

UNIVERSIDAD DE CHILE
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

PEWENCHE

Estudios sobre territorio y proceso social

JOSÉ ANDRÉS ISLA MADARIAGA

Memoria para optar al título de
Antropólogo Social

Profesor Guía: ROLF FOERSTER

A mi abuelo, habitante del Alto Bío-Bío y de su historia.

A los que luchan por defender Alto Bío-Bío de la depredación y el olvido.

“Al contrario de los demás animales sociales, los hombres no se contentan con vivir en sociedad, sino que *producen la sociedad para vivir*; en el curso de su existencia inventan nuevas maneras de pensar y de actuar sobre ellos mismos, así como sobre la naturaleza que los rodea.” Godelier (1990: 17)

AGRADECIMIENTOS

Una pléyade de amigos y profesores (que luego se convirtieron en amigos) hicieron de este camino una ruta bien conversada.

Mis entrañables compañeros de promoción ayudaron a construir un territorio amable para el estudio de la antropología en tiempos hostiles.

Con Rodrigo Ugarte llegué por primera vez al Alto Bío-Bío, buscando algo que no estaba tan claro, pero que poco a poco comenzó a alumbrar. Todo lo contrario del sol, que en ese invierno del 'terremoto blanco' ni alumbraba ni calentaba.

Rolf Foerster fue el maestro que me enseñó a conocer a los mapuche, transformando mi limitada comprensión de las cosas.

La ayuda de Phillippe Descola resultó invaluable al momento de situar la reflexión sobre Alto Bío-Bío dentro de la discusión contemporánea en antropología.

La pandilla parisina de los miércoles (Laurence, Soledad, Olivia y Vincent) y el grupo santiaguino de los martes 'cacheros' (Tere, Loreto, Manuel y Pepe) aportaron la amistad y más.

La patrona Lucinda Paine, el patrón Pedro Poblete y la *palú* Felicinda Paine me recibieron incontables veces en el refugio de Cauñicú y me enseñaron las cosas por su nombre.

Mi madre siempre puso la fianza a los viajes y a esta cosa extraña de la antropología.

INDICE

INTRODUCCIÓN	6
APERTURA. El problema pewenche primitivo	11
PRIMERA PARTE: Cuestiones de Antropología y Medio Ambiente.	33
1.- Hacia una comprensión sociológica del medio ambiente	34
2.- Territorio y proceso social	51
SEGUNDA PARTE: Cuestiones de etnología pewenche.	63
1.- El fin de la autonomía y el escenario reduccional	68
2.- El bosque de araucarias y los hombres del pewén	75
<i>Central</i> * / CIERRE. El territorio como nivel de integración: las comunidades	87
BIBLIOGRAFÍA	94

INTRODUCCIÓN

Uno de los hechos más relevantes del siglo XX fue el descubrimiento de la finitud de la naturaleza y el surgimiento del problema medio ambiental¹. En gran medida, esta asunción de la fragilidad del medio natural y su deterioro por obra de la actividad humana forma parte de un más vasto proceso de autoconocimiento de la sociedad (occidental) moderna, pues es el proceso de modernización y sus consecuencias globales lo que produce, a los ojos occidentales, la visión de la finitud de la naturaleza y, más allá, la persistente presencia del riesgo y la catástrofe como nuestra realidad planetaria, por sobre cualquier tipo de situaciones y prioridades locales.

La percepción de la crisis medioambiental provoca un auge de las miradas al estatus de la naturaleza en otras realidades socio-culturales, distintas a la modernidad occidental, reforzando por vías nuevas un esfuerzo que la antropología (otra vía de autoconocimiento occidental) realizaba con variada suerte desde fines del siglo XIX. En este contexto, la fama de la carta dirigida al presidente de Estados Unidos por el jefe Seattle no constituye un hecho aislado, sino que se incluye en un proceso mayor de revalorización de los pueblos indígenas como portadores de saberes y prácticas alternativas respecto de la naturaleza², insertas dentro de un marco de orientaciones culturales (un *ethos*) armónico con el medio natural, cualidad que Occidente habría perdido hace mucho tiempo y en cuya

