predio, lo que se debía sembrar y cosechar en una proyección de 10 años plazo. Durante los primeros 4 años los gastos de los trabajos e insumos agrícolas, vale decir, fertilizantes, semillas, pesticidas, uso de tractor, de máquina cortadora, de máquina enfardadora, etcétera, fueron

financiados por el fondo productivo entregado por ENDESA que ascendía a \$1.800.000 pesos. Desde el 5 año en adelante, cada UAF financiaría sus gastos agrícolas a partir del pago a ENDESA, o su contratista, con parte de su producción, hasta el año 10, en que ENDESA culmina con sus compromisos en este sentido con las comunidades relocalizadas.

En relación al desarrollo turístico para Ayin Mapu, se invirtió en la construcción de un camping y zona de picnic en el ex fundo Santa Laura. Las utilidades de estas instalaciones, fruto del arriendo y visitas, serían para toda la comunidad. Por la distancia y poca difusión, esta iniciativa no ha tenido mayores avances. No se ha mencionado algún otro proyecto en esta área para la comunidad.

El subprograma social es quizás el más cercano a la gente. Según la percepción de los relocalizados, la atención social de la empresa se basa en visitas de una asistente social, funcionaria de ENDESA, quien indaga acerca de las necesidades y problemas de las distintas UAF. Dicha profesional realiza diversas tareas con la población, tales como evidenciar la condición de los niños de las UAF, entregar becas escolares y alimentos, regalos en las fechas de festividades tales como navidad, colabora además en trámites con instituciones fiscales como IPS, INDAP, CONADI y otros, entrega informaciones a los pobladores acerca de subsidios y otros beneficios que puedan ser del interés de la UAF y, en general, es el nexo y cara visible de ENDESA en los hogares relocalizados, participando en reuniones, asambleas e incluso celebraciones tradicionales de la comunidad.

Del subprograma cultural se ha apreciado, a simple vista, en Ayin Mapu la construcción espacios que indican cierta relevancia cultural como el cementerio, “nguillatuwe” o “lepün” y la sede comunitaria. De estos tres lugares, solamente la sede comunitaria y la cancha de fútbol aledaña a ésta funcionan como tal.

Sobre el Programa de Desarrollo a Largo Plazo, se puede mencionar que desde la aprobación del proyecto por CONAMA, están enmarcados los puntos que deben abordarse, estos son:

- i) Articulación del Plan de Relocalización y de sus propios programas con los planes regionales y comunales y con los de otras instituciones con presencia en el área;
 - ii) Apoyo a la continuación de los programas culturales incluidos en el Plan de Asistencia de Continuidad;
 - iii) Desarrollo de Capacitación y Comercialización de sus productos;
 - iv) Fomento del uso de la lengua nativa y mantención de los lazos culturales con los migrantes;
 - v) Desarrollo de un Programa de becas escolares para estudiantes que deseen ingresar a la enseñanza media o superior;
 - vi) Apoyo a las comunidades en situaciones de emergencia y coyunturales, y
 - vii) Apoyo especial a los grupos vulnerables de las comunidades.
- (CONAMA, 1997:5)

Es importante considerar que los comuneros de Ayin Mapu, en general, no comprenden muy bien en que consiste el Plan de Relocalización como una totalidad, más bien interpretan algunas de sus partes como las obligaciones de la empresa para con ellos. En el momento de las aclaraciones de ciertos puntos conflictivos con las comunidades, los funcionarios de la empresa se remiten a informes públicos, que están en Internet, y que debieran ser de su conocimiento, como la Resolución de Calificación Ambiental (RCA) del proyecto. Sin embargo, es destacable que gran parte de los titulares de la permuta y sus cónyuges son analfabetos o bien poseen algunos años de estudios básicos, difícilmente podrían comprender un documento repleto de tecnicismos aún cuando lo lograsen encontrar en la Web.

Hoy en día, ad portas de la finalización del Subprograma Productivo, dependiente del Programa de Asistencia de Continuidad, se aprecia en los comuneros un particular nerviosismo. Es claro que este punto es el más sensible para ellos. Con frecuencia se observa en los habitantes de Ayin Mapu y sus familias un interés por conseguir una prórroga de este beneficio, incluso proponen que la extensión sea

por 5 años más, pese a las falencias que en los últimos años han declarado acerca de los servicios prestados por ENDESA¹⁰.

3. Alto Bio Bio en la actualidad y el origen de la población relocalizada

El lugar de origen de la población relocalizada en El Huachi es la zona denominada Alto Bio Bio. Durante el proceso de relocalización, Alto Bio Bio pertenecía a la comuna de Santa Bárbara. En el año 2004, esta amplia zona cordillerana se desmembró conformando una entidad municipal autónoma.

La comuna “comprende una superficie de 2.098 Km.² que se distribuyen en el área geográfica de la Cordillera Andina de la Región del Bio Bio; se extiende desde la confluencia de los ríos Queuco y Bio Bio, teniendo como límite natural al río Queuco por el lado Norte y Oeste, a la provincia de Malleco por el Sur y al límite de la República de Argentina por el Este” (AB Consultores, 2006:7). Villa Ralco, localidad de aproximadamente 1000 habitantes, es la cabecera comunal. Se ubica a 220 Km. de Concepción, capital regional, a 84 Km. de Los Ángeles, capital provincial y a 52 Km. de Santa Bárbara.

Los argumentos del Estado de Chile para la formación del municipio fueron, principalmente:

- El Aislamiento del sector con respecto a la cabecera urbana comunal principal (Santa Bárbara), hecho que “dificultó la construcción de planes de desarrollo sostenido para éste y la integración de su población a los procesos de desarrollo impulsados”. (AB consultores, 2006:8).
- Asimismo, también se evaluó el compromiso del Estado chileno, quien “ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA en el marco de las negociaciones que se llevaban a cabo entre las comunidades

¹⁰ Principalmente los comuneros se quejan de las tardanzas de los trabajadores de ENDESA en la preparación de la tierra, siembra, tratamiento de la tierra (aplicación de fertilizantes y pesticidas) y corte o cosecha de su producción. Esto hace que se pierda importante producción en el área agrícola de los pobladores relocalizados.

pehuenches y ENDESA, con motivo de la construcción de la Central Ralco”. (AB consultores, 2006:8).

Además de lo anterior, se justifica el decreto en tanto se debe adecuar la estructura territorial al dinamismo geográfico; canalizar las acciones y programas nacionales y regionales en una administración propia, dada sus características étnico-culturales específicas; Las autoridades visualizan a Ralco como un conglomerado urbano consolidado y que Alto Bio Bio cuenta con infraestructura comunitaria que pueda sustentar los requerimientos de una comuna como tal. (AB consultores, 2006).

El actual alcalde de la comuna es Félix Vita Manquepi (de origen pewenche), reelecto en su segundo período el año 2008. Es destacable la fuerza política de los representantes pewenche en el sector, que copan puestos públicos y de entidades privadas de relevancia en la zona.

La población de la comuna se encuentra en las riberas de los ríos Bio Bio y Queuco. Ambos cajones están habitados desde su origen hasta casi al llegar al límite internacional. Según el Plan de Desarrollo Comunal (PLADECOC) de la comuna, la población corresponde a “7.027 habitantes aproximadamente, los que se distribuyen en las localidades y/o comunidades de: Villa Ralco, El Avellano, Quepuca Ralco, Ralco Lepoy, El Barco, Guallaly, Los Guindos, Callaqui, Pitril, Cauñicu, Malla Malla, Trapa Trapa, Butalelbun” (AB consultores, 2006:43). Las últimas 5 corresponden al Valle del Queuco, el resto, excepto Villa Ralco, al Bio Bio.

De estas jurisdicciones, solamente Villa Ralco no es Comunidad Indígena, vale decir, existen 12 comunidades pewenche legalmente inscritas en CONADI. Esta cifra indica que aproximadamente 6.200 personas viven en comunidades indígenas y más del 70% de la población se asume como mapuche, mapuche –pewenche o simplemente pewenche.

Otros datos relevantes de la zona son los referidos a la cantidad de habitantes en área rural, los que alcanzan al 84% (los que no habitan Villa Ralco). La población

de sexo femenino alcanza sólo al 38%, indicando el alto índice de masculinidad de la comuna. (AB consultores, 2006).

Las actividades económicas consisten principalmente en la cría de ganado menor y horticultura. Por las características del territorio, la economía familiar suele ser de subsistencia y los escasos excedentes son comercializados. En los últimos años se ha incursionado en la apicultura, aunque sólo de forma incipiente. Otras actividades productivas de menor incidencia son el turismo (estacional y sectorizado) y la artesanía.

La comuna posee 3 escuelas básicas con internado y 1 liceo. Además, hay 5 establecimientos de educación particular subvencionada. El total de la matrícula es de aproximadamente 1.000 alumnos. Con respecto al área de la salud, hay habilitadas 8 postas de salud rural en las comunidades y 1 Centro de Salud Familiar (CESFAM) en Villa Ralco. Otros aspectos relevantes de destacar son la existencia de servicios básicos de agua potable rural y electricidad rural en casi todos los sectores de la comuna.

Alto Bio Bio fue uno de los sectores oficializados como Área de Desarrollo Indígena (ADI) en el país, decreto que entrega a las comunidades indígenas un importante capital para realizar actividades del interés de las comunidades pewenche. Ayin Mapu, por pertenecer a Santa Bárbara, no obtiene los beneficios de ADI.

3.1 Las Comunidades de Origen

Dentro del contexto de Alto Bio Bio, las comunidades afectadas por la Central Ralco pertenecen a la ribera del río Bio Bio.

Previamente a la relocalización, la comunidad de Quepuca Ralco estaba compuesta por 88 familias, ocupaba una superficie de 11.710 hectáreas, dividida en 137 lotes que poseían asignación de títulos de dominio. La comunidad de Ralco Lepoy, con una población agrupada en 162 familias, ocupaba una superficie de 5.892 hectáreas, dividida en 237 lotes. La población total estimada para ambas comunidades era de 1.208 personas.

El territorio de Quepuca Ralco posee un paisaje dominado por el escarpado cajón del Bio Bio y por el volcán Callaqui, ubicado en el área norponiente de la comunidad. Los sectores de Quepuca Ralco¹¹ son los siguientes:

- Palmucho
- La Malla
- Quepuca Estadio
- Quepuca Interior

El relieve está dominado por la marcada pendiente del valle en el sector, dejando solamente pequeñas zonas planas aptas para el habitar humano.

La cordillera de Los Andes es una poderosa influencia climática para el área. Las estaciones del año están divididas en un período caluroso y con precipitaciones pluviales intermitentes en verano y otro con abundantes lluvias y nieve en los sectores más altos. El volcán Callaqui, se presenta nevado todo el año.

Las principales actividades de la población son relacionadas al rubro agropecuario, especialmente a la producción de ganado menor (caprino y ovino), adecuado para el relieve.

Por su parte, Ralco Lepoy es una comunidad de menor extensión pero con zonas para invernada¹² de mayor superficie, sobre todo en las terrazas aluviales existentes previo a la inundación de la Central Ralco. Pese a estas condiciones, la realidad de la comunidad es similar en términos de concentración de la población de invernada en los sectores planos y más bajos.

Los sectores de Ralco Lepoy¹³ son los siguientes:

- Lepoy Alto
- Lepoy Puente
- Lepoy Bajo¹⁴

¹¹ Todas las zonas de la comunidad fueron afectadas por la Central Ralco. En Palmucho se encuentra el muro de la represa.

¹² En el capítulo III, en el punto 2 se ahondará sobre la definición de Invernada y Veranada.

¹³ Sólo los sectores de Quiñelon y Cheuquelauquen no fueron afectados directamente por la inundación.

- Quebrada Honda
- Chenquenco
- Quiñelon
- Cheuquelauquen

Chenquenco es la principal localidad del cajón del Bio Bio y donde se concentran los servicios. Ahí es posible encontrar almacenes, posta, escuela internado de educación básica, entre otros.

La vocación productiva en Ralco Lepoy posee características análogas a las Quepuca Ralco, aunque algunos antiguos pobladores indican que además en las planicies aluviales existentes previamente a la inundación (Lepoy Bajo y Alto) crecían árboles frutales y era posible el cultivo a pequeña escala de cereales.

El clima es similar al descrito en Quepuca Ralco, sin embargo las invernadas están en una zona de mayor altitud por lo que la cantidad de nieve caída en el la estación fría es mayor.

Ambas comunidades colindan con la Reserva Nacional Ralco, reducto protegido por la Corporación Nacional Forestal (CONAF). Al interior de la Reserva, algunas familias tienen sus veranadas, reguladas con un plan de manejo de los recursos extraídos (madera y piñones, principalmente) y los animales llevados. Existe una continua comunicación entre las autoridades comunitarias, CONAF y otros organismos públicos en el “Consejo Consultivo” del área. Éste se realiza una vez por semestre y de forma extraordinaria de ser necesario.

El total de predios afectados por el Proyecto Ralco -que serían inundados al formarse el embalse Ralco-, en ambas comunidades, alcanzaría a 98 familias y éstos se afectan en distintas magnitudes, según se muestra en el siguiente cuadro:

¹⁴ Desapareció con la inundación de la Central Ralco

Cuadro N° 1:

Número de Predios afectados y porcentaje del predio afectado

% total de la superficie total del Predio que se afecta	N° de predios
0,2 a 25	29
25,1 a 50	14
50,1 a 75	14
75,1 a 99,9	14
100	27

Estos predios son de propiedad tanto individual como colectiva siendo en total 101 propietarios distintos afectados. De acuerdo a lo indicado en el Estudio de Impacto Ambiental y sus Addenda, 22 propietarios serían compensados con el sistema de gravamen, 76 compensados con permutas de terreno situado fuera de las comunidades y 3 podrían reubicarse en los saldos de terrenos en las mismas comunidades. (CONAMA, 1997).

4. El espacio de relocalización: La Comunidad de Ayin Mapu

Como ya se ha mencionado, se crearon dos comunidades en los predios de reasentamiento. Una, fue establecida en el ex fundo El Barco¹⁵ (comunidad del mismo nombre) ubicado en la comuna de Alto Bio Bio por la ribera del Bio Bio, a 126 kilómetros al oriente de la ciudad de Santa Bárbara y unos 80 kilómetros de Villa Ralco. Deslinda por el norte y poniente con la comunidad de Ralco Lepoy, por el norte con la comunidad de Butalelbun, por el sur y oriente con la comunidad de Guayalí y el oriente con la República Argentina. En dicha comunidad se asentaron

¹⁵ En esta memoria no se realizará un análisis de este espacio de relocalización, sólo se hace mención a su ubicación y características generales en este apartado. Sólo como comentario general es pertinente indicar que, pese a las similitudes en el proceso de relocalización, la actualidad del tratamiento y uso del espacio y las relaciones comunitarias en El Barco son muy diferentes a las de Ayin Mapu, por lo que realizar en el futuro un contraste entre ambas sería, a juicio personal, un interesante ejercicio para el interés académico.

pewenche proveniente exclusivamente de Ralco Lepoy, salvo una UAF¹⁶. La superficie de la comunidad es de 19.270 hectáreas.

La segunda es la comunidad de Ayin Mapu. Se ubica en el denominado ex fundo El Huachi, comuna de Santa Bárbara, formado por cinco lotes contiguos, situados a 23 kilómetros al nororiente de la ciudad de Santa Bárbara, en la VIII región del Bio Bio.

Los sectores de Ayin Mapu son:

1. Sector Huallimapu
2. Sector La Peña, Lote C
3. Sector Lote A – B

El relieve de la comunidad está dominado por amplias zonas planas, con algunos lugares que presentan pequeñas lomas en el Lote A – B. Existe un sector en posición de terraza aluvial, inmediata al estero Mininco.

El clima es mediterráneo, con estaciones marcadas, un verano seco y caluroso y un invierno lluvioso. Ayin Mapu no presenta problemas de altitud ni condiciones específicas adversas. El período de lluvias se concentra entre los meses de abril y septiembre, con una precipitación anual entre 1.600 y 2.000 mm. Las temperaturas medias de la zona oscilan entre los 7,9° C en invierno y los 20,2° C en verano.

Los recursos acuíferos para riego que están disponibles son:

- | | |
|----------------------|-------------------|
| - Estero Quillaiqueo | 266,04 acciones |
| - Estero Mininco | 28, 42 lts. /seg. |
| - Estero Los Canelos | 37,5 lts. /seg. |

¹⁶ El caso mencionado es de don Juan Quipaiñan, originario de Palmucho (Quepuca Ralco), quien efectuó un controvertido contrato de arrendamiento de su predio a ENDESA para efectuar trabajos de caminos, en plena etapa de negociaciones. Para más antecedentes al respecto remitirse a Namuncura (1999).

Los servicios básicos de educación, salud y comercio más próximos se encuentran en Los Junquillos, a 3 kilómetros al poniente de la comunidad.

Según datos de ENDESA (TECNOAGRO, 1999:22), el predio de El Huachi ocupa una extensión de 585 hectáreas, de las cuales 556 son arables y de éstas 318 tienen regadío. El Riego es principalmente por sistema de aspersion y por riego gravitacional o botado. La mayor parte de los suelos tiene una capacidad de uso eficiente para el trabajo agrícola, con una adecuada y sostenida mantención del sistema de riego.

Los datos de la empresa indican que las condiciones de suelo, clima y agua dan al fundo El Huachi una orientación productiva enfocada a dos sistemas:

1. Producción agrícola-ganadero
2. Producción ganadera

Esto se complementaría con huertos frutal para autoconsumo. Para producción adecuada de los cultivos se pretende realizar un manejo de rotación, desmalezado y fertilización para hacer de los suelos aptos para chacarería, cereales y pastos. La capacidad productiva de los suelos se incrementa con, el ya mencionado, un uso adecuado del sistema de riego.

La comunidad además cuenta con el fundo Santa Laura, ubicado a 40 kilómetros al nororiente de Santa Bárbara y a unos 20 kilómetros del fundo El Huachi. Su extensión abarca 1915,9 hectáreas. Su clima es similar al ya descrito, así como sus precipitaciones. Los sectores bajos se ubican a 600 m.s.n.m y sus cumbres alcanzan los 1.800 m.s.n.m. La capacidad de uso de suelo de Santa Laura es de aptitud forestal.

El fundo Santa Laura tendría su utilización principal para el abastecimiento de madera y leña y además para uso de veranada. Por esta razón, la propiedad, aunque es común a todos los titulares, se dividió en 50 acciones, otorgando a cada propietario aproximadamente 50 hectáreas de terreno para el uso antes descrito.

El fundo El Redil también es propiedad común de la comunidad de Ayin Mapu. Dicho predio es aledaño a El Huachi y posee las mismas condiciones ambientales que éste. Ocupa una superficie de 96,6 hectáreas, no posee regadío y su función es eminentemente forestal. En el sector hubo, en el momento de la relocalización, 76,8 hectáreas de plantación de eucaliptos y de pino insigne. A cada propietario se asignó una cantidad aproximada de 2 hectáreas.

Cada parcela de El Huachi fue entregada tras un análisis de la superficie permutada y por los requerimientos de las Unidades Agrícolas Familiares (UAF). La cantidad de hectáreas de terreno es sumamente variada, con casos de propietarios que cuentan con 32 hectáreas y otros con 5 hectáreas. En cada uno de los predios permutados, ENDESA agregó las siguientes instalaciones:

- Una casa, vivienda de la UAF
- Galpón-bodega
- Cocina- fogón
- Cercado de los espacios cultivables, para corrales y perímetro de la propiedad

4.1 Características Sociodemográficas de Ayin Mapu

En las comunidades de origen, antes llevarse a efecto el reasentamiento, habitaban 1.208 personas. De esta cantidad cerca de 341 individuos fueron trasladados, 174 a El Barco y 154 a Ayin Mapu (Norero, 2007). Según el informe de CONAMA (1997) fueron 76 las familias que debían permutar. Hoy sabemos que a este número deben descontarse, al menos, a las cuatro mujeres querelladas ante la CIDH, lo que indica que 72 grupos familiares serían reasentados. Según Norero, “muchas de las familias afectadas fueron relocalizadas (...) al fundo el Huachi (36 familias), ubicado en la comuna de Santa Bárbara, y al fundo el Barco (32 familias) ubicado en las tierras altas del valle.” (Norero 2007:64). Este dato indicaría que son finalmente 68 las familias relocalizadas.

Hoy en día, a casi 10 años del reasentamiento, esta cifra de 36 familias de Ayin Mapu han crecido notablemente, debido a los matrimonios de los hijos, familiares

allegados y otras situaciones que han incrementado el número de casas en la comunidad. Sólo a modo de ejemplo, la sucesión Gallina Gallina, que tiene ocho herederos, tres de ellos tienen casa en la comunidad, con sus respectivas familias. La familia de don Dolores Calpan tiene tres casas en su predio, una (la entregada por ENDESA) para su familia incluyendo a sus hijos(as) solteros(as) y dos para hijos casados. Casos como estos son recurrentes en Ayin Mapu.

El origen de la población de Ayin Mapu fue distinto al que se esperaba encontrar pues, si bien en las negociaciones y discursos entregados por ENDESA se indicó que los predios de relocalización serían, por un lado El Barco para la gente de Ralco Lepoy y por otro El Huachi para las familias provenientes de Quepuca Ralco. Lo que ocurre realmente es que en Ayin Mapu la proporción de individuos de una y otra comunidad es más o menos similar. En el sector Lote A – B, el más grande y con parcelas de mayor tamaño, se congregan pobladores que vienen desde Quepuca Ralco. En el sector Lote C o La Peña en cambio casi todos, salvo un caso, provienen de la comunidad de Ralco Lepoy de la misma forma que en el sector Huallimapu.

Con respecto a la alfabetización y escolaridad, la población adulta de Ayin Mapu en un alto porcentaje no sabe leer ni escribir. De las 22 personas adultas a las que se le realizaron entrevistas en esta investigación, solamente 1 terminó la enseñanza media y en total 7 asistieron alguna vez a la escuela.

En términos del uso de las lenguas, toda la población es hispanohablante y es una condición generalizada en los pobladores adultos de la comunidad el conocimiento del chedungun, variante local del mapudungun, lengua mapuche. Sin embargo los jóvenes y niños no saben hablar dicha lengua vernácula, según los adultos por vergüenza y por el poco interés de padres e hijos en este ámbito.

La mayor parte de la gente de Ayin Mapu profesa la religión católica. La religión evangélica no ha entrado con tanta fuerza como en otras comunidades pewenche de Alto Bio Bio, que tiene a nivel comunal un 17,8 % de vinculación en promedio con esta creencia. Hay de esta agrupación religiosa una iglesia constituida en la comunidad, está ubicada en el Lote A – B. Es destacable que varias personas

indican seguir la religión tradicional y la denominan, por ejemplo, como religión mapuche o nguillatun.

4.2 Infraestructuras Domésticas, Productivas y de Uso Común

Como ya se mencionó, Ayin Mapu está muy cercana a centros urbanos y a otros servicios, tiene buenas vías de acceso para todos los sectores de la comunidad. Todas las rutas de la comunidad son de ripio. Desde el punto de vista netamente vial, la red de caminos al interior de Ayin Mapu es algo intrincada para el visitante, pues tiene bastantes curvas y muchas de las propiedades aledañas al camino no son parte de ésta. En términos generales, el estado de las calles interiores es bueno, exceptuando eventos aislados.

El Lote C o La Peña está retirado del acceso a la locomoción colectiva, pues ésta transita o bien por las inmediaciones del sector A – B o, puede ser tomado en el camino que une Los Junquillos con la ruta Santa Bárbara – Alto Bio Bio o también cerca del sector Huallimapu. Cualquiera de las tres alternativas involucra una larga caminata de unos 2 o 3 kilómetros de distancia. Para los vehículos particulares, los caminos interiores del sector están en buenas condiciones accesibles para el tránsito de cualquier tipo de vehículo.

Similar a las viviendas de La Peña, las casas del interior del Lote A – B, que no están cercanas al camino público, presentan dificultades para acceder al bus de recorrido.

Huallimapu no tiene problemas de accesibilidad a sus viviendas desde otras locaciones, es más, este sector se encuentra muy cercano a la Villa Los Junquillos, centro de abastecimiento y servicios básicos más próximo para Ayin Mapu.

Gran parte de los pobladores no cuentan con vehículos particulares. Estas personas utilizan transporte colectivo en general entre 1 o 2 veces al mes para acudir hasta el centro urbano más próximo.

Como ya se indicó antes, las UAF recibieron 3 construcciones separadas en el momento de la relocalización: una casa, un galpón – bodega y una cocina. Las

casas de la comunidad siguen un mismo patrón constructivo. Están elaboradas de madera tableada y forrada. Está organizada con varios dormitorios, un living comedor (que cada familia ha adaptado para sus necesidades), una cocina a leña, baño al interior de la vivienda. Cada una tiene 62 metros cuadrados construidos. También pueden encontrarse otros tipos de viviendas, estas son las casas de subsidios del Estado, viviendas prefabricadas, entre otras.

El galpón – bodega, así como las viviendas, poseen una arquitectura análoga. Tienen una extensión de 70 metros cuadrados y los pobladores lo utilizan para guardar forraje, herramienta, incluso para guardar ganado en caso de extremo frío. La cocina – fogón es un espacio de 20 metros cuadrados. Es externa a la vivienda. Las características particulares de la cocina son su piso de tierra, un conducto de grandes proporciones para la salida del humo y con un adecuado techo para que no entre el agua de la lluvia.

El equipamiento de las casas es similar al que se puede encontrar en un hogar rural chileno. Cuentan con instalaciones de luz, agua y alcantarillado. Además, la mayor parte de las viviendas cuentan con artículos electrónicos, como televisión y radio, algunos DVD / VHS y algunos también lavadora y estufa eléctrica. Las cocinas a gas son cada vez más utilizadas. No se observó ningún hogar con PC o portátil en la comunidad, tampoco Internet.

Por otra parte, la telefonía fija no está presente en la comunidad, no así la celular, con la que casi todas las familias cuentan al menos con un aparato (en Ayin Mapu hay señal para casi todas las compañías de telefonía móvil).

El uso del suelo, de forma productiva, en Ayin Mapu está claramente delimitado por las instalaciones presentes en los terrenos de cada comunero, que son los cierres de potreros para el cultivo de trigo y avena y corrales para los animales. Por la extensión de los terrenos, las parcelas tienen una baja capacidad de talaje y por ende baja vocación ganadera.

La plantación de trigo es el cultivo extensivo más importante en la comunidad de Ayin Mapu. Aún así, debido a la limitada cantidad de tierra disponible, a la superficie de riego y los potreros utilizados para la tenencia de animales, no hay grandes productores en la comunidad. El producto de la cosecha se utiliza para la

venta y el autoconsumo. Esto último es muy relevante para la economía familiar ya que no se necesita comprar recursos como harina o afrecho. El sector con mayor extensión promedio de superficie cultivada es el Lote A – B, congruente con la superficie de las parcelas.

La avena es, al igual que el trigo, una de las principales fuentes de ingreso y de posibilidad de autoconsumo para la comunidad. De la misma forma que el cultivo de trigo, la avena tiene pocas posibilidades de ser extensiva, por riego insuficiente, terreno escaso, insumos disponibles a un costo no conveniente, poco acceso sobre información de créditos, entre otros factores. Es por esto que en muchos casos, hay familias que no tienen avena cultivada. La prominencia de la avena está presente principalmente en el Lote A – B.

La venta de trigo y avena se realiza principalmente a los molinos, lugares donde también se procesa los cereales para obtener los derivados, claves en la dieta de pobladores y animales. Una forma de pagar el procesamiento de la materia prima es dejar una porción del producto como parte de la liquidación del servicio.

El uso de huerta es ampliamente difundido en Ayin Mapu y han intentado introducirse también los invernaderos. Se puede rescatar que hay una alta capacidad de autoconsumo de su producción hortícola.

Otro elemento que ha comenzado a incursionar en la economía doméstica es la apicultura. Aunque no es una actividad de amplia difusión, algunas unidades familiares ya cuentan con “cajones” para el autoconsumo y venta de miel.

Sobre la ganadería en la actualidad, es percibida una reducción en la cantidad de cabezas de ganado en las familias respecto a sus comunidades de origen. Al parecer una excepción es el ganado vacuno, pues las familias dicen haber aumentado el número de animales. El ganado ovino parece estar en similares condiciones que en la zona cordillerana. En cambio, el ganado caprino está en franca retirada debido a las condiciones del campo, no aptas para estos animales. Este es un cambio importante tanto en su economía como en su dieta. También el ganado equino es casi inexistente ya que para los trabajos que demanda el campo de Ayin Mapu es prescindible y como medio de transporte no es eficiente por el alto consumo de forraje que requiere.

Sobre el equipamiento productivo puede decirse que está reorganizado de acuerdo a la nueva vocación productiva de la comunidad, que cambió de una actividad de ganadería menor y horticultura dentro del sistema internada – veranada, a una agricultura extensiva en base al trigo y horticultura además de una actividad pecuaria en baja escala.

Con esta realidad el equipamiento productivo se ve enfrentado a crecientes necesidades sobre todo en relación a maquinaria de siembra, regadío y cosecha, situación de gran relevancia en que ENDESA debe hacerse parte por el plazo de 10 años a contar del inicio de la relocalización. Este tema tiene gran sensibilidad entre las familias dado que una vez culminado este período de cooperación de la empresa, las familias relocalizadas no contarán con su apoyo en términos productivos pero es posible que mantengan las necesidades creadas durante todo el proceso de relocalización.

Ningún comunero cuenta con maquinaria especializada para las labores del campo. Disponen de herramientas rústicas, como pala, chuzo, rastrillo, azadón, etcétera, además de otros instrumentos de uso doméstico como martillo, sierras, alicate, entre otros. Los pobladores de Ayin Mapu indican que debiesen disponer de, al menos, arado¹⁷ (algunas personas han adquirido este instrumento), tractor, trilladora y otras maquinarias.

El regadío en la comunidad es en su mayoría por aspersión, excepto en Lote C en donde se complementa con riego botado, ya que los pobladores de dicho sector poseen acciones de una asociación de canalistas local. Es patente la insatisfacción con el riego en todos los sectores. La situación es crítica en Huallimapu pues no han contado con regadío por 7 u 8 años, sólo en el último tiempo han instalado este mecanismo.

Respecto a las construcciones comunitarias propiamente tales, en Ayin Mapu pueden encontrarse 4, sin considerar el cementerio y el lepün, que en este momento no son utilizados, estas son: Sede comunitaria, Casa Anexa a la sede, Galpón y Cancha de fútbol.

¹⁷ ENDESA le entregó a cada titular de la permuta un arado, del tipo “de vuelta” o “de troya”. Según manifiestan los pobladores éste instrumento no les sirve, ellos necesitan un arado “de tiro”.

La sede es una construcción de 100 metros cuadrados, ubicada en el terreno del “Bien Común”. En general es de madera tableada y con cubierta de zinc. Está dividida en dos, un salón amplio, utilizado para realizar las reuniones de comunidad y una sala pequeña en la parte posterior de la construcción donde se instalarán computadores entregados por el Programa Orígenes.

La casa es una construcción de 60 metros cuadrados, no tiene una función particular y no se le da ningún uso en la actualidad, no así el galpón el que es utilizado para guardar sillas, mesas y herramientas de propiedad comunitaria.

La cancha de fútbol está empastada y su uso es recurrente entre los pobladores.

4.3 Conflictos de propiedad en Ayin Mapu

El ex fundo El Huachi se distribuyó en parcelas individuales para cada uno de los permutadores que optaron por la relocalización en esta zona. A los titulares de la permuta de terreno se les debió entregar un título de dominio que acreditara la propiedad de la tierra, documento que durante el estudio no les había sido entregado formalmente a los titulares.

La propiedad común de Ayin Mapu está ubicada en los Fundo Santa Laura y Fundo El Redil. En el primero se le entregaron a cada uno de los titulares 1/38 derechos de la hijuela, equivalentes a un 2,63% del total, correspondientes a aproximadamente 50 hectáreas. En El Redil cada uno de los propietarios tiene 1/38 de derechos, un 2,63% del total, que corresponde aproximadamente a 2 hectáreas. En la actualidad existen antecedentes bien fundados de que un grave problema aqueja la actual condición legal del fundo Santa Laura. Según informaciones otorgadas por comuneros de Ayin Mapu, el fundo tendría deudas anteriores a la permuta de tierras. Bajo estas condiciones, la responsabilidad de ello es de ENDESA, quien hasta el momento de la investigación no se había pronunciado sobre este tema particular.

Asimismo, los perjuicios económicos que esto conlleva no han sido calculados, pero es sabido que ésta aumenta día a día sin la regularización de la condición actual de Santa Laura, pues no se podrá llevar a cabo el plan de manejo de

bosques que solicita CONAF para la extracción de madera sin la documentación en regla.

Además de estas situaciones, mucha gente no entregó sus campos completos en Alto Bio Bio sino que solamente intercambiaron la superficie de inundación o bien lo que ENDESA requiriera para su proyecto. Sin embargo, de haberse dividido los terrenos pewenche los trámites legales hubiesen demorado mucho por lo que la empresa propuso un convenio a los permutadores en el cual ENDESA se comprometía a devolver los saldos de terreno que no hubiesen sido inundados y de realizar todo el trámite legal en conjunto con CONADI. Recién a mediados del año 2008, vale decir, 8 años después de las permutas, se concretaron las primeras entregas de los saldos de terreno a los pobladores, pudiendo éstos, sólo desde el año 2009, hacer uso y obtener los beneficios como propietarios de sus terrenos.

4.4 Servicios Básicos

Desde su traslado, la comunidad está bajo la jurisdicción médica de la posta rural de Los Junquillos, establecimiento reacondicionado por ENDESA para acoger a los pewenche. Si bien el paramédico de la posta señala que han existido algunos problemas con los pewenche, por el hecho de que desean ser atendidos inmediatamente cuando llegan al centro asistencial, en general la relación con dicho funcionario y la gente de Los Junquillos que también acude a la posta es normal y sin mayores complicaciones.

El tema de la educación de los más jóvenes ha sido mencionado antes, sólo cabe destacar que la escuela de Los Junquillos tiene un educador tradicional. Además de esto, el municipio, en convenio con la Junta Nacional de Jardines Infantiles (JUNJI), pretenden llevar a cabo la construcción de un jardín infantil en la comunidad. Sin embargo, para desarrollar el proyecto es necesario contar con un terreno adecuado. Para lograr el traspaso de una porción del bien común de la comunidad se requeriría las firmas de todos los pobladores, requerimiento muy difícil de lograr para las autoridades, por lo que aún el proyecto está sin avances.

El abastecimiento se efectúa principalmente en los centros urbanos, sobre todo en Los Ángeles y Santa Bárbara. Los viajes que se realizan a la ciudad son preferentemente una o dos veces al mes. En éste se aprovecha de obtener las provisiones para el consumo familiar.

En la comunidad hay negocios de golosinas, cigarrillos y víveres en viviendas de la misma comunidad, en los sectores de Lote C y Lote A – B. También hay negocios en la localidad de Los Junquillos. Por la cercanía a Santa Bárbara es poco frecuente que la gente adquiera sus provisiones en estos locales, sin embargo los artículos de primera necesidad tienen una demanda importante.

5. Síntesis

En este capítulo se ha intentado realizar un breve repaso de los acontecimientos que llevaron a la formación de Ayin Mapu como comunidad y describir parte importante de sus condiciones actuales.

A partir de estos antecedentes generales se pueden reconocer aspectos de la constitución espacial de la comunidad pewenche. Algunos de estos son:

- 1) Con la relocalización se cambian esencialmente los espacios domésticos y residenciales.
- 2) El espacio de relocalización, creado por ENDESA, tiene por fin constituirse como tal para ser habitado por la comunidad y para solventar sus necesidades económicas.
- 3) Las negociaciones con ENDESA provocaron quiebres en la organización comunitaria. Hoy en día esta situación se mantiene en la comunidad.
- 4) El plan de relocalización de las familias pewenche tuvo efectos de dependencia de la población a los servicios de ENDESA, sobre todo en términos productivos.
- 5) Existe una nueva tendencia productiva en los habitantes de la comunidad, teniendo como recurso principal el trigo.
- 6) Hay una gran cercanía con localidades urbanas.

CAPÍTULO II: LOS PEWENCHE DE ALTO BIO BIO

1. Los primeros pewenche

Los llamados **pewenche**¹⁸ o pehuenches (en su versión castellanizada) o mapuche – pewenche, son actualmente una agrupación, ampliamente reconocida como tal del congregado étnico indígena mapuche. Esta denominación etimológicamente surge de las palabras **pewen** (araucaria en mapudungun) y **che** (gente en mapudungun), dado que tradicionalmente este grupo étnico utiliza los frutos de la conífera, piñón (nguillíu en mapudungun), como base de su dieta.

En la actualidad habitan la zona cordillerana de la región de Bio Bio y la Araucanía, en el centro sur chileno, y en la zona fronteriza de la provincia de Neuquén por la vertiente oriental andina (Argentina). En el territorio nacional puede constatarse la presencia de unos 10.000 pewenche principalmente en las comunas de Alto Bio Bio (Región de Bio Bio) y Lonquimay (Región de la Araucanía) con asentamientos discontinuos entre Trapa Trapa por el norte (Valle del Queuco, Alto Bio Bio) hasta la Laguna Icalma (Lonquimay) por el sur, distribuidos en comunidades indígenas legalmente establecidas bajo la ley 19.253. En épocas prehispánicas se distribuían por ambos lados de la Cordillera de Los Andes de forma mucho más dilatada que en la actualidad, teniendo presencia desde el Maule hasta Chillán con irrupciones desde la vertiente oriental de la cordillera y con presencia permanente “desde la hoya superior del río Laja y en el curso cordillerano del Biobío y sus afluentes inmediatos.” (Villalobos, 1989: 53). También residieron en Villucura, Santa Bárbara y, más al sur, en Lonquimay y las lagunas Icalma y Galletué. Por el sector trasandino se ubicaron entre el río Diamante y la parte sur del río Neuquén, siendo la población de dicho río, frente a La Laja, la más numerosa por dicha zona.

¹⁸ Como autodenominación étnica, preferentemente en Alto Bio Bio se utilizaba con mayor frecuencia simplemente la palabra “mapuche”. Es un fenómeno relativamente novedoso el uso del término “pewenche”, por parte de los pobladores del mencionado sector, para referirse a su conglomerado étnico. En esta memoria se utiliza preferentemente esta expresión por recomendación de algunos pobladores de dicha zona.

Por su recóndito posicionamiento geográfico, en el inicio de la conquista, no se pudo precisar un cálculo aproximado de su población, Villalobos (1989) la estima en 10.000 hacia inicios del siglo XVIII.

Para Villalobos, en un primer acercamiento los españoles no buscaron someter a los pewenche debido a la escasez de productos de interés para ellos, por el hábitat extremo en que habitaban y por la facilidad de escape entre una y otra vertiente de la cordillera. En el invierno era prácticamente imposible internarse en estos parajes.

Según las recopilaciones históricas de Villalobos (1989), Molina y Correa (1996) y Bengoa (1996), originalmente la población pewenche no perteneció a la etnia mapuche o araucana, hablaban otro idioma y tenían costumbres distintas que los indígenas del valle central chileno. Su sistema de vida consistía en una movilidad estacional y su subsistencia en la caza y recolección. Según Bengoa, “no eran cultivadores ni siquiera a pequeña escala, y su principal alimento era el piñón o pewen de la araucaria” (Bengoa, 1996:95). Para Villalobos, su movilidad no debía considerarse como nomadismo sino como una transhumancia realizada en espacios delimitados.

Sobre la evidencia etnohistórica existente y las referencias de los historiadores acerca del tema, Isla (2001) sostiene que los esfuerzos por destacar diferencias y otros elementos culturales entre los grupos montañoses y sus vecinos de los valles de tierras bajas no han podido sustentar “la hipótesis de una identidad étnica diferenciada para los pewenche, lo que ha provocado (...) una comprensión multiétnica del mundo ‘*pewenche primitivo*’”. (Isla, 2001:16). Según este autor, no se sabe con precisión la filiación de los grupos montañoses, si proceden de los mapuche, de los grupos pampas de la actual Argentina u otros. Lo cierto, para Isla, es que los mapuche si tenían contacto con “grupos que habitaban en su límite oriental (...) a quienes identificaban ya sea genéricamente como *puelche*¹⁹ (...) o ya sea con la denominación más específica de *pewenche*.” (Isla, 2001:16). Así, por un lado, a la luz de los relatos de los cronistas hispanos, la zona cordillerana fue un espacio de diversidad cultural, de intercambio, relaciones intergrupales y

¹⁹ Del Mapudungun: Puel (Este); Che (Gente).

por otro, las denominaciones puelche y pewenche no enunciarían necesariamente a grupos sociales homogéneos.

Bajo estas premisas, Isla sostiene que en la franja montañesa los mapuche se relacionaron tanto con grupos étnicos similares a ellos y otros que eran diferentes. Con todos mantuvieron relaciones fluidas de intercambio y estos grupos resultaron ser finalmente el producto de sus propias dinámicas y de las relaciones que sostuvieron con otras agrupaciones. De esta forma, en esta parte de la región andina, existió una multiétnicidad y, en su origen, “los pewenche no eran un grupo étnico” (Isla, 2001:23).

Con este análisis, Isla concluye que la denominación pewenche, entregada por los mapuche, diferencia a un grupo humano montañés por su “estrategia de apropiación del medio ambiente [lo que] les confiere particularidad dentro del conjunto general de grupos ubicados al oriente.” (Isla, 2001:24). Como ya se hizo mención, la peculiaridad de la estrategia de este conjunto humano es la explotación y manejo de los bosques de araucarias, ubicados entre los 900 y los 1800 m.s.n.m., y en particular del piñón, fruto de la araucaria. El autor destaca que no es ni la movilidad estacional ni las “actividad predatorias” lo que les confiere su denominación, sin dejar de lado por supuesto la importancia de estos factores en la construcción de su territorio, pues son “las **interrelaciones** entre distintos grupos (posiblemente étnicamente heterogéneos), donde se define la inserción en el espacio social, y desde la **movilidad** constante de los grupos, que define la apropiación del espacio natural.” (Isla, 2001:26).

Al decir de Villalobos, en relación a sus alianzas bélicas y comerciales, las constantes relaciones de los pewenche con otras agrupaciones indígenas daban “una existencia insegura entre agrupaciones mayores y hostiles, como eran araucanos y huilliches y, eventualmente, los puelches. Eso explica el papel cambiante que desempeñaban.” (Villalobos, 1989:59). Con esto, el autor busca indicar que los pewenche, golpeados indirectamente con la irrupción hispana en el territorio de sus vecinos, por su escaso número y difícil forma de vida, necesitaron aliarse para sobrevivir.

Como consecuencia del contacto continuo con grupos pampeanos y de los valles del actual Chile hacia la cordillera, surge una importante expansión de la influencia mapuche hacia el oriente. Este proceso, que marca una homogeneización étnica del mundo mapuche, se conoce como la “mapuchización” o “araucanización” de las pampas y de la zona cordillerana. Según Canals Freu (citado por Villalobos, 1989), este fenómeno comienza a mediados del siglo XVII, para Villalobos en tanto, el proceso se dio de forma paulatina desde del siglo anterior.

Esta transformación en la sociedad pewenche provocó cambios como la territorialización del mapudungun como lengua, además de la inserción de importantes contenidos culturales en su estructura económica y sociocultural. En este contexto, los pewenche vieron en las pampas orientales una importante atracción debido a la favorable cualidad ganadera de dicho espacio geográfico. Asimismo, el proceso indujo una creciente necesidad por comerciar, sobre todo con los hispano – criollos. Se adoptaron alimentos y recursos españoles como el trigo y sobre todo el caballo que “produjo un cambio completo en la existencia de los montañeses, que abarcó desde aspectos materiales, formas de relación y lucha, hasta modalidades ceremoniales.” (Villalobos, 1989:69).

En síntesis, la sociedad montañesa pewenche adquiere con estas transformaciones un proceso social uniforme y una vocación productiva ya no basada eminentemente en la recolección de piñones, la caza y recolección y la transhumancia estacional intracordillerana. Surgen nuevos patrones de movilidad, esta vez más amplios, que los conectan con los valles occidentales (mapuche, hispano – criollos) y con las pampas orientales (pampas, puelche, huilliche) y asimismo la actividad ganadera y el comercio toman relevancia del punto de vista económico. Sin embargo, algunos rasgos culturales propios continúan estando presentes, como el consumo y tratamiento de los piñones. Por otra parte, lo que congrega a la denominación “pewenche” no debe ser visto como un grupo étnico homogéneo.

2. Los pewenche en la época colonial

Más allá de las disputas con hispano – criollos por incursiones para el robo de ganado en algunas estancias, sobre todo allende Los Andes, los pewenche no tuvieron problemas con los conquistadores para mantener la soberanía de sus tierras desde Antuco al sur, no así con algunas agrupaciones indígenas por el control de las pampas y ciertos sectores estratégicos. Los años más críticos fueron entre el 1760 y 1770 contra los huilliche (Villalobos, 1989:124).

En el área de Alto Bio Bio surgieron liderazgos reconocidos como el afamado cacique Lebian, quien estuvo en constante contacto con los hispanos, arribando al valle por una serie de senderos habilitados hasta localidades como Tucapel, Antuco, Villucura y Santa Bárbara.

A principios del siglo XVIII comienzan los contactos con misioneros y para fines de este siglo se dan los primeros intentos de internación de éstos al territorio pewenche.

En 1774 se celebró el parlamento de Tapihue entre españoles y pewenche en los que se acuerda paz y defensa mutua entre las partes. A este evento llegaron caciques de Villucura, Queuco, Quinquen, Quilaco, Cule, Lolco, Antuco, Neuquén y Alico. “Esto demuestra que prácticamente todo el Alto Bio Bio estaba poblado y dividido en jurisdicciones territoriales a cargo de lonkos.” (Molina y Correa, 1996:13). Más aún, un documento de 1796 señala la existencia de 10 ayllarehues en la zona pewenche con una población de 10.188 personas (Molina y Correa, 1996).

Pese a la consistente comunicación y alianza entre los distintos grupos pewenche, hubo diferencias conflictivas entre poblaciones en el sector oriental, hecho que provocó la intervención de los españoles para evitar posibles venganzas que se tradujeran en futuros malones, perjudicándolos también a ellos.

3. Período de Independencia y República en Alto Bio Bio

En los tiempos en que nacía la República de Chile, el territorio pewenche continuaba con un poblamiento permanente por ambas vertientes cordilleranas entre Antuco y Lonquimay, la zona de Alto Bio Bio, las riberas del Queuco y Bio Bio estaban plenamente pobladas (Molina y Correa, 1996).

Durante todo el período de la independencia de Chile, los pewenche participaron en ambos bandos en disputa. Hay relatos que indican que los pewenche participaron en algunas de las batallas de la independencia por el bando realista, como por ejemplo en la batalla de “Cancha Rayada” (Molina y Correa, 1996). Años después en la llamada “Guerra a muerte”²⁰ (1819 – 1821), las tropas realistas se apoyaron por agrupaciones pewenche de ambos costados de la cordillera. Es durante estos sucesos que participaron de las montoneras realistas, aliados con salteadores. La participación en estas luchas “resultó fatal para ellos. Reducidos en número ya desde fines de la colonia experimentaron muchas muertes en combates y escaramuzas y vieron alterarse su vida y sus costumbres por el contacto con los bandidos.” (Villalobos, 1989:236).

En épocas posteriores a estos nefastos acontecimientos, militares chilenos se vieron en la necesidad de contar con la ayuda del cacique pewenche “Trapa Trapa” para dar caza a los famosos bandidos conocidos como “Los Pincheira”. Los indígenas en un primer momento no quisieron comprometer su colaboración ya que la amenaza de estos bandoleros y sus aliados, con quienes habían tomado contacto por miedo, les significaba posibles repercusiones negativas, además de las ya vividas poco tiempo antes. Una vez convencido a los pewenche, las tropas de Beauchef y Trapa Trapa combatieron a los aliados de Los Pincheira, los caciques Llalián y Mulato.

Los conflictos contra los chilenos se dieron en innumerables ocasiones entre 1823 y 1862. En el área de Santa Bárbara el oficial a cargo de la zona cordillerana, Domingo Salvo, contabiliza en su hoja de registro, batallas e incursiones

²⁰ Ver Vicuña, Benjamín. (1868) La guerra a Muerte: memoria sobre las últimas campañas de la independencia de Chile.

ininterrumpidas todos los años entre 1823 y 1836. Los pewenche participaron en las revoluciones de 1851 y 1859 al lado de los arribanos y pampas y en las guerras de la década de los sesenta. En 1862 finalmente Salvo y un grupo de caciques firmaron la paz, la que se mantuvo estratégicamente para no involucrarlos con las disputas que los chilenos mantenían con los mapuche de más al sur.

En el año 1852 el Estado chileno crea la Provincia de Arauco, que incluía los territorios al norte de la Provincia de Valdivia y al sur del río Bio Bio, más el departamento de Laja. Esta nueva circunscripción, que incluía a los territorios cordilleranos, tenía como intención incorporar los territorios mapuches definitivamente al control de Chile. En 1875 se crea la Provincia de Bio Bio que comprende los departamentos de Nacimiento, La Laja y Mulchén, con capital Los Ángeles. Es desde esta ciudad y Mulchén donde comenzarán a legalizarse transacciones de tierra indígenas a particulares. En el departamento de La Laja se crean las subdelegaciones de Villicura, Queuco y Los Notros, a medida que comienzan a enajenarse tierras indígenas (Molina y Correa, 1996).

Por el lado argentino, hasta 1978 el territorio pewenche oriental estuvo ocupado sin mayores inconvenientes para sus habitantes. A partir de ese año el ejército argentino incursionó en sus tierras en la llamada “Campaña del Desierto”, que concluyó en su primera fase en 1880. Estas irrupciones provocaron la huida de indígenas hacia los valles de Alto Bio Bio y Antuco, causando aprensión entre los lugareños no indígenas.

Luego de estos movimientos, los argentinos abatirían una importante cantidad de indígenas en las campañas “Al Nahuel” (Nahuel Huapi), “Conquista del Desierto” para terminar con la campaña de “Los Andes” (Molina y Correa, 1996). Las acometidas de los trasandinos provocaron que muchos pewenche se refugiaran en Trapa Trapa, Queuco, Guayaly y Lonquimay, entrando tropas argentinas en territorio chileno para su persecución. Este hecho aún es recordado en el relato oral de los pewenche de la zona (Molina y Correa, 1996:21).

En Chile, en el año 1882, es decir a fines de la llamada “Pacificación de la Araucanía”, se realizó una operación militar denominada “Expedición a la

Cordillera de la Araucanía”, que tuvo por objeto establecer soberanía chilena en el territorio de Alto Bio Bio así como evitar las incursiones argentinas al sector. A pesar de esto, las tropas trasandinas continuaban introduciéndose, “limpiando” de indígenas la zona del gran fundo Queuco, formado en 1874 (Molina y Correa, 1996). Por esta razón, se levantó un fortín en el valle del Queuco, hecho que protegería a los pewenche de estas agresiones. También se levantaron fuertes en Nitrito, Lonquimay, Liucura, Llaima y Maitichí, asegurando una línea de presencia chilena en la zona cordillerana de la Araucanía.

4. Constitución de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco

Las comunidades relocalizadas nacen a partir de la fragmentación de parte de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco. Estas dos comunidades originalmente, correspondían a una sola agrupación pewenche denominada “Ralco” (Molina y Correa, 1996). La división de ésta en dos ocurre en 1954, por lo tanto comparten una historia territorial común.

Las tierras de Ralco atraviesan varios momentos. Primero, y coherente con los antecedentes ya nombrados del sector pewenche, existió un dominio exclusivo de los indígenas pewenche sobre el territorio hasta finales del siglo XIX. Posteriormente ocurre la irrupción militar en la zona, luego compras de tierra por parte de particulares; la formación del fundo Ralco; el traspaso del fundo entre particulares; la donación del fundo al fisco, repartiendo un sector a las comunidades y otro para una reserva forestal; y finalmente el período anterior a la relocalización, en que ocurre la entrega de títulos individuales de dominio para los pobladores. Se hará una breve reseña de este proceso a partir de la obra de Molina y Correa (1996, 73-128).

4.1 Compras de las tierras pewenche

Como gran parte del territorio pewenche, el sector de Ralco se mantuvo ajeno al gobierno español en tiempos coloniales. La zona fue establecida como uno de los

cuatro butalmapu pewenche de la ribera del Bio Bio, en un sector intermedio entre los pasos cordilleranos a la otra vertiente andina y el acceso al valle central chileno.

Las irrupciones de los Estados nacionales chilenos y argentinos al sector pewenche de Ralco ocurren durante la llamada “Campaña del Desierto”, en que los indígenas ubicados en Argentina se ven forzados a desplazarse hacia el sector occidental. El estado chileno respondió con su “Excursión a la cordillera de la Araucanía”, instalando fuertes en la cordillera.

En 1882 se erige el fuerte Nitrito en las proximidades de Ralco, para hacer frente a la inestable situación provocada por las correrías de los indígenas hacia las haciendas argentinas, en donde se habían confiscado mucho ganado. Los funcionarios militares nacionales temían por la futura actitud de los pewenche. En este contexto aparecen terratenientes chilenos que buscan adquirir estas bastas tierras cordilleranas.

De forma paralela a la formación de los fuertes fronterizos en Alto Bio Bio, arriban a la zona una serie de personajes que buscaban apropiarse de las tierras indígenas por la vía legal, ayudados por la formación de las subdelegaciones de Queuco y Los Notros, incorporadas a la administración del Estado.

Uno de estos personajes fue Rafael Anguita, quien adquirió las laderas del volcán Callaqui, con los siguientes deslindes: “por el sur el Bío Bío; por el norte, las cabeceras del río Pangue rectamente hasta tocar con las cabeceras del estero Ralco; por el oriente, el estero Ralco y el río Cheuquelauquen; y por el poniente, el río Pangue. (Molina y Correa, 1996:75).

La adquisición fue en base a la compra de tierras a indígenas, formalizada en la notaría de Los Ángeles en 1881. En la inscripción de las tierras tuvo un conflicto con José Miguel Brito, quien había adquirido las tierras de Callaqui en 1878. Logran llegar a un acuerdo económico que saldó sus diferencias.

Posterior a la primera inscripción, Anguita realiza dos compras más en el mismo sector a diferentes indígenas, por lo que se apropió “de más de 30.000 hectáreas en Ralco, por la suma de 1.600 pesos, por concepto de acciones y derechos a 20 pehuenches.” (Molina y Correa, 1996:78).

En 1886 fallece Anguita quedando la propiedad en poder de Octavio Anguita. Los primeros intentos por desalojar a la población pewenche del fundo Ralco se realizan bajo su administración, sin resultados positivos.

En el año 1909 el fundo es traspasado a Luís Martín Bunster por 35.000 pesos, previniendo una cláusula que indica que el vendedor no se obliga a expulsar a los indígenas que habitan en el interior del fundo.

Bunster muere en 1924 dejando Ralco a una sucesión como nuevos propietarios. Durante este tiempo, la sucesión presenta problemas con el fundo pues aparecen nuevos propietarios en acciones y derechos sobre el fundo, se forman hijuelas en la zona poniente del fundo, que disminuyen su tamaño, e indígenas pewenche comienzan un juicio de radicación.

Los primeros intentos de los pewenche por obtener una radicación surgen en 1907. Octavio Anguita y Héctor Anguita realizaron las gestiones para evitar la entrega de título de merced a la comunidad de Ralco. Con la venta a Bunster, también se traspasa el conflicto por el control legal del territorio. Ya en 1930, con la aprobación de la ley de Propiedad Austral, se inició un nuevo juicio de radicación por parte de los pewenche.

Luego de visitas por parte de las autoridades pewenche al juzgado de indios, cartas al Ministerio de Tierras y Colonización, entre otras acciones realizadas entre 1937 y 1939, se inician los estudios para realizar la radicación de Ralco. En diciembre de 1939 se efectuó un censo que dio como total a 100 familias vecindadas en Ralco. Sin embargo estos procedimientos se vieron truncados dado que la sucesión de Bunster Gómez pidió cancelar el proceso de radicación, a través de sus abogados Swett y Schnake. En 1941, Swett ofrece una porción de tierra para realizar la radicación, la que fue analizada por quien representó a los pewenche en este proceso, el abogado procurador de indios Ernesto Márquez Molina.

El primer paso dado por Márquez fue buscar el reconocimiento del juzgado de indios de Victoria como competente en la causa. Logrado esto en octubre de 1941, los abogados de la sucesión de Bunster Gómez, apelarían sobre la base que los indígenas llegaron a vivir al lugar posteriormente a la constitución del mismo como

propiedad particular, llegando desde Argentina y contra la voluntad de sus dueños. El juzgado además de esto recibió nuevos documentos que acreditaban a Silvio Franzetti como poseedor de acciones y derechos en el fundo Ralco.

Pese a que todos estos antecedentes complicaban las condiciones de los pewenche, el abogado procurador de Ancanao y otros, Márquez Molina, introducía nuevos espacios para la radicación de la comunidad, a saber, las hijuelas llamadas Los Avellanos, La Malla, Lepoy y Ralco, por una extensión de 30.550 hás. (Molina y Correa, 1996). En noviembre de 1942, en una sentencia histórica, el juez de indios de Victoria, Gustavo Bisquert, declara como fiscales las hijuelas señaladas.

En conocimiento de la sentencia, la sucesión Bunster Gómez presentó su disconformidad al juzgado, en tanto que Franzetti interpuso sus desacuerdos a la Corte Suprema de justicia, utilizando como principal argumento que la jurisdicción de los jueces de indios, declarada en la Ley del 2 de julio de 1852, se establece entre los ríos Bio Bio y Toltén, estando la zona en conflicto al norte del primero. En enero de 1945, y considerando los alegatos de Franzetti sobre la jurisdicción del juez de indios, deja sin efecto el fallo.

El juez de indios de Victoria, apelando a la superación de la Ley de 1852 por el artículo 80 de la Ley 4.111 y desacreditando la queja de Franzetti por ser ajeno al juicio, buscó la intervención del Consejo de Defensa Fiscal, organismo que no consiguió el objetivo planteado por Bisquert.

Dadas estas circunstancias, el cacique Antonio Ancanao, Ramón Curriao y Domingo Huenteao, dirigentes de la comunidad Ralco, pidieron amparo al Presidente de la República de la época, Juan Antonio Ríos. Su respuesta se remitió a la sentencia de la Corte Suprema y mantuvo el statu quo de la situación.

Durante el juicio de radicación, la sucesión Bunster Gómez intentó llegar a un acuerdo con los pewenche de Ralco, primero en 1941, ofreciendo 5.000 hectáreas al fisco para ser traspasadas a los pewenche. Según el Ministerio de Tierras y Colonización, este traspaso no era posible dado que el fundo está compuesto de varias hijuelas, y de las que ya nombradas con antelación, estaban ocupadas por indígenas en 30.550 hectáreas, de los cuales 11.493 son invernadas “donde se

encuentran ubicadas casi la totalidad de las viviendas y donde se han desarrollado sus trabajos agrícolas y colonos [...] es el único sector [...] que presenta mínimas condiciones para llevar a efecto una posible radicación con individualización de predios [...] El resto, o sea la denominada veranadas que es la más extensa [...] de 19.057 hectáreas sólo sirve de pastoreo de animales en la época comprendida entre los meses de Septiembre a Abril.” (Molina y Correa, 1996:92). Realizando un cálculo de 100 hectáreas por cada jefe familia y 20 más por cada hijo menor de 21 años, el informe agrimensor del Ministerio de Tierras y Colonización determinaba un terreno mínimo de 16.460 hectáreas. La sucesión Bunster Gómez realizó nuevos ofrecimientos de 12.497 hectáreas, también rechazado, y posteriormente la entrega de la hijuela Lepoy y parte de la hijuela La Malla, lugares donde principalmente habitan los pewenche, siendo también desechada por los indígenas.

En 1949, habiendo fracasado los intentos de traspaso, la sucesión Bunster Gómez vende el fundo Ralco, excepto la hijuela Las Juntas, a Dionisio González. En 1952, González agrega el fundo a la sociedad Agrícola y Forestal “La Leonera Limitada” hasta 1955, fecha en que se dividió la sociedad por expiración de su duración, por lo tanto se dividió el fundo. Luego de esto el fundo quedó en manos de la Comunidad Forestal Ralco, de los mismos socios, hasta 1964, año en que pasa a formar parte de “Maderas Ralco Sociedad Anónima”. La empresa funcionó hasta 1971, año en que la Corporación de Reforma Agraria (CORA) expropió todos los fundos que la constituían, menos el fundo Ralco.

Un importante hecho para los pewenche de Ralco ocurrió en 1954. La comunidad, hasta entonces a cargo del Cacique Antonio Ancanao, se dividió en dos sectores debido a su gran extensión. Las familias Levi y Curriao, principalmente, se agruparían en los sectores Los Avellanos, La Malla y Quepuca nombrando Cacique a José Abel Levi Curriao, formando la nueva comunidad Quepuca Ralco. El resto, a cargo del Cacique Ancanao, comenzó a denominarse Ralco Lepoy, tal y como se conocen hoy.

Ya en la década de 1960 comienzan los conflictos con la empresa de González, por los cortes de madera, especialmente de araucarias. Sólo a inicios de los

setenta se paraliza la tala de bosques. Para llegar a esto, se intentó primero lograr un acuerdo, formalizado por el Ministerio de Tierras y Colonización, que consistía en controlar la extracción de araucarias y crear un fondo de capitalización para los indígenas del sector con su venta. La propuesta fue rechazada por Dionisio González, pues no aceptaba reconocer derecho de los indígenas sobre el territorio en cuestión. La contraoferta de Maderas Ralco fue “la entrega de dos quintales de harina por familia, la prolongación del camino que recorre el paso del volcán Callaqui hasta las casas de la reducción, y la construcción de una escuela.” (Molina y Correa, 1996:100). Los funcionarios estatales rechazaron la propuesta. Múltiples reuniones entre maderas Ralco, el cacique y las autoridades del Estado dieron luces que para detener la extracción: declarar el sector Parque Nacional, hecho que ocurre en 1972.

En 1981, la Sociedad Ralco S.A.I. de Maderas, filial de la Corporación de Fomento de la Producción (CORFO) deciden donar el fundo Ralco, de 36.419 hectáreas, a la Dirección de Tierras y Bienes Nacionales para ser entregado a las comunidades pewenche que habitan el sector. El fisco dividió el terreno entregado en cuatro lotes, uno de los cuales (de 12.421,2 hectáreas) quedó en manos de CONAF (Corporación Nacional Forestal) para ser destinado a Reserva Nacional. En este lote están gran parte de los bosques de araucaria del fundo. El resto de la extensión, 23.998,4 hectáreas, quedó a cargo del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). Con el cambio de Parque Nacional a Reserva Nacional, las comunidades pewenche podrían acceder a los recursos del sector con un plan de manejo, el que se reguló por decreto en 1987.

4.2 Asignación de tierras de INDAP y la división de las tierras

Para llegar finalmente a la asignación de los terrenos, existió un proceso que comenzó en 1984 con la mensura de las tierras de las comunidades. Luego, en 1986 con el “Acta de Ralco”, los Caciques de Alto Bio Bio, autoridades regionales y la iglesia católica, definieron que los indígenas determinarían el tipo de propiedad, colectiva (todo el terreno común) o mixta (invernada particular;

veranada colectiva). Sin embargo “este acuerdo no fue respetado, pues se procedió al traspaso de la tierra con la seguridad que ésta debería ser subdividida y otorgados títulos individuales.” (Molina y Correa, 1996:106). Una vez que el fisco realizó el traspaso de las tierras a INDAP, se aceleró el proceso de traspaso a los indígenas. En 1989, los tres lotes, denominados Colluco (6.180 hás.), Vegas de Ralco (478,80 hás.) y “Sectores Quepuca-Ralco / Ralco-Lepoy” (17.344,4 hás.) se dividieron y adjudicaron a cada comunidad según las mediciones ya efectuadas.

En el caso de Quepuca Ralco, el cacique José del Carmen Levi Sandoval pidió la división de los terrenos asignados a su comunidad al abogado Nelson Castro Espinoza. Aunque no hubo acuerdo general sobre el tema, por la negativa de parte del ex cacique Antolin Curriao, el abogado encargado del trámite pidió la adjudicación de títulos individuales para cada comunero. En septiembre de 1991 estuvo formalizada dicha inscripción en el conservador de bienes raíces de Los Ángeles.

En Ralco Lepoy ocurrió una situación similar. En 1989, el ya nombrado abogado Castro Espinoza, pese a la oposición de la comunidad y una solicitud de una amplia mayoría de los comuneros para que su opinión fuese tomada en cuenta, solicitó la división del terreno asignado por INDAP para la comunidad en propiedades particulares, hecho que se materializó en octubre de 1991.

Molina y Correa (1996) sostienen que existieron presiones y para dividir las comunidades y transformar los lotes en propiedades particulares, sobre todo por parte de empresarios forestales que buscaron aprovechar los ricos bosques de Quepuca Ralco. Además de esto se le atribuyó, por parte de funcionarios de CONAF, al entonces gobernador Julio Stark, la petición de dividir las tierras. Esto fue tajantemente contrariado por dicha autoridad quien planteó todo lo contrario a la Dirección de Asuntos Indígenas (DASIN) de INDAP.

CAPÍTULO III: UN ACERCAMIENTO A LA ESPACIALIDAD PEWENCHE

El presente capítulo pretende entregar una somera revisión de la espacialidad en los pewenche de Alto Bio Bio integrando los aspectos que, a juicio de este autor, son los más relevantes para su comprensión.

La memoria oral, así como el relato occidental, concuerda que en Alto Bio Bio la espacialidad es una manifestación notoria (aun para el extranjero más desorientado), además de una condición inseparable, de la cultura pewenche. Sus pobladores asumen como propia una zona ubicada en las escarpadas montañas colindantes al Bio Bio y sus afluentes en el sector como parte de los que *son*, ontológicamente hablando.

La historia escrita por los autores chilenos y extranjeros describió su forma de vida como transhumante; evidenció sitios de significación especial para el indígena tales como sus cementerios, sus lepün y sus pinalerías; indicó los principales recursos de subsistencia de esta sociedad que habita entre los cerros.

Es preciso, entonces, ahondar algo más en lo que los pewenche reconocen como su espacio; cómo lo conforman y estructuran; cuáles son los sitios de interés para sus relaciones cotidianas; cómo y bajo que mecanismos vinculan y consiguen que su espacialidad sea también un asunto que repercute en su identidad y cómo ésta los enfrenta a límites tanto internos como externos en sus comunidades.

La espacialidad en los pewenche, tal como se describe en este capítulo, es la base, desde sus representaciones sociales de “espacio”, de las propias significaciones que los relocalizados en Ayin Mapu heredaron como categorías. De este modo, conocer el comportamiento espacial pewenche en su lugar de origen podrá orientar la comprensión de las prácticas y representaciones que los mapuche – pewenche que bajaron al valle poseen en la actualidad, así como la mantención o descarte de factores que inciden en su “imaginario espacial”.

Para comenzar, es muy importante señalar que existe una concepción de la espacialidad propia de los mapuche²¹ o más bien que ha sido difundida como “tradicional”. A modo general, ésta se enfoca, en el eje vertical, en siete “mapu”.

²¹ Grebe, M. (1984) Culturas Indígenas de la Patagonia. Ediciones Cultura Hispánica.

Cinco de ellos establecidos en la tierra de arriba o wenu mapu, el nag mapu, donde habita el hombre, y un mincha mapu en el subsuelo. En el eje horizontal se establecen diferencias entre los puntos cardinales y su significancia. Por ejemplo, el oriente y el sur están asociados a elementos positivos en tanto que el oeste y el norte están vinculados a eventos u objetos negativos.

Si bien desde el punto de vista mágico – religioso y la espiritualidad mapuche estos aspectos tienden a reforzarse, en este capítulo el enfoque de la espacialidad pewenche estará centrado en el uso cotidiano y la producción mental del entorno expresada en el discurso de los pewenche. No se descarta contrastar las conclusiones aquí obtenidas con este marco de referencia en una futura investigación empírica.

1. Espacio, lugar y territorio

Todo grupo humano tiene una localización espacio – temporal específica. Ambos componentes influyen en buena parte en sus prácticas y representaciones sociales, establecen cercanías y lejanías con los grupos humanos aledaños y definen aspectos identitarios que los determinan. En este apartado se intentará desambiguar el término “espacio” (de esquivada definición) así como introducir nuevas terminologías dentro de la explicación de la espacialidad pewenche.

1.1. El espacio simbolizado

“Un espacio es algo aviado (espaciado), algo a lo que se le ha franqueado espacio, o sea dentro de una frontera” (Heidegger, 1951)

Los pewenche de Alto Bio Bio han establecido su espacialidad en el hábitat intracordillerano de la parte superior de la cuenca del río Bio Bio. Las razones de esta localización pueden interpretarse, a la luz de los antecedentes etnohistóricos ya descritos, como definidas por la presión que otros grupos étnicos ejercieron sobre los montañeses, por el entorno de relativa seguridad que estos parajes

ofrecían a sus habitantes, por el importante rol conector entre dos grandes espacios geográficos que involucró el control la zona montañesa, entre otras causas.

Comprender este devenir histórico orienta la comprensión sobre las bases espacio – temporales en que se asentaron los pewenche pero no necesariamente entrega un entendimiento de qué es el espacio y cómo lo significan.

Considerar que la configuración del espacio en los pewenche es su residencia, o la zona donde está ubicada su vivienda o simplemente “donde habitan”, es simplificar en demasía las reales condiciones de movilidad, dominio y pertenencia de estos grupos. Por ende es preciso avanzar en una definición operacionalizada de espacio e introducir además otros conceptos que abarquen las condiciones de complejidad de su espacialidad.

Siguiendo a Urrejola (2005), el espacio visto desde las Ciencias Sociales implica no simplemente un contenedor ciego e inerte de la actividad humana si no que es parte fundamental de las prácticas sociales y a su vez, como lo manifiesta Barth (1976), encauza dichas acciones:

“Las formas culturales manifiestas que pueden ser clasificadas como rasgos culturales exhiben efectos de la ecología (...) reflejan una historia de adaptación al medio; de modo más inmediato, reflejan también las circunstancias externas a las cuales debieron adaptar los actores mismos. Con toda seguridad, un mismo grupo de individuos, con sus mismas ideas y valores, puestos frente a diferentes oportunidades ofrecidas por un diferente medio, se verían obligados a adoptar diferentes patrones de existencia y a institucionalizar diferentes formas de conducta.” (Barth, 1976:15).

Si bien este texto lleva inmediatamente a indicar que ambiente y cultura están involucrados, lejos está la sombra del determinismo ambiental presente en este extracto. Lo que debe leerse es, en cambio, que la interacción entre ambos factores es una condición esencial de los grupos humanos y que como tal es un elemento determinante en las prácticas sociales. Son éstas, en la medida que ocurren como parte de un proceso social, las que entregan significado al entorno, lo simbolizan y le dan un sentido.

El espacio socializado implica que la extensión de superficie es un espacio cargado de categorías propias de la cultura del grupo que la coloniza, en un proceso dinámico y continuo de interacción con el medio. En Ciencias Sociales esta es una temática ampliamente tratada desde diversas disciplinas. Las conclusiones fundamentales radican en concebir la distinción entre el espacio al que se le ha asignado un significado y aquel al que no.

1.2. El lugar antropológico

Augé (1993) hace la distinción entre espacio “simbolizado” y “no simbolizado”. El primero, que será fuente de nuestro interés, es la superficie o el sector al que los grupos humanos le han entregado significados que, al decir de Urrejola, son “El lugar *practicado*, al lugar identificado y que identifica, en definitiva al *lugar antropológico*, cargado de sentidos intersubjetivos por parte de quienes lo practican, identifican y habitan.” (Urrejola, 2005:7).

En este sentido, la referencia a un espacio está supeditada a la carga de significados y sentidos que un grupo humano le entrega. Para Augé, el “lugar antropológico” tendría tres rasgos principales. Es *identificadorio*, pues no es simplemente superficie o espacio físico, además constituye la identidad de quienes lo habitan. Es *relacional*, pues los elementos al interior del lugar configuran un cierto ordenamiento, una disposición, una lógica posicional en relación de coexistencia. Es *histórico*, dado que está cargado de signos e imágenes que evocan y constituyen parte de la memoria de sus habitantes. Esto es relevante pues su presencia marca la constante resignificación que da sentido a las prácticas actuales y que colabora con la reproducción de éstas.

Así, estas premisas de “lugar” se remiten a concebir al espacio no como escenario de las prácticas sociales meramente sino como condición constituyente e identitaria del grupo social. De la misma forma, el espacio estimula la constitución de ciertas prácticas y de las relaciones sociales, siendo de implicancia mutua, es decir este componente, así como soporta o sostiene ciertas acciones, además las

promueve, lo que está determinado por las funciones y significados que culturalmente se les entreguen.

Entonces, el lugar antropológico o espacio simbolizado está en constante elaboración a partir de las prácticas llevadas a cabo en él. Por lo tanto, puede decirse que los lugares están “construidos socialmente”. De acuerdo a esto, cada cultura le asigna un concepto determinado al lugar de acuerdo a la relevancia y convivencia que se tenga con el medio. Un ejemplo de lo anterior puede extraerse de una experiencia del trabajo de campo en zona pewenche:

Compartiendo una grata caminata invernal en Butalelbun con un poblador de aquel lugar, intespectivamente me pregunta: ‘¿Qué ves ahí?’. Apreciando que no había nada más que un cerro sin ninguna particularidad, respondí: ‘¿Hay alguna cueva en ese cerro o algo así?’ Él, con aires de profesor estricto, me señala: ‘Ahí donde tú sólo ves un cerro, yo veo un *lii*²². Para los winkas un cerro es un cerro y todos son iguales, para nosotros no, hay distintos tipos de ellos, no a todos los llamamos *mawida*’. (Diario de campo).

El espacio socializado, construido socialmente, instaura el sentido y la significación que culturalmente se le atribuye, reproduciéndose a lo largo de las generaciones y haciéndolos parte de lo que se asocia a ciertas actividades o acciones, lo hace diferente a partir de las experiencias de quienes lo categorizan. Este proceso también involucra una apropiación del espacio, no del punto de vista legal, si no que en relación al dominio de las significaciones de los objetos. Pol conceptualiza lo anterior de la siguiente forma: “Identidad y pertinencia, privacidad e intimidad, ser causa y a su vez dejarse llevar por sus referentes..., constituyen la clave de la creación y la asunción de un universo de significados que constituyen la cultura y el entorno del sujeto, fisicalizado a través del tiempo en un espacio 'vacío' que deviene un 'lugar' con sentido. Es lo que llamamos apropiación.” (Pol, 3:1996).

²² Tipo de cerro que no tiene vegetación.

Con esto, se hace patente que la sola asignación de significados o la determinación de lugares socialmente convenidos no es una acción separada de lo que se denomina apropiación del espacio. Al establecer estas delimitaciones, se constituye el dominio de una actitud que define un comportamiento espacial. El sujeto puede ser un agente de transformación del espacio o bien identificarse con él, pero de cualquier forma la apropiación estará dada por las interacciones.

"Apropiarse de un lugar no es sólo hacer de él una utilización reconocida sino establecer una relación con él, integrarlo en las propias vivencias, enraizarse y dejar la propia impronta, organizarlo y devenir actor de su transformación. Puede ser también acotarlo para limitar el acceso sólo a los elegidos, aceptados, y con ello diferenciarse de los demás, situar su lugar en la sociedad, especificándose y oponiéndose." (Chombart de Lauwe 1976:524 citado por Pol, 20:1996).

En síntesis, la espacialidad, concebida de esta forma, implica más que la sola simbolización y apropiación de un grupo humano, además, está situada temporalmente en una historicidad significativa y distinguible por dicha agrupación. A este conjunto de procesos Bustos Cara (2002) denomina sistemas territoriales.

1.3. Territorio y territorialidad

El término territorio puede resumirse como "espacio con sentido ideológico" (Bustos Cara, 2002, citando a Raffestin, 1980), lo que está íntimamente relacionado con el concepto de espacio, siendo ambos "estados" de una misma realidad. El paso de uno al otro, está dado por una sucesión de procesos que no se interrumpen dada la necesidad de crear sentidos en las actividades humanas. Así, el territorio no solamente indica las coordenadas en la cual está presente un grupo social (del espacio utilizado o donde está instalado) y que por supuesto configura el mundo natural dentro de su marco de referencia, simbolizando y socializando la naturaleza en un tiempo determinado, además de ello constituye un proceso simultáneo de constitución de la organización social de dicho un grupo (Isla, 2001). En este sentido, al decir del autor, el espacio ubicado en un tiempo determinado, ha sido "colonizado" por la experiencia social.

A partir de esto, se concibe que el territorio reconfigura el espacio, le otorga un nuevo orden, actualizándose con las prácticas sociales que se traducen “en el medio ambiente la experiencia social.” (Isla, 2001:57).

En resumidas cuentas, el territorio es el producto “de un proceso de significaciones y de temporalización del medio natural, cuyo resultado es la inserción de éste dentro del marco experiencia social” (Isla, 2001:58).

Desde el punto de vista de las prácticas que implica el territorio está el control efectivo del espacio. La geografía política colabora en este ítem indicando que el territorio es “un espacio de poder, de gestión y de dominio del Estado, de individuos, de grupos y organizaciones y de empresas locales, nacionales y multinacionales.” (Montañez y Delgado, 1998:122-123).

De la misma forma, el territorio no es fijo sino que posee intrínsecamente una movilidad, pues está inserto en una realidad social cambiante. En el espacio geográfico se sobreponen “diferentes territorialidades locales, regionales, nacionales y mundiales, con intereses distintos, valorizaciones y actitudes territoriales diferentes, que generan relaciones de complementación, de cooperación y de conflicto.” (Montañez y Delgado, 1998:123). Los autores mencionados consideran además que cada grupo social, para ocupar, controlar o identificarse con cierto espacio, tiene una fuerza latente, llaman a esto su territorialidad.

Los pewenche tuvieron un control territorial absoluto de Alto Bio Bio hasta la llegada de la propiedad privada y que el Estado chileno rigiera el ordenamiento y control de los espacios. Como se explicó en el capítulo II, la conformación de las comunidades fue un proceso sellado a mediados del siglo XX, por lo tanto la internalización del concepto territorial dominante, es decir del Estado de Chile, viene a constituirse solamente en el proceso de parcelación del fundo y la entrega de títulos individuales.

Es un tema a discutir, dentro de los especialistas en temas territoriales, de qué modo se llevó a cabo este proceso de internalización de la propiedad en la zona pewenche y cómo cambió su definición de territorio. Lo que es plausible indicar es que la asimilación y legitimación de parte de los comuneros de Ralco Lepoy y

Quepuca Ralco hacia la propiedad privada y control del Estado es patente previamente al inicio de las negociaciones con ENDESA.

La cristalización de la constitución social del medio natural a partir de su simbolización autónoma es un hecho que se abordará en los siguientes apartados.

2. El dominio geográfico pewenche

“Por ahí por esa quebrada hasta casi llegar a Vega de Ralco, todo eso para allá es de nosotros... tengo camino por aquí por dentro.” (Juan, Ralco Lepoy).

Como lo mencionan Molina y Correa (1996), Villalobos (1989) y otros autores estudiosos del medio ambiente en que residen los pewenche de Alto Bio Bio, la condición geográfica de su hábitat es singular y digna de especificarse.

A diferencia de otras agrupaciones mapuche, el entorno pewenche está íntimamente relacionado con la montaña y los cerros. Las superficies donde se ubican sus residencias a lo largo de las dos vertientes (Queuco y Bio Bio) de la hoy comuna, están en las zonas planas cercanas al río o planicies aluviales o bien en espacios adecuados para ubicar viviendas pero que de todas formas presentan cierta cercanía a estos relieves.

Estos lugares, llamados invernadas, no son abundantes en superficie, salvo quizás las comunidades de Trapa Trapa y Butalelbún por el valle del Queuco y la zona de Ralco Lepoy antes de la inundación de la Central Ralco. Por esta razón, la utilización del resto de los espacios físicos se hace fundamental y es ahí donde comienza a comprenderse el valor de los cerros.

Al apreciar, hoy en día, el relieve de los valles, es comprensible la afirmación que Villalobos relata acerca del escaso ánimo de los españoles para irrumpir en el territorio, pues no solamente los cerros proyectan pendientes de difícil acceso, a esto se le suma lo impenetrable de la vegetación. También los pobladores narran sus dificultades de accesibilidad en tiempos anteriores:

“Antes uno se echaba de a caballo hasta tres días para donde está Ralco (Villa Ralco) de Chenqueco. No habían estos caminos así que uno pasaba a alojar donde algún conocido si no quería andar de noche, porque oscuro y cargado es fácil caerse.” (Marcelina, El Barco).

Como señala la cita con que comienza este apartado, los caminos interiores entre los cerros son parte importante del dominio del pewenche y esto les permite controlar, al decir de Molina y Correa, los distintos “pisos ecológicos”²³ existentes. Así, los pewenche no sólo mantienen su residencia estable en las zonas bajas colindantes con ríos y esteros sino que además poseen otros espacios en las zonas intermedias (cerros, pequeñas lagunas, vertientes, cascadas, pequeñas explanadas) y en zonas altas.

Por esto, el área que comunica la zona baja con la zona alta no es, en su totalidad, un mero sector de tránsito, sino también poseen un valor de acuerdo a los recursos con que cuenta. Este factor es considerable sobre todo en relación a los recursos vegetales, pues ciertas hierbas y árboles (por ende frutos) solamente se encuentran en este segmento.

Cada unidad doméstica es dueña de todo el espacio a nivel vertical, por tanto no requiere realizar protocolos de intercambio comercial con otras familias. Este dominio activo de los pisos ecológicos se manifiesta además en el traslado de los animales desde las zonas bajas hasta las zonas altas, llamadas veranadas, hecho que precisamente ocurre en el período estival, cuando ya las nieves de invierno han bajado.

“En noviembre ya estoy moviendo animales pa’ arriba y los dejo hasta marzo, abril a veces hasta principios de mayo.” (José, Guayali).

²³ Esta expresión pretende, a nuestro juicio, hacer una alusión a la acuñada por Murra (1975) en relación al sistema andino de reciprocidad. Es importante manifestar que no deben ser confundidos ambos sistemas pues sus características productivas y/o rituales no necesariamente son análogas.

A este proceso de movilidad estacional, al que tradicionalmente acude toda la familia²⁴ de un espacio al otro, se le denomina como sistema invernada – veranada. Éste es básico no sólo en la economía de las unidades domésticas sino también es parte importante de la reproducción cultural, de aspectos rituales y de conocimientos de los pewenche. Es el período de veranada en que se recolectan los piñones²⁵, fruto de la araucaria y recurso recurrente en la dieta de los pobladores pewenche. Asimismo antes del traslado (en ocasiones una vez iniciado) hasta las zonas de la veranada, se realiza el nguillatun en cada comunidad.

Cada unidad doméstica tiene asignado, por un asunto de herencia familiar, un “puesto” de veranada en el que se cuenta solamente con un refugio rudimentario (en relación con la vivienda más estable de la invernada) y corrales para los encierros de animales.

“Ahí [en la veranada] es donde llevamos los animales pa la engorda y allá es que hay que marcarlas, a las crías nuevas hay que marcarlas y las viejas que no están marca también. Uno ahí invita a su gente y ahí entramos todos al corral los hombres de a dos volteamos un animal y vamos marcando cortándole la oreja y la cola (...) si sale harta sangre y a uno lo chorrea bien chorreado ahí es que nos va ir bien porque el animal nos tiró su espíritu y las mujeres nos van sirviendo pulko [licor] después de cada animal que uno marca pa la fuerza (...) de ahí elijo el animal más tiernito pa carnearlo la primera sangre es para la ñuke mapu y la otra pal ñache²⁶ porque así uno tiene buen año.” (José, Quepuca Ralco).

²⁴ Hoy en día no todos los integrantes del núcleo doméstico acuden hasta las veranadas pues en este período en su mayoría hombres jóvenes (a veces también mujeres) abandonan la zona para trabajar como temporeros.

²⁵ Para una descripción acuciosa de este proceso ver Isla (2001).

²⁶ También se le denomina “ñachi”. Es la sangre del animal, preferentemente un caprino u ovino, recién muerto que se dispone en un recipiente con aliños (cebolla, limón, cilantro, merkén, entre otros productos). Se deja reposar unos instantes hasta que se coagule y se consume como alimento. Esta es una práctica culinaria muy recurrente entre los mapuche y en el ambiente rural chileno en general.

Las actividades de veranada sobre todo son indicadores claros de prosperidad del año venidero. Es en este período en que los pewenche analizan como estará la pluviometría anual (y con ello el alto de los pastos), la cantidad de animales sanos que se dispondrán para la venta y consumo, entre otros. Es también la veranada (y en general el verano) el período de recolección de madera de grandes proporciones. Se aprovecha el buen tiempo para escoger y transportar troncos de gran tamaño, comúnmente roble, coihue u otra especie de similar envergadura, para la zona de invernada en que este recurso es más limitado. El sector intermedio es también una fuente importante de este recurso. El traslado se realiza con yunta de bueyes o bien con caballos. Puede entenderse que el verano es la estación en que se realiza el cálculo de la economía familiar para el resto del año. Entonces, los períodos del año, y también los espacios asociados a éstos, están significados, la veranada como etapa de abastecimiento y la invernada como de mantenimiento.

Así como la movilidad vertical entre los pisos ecológicos es una característica intrínseca a la sociedad pewenche, también lo es su movilidad horizontal o su conexión con los otros espacios dentro de Alto Bio Bio y fuera de éste.

Como lo menciona Isla, Villalobos y otros autores, una característica peculiar de la población pewenche era ser “bisagra” entre las dos vertientes de la cordillera andina, disponiendo de un paso continuo de un lado al otro y de una salida efectiva en caso de altercados bélicos.

Si bien lo que manifiesta tanto Herrera (2002) como Molina y Correa (1996) acerca del arrinconamiento al que los pewenche han sido sometidos a partir de la construcción de los Estados nacionales en adelante y el confinamiento cada vez más ajustado en sus comunidades (delimitadas sin su venia como lo apreciamos en el capítulo anterior) se ajusta a la realidad, no es menos cierto lo que manifiesta Barth (1976) en relación a que aislamiento social con mantención cultural no es una relación necesaria así como tampoco es una relación forzosamente negativa la distancia geográfica entre dos grupos étnicos contiguos y sus necesidades recíprocas.

La población pewenche ha mantenido una fluida aproximación con las zonas urbanas. La perspectiva de movilidad horizontal está instaurada en gran parte de la población de Alto Bio Bio. Esta permanente conectividad no sólo está presente en relación con la cabecera comunal, Villa Ralco, sino también con las comunas más cercanas, sobre todo Santa Bárbara, Los Ángeles, Quilaco y Mulchén. El mayor acercamiento de la población pewenche es hacia las ciudades de Los Ángeles y Santa Bárbara.

La principal razón para acudir a los centros urbanos es con el fin de abastecerse de mercadería y otros artículos que son menos accesibles en el área cordillerana. Es costumbre ver los buses de recorrido (que llegan por ambas riberas hasta las comunidades pewenche más alejadas) abarrotadas hasta el techo con los más diversos productos.

Muchas familias se han disgregado por las comunas antes nombradas, asentándose hijos y parientes de pewenche en los poblados mayores o bien en sus suburbios, otros arrendando algún sitio agrícola cercano a dichas ciudades.

Parte de la población también tiene vínculos con las ciudades pues realizan actividades en ellas. Algunos jóvenes deben emigrar para realizar estudios secundarios o superiores o bien realizar su servicio militar, por lo que están continuamente viajando. Otra parte de la población va a “probar suerte” en empleos estacionarios como, por ejemplo, temporeros. En general, la dinámica interna de las migraciones estables desde la zona rural de Alto Bio Bio debe insertarse en un proceso mayor de integración a las regiones de pertenencia²⁷.

Así también, la movilidad horizontal se manifiesta hacia la otra vertiente andina. No es un misterio para las avanzadas de Carabineros o el Servicio Agrícola y Ganadero (SAG) el constante intercambio entre las comunidades pewenche fronterizas y los pueblos argentinos más cercanos, en especial el pueblo de Copahue, al que se tiene acceso principalmente por la ribera del río Queuco. La distancia entre Butalelbun y esta localidad es mucho menor que acceder hasta

²⁷ Sobre los fenómenos de migración y movilidad hacia las zonas urbanas está documentado por Gundermann y González (2008) en “Pautas de Integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile”.

Villa Ralco, así como también es menor el costo²⁸. Los productos más codiciados por los pewenche son aguardiente, vino, gin, cigarros, mate, entre otros artículos. También en sus inmediaciones puede obtenerse agua del agrio²⁹.

Por tanto, se puede concluir que existen regulaciones formales en la actualidad acerca de la movilidad e intercambio pero esto no ha determinado que haya disminuido su relevancia en la vida cotidiana pewenche ni tampoco que haya desaparecido como práctica. La movilidad de la población pewenche es parte de una manifestación de su territorialidad, el constante proceso de constitución de su territorio que involucra una base importante de la organización social y las representaciones sociales. Los traslados posibilitan la definición y actualización de límites y ejercer un control efectivo del espacio que, por su accidentada geografía, sería difícil de administrar bajo otra modalidad.

3. Los Límites entre los pewenche

“Las fronteras interiores fueron apenas vislumbradas por ciertos funcionarios o misioneros interiorizados en las costumbres nativas. Ellas no colindaban directamente, ya que cada linaje dejaba una franja, verdadera tierra de nadie, por donde transitar sin incursionar en suelos ajenos. Tampoco se reducían sólo a superficie, puesto que abarcaba el “mundo sobrenatural”, donde residían los espíritus ancestrales, cuyo límite alcanzaba hasta donde se hallaba la morada del fundador del linaje.” (Silva, 1998:10).

Quizás lo más llamativo de la realidad actual de la comuna de Alto Bio Bio es que casi pueden verse, con poco tiempo de estancia en la zona, los vertiginosos cambios que día a día muestra su cabecera comunal (Villa Ralco) y la intervención

²⁸ Viajar desde Butalelbun hasta Los Ángeles demora unas 4 horas aproximadamente y tiene un costo aproximado (ida y vuelta) de \$10.000 pesos.

²⁹ Agua del Agrio es un líquido acuoso proveniente del volcán Copahue (asequible en el río Agrio) que contiene gran cantidad de azufre y sulfatos. Dicen los pobladores que tiene propiedades curativas relativas a temas digestivos y se recomienda que su ingesta sea en bajas dosis, diluida y con cautela por efectos adversos.

del municipio en la vida cotidiana de los pobladores³⁰. Sin embargo, también existe una clara consciencia de parte del común habitante del sector que subiendo hacia las comunidades todo cambia. El visitante se encontrará, irremediabilmente, con un contexto que no se explica a sí mismo tal como pudiera hacerlo un pueblo o una aldea y, si hay cambios, estos no se notan a simple vista o al menos los pobladores se encargan de readecuar el prisma cuando las asociaciones a categorías conocidas insalvablemente llevan a errar.

Los espacios al interior de las comunidades, establecidos como sistemas territoriales autónomos, poseen sus particularidades así como también las relaciones complejas entre las comunidades. A su vez este conjunto constituye a la zona como un todo coherente dentro del cual ocurren dinámicas de articulación y segmentación continuas. Para observar la composición general que ofrece Alto Bio Bio, más que centrarse en los elementos que contiene cada una de estas partes, es fundamental apreciar cuáles son los aspectos que diferencian a los distintos espacios y que, a fin de cuentas, definen a uno u otro. Es decir, surge la relevancia de observar las sutiles fronteras que articulan el entramado espacial pewenche.

3.1 Configuración comunitaria de Alto Bio Bio

“El lov constituye la unidad sociopolítica básica al interior de las comunidades «reduccionales³¹» pewenche” (Isla, 2008:38).

El tema de la configuración comunitaria de las comunidades de Alto Bio Bio es de larga data. Como lo describen Molina y Correa (1996), ya en el siglo XIX, hay antecedentes concretos de las divisiones políticas internas en la actual comuna.

³⁰ Para comprender las primeras repercusiones del municipio en Alto Bio Bio ver: Norero, R. (2004) “Municipio y Etnicidad. El caso de la comuna de Alto Bio Bio”.

³¹ El término “reducción” se ha asociado por lo general al de “merced de tierra”, figura legal con la que se configura parte importante de la propiedad indígena en el país. Aquéllas corresponden, en Alto Bio Bio, de forma casi idéntica a la comunidad. En los casos en que no existe Merced de Tierra, como Ralco Lepoy y Quepuca Ralco, la denominación comunidad proviene de los límites del conjunto de lov que conformaron esta agrupación, definidos por acuerdos políticos internos en la antigua agrupación pewenche de Ralco, previos al establecimiento del concepto de comunidad proveniente de la ley indígena.

Hoy, luego de múltiples procesos sociales, las comunidades de Alto Bio Bio han tomado una conformación zonificada que sigue siendo fuente de disputa, tanto entre comunidades³², como entre comunidades y colonos³³, comunidades y el Estado³⁴ y las comunidades con privados³⁵. De esta manera, aunque se vislumbra cierta estabilidad desde la llegada del municipio, el conflicto es latente y las demandas territoriales existen. Por lo tanto puede decirse que los límites territoriales internos en la comuna están en tensión en la actualidad y la situación de conflicto está lejos de culminar.

El nacimiento de cada comunidad, en términos de su organización, está fundado a partir de una serie de *lov*, unidades residenciales tradicionales del pueblo mapuche. Para el Consejo de Todas las Tierras “El lof³⁶, desde el punto de vista social, es un conjunto de familias que están asentadas en un espacio de tierras muy bien definido, a partir del cual se funda su identidad individual y colectiva. La identidad de cada integrante de un lof se funda en dos elementos básicos, el *tuwun* (lugar de origen) y el *kupalme* (tronco familiar). Estos elementos son determinantes para la pertenencia al lof. Estando claramente establecidos los dos elementos, una persona tiene definida su identidad social y territorial.” (Consejo de Todas las Tierras, 1997:9 citado por Isla, 2008:37).

Cada *lov* tiene límites consuetudinarios y legítimos *per se* para el resto, ya que son ampliamente conocidos por quienes forman parte de éste como por sus vecinos. Como tal, esta unidad social, es la verdadera “célula fundamental e indivisible” de la organización *pewenche*.

Esta base territorial tradicional en Alto Bio Bio es el pedestal de las actuales comunidades indígenas, dado que han estado presentes desde principios del siglo

³² Las comunidades de Cauñicu y Malla Malla, por ejemplo, tuvieron altercados durante la presente década, incluso con resultado de muertos.

³³ Nuevamente Malla Malla y Cauñicu han presentado serias diferencias con colonos, algunos de los cuales han sido expulsados, literalmente, de estas comunidades o sus inmediaciones, siendo relocalizados en zonas cercanas a Ayin Mapu.

³⁴ Ralco Lepoy y Quepuca Ralco mantienen conflictos de interés con la Reserva Nacional Ralco por las veranadas de Vegas de Ralco.

³⁵ Está demás mencionar los conflictos con ENDESA; también hay problemas con las veranadas de Cochico en Butalelbun, la conformación de la comunidad de Los Guindos, entre la comunidad de Pitril y el fundo Los Chenques, entre otros conflictos actualmente presentes.

³⁶ El uso de la letra “f” en mapudungun (por ejemplo en *lof*) en vez de la letra “v” o “b”, son diferencias dialectales entre dicha lengua y la variante local *pewenche*, el *chedungun*.

XX como tales, con sus variaciones respectivas de acuerdo a sus particularidades³⁷ les han dado forma. En la actualidad, un conjunto de lov se ha agrupado en torno a una comunidad, legalizándose conforme a la ley indígena.

Estas comunidades, desde la institucionalidad chilena, se definen en los artículos 9º y 10º de dicha ley como toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que posean una o más de las siguientes características: Provenzan de un mismo tronco familiar; Reconozcan una jefatura tradicional; Posean o hayan poseído tierras indígenas en común o provengan de un mismo poblado antiguo. (Ley 19.253, 1993). En el caso de las comunidades de Alto Bio Bio, se cumplen todos estos requisitos.

Por otra parte, cada comunidad define a su vez una directiva. Los dirigentes son elegidos en una asamblea de comunidad, entregando el cargo principal, presidente de comunidad, al más votado en aquélla.

Además de este tipo de organización, cada comunidad de Alto Bio Bio presenta una organización basada en el ordenamiento tradicional mapuche, es decir encabezada por un *lonko* (cabeza) que es la máxima autoridad de una comunidad. Hoy en día, con esta nueva forma de organizar a las comunidades, modo generado desde el Estado, la legitimidad y funciones del lonko y la estructura jerárquica al interior de las comunidades ha sido puesta en duda en algunos sectores. En el área del Queuco, por ejemplo, existe un respaldo y mantención de la autoridad del lonko, de su palabra y mandatos de forma más notoria que en la ribera del Bio Bio. Asimismo, entre las comunidades, es relevante apreciar que la figura institucionalizada del lonko tiene muchas diferencias.

Sin duda, y pese a estas configuraciones dadas en el presente, de esta temática se puede establecer que la institución del lonko es una estructura patente y su visibilidad y dinamismo se potencia en instancias en que ocurren hechos de conflicto territorial o movilización comunitaria, como se apreció en las tomas de tierra en la ribera del Queuco a mediados de esta década y antes por los revuelos provocados por la construcción de las centrales hidroeléctricas en la zona.

³⁷ Para la historia territorial de cada comunidad ver: Molina y Correa (1996).

Además de la comunidad propiamente tal, existe la figura legal de asociaciones indígenas, constituidas y amparadas también por la ley indígena, las que forman pequeños “polos de poder” al interior de las comunidades, solicitan recursos al Estado y se insertan en proyectos de desarrollo local de forma autónoma al resto de la comunidad. Existen múltiples organizaciones de este tipo en toda la comuna y un mismo individuo puede pertenecer a varias al mismo tiempo.

Es difícil identificar asociaciones indígenas que tengan miembros de más de una comunidad. Por lo general esto no ocurre y cuando sucede tiende o bien a focalizarse la participación en individuos de la misma comunidad o simplemente se desintegra.

Una organización que intentó promover una “mancomunidad” pewenche u organización territorial fue la “Asociación de Lonkos”, formada a raíz del conflicto Ralco. Esta organización, que pretendía ser representativa de todas las comunidades, al corto plazo perdió su legitimidad dado que la participación se vio sectorizada a ciertos dirigentes. Cabe indicar que el actual alcalde de la comuna, Félix Vita Manquepi, fue presidente de este organismo y uno de los pilares en la formación de los liderazgos políticos previamente a la formación de la comuna.

En síntesis, el lov es la unidad social básica entre los pewenche y a partir de la cual se conforman las comunidades indígenas en la actualidad. Con la nueva legislación, también se insertan nuevas figuras legales como la asociación indígena y se forman nuevos roles de poder al interior de la sociedad pewenche. Esto último fenómeno parece acrecentarse por la instauración del municipio de Alto Bio Bio.

3.2 Las distancias entre los pewenche

Sin duda que pese a todos los cambios y procesos insertos en Alto Bio Bio por el Estado y por la relación entre pewenche y particulares, la estructura que sigue primando en la organización y en las relaciones sociales que configuran la vida cotidiana entre y al interior de las comunidades es el orden mapuche, reproducido de forma estable por las generaciones actuales aún contra las normativas

chilenas. Para comprender este tema es fundamental la publicación de Isla (2008) pues entrega las nociones primordiales de ubicación espacial residencial y doméstica en los mapuche. Su texto, que además está basado en su experiencia en la comunidad de Cauñicu, da luces sobre las distinciones básicas entre los pewenche a nivel espacial.

El autor indica, en primera medida que “Los actuales pewenche de Alto Bio Bio parecen sentir un verdadero horror a la promiscuidad que supone el habitar colectivo en aldeas o pueblos.” (Isla, 2008:28). En este sentido, sus *ruka* se establecen a considerable distancia una de otra. Entre grupos domésticos vecinos, no emparentados, puede haber una desconfianza e incluso indiferencia.

Con esto, Isla comprende que en la sociedad mapuche existe una tensión entre el adentro y el afuera que da forma a las proximidades y las distancias. Para interiorizar el tema es preciso hablar de los grupos domésticos y grupos residenciales. El autor indica que “no existe otro término para identificar al grupo doméstico que el de *ruka*, lo que presupone desde un comienzo la identificación entre el espacio doméstico y sus habitantes.” (Isla, 2008:29).

Asimismo, es más frecuente encontrarse en una *ruka* con familias compuestas o extensas que familias nucleares. Cada grupo doméstico vive entorno a dos inmuebles básicos, ambos contiguos en gran parte de los casos:

- a. *Kütralwe* (casa – fogón). Este espacio representa las actividades diurnas, la cocina, los aspectos domésticos. Es aquí donde se recibe invitados.
- b. *Ruka* (casa – habitación). Esta es la edificación donde se encuentran los dormitorios. Este espacio representa las actividades nocturnas, lo más íntimo del grupo doméstico. A este espacio es poco frecuente que accedan visitantes.

Además de estos inmuebles, cada *ruka* posee una o más huertas, corrales para animales y otras construcciones de orden productivo, como se menciona antes en el apartado 2 de este capítulo.

“Los grupos domésticos sólo pueden existir en la medida en que se integran dentro de un grupo residencial (...) las *rukas* surgen donde hay un *lov* que las soporte.” (Isla, 2008:31).

El espacio del grupo doméstico es el continente primario de la distinción pewenche adentro – afuera, sin embargo las ruka no están aisladas sino que insertas en un grupo residencial que las reconoce como parte integrante del mismo.

En el caso de los mapuche, para Isla, este reconocimiento estaría dado entre hombres “que se reconocen entre sí como ‘peñi’, ‘malle’ y ‘laku’. De esta manera, ahí donde a primera vista parecieran existir sólo viviendas sobre un territorio fragmentado se despliega en realidad un grupo residencial conocido por todos y que define un espacio de «cercanías»” (Isla, 2008:31).

“Las comunidades reduccionales pewenche, por su parte, se constituyen entonces a la manera de un «nexus» endógamo que entrega en un mismo horizonte territorial compartido a un conjunto de grupos residenciales exógamos entrelazados por vínculos de alianza y lazos políticos.” (Isla, 2008:39).

Por ello, el autor define que mientras el grupo residencial constituye el espacio de cercanías, el grupo local endógamo (que equivaldría en ciertos casos a una comunidad) compone el espacio de las proximidades³⁸.

Esta distinción entre cercanía y proximidad, sutil a la luz de las dinámicas propias de la vida urbana occidental, determina en principio la distancia en lo interno, el adentro pewenche.

Este interior, íntimo y con finos matices, se actualiza, ritualmente con el lakutun (grupo residencial exogámico) y con el nguillatun³⁹ (grupo local endógamo).

Como se ha visto, la constitución de límites internos del lov determina la identificación de espacio, con un estricto protocolo. Como lo plantea Isla, es la residencia el eje de la identidad social en los mapuche.

Si bien la conformación de las comunidades actuales está basada en los lov, éstos no son conceptos homologables. Sin embargo, cuando un habitante pewenche de Alto Bio Bio define su lugar, sobre todo a un extraño, tiende a igualar ambos términos, asumiendo la distancia con su interlocutor. Puede decirse con esto que pese a que la distancia al interior de la comunidad no será necesariamente de

³⁸ Para el análisis completo y en profundidad de estas y otras temáticas asociadas a este apartado ver Isla (2008). Para este punto en particular también puede acudirse a: Foerster, R. (1993) Introducción a la religiosidad mapuche.

³⁹ Para una mayor comprensión de estos ritos ver: Foerster, R. (1993) Introducción a la religiosidad mapuche y Gundermann, H. (1982) Análisis estructural de los ritos mapuche Nguillatun y Puntevun.

cercanías, puede ser de proximidades o no serlo, la comunidad es también una estructura que define fronteras y que genera identidad entre sus habitantes.

3.3 Límites externos

“La frontera no es aquello en lo que termina algo, sino, como sabían ya los griegos, aquello a partir de donde algo comienza a ser lo que es (comienza su esencia)”. (Heidegger, 1951).

Como ya se ha visto, las fronteras internas entre los pewenche delimitan de forma clara y manifiesta una diferenciación entre el nosotros (lov y/o comunidad) y el resto. Es también evidente que existe movilidad de individuos a través del matrimonio y la llegada de colonos hasta las comunidades, aunque estos casos son acotados, muchas veces no aceptados o sencillamente mal vistos.

Por otra parte, las comunidades no son estamentos herméticos desde sus límites espaciales hacia fuera, sino que poseen un ordenamiento interno que estructura las distancias. Desde sus fronteras hacia lo que no es parte constituyente, se considera como espacio externo.

Isla (2008) indica que dicho espacio, al contrario que el interno, está asociado a lo extraño, lo incognoscible, aquello que por su peligrosidad es factible temerle o al menos asignarle una distancia considerable y desconfianza.

Incluso al estar en otros lov, el pewenche común y corriente no se siente en su lugar, a menos que tenga algún pariente en la comunidad a la que acude. Será un visitante pese a que su hogar esté a pocos kilómetros de distancia.

De acuerdo a lo anterior el espacio interno, el espacio significado, comprende un entramado complejo de categorías que lo determinan, es el espacio que alcanza a integrarse al sistema simbolizado por lo pewenche. Lo de afuera, confuso y con interpretaciones poco claras, deja vacíos que pretenden ser negados por medio del rechazo.

Cada día los pewenche han integrado más de estas categorías externas dentro de su sistema de significaciones, reconociendo por cierto su carácter exógeno e

importado. Hoy puede verse una película de Hollywood en una ruka en Cauñicu así como un DVD de Disney en Butalelbun. Lo externo es aceptable en tanto no es incoherente, aparentemente, con las significaciones internas y se asumen las novedades. La aceptación de objetos y prácticas “no mapuche” tiene un tratamiento diferente a las distancias con el afuerino en sí.

4. La identidad territorial pewenche

Un tópico que ha rondado casi constantemente este capítulo es el relativo a la identidad. Al hablar de espacialidad es insoslayable vincular su importancia y adjudicarle una posición preponderante en la comprensión de las relaciones sociales pewenche.

El procedimiento que implica significar el espacio, o definir socialmente lugares antropológicos, conlleva también parte del proceso de identificación del grupo. Ambos no son escindibles pues forman parte de un mismo proceso. No es, por tanto, posible procurar la separación del acto de significar e identificar, por ende tampoco se puede fragmentar totalmente a la espacialidad de la identidad.

Para Larraín (2001), la identidad es un proceso construido socialmente que abarca principalmente tres elementos:

- 1) Los sujetos se definen a sí mismos o se identifican con características, en términos de ciertas categorías compartidas socialmente.
- 2) Los individuos al producir, adquirir, modelar cosas materiales se proyectan a sí mismos en ellas.
- 3) La construcción de sí mismo requiere la existencia de otros. El sujeto se define en términos de cómo lo ven los otros.

De esta manera concebida, la identidad como acción consciente del individuo (a diferencia de la cultura) está basada necesariamente en identidades colectivas culturalmente definidas.

Para el autor antes mencionado, “Una identidad colectiva no tiene estructura psíquica o de carácter en el sentido de un número definido de rasgos psicológicos.

No se puede decir que un carácter colectivo se manifiesta en el conjunto de caracteres individuales.” (Larraín, 35:2001).

Por lo tanto, la identidad colectiva será vista como una agrupación de individuos a la que se le asignan atributos específicos que la determinan. Cada uno de estos, dependiendo del caso, demanda más o menos compromisos.

Un ejemplo de lo anterior puede apreciarse en el siguiente diálogo:

- Don José, ¿qué es para usted ser pewenche?
- De la gente que vive allá arriba, es que donde vivimos cerca de los pinos a eso dicen pewen, por eso nos dicen así
- Pero usted acá no tiene pinos...
- No hay, pero por ser paisano mapuche entonces uno sigue siendo, igual que los hijos, si uno además que es criado allá y habla chedungun
(Diálogo con don José, Ayin Mapu).

“Mientras más importante sea el rol de la identidad colectiva para la construcción de identidades personales, mayor será la atracción de los significados y narrativas que se crean para interpelar a los individuos a identificarse con ellos” (Larraín, 40:2001).

En el caso citado se aprecia la búsqueda de cualidades que generalicen el *ethos* de la identidad pewenche encontrando obstáculos en la asociación de lo individual con lo colectivo. Surgen entonces nuevas argumentaciones que incluyen aspectos de la historia personal con los cuales se pueden identificar, y validar, dentro de esa comunidad imaginada. De la misma forma aparece la utilización de nuevas categorías, como “mapuche” y “chedungun”, que amplían las características del grupo de origen y otorgan características que salvaguardan un posible posicionamiento ajeno al espacio “de los pinos”. También es relevante considerar que la identidad individual y sus caracteres autoreferidos se traspasan a las siguientes generaciones de forma “sanguínea”, apreciando con ello el rasgo vinculante de la transmisión identitaria. No debe pasar inadvertido que “ser de allá” es un principio clave dentro de la argumentación del “ser pewenche”. A todas

lucen, la identidad cultural y la identidad territorial tienen una íntima conexión para don José.

Entre los mapuche en tiempos coloniales, se observó una diferenciación concreta entre las distintas zonas geográficas donde habitan, no unificándose políticamente pese a que sus prácticas, representaciones y lengua son similares. Como conglomerado de mayor magnitud en aquel entonces se conformaron los llamados “Butalmapu” que congregaron varios “Ayllarehue” en tiempos de guerra. Hoy, grupos nacionalistas mapuche definen la existencia de diversas identidades territoriales que dan forma al “Wallmapu” o nación mapuche.

Como puede extraerse de lo anterior, el sustrato identitario mapuche, en términos de las prácticas, lengua y demás fundamentos de su cultura no es el aspecto diferenciador entre los distintos grupos si no que es el espacio en que habitan. Las diferentes actividades productivas y arraigos particulares, líderes religiosos, festividades y ritos es decir, las prácticas culturales, tendrían bajo esta premisa una similar configuración en las distintas zonas. La identidad territorial de cada grupo, por lo tanto, está basada en el modo en que se configuran los *lov*, la forma en que éstos se identifican a sí mismos, se proyectan materialmente y se definen a partir de cómo son observados por otros.

4.1 Ejes de la identidad territorial

Como punto de partida es preciso recordar que la identidad colectiva de la sociedad *pewenche* no está definida simplemente por el ámbito territorial. Este aspecto constituye parte del proceso de identificación pero no el único fundamento sociocultural identitario.

Recapitulando el punto anterior; se sostiene que el elemento diferenciador de la identidad territorial mapuche se define básicamente por las coordenadas georeferenciales de los grupos más que por las prácticas adecuadas a su entorno. Por lo tanto, para comprender el aspecto territorial de la identidad *pewenche* es fundamental indagar en la configuración de su espacialidad, ejercicio ya realizado en parte, pero que es necesario ordenar con mayor exactitud.

Como se ha observado, los pewenche de Alto Bio Bio basan la identidad de su territorio y plasman su territorialidad fundamentalmente en tres ejes principales:

- 1) Unidad doméstica extendida o lov⁴⁰
- 2) Comunidad Indígena
- 3) Conjunto de comunidades o región pewenche

Cada uno de estos ejes funciona como un sistema autónomo pero que es recíprocamente complementario con los otros. La significación medular del espacio para los pewenche está remitida a estos sistemas dado que sus límites externos demarcan, como ya se ha visto, lo reconocible como propio y lo ajeno que provoca desconfianza. Por esto, los ejes son los contenedores de las significaciones espaciales dadas por los pewenche y es en ellos que se reconocen sus representaciones sociales sobre el espacio.

5. La representación social del espacio pewenche

“Representación social es el producto y los procesos de una actividad mental por la cual un individuo o un grupo reconstituye lo real y le atribuye una significación específica.” (Moscovici, 1961. Citado por Podestá, 67:2008).

Con la reflexión de los apartados anteriores se ha logrado concretizar principalmente aquello que será fuente de observación esto es, la identificación territorial pewenche radicada en los tres ejes identitarios mencionados y que circunscribe el contexto en que significan su espacio.

Ahora bien, para apreciar la carga de significados de los sistemas se indagará sobre la *representación social* que emana de éstos, pues, bajo este esquema, se podrán apreciar ideas ordenadas, construidas socialmente, sobre la temática de la espacialidad.

⁴⁰ Realizar una separación entre la unidad doméstica extendida y un lov es un ejercicio en el que debe ahondarse con mayor profundidad. Para esta memoria, se utilizarán indistintamente ambos términos, pero debe considerarse que no necesariamente esto ocurre en la práctica.

Para comprender los alcances de las representaciones sociales es importante indicar algunas de sus características. En primer lugar, su campo es el conocimiento del sentido común de un determinado grupo social. Al decir de Farr (1983), las representaciones sociales no son simplemente ideas hacia algo o alguien sino que verdaderas teorías acerca de los fenómenos que rodean al individuo. Esto posibilita al grupo orientarse y comunicarse dentro de los márgenes del intercambio social.

Para Giménez (1999), la representación social tiene cuatro funciones principales. Es *Cognitiva*, pues constituye el modelo de percepción de los individuos y los grupos para entender la realidad. Es *Identificadora*, en tanto otorga identidad social y permite la mantención de las particularidades. En tercer lugar es *Legitimadora*, dado que otorga justificación a los comportamientos. Finalmente, es *Orientadora* del comportamiento, sirviendo como una guía de éste.

Los contenidos de cada representación se refieren a la manera en que nace, a la forma en que son comunicadas por el colectivo y a las funciones a las que sirve para en la intercambio con el resto de los sujetos (Jodelet, 1989).

Existen dos procesos identificados por Moscovici (1961, citado por Mora, 2002) que explican la forma en que lo social adquiere un conocimiento y lo transforma en una representación colectiva y a su vez cómo esta nueva representación altera lo social, son la objetivación y el anclaje.

La *objetivación* selecciona elementos dispersos y los materializa, haciendo nítido y real un esquema conceptual, naturalizando lo abstracto en evidencia concreta y legítima en el contexto.

En tanto el *anclaje* es un sistema de interpretación que permite incorporar aquellos elementos que son exógenos a la representación en un marco de referencia preexistente en el grupo, integrando cognitivamente el objeto extraño dentro del sistema de pensamiento del colectivo.

La forma en que se organizan los elementos de la representación, al decir de Abric (1976; citado por Podestá, 2008), están organizados entorno a un núcleo central y dispositivos periféricos.

El núcleo tiene como función impulsar a otros elementos de la representación a adquirir o transformar su significado. También, organiza las relaciones del conjunto de los elementos y genera consenso al interior del colectivo, estableciendo el carácter normativo de la representación. El núcleo es la parte más estable y rígida de la representación, formando parte de la historia social del grupo.

Por otra parte, los elementos periféricos tienen una mayor susceptibilidad hacia el contexto, cumpliendo funciones adaptativas a situaciones particulares y asimilando las experiencias individuales a la representación colectiva. Además, estos dispositivos cubren al núcleo de la “realidad” concreta, resultando un proceso de anclaje que permite hacer cognoscibles y transmisibles informaciones que no están sujetas al núcleo central. Las transformaciones frecuentemente operan en el sistema periférico, cambiando los elementos de éste o adaptándose a las posibles contradicciones de la representación en general.

Para Abric (citado por Podestá, 2008), las representaciones sociales tendrán cuatro tipos de transformaciones posibles. En primer lugar estarán las *transformaciones lentas*; en que las prácticas contradictorias generan comportamientos extraños y los elementos periféricos son afectados, pudiendo variar con esto la conformación de la representación en caso de una continuidad. Luego están las *transformaciones mediante la generación de esquemas extraños*; en que elementos contradictorios permanecen en el sistema periférico pero no inalteran por un tiempo al núcleo, hasta que puedan reproducirse esquemas similares que si lo afectan o lisa y llanamente insertarse en el núcleo cambiando la representación. En tercer lugar están las *transformaciones de forma progresiva*; en las cuales las prácticas no son contradictorias con la representación y los esquemas la modifican sin un quiebre en ésta. Por último están las *transformaciones brutales*; que sólo han sido propuestas como hipótesis, consisten en prácticas contradictorias que afectan directamente la significación del núcleo central.

5.1 Núcleo central de la representación social del espacio pewenche

En cada uno de los sistemas territoriales que definen el espacio significado por los pewenche habrá un *núcleo* de elementos que le confiere estabilidad a la representación social en términos de la conservación de su estructura. Este verdadero centro neurálgico de la ideación colectiva ha sido construido consensuadamente por esta sociedad, arraigándose a lo largo de su historia para darle un sentido, más allá del meramente funcional, a su entorno dominado.

Un rasgo específico de estos núcleos está materializado en los *lugares* creados por estos grupos, dado que es la forma concreta de asignarle una significación al espacio.

Los lugares, dentro de los límites internos de cada sistema, son producto y proceso de objetivación y anclaje en determinadas épocas y que actualmente están consolidados bajo una matriz compacta de significados.

Los elementos de cada sistema territorial no necesariamente tienen un parangón similar en el otro sistema, dado que son autónomos. Pero, por la interrelación existente entre los ejes, los sistemas de lugares deben tener correspondencia entre sí, no implicando esto que los elementos sean significados de la misma forma, dado el diferencial de magnitud en sus esquemas.

Por ejemplo, las termas de Nitrao, entre Malla Malla y Trapa Trapa, es un espacio significativo para ambas comunidades pues es un recurso natural y de sanación importante para sus pobladores en general, que son quienes lo administran. También involucra un punto relevante para la vida cotidiana de varias unidades domésticas que habitan en los alrededores, siendo usados como baños casi permanentes por los lugareños y además les generan, en ocasiones, ingresos económicos. Por ende tiene un valor personal para estos sujetos. Al mismo tiempo, es un sitio de interés a nivel comunal y por consiguiente es significativo en el conjunto del espacio pewenche, por ejemplo como sitio de interés cultural. Para ninguno de los tres sistemas el significado es equivalente, sin embargo guardan coherencia entre sí.

Con esto, se puede entender que si bien cada lugar es fuente de significados asignados socialmente y que forman parte del núcleo del sistema autónomo, entre los lugares se conforma una suerte de sistema propio, a los que operacionalmente se le denominará *sistema de lugares*.

Por otra parte, hay elementos que no pertenecen al núcleo de significación espacial y que resultan extraños para la coherencia de su representación social. Estos elementos tienen una posición inconclusa en este marco de referencias pues son novedosos en términos temporales, o aún no han sido adaptados en su funcionamiento por los pobladores o bien no se han masificado para establecerse como una noción colectivamente asimilada.

Ejemplo de esto son proyectos de desarrollo rural insertos en Alto Bio Bio que entregan invernaderos a los pobladores. Este nuevo espacio productivo, tiene, de primer momento, gran aceptación en las unidades domésticas. Sin embargo, el desconocimiento de su construcción y mantención desalienta la iniciativa de muchos de los pobladores al corto plazo, siendo común ver muchas estructuras en desuso o sin elementos básicos como el nylon. Algunas opiniones recogidas sobre la falta de adaptación de nuevo elemento son, por ejemplo, que no son adecuados para las condiciones climáticas; se necesita mucho nylon y por esto no conviene tenerlo porque el costo es muy alto; etcétera. Pese a la disconformidad de algunos pobladores, los invernaderos sí dan resultado en algunos casos.

De esta forma se constatan dos grupos de elementos dentro de la representación social del espacio pewenche. Por un lado están los sistemas de lugares como parte de la concreción del núcleo central de las representaciones y por otro se encuentran los elementos periféricos a este centro rígido, espacios que han sido insertos de alguna forma en la circunscripción de la representación pero que están en un proceso de adaptación que no ha sido interiorizado por la población.

Para abordar estas temáticas en el territorio de Alto Bio Bio es imprescindible realizar un profundo estudio etnográfico y lingüístico que, por cierto, supera con creces las pretensiones de esta memoria. Es por ello que a continuación se presentará de modo general una propuesta básica y simplificada de los sistemas de lugares y periféricos para cada uno de los ejes de significación espacial en los

pewenche. Aun siendo solo aproximaciones, con los errores y omisiones propias de la falta de un estudio riguroso al respecto, este ejercicio tiene por finalidad ser un marco referencial y comparativo en relación a los sistemas internalizados por los relocalizados en tierras pewenche.

6. Sistemas de lugares y elementos periféricos pewenche

A continuación se describirá de forma somera la propuesta de sistemas de lugares y elementos periféricos que conforman la representación social del espacio pewenche en cada uno de los ejes reconocidos en el ítem sobre identidad.

Cada lugar, una unidad en sí misma, posee su propia representación social. En este apartado solamente se describirán sus características principales, que justifican su inclusión dentro del núcleo central de dicha representación o bien dentro de los elementos periféricos de ésta.

6.1 Sistema de lugares y elementos periféricos del espacio doméstico

“Yo no tengo que andar pidiéndole nada a nadie yo acá me las arreglo con lo que tengo y la familia ayuda cuando algo falta, pero yo lo que tengo me alcanza (...) por eso si el invierno estuvo bravo me tengo que ir a la veranada pa salvar un poco de animales me largo no más.” (Juan, Ralco Lepoy).

La autonomía productiva y de subsistencia de cada unidad doméstica pewenche es una de sus características más representativas. Para lograr este cometido, el sistema de lugares de las familias requiere el dominio de las tres zonas de su territorio, esto es, el área de invernada, intermedia y veranada. Sin este control, el funcionamiento del sistema pierde su consistencia.

Es por esto que el sistema de lugares domésticos está contenido en estos espacios y los elementos periféricos también se integran a una de estas zonas. Un

nuevo dispositivo integrado fuera de los límites de éstas no sería recibido como parte del sistema familiar.

Los lugares insertos en este sistema de lugares pueden dividirse en espacios domésticos, productivos, de control e hitos, desde el punto de vista de su función. Los dispositivos periféricos también pueden enmarcarse en estos grupos.

6.1.1 Ruka

Una de las tareas que el dueño de casa asumió como propia fue la búsqueda de leña. Con bastante nieve, no debía ser una tarea fácil. Me ofreció que lo acompañara junto a su pequeño hijo. Tomamos el caballo y bajamos un sendero no más de 50 metros de la casa (cocina). Ahí mientras cortaba algunos trozos de un grueso coihue, me dijo que fuera a ver un poco más allá siguiendo el sendero. Había ahí una casa, posiblemente haya sido una cocina pues tenía las dimensiones y estaba construida de canoga⁴¹ tal como la suya. No tenía nada adentro y el bosque parecía que se la empezaba a tragar. Le pregunté de quien era esa casa y me dijo 'esa era de nosotros, antes vivíamos ahí con mi papá, que después se fue para el bajo'. Le pregunté que si ya no vivía ahí porque él no se llevaba la madera o alguna de las tablas de canoga. Me respondió 'es de mi papá, todavía es su casa'. (Diario de campo, en Butalelbun).

Antes se ha visto que las unidades domésticas cuentan con dos construcciones básicas en su sector de invernada, la cocina y la vivienda, y se han descrito las principales significaciones que los pewenche le entregan a cada una. La primera, es el espacio de socialización propiamente tal en que se realizan las actividades cotidianas. La segunda simboliza la intimidad del grupo familiar.

Es común que ambas operen en conjunto, a menos que los moradores hayan adquirido un espacio recientemente y no cuenten con recursos para levantar otro

⁴¹ Tronco de madera partidos a la mitad en su largo y ahuecados para darle forma de canaleta.

casa por ejemplo aquellos que adquirieron un inmueble a partir de los subsidios entregados por el Estado.

La ruka es símbolo de autonomía. Aunque se habite en el terreno de algún familiar, posiblemente del padre o pariente por línea paterna, un “acaserado” pasa a ser cabeza de familia en tanto tiene sus propias edificaciones. Este hecho es por lo general conocido por el resto de la comunidad, en ocasiones porque parientes cercanos de otras unidades domésticas ayudan a levantar las casas. También otros pobladores pueden participar de esta práctica colaborativa, conocida como *mingako* (Isla, 2008). Entonces, comunicar la “independencia” instituye un cambio en el perfil de quien se asienta en una nueva casa y es comunicado mediante la colaboración y el reconocimiento.

Muchas veces una ruka se asocia con el estado civil del poseedor. Los hijos casados son los que aspiran a una vivienda. Por lo general, las hijas e hijos solteros y madres solteras permanecen en techo paterno hasta que se desposen.

Pertenecer a una casa o ser acaserado define la identidad social básica del pewenche, incluyéndolo en un “kupalme” y haciéndolo parte de una agrupación consolidada identitariamente, tal como se manifiesta en la definición de lov. En este sentido cumple un rol en los tres ejes de identidad territorial, puesto que pertenecer a una familia de alguna comunidad implica ser pewenche.

Al establecer una ruka en cierto sector, al mismo tiempo se está ejerciendo cierta soberanía sobre los espacios. El siguiente relato lo ejemplifica en parte.

Un poblador de la comunidad de Trapa Trapa me comentó que luego de una toma de terreno, que incluso tuvo enfrentamientos con carabineros y en la que participaron algunos comuneros de dicha comunidad, se comenzó a tramitar la compra (por CONADI) de uno de los sectores demandados cerca del área de “Infiernillo”. Esto significaba, a nivel estratégico, acercarse fuertemente hacia otra área históricamente pewenche, la comuna de Antuco. Si bien este movimiento es visto como positivo, dicho poblador comentaba que una familia, que ni siquiera vive en Trapa Trapa (esto no implica que no sea de la comunidad), y parte de su parentela fueron a

instalarse al sector, construyendo casas en algunas de las zonas que posiblemente serían reivindicadas para esta comunidad. Alegaba que ni siquiera participaron en la toma de tierras y que estaban usufructuando de una lucha que no les era propia. Además, mantenían una actitud bastante beligerante en su relación con el resto de la comunidad.

El mismo poblador cuenta que un día “apareció” quemada la casa que dicha familia había construido. Las sospechas recayeron en él dado que se habría encontrado una prenda de vestir de su propiedad en las inmediaciones de la vivienda calcinada, hecho desmentido tajantemente por el sujeto en cuestión. Producto de esto, sufrió fuertes amenazas de parte de la familia afectada.

Por otra parte, un integrante de esta familia sindicada, señaló al respecto que ellos habían sufrido un atentado despiadado que por poco le había costado vida a alguno de sus parientes. Indicó que esto no amedrentó a la familia y reconstruyeron la casa en el mismo sector⁴². (Diario de campo).

El hecho muestra algunos aspectos claves para entender la importancia de la ruka al interior del sistema de la unidad doméstica y del sistema de relaciones entre lov. En primer lugar, el espacio utilizado por una casa identifica posesión del mismo a quien la erige. También, legitima esta ocupación por sí misma teniendo, por tanto, que “hacer desaparecer el lugar” (casa) para poder ser destinado a otro miembro de la comunidad. No existe en el esquema de percepción de los pewenche “compartir” un espacio para más de una unidad doméstica, como se describe en el ítem referido a los límites.

Siguiendo la primera cita de este ítem pueden constatarse un aspecto importante. Ser “acaserado” entrega un permiso permanente sobre el espacio en que está la construcción. Curiosamente esto está dado principalmente en comunidades donde existe propiedad común, en que es frecuente que los espacios pertenezcan inalienablemente a un tronco familiar. La dinámica de la propiedad privada en

⁴² Los nombres se han suprimido para resguardar la identidad de quienes participaron en esta rencilla.

cambio legitima la lógica de la toma de tierras, como es patente a lo largo de la historia mapuche. Podría decirse entonces que la parcelación, si bien permite una identificación concreta del dueño con un terreno, es un arma de doble filo dado que la representación social asume que la “justicia” es la consensuada (o impuesta) por la comunidad en tanto se establecen sus necesidades al interior de sus límites. Este tema tan sensible para el pueblo mapuche por supuesto merece mucha más atención de la entregada aquí, pero lo concreto es que el debate al respecto debe considerar este punto.

El baño de la casa, o “pozo negro”, “casita”, está ubicado afuera de estas construcciones, y a una distancia considerable (10 metros o más). Se basa en un compartimiento en forma de “caseta”, construido de madera, latas, pizarreño u otros materiales, de pequeñas dimensiones (en las que cabe solo una persona) en que hay un hoyo, donde se defeca. Suele estar bien protegido de animales, viento y lluvia. No está diseñado para orinar, aunque en algunos casos si se realiza esta actividad en su interior. Sin embargo, por lo general los lugareños efectúan esta acción en diversos sitios de su espacio doméstico. Un cuarto de baño al interior de una casa es visto como impuro y poco higiénico por los pewenche.

El refugio ubicado en el puesto de veranada, y en general todo el espacio de veranada, funciona de la misma forma que el espacio de invernada, pero presenta características propias. Tiene dimensiones pequeñas aproximadamente de 16 metros cuadrados, su estructura es de madera nativa (guaye) y las techumbres de canoga. Su interior está dividido en dos habitaciones, la primera es la cocina interior donde existen un fogón al centro aquí se guardan los utensilios, es usada como despensa para guardar las partes de los animales no consumidas (cabezas con los interiores unidas a ella, colgadas de la vigas de la techumbre). Este espacio se ubica previo a la puerta de acceso, de un metro de altura aproximadamente. En la segunda habitación se encuentra un mesón para las herramientas y cortes de animales y la cama que es de maderos entrelazados con un colchón de paños y paja silvestre, la que está afirmada por cuatro horcajas enterradas en el suelo. Contiguo al refugio, se encuentran el corral de los animales pequeños, donde son encerrados al atardecer, y la cocina exterior donde se pasa

la mayor parte del día. Éste es un simple fogón rodeado de troncos botados que son usados como asientos y rocas grandes donde se cocina y se comparten las horas⁴³.

6.1.2 Huerta y corral

De los *espacios productivos* de las unidades domésticas destacan principalmente la huerta y el corral de los animales. Estos dos lugares son la base de la subsistencia de la familia y por consiguiente merecen la total preocupación y atención por parte de sus miembros. No necesariamente ocurre que una huerta y un corral de animales están relacionados con una casa, pues puede ocurrir que en la unidad doméstica haya más de una de estas instalaciones productivas o que simplemente todo lo existente en el terreno sea común a las ruka establecidas en el espacio de la unidad doméstica. Asimismo, es frecuente que cada miembro del grupo familiar posea sus animales, siendo reconocidos por el resto.

6.1.3 Agua

En relación con los lugares menos intervenidos o de origen “natural”, es decir, aquellos que son significados por las unidades domésticas en sus espacios circunscritos pero que no presentan una edificación necesariamente debe destacarse como principal una *fuentes acuífera*. Es requisito estable en los espacios familiares contar con agua, ya sea ésta proveniente de vertiente, estero, riachuelo o un río, siendo esto un *hito* dentro del espacio doméstico.

Es importante que el curso del agua sea continuo, vale decir, no debe estancarse. Poseer este recurso es disponer de bienestar; no tener agua bebestible (no necesariamente potable) es asociado a un mal vivir, hecho que se constata con lo poco amigable que resulta para algunas familias la canalización de cañerías a la usanza convencional occidental. La llegada del agua potable a muchos sectores

⁴³ La descripción del refugio de veranada se remite a los observados en Butalelbun, no necesariamente se configuran todos estos recintos de la misma forma en el resto de los sectores de Alto Bio Bio.

no ha cambiado fundamentalmente esta actitud de los pewenche, posiblemente porque su utilización está vinculada también a otras actividades además del consumo humano, como el riego de huerta, agua para los animales, entre otros usos. Este elemento es probablemente uno de los principales requisitos para ubicar una unidad doméstica.

6.1.4 Pinalerías

Un lugar especialmente importante en el sector de veranadas, y de invernada en algunas comunidades, por ejemplo, Ralco Lepoy (Cheuquelauquen) y El Barco, son las pinalerías. En este espacio se realizan la recolección de piñones desde el mes de marzo hasta entrado el otoño⁴⁴.

El pewen es el árbol sagrado de la cultura pewenche, por lo cual no es posible talarlo ni utilizarlo como recurso de explotación forestal, aun si éste ha caído producto del viento o el peso de la nieve.

Las pinalerías tienen una doble significación, por un lado guardan la tradición y conocimientos de los pewenche. Por otro lado, cada grupo familiar recolecta en un lugar específico, donde se encuentra con sus antepasados, o sea también tiene una importancia económica.

6.1.5 Senderos

Los senderos son rutas habilitadas en la zona intermedia entre la invernada y veranada y es parte de un flujo de conexión entre éstas, es decir, es el lugar de tránsito por el cual la unidad doméstica se traslada con sus animales medianos (caprino, ovino) y grandes (vacuno). Este trayecto se realiza a caballo ya que el sendero, en ocasiones, sólo permite el tránsito de un animal. Estos lugares inician su huella desde la casa habitación hasta el puesto de la veranada, permitiéndoles tener un acabado conocimiento de su espacialidad, ya que este ha sido utilizado

⁴⁴ En ocasiones la recolección también se realiza entrada la primavera y los primeros deshielos, aprovechando los frutos que quedaron en el suelo y que fueron cubiertos por la nieve.

de generación tras generación entregando los conocimientos del traslado de animales, hierbas medicinales, sitios de interés para las unidades domésticas, entre otros.

Estos espacios no son rutas diseñadas al azar sino más bien guardan la sabiduría y el respeto por la ñuke mapu (Madre Tierra) que les permite llegar en buenas condiciones y a salvo con sus animales, sin correr riesgos inesperados, como el ataque del “león” (*Puma Concolor*), y sin intervenir más de lo conveniente su entorno natural. Como puede entenderse, los senderos no solamente son espacios de tránsito, si no que lugares de control de la unidad doméstica y la materialización de su territorialidad.

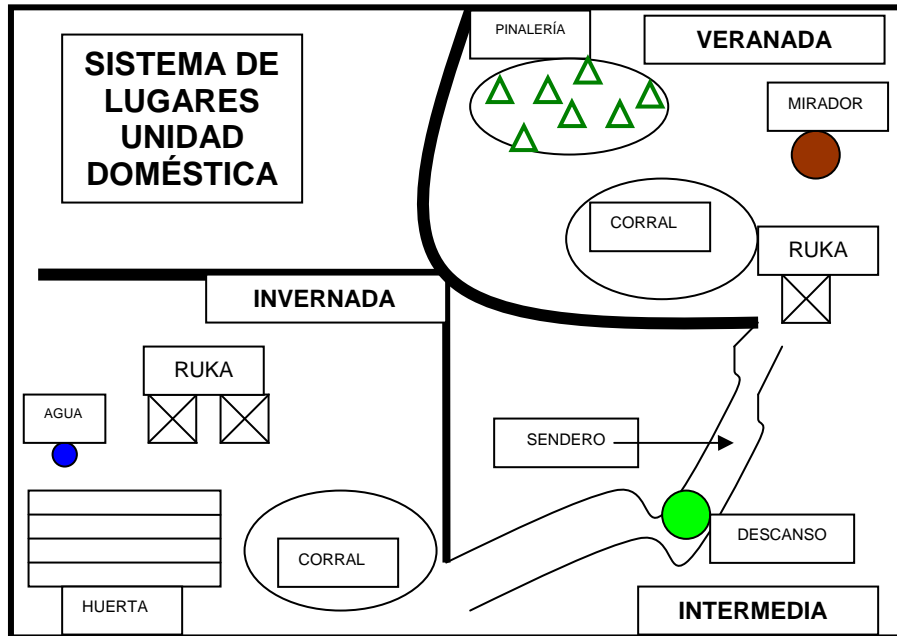
6.1.6 Descanso

Los descansos son hitos insertos en los senderos. Éstos tienen como finalidad ser un lugar de resguardo y protección durante el tránsito entre la ruta de invernada y veranada. Este lugar de detención permite que los animales no se desgasten de manera innecesaria en el trayecto, siendo agrupados y revisados mientras se alimentan. El grupo doméstico por su parte aprovecha de dar descanso a los caballos y de alimentarse y refrescarse para continuar momentos más tarde su trayecto. Estos sitios están estratégicamente ubicados, ya que permite conectarse con otras rutas de vecinos del lov y ser visualizados desde miradores.

6.1.7 Miradores

Los miradores son espacios de control ubicados en las veranadas. Corresponde a la planicie más alta que ésta tenga permitiéndoles a los pobladores saber qué o quién sube o baja al sector de veranada por los senderos. Estos miradores permiten no sólo el control de las veranadas si no que también visualizar el valle en su plenitud, pudiendo incluso en ocasiones identificar la ruka de invernada.

Sistema de Lugares Unidad Doméstica Pewenche



6.1.8 Elementos periféricos

En relación con los espacios que corresponden a elementos periféricos, en las unidades domésticas pueden establecerse que son fundamentalmente de tipo productivo, como se menciona en el ítem 5.1 sobre los invernaderos. En su mayoría, estos elementos han sido integrados solamente por una parte de las familias dado que o no se cumplen los requisitos para establecerlos, la ubicación del espacio doméstico no es apta para incluirlos o simplemente no están masificados.

En primer lugar se encuentran los “espacios turísticos”. Estos han irrumpido con cierta importancia en algunas comunidades pues Alto Bio Bio cumple con los requerimientos paisajísticos y de recursos naturales como para abordar este rubro. Los espacios más comunes están asociados a cabañas o sitios de camping incluidos en el espacio de unidades domésticas. Éstas no pueden ser equipadas en cualquier lugar, ya que dependen en gran parte de que su ubicación sea adecuada para abordar un emprendimiento. Los actores que poseen estas infraestructuras por lo general han participado de proyectos con entidades

gubernamentales y no gubernamentales, recibido apoyo en términos monetarios y capacitación. En su mayoría, el funcionamiento y capacidad para implementarlos está personalizado en un miembro de la familia por lo tanto su manejo no siempre es asimilado en términos comerciales con el conjunto ésta.

Por otra parte, la cantidad de estos sitios son acotados por lo que existen dos actitudes frente a su presencia. La primera, es la aspiración por contar con estos beneficios y los recursos que generan. Las acciones de los individuos interesados se centran en acercamientos a ciertos focos de desarrollo local asociados a ONGs, FOSIS u otros fondos disponibles en la zona. Este hecho conlleva además aproximaciones a entidades políticas que cuenten con una mejor posición para el acceso a estos beneficios, tal como la dirigencia de comunidad, de asociaciones u otros. En segundo término, por estos mecanismos de contacto existentes, se asocia que las focalizaciones de los recursos están directamente asociadas a las influencias con autoridades políticas o de organismos no gubernamentales, lo que puede causar recelo y desconfianza hacia los beneficiarios de estos proyectos y además relaciona al rol dirigenal con provecho personal.

6.2 Sistema de lugares y elementos periféricos comunitarios

6.2.1 Unidad doméstica

La unidad doméstica es el espacio vital básico de los pewenche. Se compone de la demarcación asignada al grupo familiar que cuenta con una ruka en invernada y una en veranada, los espacios productivos y los lugares de tránsito, todos descritos en el ítem anterior. Otros elementos que pueda presentar no son constituyentes de su núcleo. El lov está compuesto por un conglomerado de unidades domésticas, las que se identifican entre sí, como está descrito en el ítem referido a las distancias entre los pewenche, formando el conjunto.

Las características propias de cada unidad doméstica, como su ubicación estratégica en la comunidad y el acceso a ciertos recursos -como el agua, termas, pinalerías y otros-, toman una forma determinada en cada comunidad. Al parecer,

esta conformación espacial indicaría rasgos específicos relativos a las relaciones de poder entre los “kupalme” y al resguardo de ciertos conocimientos. Este hecho debe constatarse en una investigación propia sobre la temática.

6.2.2 Centro de servicios

Cada comunidad tiene un espacio al que sus miembros acuden por diversos motivos que ameritan interacción con integrantes de otras unidades domésticas o bien con individuos externos a la comunidad con los que requieran relacionarse. En este sitio, denominado operacionalmente como “centro de servicios”, se pueden encontrar instalaciones como una posta, una escuela, una(s) iglesia(s), la sede comunitaria, una cancha de fútbol, entre otras. A diferencia de lo que ocurre en otros contextos sociales, como el urbano, acudir hasta estos sitios está vinculado a necesidades específicas o bien para ser parte de eventos particulares, como el “día de pago”⁴⁵.

Este centro de servicios es muy relevante en las relaciones sociales de una comunidad puesto que para vincularse en un ámbito más allá del doméstico, los individuos no acuden hasta el hogar de algún miembro de la comunidad como sede reunión, estos espacios son zonas neutras, en que existe una igualdad de condiciones para todos.

Es frecuente que además de estos centros de servicios también existan otros “microcentros”, en que miembros de unidades domésticas cercanas se reúnan para tratar asuntos que competen sólo al sector. Por ejemplo, dentro de la comunidad de Ralco Lepoy está el sector Lepoy Alto, ubicado a aproximadamente 5 kilómetros de Chenqueco, lugar del centro de servicios. Cuando la gente de

⁴⁵ El día de pago es un evento mensual en que el Instituto de Previsión Social (IPS) entrega el dinero de la pensión asistencial, la asignación familiar, seguro de cesantía, entre otros, a los pobladores de las comunidades. En esta ocasión, desde las zonas urbanas cercanas, como Santa Bárbara y Los Ángeles, llegan comerciantes que forman una verdadera “feria libre” en cada sitio donde se realiza este pago. También, acuden las empresas proveedoras de servicios como por ejemplo COELCHA (suministra energía eléctrica), para que se le cancelen sus cuentas. Este acontecimiento es relevante como fenómeno de intercambio y de socialización entre los habitantes de cada comunidad, dado que además de prestarse para adquirir las mercaderías ofrecidas, es visto como un momento de esparcimiento que invita a los comuneros a compartir, conversar, beber alcohol y disfrutar de los productos comprados.

Lepoy Alto se congrega, lo hace en una garita ubicada a orillas del camino hacia Guayali en la intersección con la entrada hacia el cementerio de Lepoy y acceso también al camping de las hermanas Quintreman. Este lugar fue avaramente escogido de forma espontánea por los pobladores dado que es un sitio cercano, neutro y genera mayor intimidad que acudir hasta el centro mismo de la comunidad. Pueden apreciarse, en ocasiones, hasta 20 personas aglutinadas en las inmediaciones de este paradero dado que el espacio es utilizado como una verdadera sede social⁴⁶.

Una excepción sobre la realización de reuniones en casas particulares la efectúan los evangélicos, dado que muchas de sus celebraciones se establecen en el hogar de alguno de los practicantes. Sin embargo, es pertinente señalar que las familias que adhieren a esta religión rompen muchos de los esquemas que se han señalado anteriormente.

6.2.3 Cementerio

El cementerio es un lugar de encuentro con los ancestros, aquí no sólo se dejan los cuerpos de las personas que no están entre los vivos, si no también, es un lugar vivido y significado de la comunidad, es decir, que las sabidurías ancestrales están en este lugar, se encuentra la familia, los antepasados, como si aún estuvieran vivos y guiaran el devenir de la comunidad.

6.2.4 Lepùn

El lepùn o como coloquialmente denominan los pewenche, cancha de nguillatun, es un lugar de reunión ceremonial donde la comunidad se encuentra para realizar el nguillatun. En éste se comparten comidas, bailes, tradiciones entre los distintos grupos familiares de la comunidad, uniéndose ritualmente a sus ancestros, la ñuke

⁴⁶ Estos microcentros pueden estar relacionados con espacios al que acceden solamente ciertos lov de la comunidad y por ende son “espacios de cercanías”. Los centros de servicios no cumplirían, en este caso, este rol, quizás solamente puedan definirse como “espacios de proximidades”.

mapu y chao ngeñechen, realizando ofrendas y realizando rogativas. En este lugar cada grupo familiar se instala con una ramada uno al lado del otro formando un semicírculo y comparte con los otros grupos que son parte de la ceremonia, de esta manera unifican su rogativa y el encuentro con los suyos que ya no están.

El lepün es muy respetado entre los pewenche no realizándose ninguna otra actividad en éste durante el tiempo que no se realiza el nguillatun. Así también, se intenta mantenerlo libre del tránsito de personas, por lo que en muchas ocasiones no está en un sitio de paso o cerca de caminos públicos muy concurridos. La mayor parte de los pewenche cuida no dejar libre a animales cerca de este lugar.

6.2.5 Elementos periféricos

La ruta de Senderos de Chile que atraviesa Alto Bio Bio se estipuló que pasaría por la comunidad de Trapa Trapa – Butalelbún y que continuaría por El Barco – Guayali hacia Lonquimay. Estando en casa del lonko de esta última comunidad llegó el representante de la entidad responsable de su construcción, dependiente de CONAMA. La negativa hacia la propuesta realizada por el funcionario por parte de la autoridad tradicional se basó en dos argumentos, principalmente. Primero, en que la figura legal que permite la instalación de la ruta es la servidumbre de tierra, hecho que por sí mismo “espantó” a don José. En segundo término se comprendió que los beneficios para la comunidad serían relativamente bajos, dado que no se les permitiría participar activamente dentro de la iniciativa, lo que echó por tierra cualquier avance en las negociaciones. (Diario de campo, Guayali).

Otros lugares creados por el turismo son los senderos. Las experiencias de mayor desarrollo en la comuna están en las comunidades de la ribera del Queuco, en que las rutas y sus beneficios son administrados por los participantes en los proyectos de desarrollo. Sin embargo, su implementación no ha tomado fuerza aún en el conjunto de las comunidades dado que, como se ha presentado en un punto anterior, los senderos tienen una connotación de control del espacio y de

tránsito entre las áreas de pertenencia de la unidad doméstica, por lo tanto integrar uno de estos lugares para otros fines, incluso en el que se movilizarían personas ajenas a la comunidad, como turistas, no es visto con buenos ojos por todos los pewenche.

El mayor atractivo en la actualidad para ciertas familias es el complemento de sus recursos pues a los pobladores se les paga por la utilización del sendero, el arriendo de caballo y ser “guías” de este sendero. Sin embargo, esto aún no se ha difundido con fuerza debido en parte a la poca difusión y constancia de la actividad. Seguramente, si la aplicación de estos senderos se concreta con flujos de turistas estables pueda cambiar la situación.

6.2.5.1 Comercio y Negocios

Los almacenes en los dos valles que conforman Alto Bio Bio son escasos y precarios para sustentar el abastecimiento familiar de las unidades domésticas. En su mayor parte éstos se asocian a los espacios del centro de servicio.

Los negocios ven imposibilitado su crecimiento y aumento de ventas por varias razones. Primero, desde la percepción no mapuche podría denominarse como “envidia”, ya que es mal visto por los pewenche que alguien se enriquezca, más si es a costa suya. En caso que esto llegase a ocurrir se habla mal de ellos dentro de la comunidad con acusaciones como, por ejemplo; que los comerciantes cobran muy caro; que se están haciendo ricos aprovechándose de los demás; entre otros. Esta imagen del comerciante local tiene por consecuencia que las compras siempre sean ajustadas a las necesidades del consumidor, nunca suntuarias. Es importante hacer notar que los negocios que se encuentran en los valles, mayoritariamente están en manos de no mapuche o bien son administrados por pewenche que han vivido muchos años fuera de la zona y que tienen concepciones económicas de acumulación.

Otro factor que impide el surgimiento del comercio es el hecho que las unidades domésticas desarrollan una economía de subsistencia, por lo que las familias se abastecen en los negocios solamente de lo que no pueden producir como mate,

velas y otros productos, siempre en pequeñas cantidades. También, es importante considerar que la disponibilidad de dinero en las familias es ocasional y estacional, ya que donde ven mayoritariamente aumentado sus ingresos es en temporada estival con la venta de ganado caprino y ovino. Los ingresos de subsidios de IPS que son entregados mensualmente son consumidos de manera inmediatamente, pagando servicios de luz y otros artículos. Por otra parte, el trabajo asalariado en las comunidades es escaso y mayoritariamente es producto de intervenciones de proyectos de instituciones estatales y ONGs.

6.3 Sistema de lugares y elementos periféricos del área pewenche

6.3.1 Comunidad indígena

En la actualidad, la presencia del conjunto de comunidades y su importante relevancia a nivel de superficie territorial, cultura, demografía y “fuerza política” hacen de Alto Bio Bio una zona que puede definirse como pewenche.

Cada una de éstas se ha constituido a lo largo de su historia territorial como unidades autónomas, reconociéndose entre sí como miembros de la “sociedad pewenche”. Esta identificación, tanto propia como la emanada desde otras agrupaciones, es el fundamento de los individuos para denominarse a sí mismos como “mapuche – pewenche” o “pewenche”. A esto, por supuesto, debe sumarse la pertenencia a un “kupalme”, tal y como ya se ha visto en la definición de lov antes descrita.

Por otra parte, aunque es patente la homogeneidad que involucra la pertenencia al territorio pewenche, por las similares condiciones geográficas, sistemas de movilidad y subsistencia, entre otras, entre las comunidades existen diferencias marcadas dentro de la representación social de cada comunidad. En primer lugar, se presenta lo que puede denominarse operativamente como “profundidad de la comunidad”. Esto se refiere a la lejanía o cercanía que las comunidades tienen de la cabecera comunal, Villa Ralco. Así, es percibido, tanto por los no mapuche y como por los propios pewenche, como una forma de identificar cuán “tradicional” o

pewenche es un sujeto según el lugar o a la comunidad a la que se pertenece. A mayor lejanía se considera que las tradiciones están más arraigadas. Así, por ejemplo, en el Queuco, la comunidad de Butalelbun se considera la más tradicional, entre otras cosas, porque se encuentra más internada en el valle y la comunidad de Pitril sería entonces menos tradicional.

A esta profundidad de la comunidad, debe agregarse la concepción generalizada que las comunidades de la ribera del Bio Bio están más aculturadas e intervenidas que las del Queuco. Estos dos componentes, insertos en la representación social de lo de los habitantes de Alto Bio Bio, entregarían las magnitudes con las que se podría “medir” o clasificar a las comunidades y así definir también la “pureza pewenche” que tiene un individuo.

No obstante lo anterior, y sin descartar que esta arbitraria concepción está muy arraigada entre los pobladores, la pertenencia a una comunidad menos tradicional no cuestiona la condición de pewenche de un individuo. De esta forma, puede identificarse a un individuo con la siguiente fórmula:

Nombre	Kupalme	Comunidad	Identidad territorial
Marcelo	Purran	Callaqui	Pewenche
Marcelina	Piñaleo	El Barco	Pewenche
Francisco	Maripil	Cauñicu	Pewenche

Por esta razón, en el momento que un individuo se presenta dirá su nombre (el registrado en Chile o el mapuche, dependiendo de la conversación) y posteriormente definirá la comunidad a la que pertenece con denominaciones como, por ejemplo, Trapache, Pitrilche o Lepoyche, de acuerdo a su procedencia. En síntesis, la comunidad es un espacio importante en relación a la identidad de un individuo y la entidad que articula todo el orden pewenche, sin ser relevante para el arraigo identitario el “status de la comunidad” a la que se pertenezca.

6.3.2 Lagunas y cascadas

En Alto Bio Bio existen diversas lagunas presentes por ambos valles. Estas fuentes acuíferas son muy respetadas por los pewenche, explicando que poseen un gran e incommensurable *newen* (fuerza; poder) por lo que no es adecuado intervenirlas. Además, cada laguna encierra un mito que explica su existencia y el por qué debe respetársela. Sobre la laguna El Barco, por ejemplo, se cuenta el mito de una mujer que atravesó sus aguas hasta una pequeña isla ubicada en medio. Sin poder salir, decidió quedarse ahí y cuidar la laguna. En ciertos períodos del año dicen que esta pequeña isla se acerca o se aleja dependiendo del “ánimo” de esta mujer. Es habitual que los hombres rodean las orillas la laguna y saluden a la mujer, pero no acostumbran a ingresar a sus aguas. En general, esto ocurre en todas las lagunas, pues no es frecuente que los pewenche se bañen o no hagan un uso recreativo en estos espacios.

De forma similar a lo que ocurre con la laguna, otros sitios relacionados con el agua que presentan un tratamiento similar por parte de los pewenche son las cascadas. Por ejemplo, al visitarlas es normal que no se hable hasta que ésta se habitúe a la presencia externa y en caso de comunicarse debe ser en forma baja y sin “alterarla”. Algunos pobladores han explicado que esto debe hacerse pues las cascadas son muy celosas de su lugar y, por su gran *newen*, pueden entregar energías negativas a quien no se comporte con ellas.

6.3.3 Ríos

Todas las comunidades de Alto Bio Bio tienen un río principal que las atraviesa. Esta característica es fundamental en la espacialidad de la comunidad, por una parte, genera las condiciones geográficas de su dominio territorial y por otro lado, como curso de agua continuo, es la representación de la vida, del bienestar y la prosperidad, al contrario del agua estancada o los pantanos, que son signos de insalubridad y pestilencia.

De forma similar a lo que ocurre con otros espacios relacionados con el agua, los ríos son muy respetados por los pewenche, considerándolos como verdaderos seres vivientes. Por ejemplo, en cantos y poesía mapuche se materializa un espíritu que vive en el río Bio Bio denominado *punalka*⁴⁷, que vela porque este gran río siga fluyendo hacia el mar. Se materializa en diferentes formas, como por ejemplo una serpiente.

En la cotidianidad, el río es central, siendo el Queuco y el Bio Bio las verdaderas “arterias” para los pewenche y fuente de la vida de la zona.

6.3.4 Volcanes

Los volcanes para los pewenche son parte de su configuración identitaria ya que son fuente de energía y poder para las comunidades. Por una parte, esta energía, ante sus ojos, justifica la ausencia de *machi* en el territorio pues dos energías tan fuertes no pueden convivir juntas.

Uno de los volcanes, de gran belleza, es el Callaken o Callaqui denominado coloquialmente como “la blanca”. Este macizo colinda en sus distintas aristas con los dos valles. Es el más importante e imponente de Alto Bio Bio, del cual emanan distintas fuentes termales.

Otro volcán muy relevante para Alto Bio Bio es el volcán Copahue, cuya cima separa el territorio nacional de Argentina, pero que es parte de la concepción territorial pewenche como una totalidad. A este volcán se accede constantemente, a escondidas de los gendarmes argentinos, en busca del agua del agrío.

6.3.5 Termas

Las fuentes termales tienen presencia en los dos valles. Éstas han sido una fuente de curación ancestral para los pewenche de Alto Bio Bio por lo cual son utilizadas

⁴⁷ Sobre “punalka” pueden escucharse algunas historias de Leonel Lienlaf en: <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras?portal=3&Ref=4162&audio=7> (06/10/2010). El tema fue tratado en un documental denominado “Punalka: El Alto Bio Bio” de Jeannette Paillán relacionado con la temática de las centrales hidroeléctricas y su intervención en el medio pewenche.

con mucho respeto y solo en caso de real necesidad. Por su uso, se deja una ofrenda como acto de reciprocidad con la ñuke mapu.

En la actualidad son una referencia turística, especialmente las ubicadas a orillas de camino como las termas de El Avellano, ubicada en la comunidad del mismo nombre por la ribera del Bio Bio y las termas de Nitrao por el valle del Queuco.

En este valle también encontramos las termas de Los Perales hacia el interior de la comunidad de Pitril, las termas de Chichintahue ubicada en la comunidad de Cauñicu y las termas de Chanchucó, en la veranada de la comunidad de Butalelbun.

6.3.6 Elementos Periféricos

6.3.6.1 Centrales Hidroeléctricas

Estos lugares no son vistos con buenos ojos por los pewenche ya que son la representación monumental de la pérdida de su espacialidad, de la historia de sometimiento que han debido pasar y de recuerdos experimentados en ese lugar.

En general, hablar de las Centrales Hidroeléctricas para los pewenche es asociarlo con lo peor y más odiado de lo “no mapuche” o “winka”. Entre las expectativas de algunos pobladores locales, estas construcciones se vislumbran como espacios a los que no se les adjudica una trascendencia o permanencia estable en la zona.

“Ahora todo quedó como muerto eso, uno ve debajo de la línea del agua los arbolitos y nada que ver como era todo eso antes (...) pero capaz que quede igual esto, yo creo porque dicen que se van a ir, en años pero se van.” (Juan, Quepuca Ralco).

Sin embargo para otros pewenche se presenta una perspectiva de resignación y desazón hacia lo que alguna vez fue el río Bio Bio y se revela una imagen de permanencia de las centrales en la zona.

“Ya no va a ser como antes de la represa, eso va a quedar ahí, ya no van a ver los que vengan lo que nosotros veíamos.” (Ramón, Ralco Lepoy).

Otro fenómeno que ocurre relacionado con las centrales es la formación de los embalses, denominados por los pobladores como “lagos”. En este sentido, esta construcción humana es naturalizada por los pobladores. A diferencia de lo que sucede con las fuentes acuíferas que fluyen, estos los lagos son vistos de forma negativa, incluso como signo de muerte y destrucción.

6.3.6.2 Villa Ralco

Villa Ralco es un lugar de tránsito y una verdadera frontera donde se amalgaman la cultura pewenche y la no mapuche o chilena, por lo que puede concebirse como un espacio de encuentro con entre estos “mundos”. Su importancia práctica radica en que se emplazan las instituciones, el comercio, el consultorio y las cantinas.

En este pueblo mayoritariamente transitan individuos de las comunidades de Pitril, Callaqui y en menor medida los pewenche de comunidades más lejanas que realizan trámites en las entidades que están en este lugar.

Villa Ralco, al ser un lugar de frontera genera mezclas en el lenguaje, el vestuario y la forma de relacionarse. Para los pewenche también, el pueblo puede representar un lugar de transición, una estación anterior, para llegar a “Chile”, cuando se dirigen a Santa Bárbara o Los Ángeles.

6.3.6.3 Otros sitios de relevancia

Además de los lugares ya nombrados, también hay sitios que no están presentes en Alto Bio Bio pero no son necesariamente del conocimiento de toda la población pewenche. Por un lado están los pasos hacia Argentina, algunos no habilitados, que son conocidos fundamentalmente por aquellos pewenche que viven en las comunidades más cercanas a éstos.

Por otra parte se ha constatado la presencia de la llamada “piedras machi” al menos en una ubicación, en el área de Quepuca Ralco. Éste objeto tiene la connotación de ser el ataúd o el contenedor del cuerpo de una machi muerta. Es sabido por varias fuentes que en Alto Bio Bio, al menos a mediados del siglo XX, hubo presencia de machi, algunas de las cuales se les recuerda por este monolito.

7. Conclusiones

En este capítulo se ha intentado construir un esquema explicativo de la espacialidad pewenche, utilizando como medio de significación las representaciones sociales, o una introducción de éstas, de los pobladores de Alto Bio Bio sobre los sistemas de lugares de los ejes identitarios que los ordenan.

Se ha visto que estos sistemas de lugares se consolidan con dispositivos espaciales que son estables en la vida cotidiana de los pewenche y fundamentalmente se ha podido indagar acerca de los aspectos funcionales que lo componen.

Es importante considerar que este acercamiento hacia la espacialidad pewenche conlleva una profundidad que futuros estudios empíricos podrían colaborar a robustecer. Además, como ya se ha manifestado, resulta imperioso para completar la propuesta de esta memoria, asociar los antecedentes obtenidos en este compendio con otros marcos de referencia, tal como el que propone Grebe (1984). Con estas acciones, se visualiza la posibilidad de construir una herramienta para el entendimiento del espacio en los mapuche.

Pese a las limitaciones ya expresadas, las aproximaciones hacia la realidad espacial pewenche generan un diseño para abordar la realidad actual de los relocalizados por la Central Ralco, que se presentará en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV: HACIA LA SIGNIFICACIÓN PEWENCHE DE AYIN MAPU

En este capítulo se presentará una aproximación al significado del espacio de relocalización de los pewenche trasladados hacia el ex fundo El Huachi y que conformaron la Comunidad Indígena Ayin Mapu.

Los titulares de la relocalización, hombres y mujeres que actualmente tienen sobre los 40 años de edad, fueron socializados en un entorno natural y social diferente al que llegaron a habitar. El ambiente cordillerano era el que primaba en todas direcciones, ajustando sus formas de subsistir y relacionarse a partir de estas condiciones, como ya se ha descrito de forma general en el capítulo anterior.

Al decir de Berger y Luckmann (1976), la socialización es la inducción amplia y coherente de un individuo en el mundo objetivo de una sociedad, o un sector de ésta. La socialización primaria es la etapa inicial que atraviesa un individuo en su niñez y que lo convierte en parte de la sociedad. Posee una enorme carga emocional para el sujeto, en que debe aceptar roles y actitudes de otros y hacerlos propios, creando una conciencia que materializa de manera abstracta su ubicación y la posición de los demás en el mundo. Con esto, internaliza a la sociedad, a la identidad y a la realidad en general, a través del lenguaje. El proceso finaliza cuando el concepto del otro generalizado se concreta en la conciencia del individuo.

La socialización secundaria es la internalización de partes específicas de la sociedad, “submundos” institucionales. Es el proceso donde se adquieren conocimientos específicos de los roles arraigados en la división del trabajo y que intervienen directamente en el individuo, pues se aprehende frecuentemente en un contexto institucional. La educación es un claro ejemplo de la socialización secundaria.

Los pewenche relocalizados vivieron este proceso de socialización, tanto primaria como secundaria, en sus comunidades de origen. Esto hace pensar que las categorías para concretizar el espacio significado en gran parte estarán sujetas a las aprendidas en esta etapa de sus vidas no descartando, por supuesto, la adaptación a las condiciones que actualmente los determinan.

Por esta razón se plantea que a partir de los sistemas de lugares, núcleo central de la representación social del espacio para los pewenche, y de los elementos periféricos a éstos, se podrá realizar un acercamiento hacia el significado del espacio de relocalización en los pewenche trasladados.

Las características de un lugar, a saber, identificadorio, relacional e histórico, no están presentes *a priori* en Ayin Mapu, por lo que cada uno de estos espacios deberá regenerarse a partir de las categorías de sus nuevos habitantes y con la colaboración de la empresa que los traslada a partir de una “resemantización del espacio”.

En la práctica, esto último se traduce configurando la espacialidad de la naciente comunidad con los elementos que ENDESA integra como los centrales de los sistemas de lugares en un lov pewenche de Alto Bio Bio. Se verá, en una primera parte, que en esta lógica de resemantización, que busca que las instalaciones o construcciones de estos lugares “evoquen” los significados de los lugares culturalmente instaurados en la cordillera con el fin de que sus prácticas continúen desarrollándose tal como antes, no se consideran aspectos básicos de la espacialidad en los pewenche.

Por otra parte se verá que los sitios de significación cultural, insertos dentro de del sistema de lugares comunitarios y que forma parte de la resemantización, está relacionado con prácticas culturales que no pueden canalizarse solamente porque exista la superficie territorial para que se efectúen, debe haber además otros factores para que esto se constituya.

La forma en que se construye Ayin Mapu guarda estrecha relación con los sistemas de lugares de los ejes identitarios entre los pewenche. Por esto, será uno de los puntos más relevantes de este capítulo apreciar la aproximación hacia los lugares que serán parte del núcleo central y las razones de los pobladores para determinar a otros lugares como periféricos.

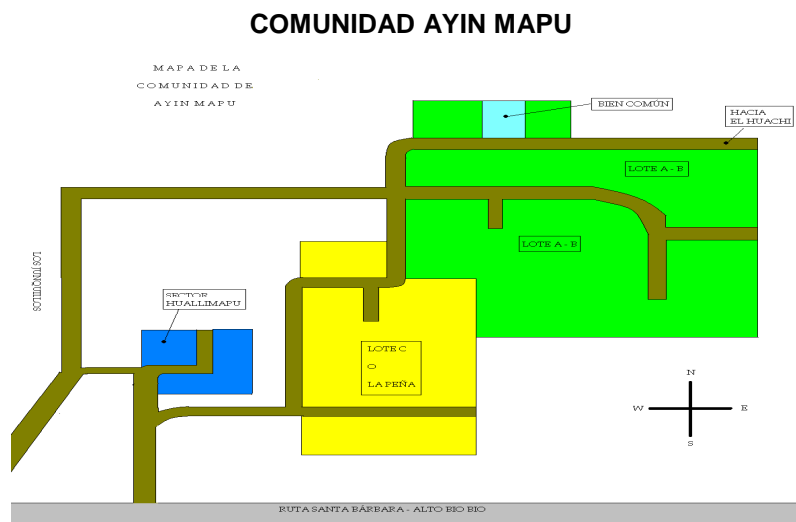
1. Dinámicas sociales y espaciales en Ayin Mapu

“Muy a veces uno llega por allá, se ve a la gente del otro lado más en Santa Bárbara que aquí.” (Juan, Ayin Mapu).

El ex fundo El Huachi⁴⁸ es el terreno principal donde se asentaron los relocalizados. Si bien existen dos terrenos más que fueron cedidos en el trato con ENDESA, los ex fundos El Redil y Santa Laura, es en el primer predio nombrado donde se ubican sus instalaciones básicas y en el que habitan actualmente.

Una vez que llegaron al espacio de relocalización se constituye la Comunidad Indígena Ayin Mapu, que significa “Tierra Querida o Tierra Linda”. El cambio de nombre fue gestionado con celeridad, sin embargo, aún se conserva en el hablar cotidiano la denominación previa a la llegada de los pewenche.

Los terrenos de El Huachi, como se describe en el primer capítulo, están divididos por tres lotes o sectores: Lote A – B, Lote C o La Peña y Huallimapu, como se aprecia en el siguiente esquema:



(Las distancias están distorsionadas.)

⁴⁸ “Huachi” en chedungun significa *trampa*. Fue habitual en el trabajo de campo que, al narrar los acontecimientos referidos a la relocalización, los pobladores hicieran referencia a esta palabra de modo sarcástico con expresiones como: “nos fuimos a meter justo al huachi”. No se debe confundir este ex fundo con una localidad, del mismo nombre, ubicada aproximadamente a 5 kilómetros hacia el noreste de la comunidad.

Las principales características del Lote A – B están mediadas por su tamaño y ubicación. En primer lugar, es el sector de mayor extensión y las parcelas son las más grandes dentro de Ayin Mapu. Salvo algunos casos en que Unidades Agrícolas Familiares (UAF) cuentan con no más de 8 hectáreas, hay predios de más de 20 hectáreas, algunos sobrepasan incluso las 30 hectáreas para un solo titular. En segundo término, las casas tienen una distribución que no es uniforme y se diseminan en la zona con una considerable distancia unas de otras. Por esto, se puede establecer que su constitución se rige, en parte, por la dispersión habitual de las unidades domésticas que los mapuche acostumbran a utilizar en sus asentamientos.

A diferencia de este sector, el Lote C está configurado en gran medida como una “Villa Rural”, en que la mayor parte de las casas están situadas a ambos lados de un camino interior (de 500 a 800 metros de extensión). Por el similar patrón arquitectónico de las casas de Ayin Mapu y la relativa proximidad entre una y otra, caminar por la vía antes descrita puede percibirse como desplazarse por un condominio de vocación agrícola. A diferencia del Lote mencionado previamente, en este sector las parcelas son de menor extensión, entre 5 y 20 hectáreas aproximadamente y el riego de sus potreros es gravitacional o botado, teniendo los relocalizados, acciones de una Asociación de Canalistas local. Las parcelas de otras zonas de Ayin Mapu utilizan el riego por aspersores.

Por otra parte, Huallimapu es un sector de pequeñas dimensiones, comparativamente con los otros dos lotes, pero que pertenece solo a cinco propietarios. Los predios son de extensión media, 9 hectáreas en promedio, y no limitan directamente con ninguna parcela de los otros sectores, estando este segmento relativamente aislado del resto de la comunidad. Las viviendas se encuentran visibles unas de otras, pero no de forma casi uniforme como en el Lote C.

1.1 Distancias y cercanías en Ayin Mapu

La extensión de superficie entre los focos principales donde se emplazan las casas en cada uno de los sectores es considerable. Desde el centro del Lote C (área donde se sitúan la mayor parte de las casas), ubicado hacia el sur de éste, hasta la zona del Bien Común, en las inmediaciones del Lote A – B, hay aproximadamente 4 kilómetros de distancia. Desde Huallimapu hasta el mismo punto son aproximadamente 6 kilómetros.

Esta lejanía física entre uno y otro segmento de la comunidad es patente en el intercambio cotidiano entre las UAF. Es poco frecuente que se establezcan encuentros, ni siquiera casuales, entre los pobladores de los dos lotes más numerosos pues para acudir, por ejemplo, hasta la zona urbana más cercana, Los Junquillos, o para utilizar locomoción colectiva hacia Santa Bárbara, los pobladores de ambos sectores utilizan rutas diferentes, más cercanas a sus domicilios. Lo anterior se traduce en una patente segmentación entre los lotes.

Tal como se establece esta división de índole física, también existe el factor del origen de las UAF. La proveniencia de éstas, salvo un par de casos aislados, es la siguiente:

- UAF de Lote A – B, procedentes de Quepuca Ralco.
- UAF de Lote C, procedentes de Ralco Lepoy.
- UAF de Huallimapu, procedentes de Ralco Lepoy.

“Unos quedaron acá y otros allá. Yo tengo una hermana y parientes que viven aquí cerca, también varios hermanos que quedaron en El Barco cada uno con su campo.” (Domingo, Ayin Mapu).

Los límites internos de la comunidad, mediados por la lejanía física de los tres sectores en que se constituye, se consolidan a partir de las proximidades y cercanías que se establecen desde su comunidad de origen. En los lotes C y Huallimapu se denotan parentescos entre los comuneros. En el Lote A – B, en

tanto, también se aprecian relaciones de hermanos y padres e hijos entre los titulares. Son los sectores, y no el lov ni la comunidad, la unidad constitutiva de las proximidades entre los pobladores de Ayin Mapu. Esta distancia, no tan sólo física, es un factor relevante en la falta de cohesión entre los segmentos y que desemboca en que la percepción de su organización comunitaria sea deficiente y desprestigiada para luchar por fines comunes:

“Ya es tarde ya... [refiriéndose a las negociaciones con ENDESA] la gente misma tiene la culpa también, nunca se pudieron organizar bien, aquí varias cositas, según dicen, que están en trámites pero la gente... falló en la organización no están organizada la gente (...) los mismos de ENDESA hicieron un arreglo de esta huevía, entraron a engañar a la gente hasta que sacaron a una persona como dirigente que ellos le convenía, un dirigente que fuera guiado por ellos, una persona que sea manipulado por ellos no puede hablar en contra.” (Laureano, Ayin Mapu).

De la misma forma, estas ausencias de conexión y la distancia entre los sectores también es una variable para comprender la imposibilidad de consolidar un lov. Ayin Mapu se constituye en este sentido como una “comunidad artificial” creada *ad hoc* por la situación de relocalización, con una lógica inversa en su constitución a la que Isla (2008) estipula como habitual para los mapuche, pues las *ruka* serán anteriores al lov. La imposibilidad de un acuerdo para elegir un lonko es una forma de identificar, en parte, estas dinámicas:

“O sea no sé eligieron porque quedamos así no más, como había dirigente, lonko no, porque había dirigente... lonko no se eligió, es que no hubo acuerdo unos no querían y cuando hablaban por alguien de un lado los otros decían que no se podía, es que nadie dijo que podía hacer eso... así que quedamos sin lonko (...) pero como aquí la gente no son na muy unidos oiga, como son paisanos indios, indios como se dice, entonces no se une mucho la gente.” (José, Ayin Mapu).

Por estas razones, los límites internos de la comunidad han sido construidos socialmente de forma diferente a una comunidad en Alto Bio Bio, creando ciertas tensiones internas entre los comuneros de los diferentes sectores, restando apoyo al dirigente de turno dependiendo del sector al que pertenezca, pues se manifiesta en ocasiones que quien tiene la administración de la comunidad y la vocería para las demandas de ésta hacia las instituciones representa sólo a su sector. La experiencia del ex presidente de comunidad, poblador del Lote A – B, presenta como se materializa la tensión mencionada:

“A reunión estaba viniendo poca gente, la más cerca de allá del bien común. Me fui a buscar al secretario, que es de allá del Lote C para reunión y lo pilló curao con otros más de ahí. Me dicen que a quien venía a mandar si yo también tomaba, porque yo antes tomaba, y que ellos no eran na mandaos míos. Me fui no más hasta unos peñascazos me tiraron, cuando están así mejor no ir pa allá.” (Pedro, Ayin Mapu).

Por otra parte, las fronteras físicas entre la comunidad y lo externo a ésta tiene un cariz difuminado por la contigüidad con predios ajenos a Ayin Mapu, de propiedad de particulares que habitaban la zona previamente a la llegada de los pewenche relocalizados, y por su proximidad a centros urbanos. El sector Huallimapu, por ejemplo, está a una distancia de aproximadamente un kilómetro de Los Junquillos. Por esto, los contactos de los residentes del sector con este villorrio son cotidianos, a diferencia de lo que ocurre con sus relaciones con los otros lotes. Esta conectividad física parece estar acomodada a la vida diaria de los relocalizados, así como la inclusión de individuos en su medio local. Vecinos de la comunidad trabajan sus campos o les arriendan terreno o bien son compañeros de labor en la explotación de bosques de eucaliptos en los “metros de ruma”. Un caso que describe bien esta situación es la elección como dirigente a una persona que no tenía vínculos con la comunidad más que como pareja de una de las pobladoras. En dicha directiva, anterior a la actual, fue designado con el cargo

de vicepresidente. Este tipo de casos son cada vez más comunes y hacen pensar que la permeabilidad de elementos e individuos exógenos a Ayin Mapu no tiene los controles sociales que pueden destacarse con claridad en Alto Bio Bio.

Con todo lo anterior pueden indicarse tres conclusiones fundamentales. Primero, los límites internos de la comunidad están materializados físicamente y en términos de relaciones sociales a partir de los lotes en que se distribuye. La cercanía entre los comuneros, entonces, está dada en primera medida por los vínculos parentales y luego por la pertenencia a los sectores. En segundo lugar, los límites externos y el reconocimiento del “otro diferenciado” presentan perímetros tenues, apreciándose una actitud de aceptación hacia los sujetos que colindan con la comunidad y, por consiguiente, puede plantearse la hipótesis que, en estas condiciones, habrá una significación de la espacialidad ampliada también a elementos del entorno de forma más profunda de lo que ocurre en Alto Bio Bio. Como tercer punto, se considera que las decisiones asociadas a la espacialidad de Ayin Mapu, específicamente en el modo en que se dispuso el ex fundo El Huachi para ser habitado y la conformación de una comunidad indígena que integrara a todos los relocalizados, tienen consecuencias en el proceso de “resemantización del espacio” pues no considerar las fronteras entre los pewenche dificulta la concreción de este objetivo, como se intentará demostrar en los siguientes apartados.

1.2 Santa Laura y la movilidad espacial en Ayin Mapu

“En las veranadas estamos mal oiga, porque eso son más de 40 propietarios que tienen derecho en el fundo Santa Laura que son algo así como 1800 hectáreas, que es un fundo grande pero no tiene muchas cualidades como para ganadería porque incluso ha ido gente a veranear arriba y han llegado los animales en bastante mal estado de vuelta... porque abajo tiene parte plana y para arriba son faldas, animal que no conoce el campo entonces baja a la orilla del río y se adelgaza llegan en

bastante mal estado y varios vecinos han llegado pero dicen que no llevan, ya se cabriaron.” (Salvador, Ayin Mapu).

Como ya ha sido descrito, la población de Ayin Mapu se agrupa exclusivamente en el área del ex fundo El Huachi. La zona destinada a ser la veranada de la comunidad, Santa Laura, no está siendo utilizada como tal por temas legales y por las cualidades propias del predio.

Los caminos entre los fundos de propiedad de los relocalizados son públicos, destinados al tránsito de particulares sin diferenciación. Solamente hay rutas interiores en partes específicas de los lotes, por lo que podría hablarse de la inexistencia de una zona intermedia de modo correspondiente a la de Alto Bio Bio. Por lo tanto, se dirá que en la práctica la comunidad utiliza solamente uno de los espacios que disponían previamente a su traslado.

En cuanto a la movilidad, por el hecho que Santa Laura no esté habilitada como veranada implica que la dinámica vertical no está presente para los comuneros. A su vez, la vocación productiva de los predios, fundamentalmente agricultura en base a cereales como trigo y avena, hacen que sus actividades económicas principales de subsistencia sean estáticas, lo que requiere también que haya una permanencia en un sector para dar el cuidado necesario al campo.

“Voy a Santa Bárbara una vez a la semana y a veces voy más si tengo algún trámite, siempre uno tiene que estar moviéndose pa allá.” (María, Ayin Mapu).

Por otro lado, la comunidad de Ayin Mapu parece haber exacerbado su movilidad horizontal, teniendo una conectividad fuerte con las localidades cercanas. Este aspecto, en conjunto con lo anterior, hacen ver que existe una variación respecto a lo que acontece en Alto Bio Bio.

En conclusión, la habitual dinámica de movilidad de los pewenche que, entre otros ámbitos, se relaciona con el control territorial, en las circunstancias de Ayin Mapu, por su vocación productiva y por la propiedad privada que impera en la

comunidad, no es pertinente. Por ende, darle un significado a un espacio sin el sentido conjunto de la movilidad y los ciclos anuales que este desplazamiento implica, es un cambio en la categorización misma de la espacialidad. Esta variación funciona de forma tal que, por ejemplo, los aprendizajes fundamentales dados a niños y jóvenes en la veranada ahora necesariamente estarán asociados a otro ambiente y por ende las pautas de enseñanza y el contenido de éstas también cambiará. Este punto hace ver que una resemantización de ciertos espacios, en este caso, sería netamente en el aspecto formal de los espacios significados, es decir se construyen “lugares sin significado”, dado que el contenido mismo de éstos ya no tendrá el mismo sentido, considerando además que lo espacial es inseparable del tiempo.

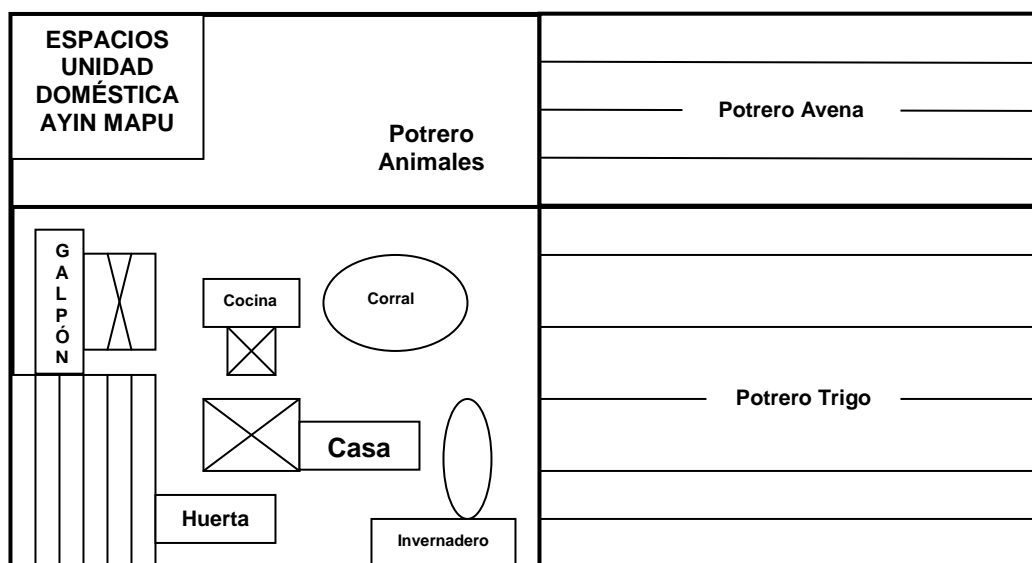
Por lo tanto, bajo estas condiciones, los espacios significados no tendrán más que el nombre en común con los lugares similares de Alto Bio Bio, pues las mismas actividades que se realizan en cada uno han cambiado.

2. Sistema de lugares y elementos periféricos domésticos

“No me gustó na como la dejaron [casa], porque no han solucionado lo del alcantarillado y eso se sale todo por ahí, también se me llueve ahí adentro en la pieza y no han venido a arreglarlo, ENDESA no ha cumplido con eso.”
(Segundo, Ayin Mapu).

Como se explicita en el capítulo I, los inmuebles entregados a cada titular de la permuta de tierra son: una casa, una cocina, un galpón – bodega, corrales y cierres perimetrales. Además, cada propiedad tiene potreros, divididos de acuerdo a un estudio de suelo de cada parcela, para ser utilizados en el cultivo de trigo, avena, lupino, entre otros o para soltar sus animales, fundamentalmente bovinos y ovinos, en menor medida porcinos, caprinos y equinos. ENDESA también ha implementado en cada unidad doméstica una huerta e invernadero. Los espacios domésticos de cada UAF se idearon, en términos generales, de la siguiente forma:

Espacios de Unidad Doméstica en Ayin Mapu



Este es un esquema general.

No implica necesariamente que todas las UAF se constituyan de esta forma.

Los relocizados se han adaptado a estas instalaciones, utilizándolas en función de su conveniencia y necesidades. Como se ha planteado en el capítulo III, los lugares son aquellos espacios significados que contienen ciertas características. A continuación se presentarán los elementos que conforman el sistema de lugares de las unidades domésticas en Ayin Mapu, que no necesariamente son equivalentes a la configuración antes señalada.

2.1 Casa

“Es una buena casa para que voy a decirle que no, si aquí nos metimos todos y cabemos bien, me gustaría eso si que me pasaran otra cocina porque como no tenemos leña y también hay problemas con el agua, sobre todo en el verano, porque esa agua sucia que tomamos, cuantos niños enfermos de la guata, así que les dan colitis a los niños con el agua sucia que tomamos, no porque seamos mapuches no tomamos agua limpia, así como tenemos la casa limpia así como la tienen los winkas.” (Delia, Ayin Mapu).

Para los relocalizados la casa es su espacio central. En ésta se desarrollan las actividades cotidianas diurnas y nocturnas de la unidad familiar, tales como cocinar, comer, dormir, entre otras. Cada construcción cuenta con una cocina a leña, en algunos casos utilizada como estufa, una sala de estar o living que también se habilita como comedor y dormitorios. El baño está ubicado en la misma construcción, en algunas casas su acceso es por fuera de ésta en otras se ha habilitado un acceso por el interior.

Las casas cuentan con agua potable y alcantarillado, que son pagados por los propios comuneros. Este hecho ha causado molestias entre los vecinos quienes reclaman la gratuidad del vital elemento y que mejore su calidad, dado que a pesar de ser potable y canalizada se le considera como sucia. Sin embargo, en general se ha manifestado conformidad con el inmueble, salvo detalles como goteras, la ubicación de algunos artículos como la cocina a leña, entre otros.

Se mencionaba que una de las actividades que se realizan dentro de la casa es cocinar, tarea que se acostumbraba realizar en otra dependencia en las casas de Alto Bio Bio. Para realizar esto, se utiliza principalmente cocina a gas y cocina a leña. Esta última es utilizada menos dada el escaso acceso a leña propia que disponen los comuneros.

Los comuneros pasan buena parte del día al interior de sus casas, cuando no están realizando actividades que involucren su presencia en otras dependencias de su propiedad. También se ha visto que algunas familias han construido, en zonas invisibles para la vista desde el exterior de su predio, sectores constituidos en verdaderas “salas de estar” al aire libre, en que tienen mesas, sillas y, en ocasiones, un fogón. Este espacio se vislumbra como una extensión de la casa y que en Alto Bio Bio se relacionaría más con las funciones que tiene la cocina.

“Aquí no han ayudado en nada, esto nosotros solitos lo hicimos, pusimos es así esto pa dar sombra porque no dan nada, se hacen los locos cuando uno les pide, nosotros nos hicimos este techito y queda de lo más bien.” (María, Ayin Mapu).

La casa más esta ampliación, que se le llamará “ramada” por tener similitud con estos tradicionales espacios de las casas campestres y que también están presentes entre los pewenche, conforman un lugar que al parecer colabora con una actitud de los relocalizados de mantenerse refugiados de la visión de individuos externos, aunque cuando no puede decirse que sean muchas las personas que transiten por la comunidad. Sin embargo, la cercanía entre las viviendas puede ser un factor para determinar esta conducta:

“Más o menos a veces se portan bien los vecinos a veces, porque está como población, nosotros antes en la cordillera no teníamos vecinos cerca, yo lo pasaba bien porque el agua limpiecita y heladita y aquí a veces llega como tibia el agua sobre todo este tiempo.” (Clara, Ayin Mapu).

“Que les va a decir uno si ya se están yendo, ni vienen pa acá, yo les diría que aquí dejaron todo muy junto, están casi pegadas las casas pero pa cambiarlas ya no se puede, si estamos aquí hay que acostumbrarse no más.” (Segundo, Ayin Mapu).

Las instalaciones entregadas son vistas como un espacio estático, carente de la movilidad establecida en la vida cordillerana. No hay ningún comunero que haya pretendido cambiarla de ubicación para otra parte de su parcela, tal como puede verse en ocasiones entre los pewenche de Alto Bio Bio. Esto, da la impresión, que se debe a que el lugar aún no ha consolidado un arraigo identitario que entregue la libertad, dentro de la representación social del relocalizado, de realizar cambios en su propiedad. Es más, las casas son vistas como un elemento de ENDESA, en ningún caso como propios, es por ello que es este agente externo el que “debe” realizar los arreglos y tomar decisiones dentro de este espacio privado. No hay certidumbre acerca del futuro de las casas y de los terrenos. Se aprecia una profunda inseguridad en relación a las condiciones en que están asentados:

“Son nueve hectáreas y medio, no sé como va quedar porque no han entregado el título de nada y aquí igual no han entregado nada, no tenemos escritura y lo que tenemos dicen que es falsa, porque cuando enteremos los diez años nos van a sacar de aquí y nos van a dejar en la calle, a lo mejor puede ser así o no puede ser así, pero uno no sabe.” (Clara, Ayin Mapu).

La entrega de la vivienda fue asignada solamente al titular de la permuta de tierra. Sus hijos, en este caso, no tienen el beneficio de poseer una o un terreno donde instalarla, aunque reciben asistencia social por parte de ENDESA. Para los casos de los hijos que se han casado, que ya son cada vez más en la comunidad, las casas principales no alcanzan a acoger a los nuevos integrantes de las familias. En algunos casos se ha visto la opción de enviar a hijos de vuelta a Alto Bio Bio para que se hagan cargo de los saldos de terreno que quedaron tras la construcción de la central Ralco. Por otro lado, se han construido casas, algunas subsidiadas por el Estado, en ciertas zonas del campo.

Por ejemplo don Dolores Calpan, un titular de la comunidad, tiene 6 hijos, tres de ellos casados. La hija mayor vive en Quepuca Ralco y administra las 60 hectáreas de saldo de terreno que dicho comunero tiene en la localidad. Él permutó sus tierras por dos parcelas en Ayin Mapu, por lo que uno de sus hijos se hace cargo de una de las propiedades. Aunque los animales pertenecientes a don Dolores están en estas tierras, su hijo también tiene sus propios animales. El otro de sus hijos está instalado en el mismo campo que ocupa el titular pero en un sitio bastante alejado, casi en la otra orilla del predio.

Con el ejemplo pueden destacarse dos temas referidos a estas nuevas unidades domésticas. En primer término, las viviendas instaladas para los hijos casados, entregan un espacio para que se constituyan en una nueva unidad doméstica cumpliendo las normas de la propiedad privada. En segundo lugar, tienen un afán de control del espacio que, por la ausencia de movilidad, no es posible realizar para el comunero.

2.2 Huerta y corrales

El espacio dedicado a la horticultura está presente con fuerza en las UAF de Ayin Mapu. Se vislumbra que no hay unidad doméstica que no posea al menos un pequeño lugar dedica al cultivo de hortalizas para consumo propio. Aunque otros sitios entregados luego del traslado no sean utilizados, la huerta permanece como un importante espacio productivo. La “resemantización” ha cobrado, en este caso, un gran sentido para los relocalizados, al darle una relevancia similar a la formulada en la cordillera.

Los corrales, otro lugar relativo al ámbito productivo, es reconocido por todos como pleno de sentido, siendo utilizado como comúnmente se hacía. Sin embargo, el cambio de ambiente y la geografía propia de Ayin Mapu hace que la cantidad de animales y las especies producidas haya variado comparativamente. Los comuneros, acostumbrados a la cría de ganado caprino como uno de los recursos fuertes, han visto menguar la cantidad de estos animales pues, por ejemplo, traspasan las cercas e invaden los campos de trigo, se pierden o son atropellados por vehículos. El problema radica, según se explica, por lo acotado del terreno que puede ser utilizado para mantener el ganado.

“Aquí las parcelas chicas, los animales andan en bastantes malas condiciones porque es muy poco campo para criar animales si uno siembra las parcelas quedan chiquititas, un par de potreros quedan las parcelas chiquititas y si llevan animales, como son pocos, complica harto llevarlos y cuidar un par de animales en la veranada, las chivas cuesta tenerlas acá, todavía tengo unas pocas, pero allá arriba dejé en mediería.” (Salvador, Ayin Mapu).

2.3 Campo, riego y agua

Este nuevo espacio productivo, el campo propiamente tal, forma parte de los lugares centrales en la vida cotidiana de los relocalizados. Hoy en día, los cultivos

son la principal fuente de solvencia económica para las UAF dado que sus terrenos de permuta tienen, preferentemente, vocación agrícola.

“Claro que ha cambiado como estamos acá, pa que vamos a decir que es como cuando estábamos en la cordillera, sobre todo la cosecha... se cosecha más que en la cordillera, yo me fui más mal con los animales oiga, con los animales son puras medidas así como está el campo, eso es que a mi yo me siento un poco, no tengo na chivas...” (José, Ayin Mapu).

Sin embargo, y como ocurre en otros aspectos de la vida cotidiana de los pobladores de Ayin Mapu, es patente la delegación de las responsabilidades a la empresa que propició su traslado. Esto hace que haya una distancia con el trabajo eminentemente agrícola. Los campos de cultivo son trabajados por funcionarios de ENDESA, quienes no sólo asesoran a los comuneros si no que realizan labores contratadas para ellos. Una vez que hacen las tareas esenciales de cada campo, dan las indicaciones para la mantención de las instalaciones. Las personas, en general, no saben como realizar todas las labores que implica un cultivo agrícola extensivo y tampoco tienen las herramientas para realizarlo.

Por ejemplo, el riego por aspersión, que implica el manejo de algunos implementos que no pueden ser reparados o cambiados por los mismos comuneros, debe ser examinado por los funcionarios que acuden hasta sus casas. En síntesis, el campo es un lugar importante para los comuneros pero aún no ha sido establecido como propiamente autónomo sino que tiene una fuerte dependencia de otros agentes y, por ende, son admitidos y, más aún, requeridos en las instalaciones de la unidad doméstica.

Una temática similar es la referida al riego. Muchos son los reclamos acerca de la falta de riego en los potreros. La responsabilidad de esta situación recae nuevamente en ENDESA, quienes deben solucionar los diferentes avatares que ocurran.

“Nosotros teníamos un estero que regaba, cualquier agua... entonces yo fui una de las personas que me preocupé de gestionar el tema del agua acá, no nos dijeron que el agua iba a ser tan cara acá que nosotros por el hecho de preocuparnos de limpiar el canal teníamos derecho de ocupar el agua, pero nunca que iban a llegar cobranzas de 60, 70 hasta 100 lucas en el año... y no es agua como en la cordillera que uno se acostumbró y la dejaba correr y no había problema, acá el agua, comprada, así las acciones que uno tiene que usar lo justo o sino.” (Salvador, Ayin Mapu).

Por la importancia que tienen los predios productivos para la economía familiar, que subsiste por este medio, la disponibilidad de riego es vista como fundamental. Incluso una de las principales gestiones del mandato de la directiva anterior fue entregar riego para el sector de Huallimapu, que en el trato de permuta se estipulan como campos de secano. El tema del costo del agua también tiene mucha significancia para los comuneros.

Tanto para riego como para consumo, se ha visto que la representación social de este elemento mantiene una lucha constante para que se valide su derecho a ser libre y gratuita, tal como era en Alto Bio Bio. Da la impresión que la posesión del recurso es un elemento que se mantiene en la estructura del núcleo central de la representación social del eje doméstico.

2.4 Galpón

“Lo que falta es que dejen bien lo que ellos prometieron, en reparaciones las casas, regadío, en esas cosas no se están cumpliendo, también dice por ahí que era un galpón y una bodega, faltó la bodega.” (Mario, Ayin Mapu).

Otra construcción instalada en la zona de la vivienda de la UAF es el galpón – bodega. Causó cierta molestia entre los relocalizados el hecho que en las negociaciones se les ofreció esta construcción y, según dicen, además una bodega. Independiente de esto, el lugar es bien aprovechado por los pobladores,

siendo utilizado para tareas propiamente del campo, como el acopio de forraje para los animales, guardar utensilios, refugiar ganado en caso de ser requerido, entre otras funciones.

Como espacio novedoso para algunas de las familias, poco a poco ha ido tomando importancia en sus labores diarias, sobre todo aquellas relacionadas con lo productivo. El lugar no posee otro sentido más que éste.

2.5 Elementos periféricos

2.5.1 Cocina

En las visitas a predios de la comunidad, solamente en tres de ellos la instalación destinada a la cocina se utiliza como tal y a la usanza de Alto Bio Bio, es decir como küttralwe. El diseño original de la construcción tiene las condiciones propias de una cocina pewenche, es decir, una habitación sin divisiones, con piso de tierra y una abertura en el cielo que continua hacia el techo, a modo de una salida de una amplia chimenea, cubierto por zinc por el exterior para evitar la entrada de la lluvia. Es en este sitio donde se ubicaría el fogón.

En algunos casos también se ha visto que se cocina en esta dependencia pero no se utiliza como un lugar de estancia permanente. Curiosamente, en estos casos conocidos, la preparación de los alimentos se realiza en cocinas a gas y en el fogón de manera combinada.

En cambio, en el resto de las UAF se le dan usos distintos a la instalación, no precisamente para lo que fue destinada en un comienzo. La función más habitual observada es la de bodega. En este lugar se acopian alimentos, herramientas y los más diversos artículos. También se ha visto que funciona como taller para realizar tejidos o manufacturas propias de los pobladores.

Un hecho que corrobora el desuso de la construcción como cocina pewenche fue un proyecto presentado a Fundación Pehuén el año 2007, en que se le solicitaba fondos a la entidad para cementar el piso. Si bien varias unidades domésticas ya habían realizado esto, la idea tuvo mucha aceptación entre los comuneros.

Como se aprecia, este lugar está en la actualidad en un proceso de transformación en que cada comunero le dará su utilidad de acuerdo a los requerimientos que plantee como más prioritarios para su unidad doméstica. Las razones para este cambio de función del lugar y, por ende, de las prácticas que se realizaban en éste no están clarificadas del todo. No obstante, una hipótesis plausible de abordar es que al no haber disponibilidad liberada de leña, como se posee en Alto Bio Bio, no resulta conveniente, económicamente, tener un fogón permanente y por lo tanto sin fuego, la cocina pierde su calidad de tal y las actividades a las que está asociada.

2.5.2 El Redil y Santa Laura

“Acá tenemos Santa Laura, más o menos está la veranada, no muy bueno pero hay partes que está más o menos bueno, está lejitos, pero está muy lejos... ah, si veraneaba junto con el finado de mi papi, no tenía veranada siempre andaba con el finado, teníamos dos veranadas más, más para abajo, cerquita de pinalería, acá en Santa Laura no se ven piñones, está lejos si... pero está lejos dicen, está muy alto, yo siempre iba a buscar piñones allá en Ralco Lepoy, ahora poco no más... aquí no hay...”
(Segundo, Ayin Mapu).

Ambos fundos constituyen parte del patrimonio entregado por ENDESA a los relocalizados. Aunque fueron ideados para suministrar recursos permanentes para los comuneros, El Redil para ser utilizado como fuente de recursos forestales y Santa Laura como veranada, no son utilizados para estos fines.

El Redil posee plantaciones de pinos y eucaliptos, correspondiendo aproximadamente dos hectáreas a cada titular. Se pensó en primer momento que los árboles del predio servirían para abastecer de leña a los pobladores o bien para ser vendidos. Gran parte de los pobladores optó por la segunda opción pues la leña de eucaliptos no es de su total agrado dado que “funde las estufas”. Además, se consideró rentable su venta pues se entregó aproximadamente dos

millones de pesos a cada titular. Una vez que se talaron, algunos comuneros continuaron con la plantación o la arrendaron a particulares externos para ello. En las entrevistas, no se apreció ningún tipo de iniciativa o cambio de rubro del terreno de El Redil, siendo un espacio sin más significación que la económica.

El caso del fundo Santa Laura, como ya se ha visto con anterioridad, tiene aún menos significancia en la cotidianeidad de Ayin Mapu. Se concibe como un lugar alejado, montañoso y con poca capacidad para la producción ganadera, por lo que ha sido descartado por la mayoría de los pobladores como veranada. Tampoco puede ser utilizado como fuente de recursos forestales, pues tiene litigios legales pendientes y es necesario realizar un plan de manejo de bosques para comenzar a ser talado. En cualquier caso, Santa Laura está lejos de cumplir con las características de una veranada pewenche. No es un espacio de socialización para la unidad doméstica y la distancia de la comunidad hace que tampoco sea un sitio común para ser visitado por las familias con otros fines.

Los fundos, en este sentido, están en un proceso de significación que en la actualidad no es concreto ni homogéneo. El sentido más recurrente dado por los pobladores a Santa Laura es el de “engaño” o mala gestión que ha realizado ENDESA. El hecho de no contar con su disponibilidad, aunque tenga las contraindicaciones ya señaladas, caracteriza a este fundo en particular de esta forma. Otro punto importante es que Santa Laura no cuenta con pinalerías, por lo tanto todas las prácticas asociadas a dicho espacio, propias de los pewenche, no se efectúan.

2.5.3 Invernadero

Endesa y Fundación Pehuén han intentado por diversos medios generar más y mejores espacios productivos para las familias relocalizadas. Uno de ellos es el invernadero. Tal como ocurre en Alto Bio Bio, este sistema para el cultivo a baja escala de hortalizas ha tenido un impacto medio en las UAF.

Las unidades domésticas que no la usan planearon como argumentos no necesitarla pues con la producción de su huerta es suficiente. Otras, la descartan

porque no saben utilizarla o repararla en caso de avería. Es común que una vez que caiga el nylon o la estructura no esté en su lugar no se utilice nuevamente el invernadero. Se denota con esto que aún es un espacio productivo del que se están obteniendo aprendizajes y todavía no se inserta plenamente en las prácticas de los comuneros.

2.6 Un sistema doméstico sin intervención propia

A partir de lo indicado en este ítem, los espacios domésticos y productivos instaurados por ENDESA para el uso de los pewenche relocalizados se han adaptado de buena forma, salvo algunos lugares que no presentan las condiciones para ser utilizados de la manera ideada por la empresa, como, por ejemplo, la veranada de Santa Laura y la cocina.

Si bien dentro de las propuestas emanadas por la entidad que reasentó a los pewenche están formulados el acompañamiento y la colaboración de los funcionarios de ENDESA en las actividades domésticas y las necesidades en general de los pobladores, es patente que la expectativa de los comuneros sobre mejoras en las condiciones de los espacios de relocalización parece no tener fin. En sus discursos se aprecian demandas y exigencias a la empresa haciendo concreta su incomodidad con la situación actual.

Las razones asociadas a estas continuas quejas pueden vincularse en primera medida con la falta en el cumplimiento de los compromisos de la empresa o la mala comunicación entre las partes para entender cuál es realmente la responsabilidad de ésta. Sin embargo, si las circunstancias solamente son vistas de esta manera, entonces no podrían entenderse frases como la siguiente:

“Las mujeres donde las deja la micro tienen que venirse a pata con la guagüita al hombro y sus otros niñitos de allá afuera y ese cumplimiento ENDESA tiene que cumplirlo hasta los ocho años que dijo y porque se están echando pa atrás ahora, así que eso tiene que cumplir por eso ahora

nosotros queremos, que si no han cumplido que nos cumplan cinco años más.” (Gertrudis, Ayin Mapu).

Pese a que las gestiones de la empresa son mal evaluadas, está presente la necesidad de que ésta permanezca en la comunidad, realizando las tareas que le fueron encomendadas originalmente. En este sentido puede asociarse que esta perenne actitud de incomodidad al mismo tiempo es reconocida como útil y práctica, fácilmente distinguible en individuos que se relacionan con organismos públicos y privados bajo el paradigma del asistencialismo.

Estos dos factores podrían ser suficientes para comprender la actitud de los pobladores sobre sus expectativas de la espacialidad doméstica que los circunda. No obstante, doña María da luces acerca del elemento central de la representación social de los lugares domésticos:

“No hemos metido mano en nada porque no sé que va pasar, puede que vengan a echar y tenga que andar pagando las cosas, yo ya no sé que va pasar porque ellos [funcionarios de ENDESA] vienen y dicen lo que hay que cambiar y lo que hay que hacer, como uno es ignorante tiene que creer pero andan con engaños porque no cumplen (...).” (María, Ayin Mapu).

De la cita se desprende que la expectativa sobre los espacios está mediada por una profunda incertidumbre. No está claro que va a ocurrir en el futuro y por lo tanto las familias no conciben a Ayin Mapu como el sitio donde vivirán. Este aspecto es fundamental en el sentido del apego hacia el espacio y la formación de identidad. Esto se acrecienta con la percepción de falta de control de su ambiente, percibido incluso en los lugares que se constituyen dentro del núcleo central del sistema doméstico, tales como la casa y el campo, y por la falta de agua a su libre disposición. Por lo tanto, los lugares están en una transición hacia contener una significación concreta, en un proceso de objetivación que no ha concluido todavía. Asimismo ciertos espacios que son periféricos dentro de la representación están cobrando sentido en algunas familias, incorporándose a la realidad de la

comunidad en un proceso de anclaje, tal como Santa Laura que es vista, aunque no lo sea, como veranada.

3. Sistema de lugares y elementos periféricos comunitarios

“Yo llevo acá nueve años, falta bastante que tiene que cumplir la empresa, sobre todo los documentos de las tierras, el cementerio, nosotros hemos sufrido con eso, muchos ya han partido para otros lugares [fallecidos] pero no hay soluciones, a veces vienen cuando hacemos reuniones y vienen a decirle a la gente que en quince días o veinte días y que los papeles van ha estar en esa fecha pero nueve años y el tiempo esta pasando (...) más encima tenemos unos pedazos de terrenos que se llama Redil y todavía faltan los papeles, todavía no los tenemos en la mano y no sabemos donde están. Después que permutamos ellos dijeron que era para sacar leña, para todos pero se fue la partida mal, porque todos no somos iguales y nosotros fuimos a reclamar que tiene que ser todo medido y cada cual en su parte en su lugar y lo hicieron vinieron a medir hace dos años y los papeles no están y ya casi estamos finalizando ya, para saber que esta pasando. Hay otros temas de arriba con el saldo de tierras y tampoco ha pasado na con los papeles.” (Juan, Ayin Mapu).

Como se menciona en el apartado 1 de este capítulo, Ayin Mapu está constituida como una comunidad mapuche artificial, dado que no se conforma a partir de un lov establecido como tal, siendo esta la raíz, entre otros aspectos, que varios de los espacios destinados al uso común no hayan adquirido dicha categoría.

Por una parte, los lugares establecidos para ser parte de este sistema comunitario son aquellos que a juicio de quienes planificaron el reasentamiento, presentan características propias de sitios de significación cultural en la cultura mapuche y que debían adquirir su sentido a partir del proceso de resemantización del espacio que se llevaría a cabo, tales como el nguillatuwe y el cementerio. Por otro lado, también están los fundos comunes, El Redil y Santa Laura, y el sitio del bien

común, espacios con fines productivos y para promover la organización social, respectivamente.

No obstante, para los relocalizados las dificultades en su constitución como comunidad y la complejidad de sus nuevos límites internos hace que las convicciones en cuanto a su espacio propio, el recinto de su UAF y sus derechos sobre el espacio común, esté mediado por la presencia de documentos que acrediten la posesión de tierra y la demarcación clara de la propiedad común, lo que mantiene una inseguridad en relación a la condición actual de su espacialidad. En este sentido, la significación de espacios tiene como principal determinante la incertidumbre sobre la posesión de los mismos, pues es un proceso aún inconcluso. Por esta razón los espacios que conforman el sistema de lugares de la comunidad están remitidos solamente a las unidades domésticas y el bien común, ambos sitios que permanecen, en parte, bajo control de las familias y que pese a la falta de certezas legales de su dominio, son utilizados cotidianamente por los comuneros. El resto de los espacios, en cambio, son elementos periféricos de la representación social comunitaria, en proceso de objetivación por parte de la comunidad.

3.1 Unidades domésticas

Las UAF fueron constituidas a partir de ciertos inmuebles instalados en las parcelas de El Huachi. Cada una de éstas posee una dueña, un dueño o una sucesión que está debidamente asignada y es conocida por todos los miembros de la comunidad. Entonces, los predios, con sus lugares significativos y elementos periféricos insertos en su interior, están individualizados con total validación por parte el colectivo, no existiendo disputas de tierras ni de las instalaciones particulares entre los integrantes de la comunidad y conociéndose públicamente los derechos que ser propietario amerita.

No obstante, entre los miembros del Lote C, parece haber cierto recelo por las condiciones de los predios en el sector Lote A – B, que forma una tensión entre los comuneros:

“Nosotros somos tan trasladados como los otros pero acá ni llega agua tenemos que andar suplicando pa que caiga algo por el canal que nos dieron y casi siempre se queda por allá en la primera parcela, yo hallo que por allá no pasa.” (Juan, Ayin Mapu).

La bonanza productiva y económica vista entre los sectores de Ayin Mapu fomenta la segmentación de la comunidad. Además de esto, otro punto de diferenciación entre las unidades domésticas está referido al género de la cabeza de familia. Las mujeres solteras o aquellas que han quedado viudas son considerablemente menos tomadas en cuenta, aun cuando la posesión del predio es una materia resuelta y sin discusión.

“Cuando el murió el finado de mi marido ya esto [el campo] se empezó a morir, me quedé con la pura huerta no más. Ahora me junté con este, antes vivía con mi familia no más.” (Clara, Ayin Mapu).

El fallecimiento del marido de doña Clara provocó, en su percepción, la desolación del campo en términos productivos. Otra propietaria, doña Teresa de Huallimapu, mujer adulta y soltera, trajo consigo a su hermano Antonio de El Barco y a su sobrino José de la misma comunidad, con el fin que le ayudaran con la producción de animales, muy de capa caída luego del traslado. Otros casos evidenciados en la comunidad de El Barco, similares a los comentados, presentan condiciones de postergación social, enfermedad o ausencia de bienestar para mujeres “solas”. A partir de estos casos, puede concebirse la hipótesis que en las circunstancias de relocalización, la conformación de las UAF sin considerar el elemento de parentesco entre los comuneros, deja a las mujeres sin vínculo de alianza con un hombre validado por la comunidad y con predios no colindantes con parientes, en una situación de “precariedad social”, tanto en términos de cohesión con las demás familias y en relación con lo productivo.

En síntesis, las unidades domésticas, aglutinadas en las parcelas de El Huachi, identifican a la familia que la habita de acuerdo al sector en que se encuentra y vinculado a quien se presenta como la cabeza familiar que habita el predio.

3.2 Bien Común

El sitio denominado como “Bien Común” considera, como se explicita en el capítulo introductorio, una construcción utilizada a modo de sede, una casa anexa, un galpón y una cancha de fútbol. Se ha visto que la utilización de este recinto es continuo, para las diversas actividades que se presentan en la comunidad y las reuniones que se establecen con las distintas instituciones relacionadas con Ayin Mapu.

Pese a estar ubicada adyacente al Lote A – B, no se presenció una apropiación de los integrantes de este sector en detrimento de los otros sectores. Al acudir a este espacio, los comuneros y sus familias se sienten con pleno derecho sobre sus instalaciones, representando el sector común de la comunidad.

“Todos pueden ir, yo tengo la llave como presidente y dejo cerrado para que no se vayan a robar algo que después lo tengo que pagar porque hay que hacerlo como dirigente, si ya no más vamos a poner luz y agua, eso ya está gestionado ya” (Pedro, Ayin Mapu).

3.3 Elementos periféricos

3.3.1 Centro de servicios

Tal como está instalado en las comunidades de Alto Bio Bio, ENDESA planificó en Ayin Mapu espacios que contaran con los suministros básicos de servicios para la población reasentada. La empresa hizo una consulta a los comuneros, referida al sitio donde ellos preferían que se emplazara este centro, eligiendo el reacondicionamiento de la posta de Los Junquillos y la escuela de la misma

localidad como la opción preferida. Sin embargo, al corto plazo, esta alternativa demostró no satisfacer los requerimientos de la población, por diversos motivos, como el extenso trayecto desde algunos sectores de la comunidad, la atención no preferencial a la gente de Ayin Mapu o bien la falta de calidad en las prestaciones otorgadas.

“Ofrecieron que nosotros teníamos posta y la posta la dejaron allá en Los Junquillos y ahora les pedimos que nos lleven pa la posta y a cualquier control que tengan los niñitos y cuando nos llevan a veces tenemos que pedir favor en el bus de los niñitos para que nos lleven y de vuelta venirse a pie y con este calor que hace ahora.” (María, Ayin Mapu).

Por estas razones, algunas familias han tomado la alternativa de acudir hasta Santa Bárbara a recibir la atención de estos servicios, aprovechando de realizar otros trámites y compra de artículos de primera necesidad en esta ciudad.

Por lo tanto, el centro de servicios destinado para la comunidad de Ayin Mapu no está consolidado como tal para todas las familias y tampoco cumple la función de espacio vinculante entre los integrantes de la comunidad, lugar que solamente cumple, y con intermitencia, el Bien Común.

3.3.2 Lepùn

“Antes también se hacia nguillatun, cuando estaba vivo mi marido, el hacia, el era dueño del nguillatun, yo igual pero después que falleció ya no, él era Pedro Rodríguez Calpan. Otro caballero iba a tener pero no creo no ve que está enfermo está en el hospital, nosotros tuvimos doce años nguillatun, porque empezamos allá en Ralco Lepoy, llegamos aquí y tuvimos tres años nguillatun, después se enfermó y no hubo más, a veces ponen bus y el que quiere va, pero yo no he ido porque uno no va andar sola.” (Clara, Ayin Mapu).

En un principio, la comunidad Ayin Mapu celebraba el nguillatun en un lugar destinado para esta actividad. Como se narra en la cita anterior, la rogativa hace unos años que no se efectúa debido al fallecimiento de quien la dirigía y por el grave estado de salud del otro miembro del dúo encargado de llevarla a cabo. Otra razón para cancelar esta práctica es la falta de “implementos” para ejecutarla:

“Yo empecé a bailar cuando tenía más o menos 12 años, cuando vivía en la cordillera, allá antes hacían mucho nguillatun oiga, cuando, donde vivía, me crié donde el finado de mi abuelo, ahí me crié yo, yo no crié con mis padres me crió mi abuelo, así que mi abuelo era mucho entusiasmo del nguillatun, claro que cuando había nguillatun ellos me acompañaban todos los que tengo aquí, pero la otra no viene de arriba no viene, queda muy lejos, esa no viene, pero cuando ahí, hace como 3 años que no se hacen nguillatunes aquí, aquí faltó caballo, que aquí la mayoría no tenemos caballo.”(José, Ayin Mapu).

“Como dos veces pero dicen que no sé hace nguillatun, porque no hay caballo aquí y eso es importante porque sin caballo no puede haber nguillatun, es que no alcanza para caballos, eso es lo que pasa.” (Juan, Ayin Mapu).

La interpretación de algunos comuneros es que el nuevo sistema económico establecido en la comunidad ha producido que no sea viable tener caballos que, a juicio de éstos, es un elemento clave para realizar el nguillatun. El hecho concreto es que el espacio donde se realiza esta importante ceremonia ha quedado sin ningún cuidado, olvidado para gran parte de la comunidad.

“Eso ahora está botado eso, en la cancha de nguillatun, se prometió cerrarlo con malla y ENDESA trajo una mallita chiquitita, pasaban todos los animales, esa tiene que ser una malla alta con alambre arriba.” (Gertrudis, Ayin Mapu).

Por consiguiente, la resemantización del espacio de este sitio de significación cultural ha quedado incompleta por la falta de utilización, resultando simplemente como un terreno que podría usarse para efectuar nguillatun en el futuro, pero que en la actualidad no parece haber personas que tomen la iniciativa para ejecutarlo.

3.3.3 Cementerio

“El cementerio no está saneado todavía, ahí tenemos un cementerio que está cercado, ahí está no más botado no se ha hecho ninguna gestión para que esto sea legal, entonces nosotros no sabemos a quien acudir, porque se tiran la pelota unos con otros, ENDESA se la tira a CONADI, CONADI que ENDESA todavía tiene documentos atrasados así que nosotros hemos ido a Temuco, a Cañete a todas partes pero nos dan puras dipironas no más, no nos dan ninguna solución de verdad, entonces ahí estamos...”
(Salvador, Ayin Mapu).

Quizás uno de los puntos de mayores reparos a ENDESA de los comuneros es la falta de un cementerio que esté habilitado. Muchos integrantes de la comunidad han fallecido. Algunos han intentado subir los cuerpos hasta su comunidad de origen, por ejemplo al cementerio de Ralco Lepoy, pero no han sido aceptados bajo el argumento que los difuntos ya no son de la comunidad o que no hay más espacio en el actual recinto. Por esta razón y por cercanía, gran parte de los deudos han optado por sepultar a sus familiares en Santa Bárbara, contando con la colaboración de ENDESA en algunos casos.

El valor del cementerio es fundamental para los pobladores. El descanso de los antepasados en un sector próximo a las viviendas podría haber creado una atmósfera propicia para identificarse con el espacio comunitario y tener un sentido de pertenencia hacia éste, colaborando con la mentada resemantización del espacio.

Que se “vayan lejos” o a “otras tierras” es también alejar a los difuntos de sus raíces y de su gente. Dentro de las demandas de los relocalizados, la falta de un cementerio es probablemente la que mejor simboliza la tristeza del desarraigo de un modo consciente para los comuneros y una materialización de la culpa de este sentimiento en ENDESA y CONADI.

3.3.4 Caminos

La comunidad de Ayin Mapu posee una variada conexión vial entre sus sectores y que la unen con centros urbanos y rutas intercomunales. Todos los caminos son de tierra, solamente al llegar a Los Junquillos se encuentra la vía pavimentada más cercana.

En la comunidad hay caminos interiores privados. Si bien éstos podrían estar cerrados, la realidad es que están permanentemente habilitados para todo vehículo, pues los portones presentes en los accesos a los dos lotes de mayor envergadura permanecen abiertos constantemente, siendo una extensión más del camino vecinal público.

En la comunidad no se apreció la existencia de caminos interiores entre los predios que comuniquen a distintas UAF. Lo más cercano a ello son senderos propios de cada parcela que se utilizan para acudir hasta los sitios más alejados de ésta. Puede decirse que estos senderos son “ciegos” en el sentido que no se comunican con otros ni tienen continuidad. Tienen un principio y un final claramente establecido.

Al contrario de lo que ocurre con la conformación de la unidad doméstica pewenche, siendo el sendero un lugar seguro, propio y que conecta los diferentes ambiente dominados, los caminos para los pobladores de Ayin Mapu no presentan estas características, siendo un espacio extraño, carente de seguridad y donde no se sabe lo que puede ocurrir.

“Aquí es tranquilo pero nunca se sabe quien anda en la calle, a veces cuentan que anda gente robando que no es de acá, con esos hay que tener cuidado.” (Pedro, Ayin Mapu).

Esta falta de certidumbre sobre las rutas aledañas a la comunidad marca una frontera importante entre las unidades domésticas y la externalidad. Esta característica puede asociarse también con escaso interés de relacionarse con otros sectores y con los predios más distantes, como Santa Laura. Entonces, las rutas circundantes a la comunidad pueden definirse desde el concepto de “no lugar” acuñado por Augé (1993), que implica un lugar que no es histórico, ni vinculante ni tampoco identitario para quienes desarrollan prácticas en él, en otras palabras, un lugar de tránsito entre diferentes espacios.

3.3.5 Torres de Alta Tensión

A través del Lote A – B se extienden torres de alta tensión, las que están erigidas al interior de algunos predios de dicho sector. Este hecho es visto con naturalidad por los habitantes del sector, acostumbrados a su presencia.

Al firmar la permuta de tierra con ENDESA, algunos comuneros también acordaron el paso de esta línea eléctrica por sus parcelas. No fue posible obtener la información de cuál fue el trato específico entre los propietarios y la empresa que instaló las torres. Algunos comuneros consultados indican que se les pagó dinero, otros que solamente fue parte del arreglo en conjunto con la permuta.

Lo cierto es que las estructuras están presentes en la comunidad sin ningún tipo de significación para los relocalizados. Parece ser que este hito es sólo parte del paisaje al que accedieron, no existiendo demandas particulares ni molestias específicas por su presencia, salvo ruidos que en ocasiones dicen percibir. Con esto, las torres y los cables de electricidad presentes en la comunidad son un no lugar para sus pobladores.

3.4 Los lugares comunitarios: ¿Impacto del proceso de resemantización?

Un indicador de la segmentada realidad de la comunidad es el hecho que los lugares propiamente tales, aquellos que generan identidad, relaciones de entre espacios significados o son históricos, estén asociados a las parcelas de individuos particulares y sólo el Bien Común sea visto como terreno neutral. Asimismo, el interés de los pobladores por separar los predios comunes, Santa Laura y El Redil, de forma similar a la parcelación de El Huachi es significativa de la internalización acabada de la propiedad privada como forma válida de organización legal del espacio en detrimento de la estructura colectiva de la espacialidad. Es posible que las raíces de esta situación estén instauradas incluso previamente al proceso de permuta con ENDESA pero parece ser que el gatillante definitivo es la negociación individual sostenida con la empresa:

“Aquí estuvimos solos y habrá que morir en esa... cada uno negoció lo suyo como mejor pudo, algunos tocaron más otros menos y ahí nos dejaron eso que es todo junto [Santa Laura] que también lo tienen que separar pa mejor saber al tiro y con papeles y no andar con problemas después.” (Juan, Ayin Mapu).

En este sentido, la empresa cumple un rol mediador en el ordenamiento del espacio, legitimado por los comuneros. Posiblemente este factor sea un elemento que estanca la articulación de motivaciones colectivas respecto al espacio, lo que podría explicar en parte la ausencia de interés en la formación de lugares comunitarios significativos.

Una situación que también se relaciona con lo anterior es la de los sitios de significación cultural que pretendieron situarse en Ayin Mapu y que no han podido ser reconstituidos debido a la falta de condiciones básicas para ello. Por un lado, el cementerio requiere permisos sanitarios que han trabado el comienzo de su implementación. La comunidad demanda enérgicamente su pronta apertura, representando una de las situaciones de la relocalización que más indignan a los

comuneros. Por otra parte, el lepün de la comunidad está en desuso y deteriorándose a causa de la inexistencia de individuos que encabecen el nguillatun. La “cancha”, como espacio ritual, no depende de otros agentes para habilitarse sino que es la comunidad la que debe organizarse para ejecutarlo. Pudiendo entenderse que uno de los sentidos de este espacio es realizar una actividad que actualiza los vínculos al interior de una comunidad, la fragmentación tanto social como física de Ayin Mapu no entrega el escenario ideal para la reestructuración de la rogativa.

Con lo anterior puede decirse que el proceso de resemantización de los sitios de significación cultural aún no ha dado frutos, pues, en el discurso, no están presentes en el núcleo central de la representación de los espacios comunitarios. Sin embargo, el cementerio puede fácilmente tomar una posición importante dentro del esquema de lugares comunitarios debido a la urgencia y necesidad manifestada por los pobladores. Por lo tanto, la mejora en las gestiones referidas a la utilización de ciertos espacios debería incidir en la potenciación de significados de los sitios que se buscan resemantizar.

Otro elemento que es de interés en la observación de los espacios comunitarios es la presencia de no lugares, como las torres de alta tensión y los caminos. Si bien las estructuras eléctricas no presentan una relevancia práctica ni histórica que genere significaciones para los relocalizados, los caminos son, potencialmente, para los pewenche espacios con sentido y conectores naturales en su representación social primigenia. Ignorar este aspecto no sólo descarta la utilidad de las rutas como formadores de cohesión en la comunidad sino que también potencian las distancias sociales internas con largas fronteras físicas sin significado.

4. ¿Territorio y territorialidad en Ayin Mapu?

Una de las características identitarias de los pewenche de Alto Bio Bio es la conformación de una territorialidad basada en el control del espacio a partir de la

movilidad estacional y que el conjunto de los lovs establecidos en la naciente comuna puede definirse como un “territorio pewenche”.

Los relocalizados en El Huachi están asentados en la comuna de Santa Bárbara, a más de 30 kilómetros de lo que hoy se constituye como el Área de Desarrollo Indígena (ADI) de Alto Bio Bio, zona de alta concentración de población mapuche – pewenche reconocida como tal por el Estado chileno. Esta considerable distancia entre Ayin Mapu y dicho núcleo legalmente instituido deja excluida a la comunidad de los beneficios que dicha ADI conlleva para sus pobladores.

Además de esta separación oficializada del territorio pewenche, los indígenas de Alto Bio Bio no conceden a los relocalizados de Ayin Mapu el reconocimiento de ser aún parte del conglomerado indígena al escindirlos de cierto “derechos” que les corresponderían, tales como el uso del cementerio:

“Me dijeron que ya no queda espacio [en el cementerio] y que nosotros ahora éramos de otro lado y que no podíamos ir a dejarlos allá... y eso que mis papis tienen a sus papás ahí mismo me dio rabia la cuestión pero que le iba a hacer si la culpa es de ENDESA que no ha cumplido con la cuestión aquí.” (Juan, Ayin Mapu).

Por otro lado, la situación para los pobladores de Ayin Mapu referida al control de su espacialidad, como se ha visto a lo largo del presente capítulo, está lejos de emanciparse de la intervención de ENDESA y otras entidades, pues los comuneros requieren de sus gestiones para subsanar los litigios relativos a las propiedades comunes, saldos de terreno, implementación del cementerio, entre otros asuntos aún pendientes, y para satisfacer los requerimientos productivos de sus campos de cultivos. Esta situación determina a la comunidad a someterse inspección constante de agentes externos, por lo que en Ayin Mapu esta claramente constituida bajo una falta de autonomía sobre su espacio de reasentamiento.

Las situaciones aquí descritas, establecen que Ayin Mapu no tiene las condiciones para ser parte del territorio pewenche de Alto Bio Bio, pues no existe un

reconocimiento desde las distintas esferas para tal efecto. De la misma forma, las circunstancias actuales no crearían las capacidades para definir dentro de la comunidad un control territorial que fomente nuevos espacios de identidad para los relocalizados. Con esto, el eje de significación espacial referente a una región, presente en los pewenche como se ha mencionado en capítulo anterior, no está habilitado en la nueva comunidad de la comuna de Santa Bárbara, abriendo el sistema de significaciones hacia segmentos no reconocidos, originalmente, como propios por los habitantes relocalizados, como son zonas urbanas y sectores en que habitan individuos con identidades étnicas diferentes.

La gran mayoría de los reasentados conocían la realidad externa a Alto Bio Bio. Sin embargo, *su lugar*, el espacio que les hacía sentirse parte de un colectivo, que les generaba identidad, estaba en la cordillera. El espacio actual aún no ha materializado este sentir, dejando “a la deriva” a muchos pobladores:

“Había andado por varios lados a trabajar de temporada y en los metros y conozco hasta Santiago he ido pero uno siempre vuelve a su casa y tenía sus cositas (...) yo le digo oiga que ahora esto que viene yo no sé que va a pasar... acá no es lo mismo aunque está más cómodo pero no se sabe que va a pasar, yo lo creo oiga, yo lo creo que vamos a volver pa arriba igual no más.” (José, Ayin Mapu).

La acción de retornar, que se dio en algún momento de la vida de este comunero por otras circunstancias, según su percepción, debe volver a ocurrir. Su tierra, su lugar, parecen estar arraigado a Alto Bio Bio.

En conclusión, Ayin Mapu no forma parte de un territorio al que sus comuneros se adhieran a través de rasgos identitarios o de otros mecanismos que los integren a un conglomerado mayor. De forma similar, la territorialidad de los pobladores no está remitida hacia la propia comunidad, dada la carencia de condiciones para establecer dominio sobre su espacialidad y el arraigo que aún persiste sobre la zona montañesa de la que son originarios.

5. Conclusiones finales

Uno de los principales argumentos para establecer al ex fundo El Huachi como predio de relocalización fueron las pretensiones de las mismas personas que negociaron con ENDESA de trasladarse fuera de los límites de Alto Bio Bio hacia otros horizontes:

“Le preguntaron donde les gustaría irse, los más antiguos eligieron el fundo El Barco, todo porque esas eran tierras indígenas, algunos decían ahí vivió mi abuelo, ahí vivió mi tatarabuelo, otro dijeron no, a mi me gustaría irme afuera, afuera son mejores las tierras está más cerca del pueblo, más fácil para ir a comprar, para hacer los trámites, para el estudio de los cabros, ahora está más caro el pasaje... entonces ENDESA meta viendo, se hizo todo un estudio, el estudio lo hizo la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, lo hizo la CONAMA, lo hizo ENDESA y se llegaron a acuerdo, había muy pocas familias que se oponían, eran como 6 que no, habían como ochenta y tantas que estaban dispuestas a negociar...” (Laureano, Ayin Mapu).

En el comienzo de este proceso de reasentamiento, las expectativas de algunos pewenche era salir de Alto Bio Bio, tener mejores posibilidades para trabajar, asalariarse y tener una vida más sencilla de la que acostumbraban en el área montañesa. Algunos imaginaron “hacerse más ricos” o tener la posibilidad que algunos de sus hijos asistieran a la universidad, sueños lejanos que podían acercarse con este cambio de vida. Las perspectivas, sin duda, eran optimistas para quienes dejan atrás la zona pewenche pero también crecientes e idealizadas pues los comuneros tenían como precedente sólo su imaginación y los conceptos que aprendieron en su vida en la cordillera.

“No sabíamos lo que era estar acá, llegar y tener que esperar que las cosas salgan bien, esperar que pasen a buscar a los niños pal colegio,

esperar que salga buena la cosecha, se espera a las asistentes sociales para reclamarles cuando no cumplen, acá puro se espera, yo espero que dejen todo saneado y bueno lo de los títulos para estar más tranquilo y si hay que esperar se hace más tranquilo al menos.” (Salvador, Ayin Mapu).

En Ayin Mapu se vive una larga expectación por llegar hasta esas ideas que se plantearon en el momento de dejar atrás Alto Bio Bio. Tanto las demandas que día a día recaen sobre los funcionarios de ENDESA, Fundación Pehuén, el municipio y otras instituciones, como las acciones que se buscan ejecutar en el plano de las unidades domésticas y colectivamente a nivel comunitario, están basadas en estas esperanzas que provienen desde antes del traslado y que son la raíz que orienta su forma de significar los eventos que acontecen y su entorno. Pero también hay un aprendizaje instaurado entre los relocalizados que se manifiesta para complementar estas ideas de su nuevo ambiente:

“No lo debieron hacer así porque no estamos na muy unidos, juntarnos de otra manera porque que cada uno haya agarrado su tierra por su lado no hace que se junte, dejarnos más familia también porque allá quedan otros y que nos separan... también falta cosas que no hay, no se va al día de pago ni la veranada ni eso entonces se hecha de menos.” (José, Ayin Mapu).

La socialización pewenche y lo que se espera desde la negociación marcan las expectativas de la población relocalizada, lo que también incluye el ámbito de la espacialidad. De esta forma, puede colegirse que quienes planificaron la relocalización tomarían en consideración estos factores para organizar el diseño de la comunidad y la forma de resemantizar los espacios. Por ello, es coherente el acondicionamiento dado a sitios de significación cultural, como un cementerio y un lepün, además de otros espacios también utilizados en Alto Bio Bio, como la veranada y un centro comunitario.

No obstante, la resemantización de dichos espacios se intentó realizar solamente considerando la “función sociocultural” que cumplen, es decir, las prácticas que se

llevan a cabo en éstos. Lo anterior, tendría que dar como resultado una asignación automática de los significados instaurados en las comunidades de origen.

Al concebir los espacios como elementos aislados, sólo enfocados al cometido de ciertos cánones culturales establecidos como válidos, se evade la complejidad que determina a los lugares como insertos dentro de un sistema que los engloba y por ende serán objeto de una interpretación diferente por parte de quien lo observa. Esto ocurre con los sitios que se buscó dar sentido en Ayin Mapu y que hasta el momento ha tenido un resultado no satisfactorio.

Dentro de las características que se apreciaron en Ayin Mapu y que no fueron tomadas en consideración por parte de los planificadores de la comunidad está el reconocimiento de los límites internos y externos entre los pewenche. Esto, potenció a las fronteras físicas que se originan debido a la parcelación en UAF, aproximando a las unidades domésticas solamente entre sectores y constituyendo finalmente una comunidad segregada desde sus inicios.

Como se ha visto en el capítulo anterior, los límites internos están instituidos en el procesamiento de cercanías y proximidades basado en relaciones de parentesco y pertenencia a un lov entre los individuos de una comunidad. La situación de los relocalizados en El Huachi corrobora esta distinción de forma categórica. En cambio, los límites externos son posiblemente cada vez menos concretos debido a que el marco de referencia definido para significar el territorio y a la propia comunidad está abierto, necesariamente, a nuevos elementos por la vocación productiva y los cambios en la movilidad. Lo extraño, lo malo y lo lejano es, en la circunstancia actual, un nuevo vecino para los comuneros dado que deben convivir con ello en su cotidianeidad.

Otro fenómeno relacionado con el dominio, uso y significación de los espacios que les han sido entregados a los relocalizados es la variación en los “espacios de socialización” de las nuevas generaciones. En la actualidad, el cambio en las actividades productivas, la movilidad y el arribo hasta sectores como la veranada, hacen que la reproducción de las enseñanzas de los padres esté situada en la misma casa o sea traspasada al colegio. El método de enseñanza y aprendizaje

mapuche, característico por el “aprender haciendo” o “aprendizaje por la acción”⁴⁹, ha trastocado sus fundamentos. A esto debe agregarse que las familias nucleares son la base estructurante de las UAF, por esto los aprendizajes deben ser dados por los padres. En una configuración común entre los mapuche, basada en familias extendidas, transmisión de conocimiento, en parte, era realizada de abuelos a nietos. Bajo las circunstancias actuales, la entrega de las enseñanzas no puede darse de esta forma. Uno de los aspectos que es indicador de este aspecto es el bajo uso del chedungun de los niños y jóvenes de la comunidad.

El núcleo de la representación social del espacio, identificado por los sistemas de lugares, se ha transformado en relación con lo evidenciado entre los pewenche de la zona de Alto Bio Bio. Según el esquema de Abric, descrito en el capítulo anterior, las transformaciones son de *forma progresiva*, dado que las prácticas espaciales manifestadas para los pewenche relocalizados han sido marcadas desde un comienzo por lo tanto no han conformado un esquema extraño para ellos. En otras palabras, no hay una contradicción entre su representación social del espacio actual y en el pasado, dado que el nuevo siempre estuvo concretizado de la misma forma. No fueron los relocalizados los que lo configuraron y ellos han debido adaptarse a la nueva realidad sin una lucha entre concepciones diferentes. Por esta razón, cuando un espacio no ha funcionado como se espera, como la veranada y la cocina, simplemente la han dejado de utilizar y han cambiado de manera gradual sus representaciones sociales de los lugares para adecuarlos a su realidad.

Además de todo lo anterior, existen dos grandes interrogantes con respecto a los relocalizados que parece, debían resolverse con esta memoria, por una parte, los relocalizados ¿Siguen siendo considerados pewenche? Y en segundo lugar, como mapuche, ¿Significan el espacio de la misma forma que lo hacen los pewenche?

En primer término, los relocalizados aseveran que su calidad de pewenche no puede ser cuestionada dado que nacieron, se criaron y en ocasiones levantaron sus casas en Alto Bio Bio. Además, como antecedente más relevante, su “sangre” es mapuche – pewenche. En este sentido, es patente una legitimación propia

⁴⁹ Esta aseveración la hago en consideración a las experiencias en Alto Bio Bio.

hacia su condición indígena. Por otra parte, desde algunos pewenche que aún viven en la cordillera parece ser que se manifiesta una negativa a aceptar a los relocalizados de la misma forma que a sus congéneres montañeses, como pudo verse con respecto al tema del cementerio. Puede decirse que, en la actualidad, esto aún puede ser una discusión en la que los reasentados puedan salir ganando y consolidando su identidad indígena como pewenche sin apelación, pues su historia personal los avala. Pero, considerando la conformación territorial de Ayin Mapu, el cuestionamiento que surge es ¿Las próximas generaciones podrán reclamar los mismos “derechos” que sus antecesores? O más bien, ¿Querrán hacerlo?

Sobre la interrogante acerca de la forma de significar el espacio de los relocalizados, puede decirse que han mantenido la estructura generada en Alto Bio Bio, en relación a la mantención de sus límites internos a partir del lovo y la comunidad (para el caso de la comunidad serán los sectores) y el tratamiento dado a algunos lugares como los espacios de transición, las huertas y corrales. Sin embargo, la geografía de la comunidad y su vago dominio por parte de los comuneros han tendido a que la forma de significar el entorno se establezca conforme a la utilidad o la función práctica que cumple el lugar más que a otros aspectos, ejemplos de ello son la veranada de Santa Laura y la funciones de la construcción destinada a la cocina. Por otro lado, la falta de demarcación de los límites externos de la comunidad conlleva que los espacios para ser significados se complejizan.

Con todo lo anterior, surge la necesidad de enunciar que pese a los importantes antecedentes recopilados y a las conclusiones acuñadas, los alcances de la temática de la espacialidad para los pewenche es una extenuante tarea que reconoce una multiplicidad de matices en su representación social. De esta forma, una de las vertientes que deberían considerarse a futuro en investigaciones es la relación entre el modelo aquí propuesto y la noción tradicional de la espacialidad mapuche. Además, profundizar en el material etnográfico obtenido para complementar las interpretaciones aquí logradas.

Bibliografía

AB Consultores Asociados. 2006. *Plan de desarrollo comunal de Alto Bio Bio*. Chile.

Augé, Marc. 1993. *Los “no lugares”. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Editorial Gedisa. Barcelona, España.

Aylwin, José. 2002. La represa Ralco y el pueblo pewenche en Chile: Lecciones de un conflicto etnoambiental. *Ponencia en Universidad de British Columbia*, Canadá.

Barth, Fredrik. 1976. *Los grupos étnicos y sus fronteras: la organización social de las diferencias culturales*. Fondo de Cultura Económica, México.

Bengoa, José. 1996. *Historia del Pueblo Mapuche. (Siglo XIX y XX)*. Ediciones Sur. Santiago, Chile.

Berger, P. y T. Luckmann. 1976. *La construcción social de la realidad*. Amorrortu editores. Buenos Aires, Argentina.

Bustos Cara, Roberto. 2002. Los Sistemas Territoriales. Etapas de Estructuración y Destrucción en Argentina. *Anales de Geografía de la Universidad Complutense* Vol. 22: 113-129. Madrid, España.

CIDH. 2003. *Acuerdo definitivo de solución amistosa entre el Estado de Chile y las familias mapuche pehuenche peticionarias de Alto Bio Bio*. Washington. EE.UU.

CONAMA. 1996. *Informe Técnico de Calificación del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco*. Chile

CONAMA. 1997. *Informe Técnico del Estudio de Impacto Ambiental del proyecto "Central Hidroeléctrica Ralco" de la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA)*. Chile.

Downing, Theodore. 1996. *A participatory Interim Evaluation of the Pehuen Foundation*. International Finance Corporation. EE.UU.

Farr, Robert. 1983. Wilhelm Wundt (1833-1920) y los orígenes de la psicología como social y experimental. En *Historia de la Psicología Social*. Vol. I. 119- 130. Universidad Autónoma Metropolitana-Itzapalapa. México.

Foerster, Rolf. 1993. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Giménez, Gilberto. 1999. La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales. En *Pensar las ciencias sociales hoy*. Editado por Reguillo, R. y R. Fuentes. 71-97. México.

Grebe, María. 1984. *Culturas Indígenas de la Patagonia*. Ediciones Cultura Hispánica. Chile.

Gundermann, H. y H. González. 2008. Pautas de Integración regional, migración, movilidad y redes sociales en los pueblos indígenas de Chile. *Revista UNIVERSUM*. N° 23 Vol. I. 82-115. Universidad de Talca, Chile.

Gundermann, Hans. 1982. *Análisis estructural de los ritos mapuche Nguillatun y Pentevún*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Heidegger, M. 1951. Construir, Habitar, Pensar. *Conferencia en Darmstadt*, Alemania.

Herrera, Marcela. 2002. *Reasentamientos Involuntarios: Las paradojas de una incertidumbre fabricada: Memoria para optar al título de Antropóloga Social*. Universidad de Chile, Santiago.

Isla, José. 2001. *Pewenche: estudios sobre territorio y proceso social*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, Santiago.

Isla, José. 2008. *Un lugar en el mundo. Notas pewenche para una sociología de la distancia*. Santiago. (MS)

Jodelet, Denise. 1989. *Las representaciones sociales: un dominio en expansión*. Editorial PUF. París.

Johnston, B. y T. Turner. 1998. *The Pehuenche, the World Bank Group and ENDESA S.A. violations of human rights in the Pangué and Ralco dams projects on the Bio-Bio river, Chile*. Committee of Human Rights of the American Anthropological Association. EE.UU.

Larraín, Jorge. 2001. *Identidad Chilena*. LOM ediciones. Santiago, Chile.

Ley 19.253. 1993. Chile.

MIDEPLAN. 1998. *Informe de Impacto Cultural para el Análisis de las solicitudes de Permutas de las Comunidades Pehuenche de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy*. Chile.

Ministerio de Agricultura. SEREMI VIII Región. 1998. *Informe Técnico sobre el Plan de Desarrollo Productivo, predios El Huachi, Santa Laura y El Barco, Comuna de Santa Bárbara, Región del Bío Bío*. Concepción. Chile.

Molina R., M. Correa. 1996. *Territorios y Comunidades Pehuenches del Alto Bio Bio*. CONADI. Temuco, Chile.

Montañez, G. y O. Delgado. 1998. Espacio, territorio y región. Conceptos básicos para un proyecto nacional. *Cuadernos de Geografía*. Vol. VII. Nº 1-2. 120-134. Revista de Geografía de la Universidad Nacional de Colombia. Bogotá, Colombia.

Mora, Martín. 2002. La teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici. *Atenea Digital*. Nº 2 Otoño. 1-25. México.

Namuncura, Domingo. 1999. *Ralco: ¿Represa o Pobreza?* Editorial LOM. Santiago, Chile.

Norero, Rosa. 2007. *Municipio y Etnicidad: El caso de la comuna de Alto Bio Bio*. Tesis para optar al grado de Licenciada en Antropología. Tesis para optar al título de Antropóloga Social. Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago.

Organización Funcional Küme Rakiduum. 2008. *Impacto Sociocultural y Plan Estratégico de Trabajo para las Familias Relocalizadas por la Central Ralco, Alto Bio Bio. Informe Final*. Chile

Podestá, Rossana. 2007. *Encuentro de Miradas. El territorio visto por diversos autores*. Secretaría de Educación Pública. México.

Pol, E. 1996. La apropiación del espacio. En *Cognición, representación y apropiación del espacio*. Editado por Iñiguez, L. y E. Pol. Publicacions Universitat de Barcelona, Barcelona, España.

Silva, Osvaldo. 1999. Fundamentos para proponer una distinción entre Ethnohistoria e Historia Indígena. *Cuadernos de Historia*. Nº 3. 5-17. Universidad de Chile, Santiago, Chile.

TECNOAGRO. 1999. *Proyecto Ralco. Plan de Relocalización de Familias Pehuenches*. Chile.

Urrejola, Luisa. 2005. *Hacia un concepto de Espacio en Antropología. Algunas consideraciones teórico-metodológicas para abordar su análisis*. Memoria para optar al título de Antropóloga Social. Universidad de Chile, Santiago.

Vicuña, Benjamín. 1868. *La guerra a Muerte: memoria sobre las últimas campañas de la independencia de Chile*. Imprenta Nacional, Santiago, Chile.

Villalobos, Sergio. 1989. *Los Pehuenches en la vida fronteriza*. Ediciones Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.