¹ “Con la destrucción industrial de las bases ecológicas y naturales de la vida se pone en marcha una dinámica social y política de desarrollo histórico sin precedentes y que hasta ahora no ha sido comprendida, la cual nos obliga a repensar la relación entre naturaleza y sociedad... En resumidas cuentas [estas transformaciones] significan: *el final de la contraposición entre naturaleza y sociedad*. Es decir: la naturaleza ya no puede ser pensada *sin* la sociedad y la sociedad ya no puede ser pensada *sin* la naturaleza. Las teorías sociales del siglo XIX (y también su modificación en el siglo XX) pensaron la naturaleza esencialmente como algo dado, asignado, a someter; por tanto, como algo contrapuesto, extraño, como *no* sociedad. Estas suposiciones las ha suprimido el propio proceso de industrialización, han sido falseadas históricamente. A finales del siglo XX, la «naturaleza» no está *ni* dada *ni* asignada, sino que se ha convertido en un producto histórico, en el equipamiento *interior* del mundo civilizatorio destruido o amenazado en las condiciones naturales de su reproducción... A finales del siglo XX hay que decir que la naturaleza es sociedad, que la sociedad es (también) *naturaleza*. Quien hoy siga hablando de la naturaleza como no sociedad habla con las categorías de otro siglo, las cuales ya no captan nuestra realidad.” Beck (1998: 89–90)

² Esta revalorización ecológica de los pueblos indígenas, que en gran medida ha sustituido la antigua visión popular evolucionista, ha sido cáusticamente calificada por Ph. Descola (1985) como el traslado de la visión europea respecto de los pueblos no occidentales (particularmente los pueblos originarios de América, aunque no exclusivamente), desde la tradicional carátula de ‘naturales’ a la de ‘naturalistas’.

pérdida se encontrarían las raíces de la crisis medioambiental en que se desenvuelve permanentemente la modernidad avanzada.

En el caso de Chile, un proceso similar al descrito anteriormente en términos globales ha puesto a los grupos mapuche-pewenche en el centro del debate medioambiental³. Habitantes de la cuenca alta del Bío-Bío, una verdadera reserva natural hasta hace pocos años, los pewenche han debido soportar una rápida transformación de su territorio y, en algunos casos, la crisis de su forma de vida tradicional.

La situación pewenche ejemplifica claramente, en un contexto chileno, la estrecha asociación entre formas de vida y medio ambiente natural o, expresada en términos sociológicos, entre territorio y proceso social. En efecto, territorio y proceso social, una relación particularmente clara en el caso de los pewenche cuyo propio etnónimo alude a un tipo particular de apropiación del medio natural, parece ser una fórmula sintética útil para el tratamiento antropológico de las relaciones que vinculan los problemas de una gran cantidad de pueblos indígenas con la problemática medioambiental que tensiona a las sociedades modernas.

El presente trabajo, dedicado al estudio del acoplamiento entre territorio y proceso social entre los pewenche, se asienta sobre la siguiente hipótesis de base: las relaciones establecidas entre una sociedad y su medio natural resultan fundamentales para comprender los procesos por medio de los cuales la sociedad se constituye y reproduce. Esta hipótesis ha ocupado, por lo demás, un lugar fundamental entre los debates que han animado la historia de la antropología. En razón de lo anterior, la antropología ha generado un vasto corpus de conocimientos, teóricos y empíricos, referidos a las interacciones entre diferentes sociedades y sus medios naturales⁴. Sin embargo, la constatación de esta atención continua

³ A lo que habría que sumar el auge político y mediático que a finales de la década de los '90 ha adquirido la demanda de reconocimiento étnico por parte de los mapuche.

⁴ Efectivamente, a lo largo del desarrollo de la disciplina, los antropólogos se han preocupado de producir, desde las más diferentes perspectivas teóricas y énfasis metodológicos, un cúmulo muy importante de información de campo y análisis teóricos acerca de muchas sociedades puestas en relación con los más diversos medios geográficos y naturales. Valgan como ejemplos clásicos de este interés las investigaciones sobre las sociedades Inuit realizadas por F. Boas (1888) y por M. Mauss (1905). Igual constatación vale para

brindada por la antropología a las relaciones entre sociedad y naturaleza, no debe evitar la referencia a una curiosa paradoja ubicada a la raíz de esta problemática y que da origen a su estatuto epistemológico un tanto complejo. Expresada en términos simples esta paradoja puede graficarse del siguiente modo: la antropología crea un discurso poderoso respecto a la interacción entre sociedad y naturaleza, comprendidas como componentes diferenciados del mundo real, a la vez que nos muestra, con evidencia etnográfica, que esta distinción aparece nada evidente para un significativo conjunto de sociedades.

" Entre la naturaleza muda y alusiva que espera al glosador y la naturaleza habladora ignorante de su totalidad, entre la *physis* sometida a la ley de los números de quien la describe, y el cosmos describiéndose a sí mismo por la voz ilusoria de quienes lo hacen hablar, una quebradura profunda se ha formado progresivamente. Nacida desde hace tiempo a partir de la diminuta grieta que habían provocado algunos astrónomos jonios, ella no ha cesado de abrirse desde entonces. Esta falla entre una Naturaleza concebida como el conjunto de los fenómenos que ocurren independientemente de la acción humana y una naturaleza pensada como doblete de la sociedad, los etnólogos tiene el privilegio insigne de poder recorrerla como una cañada familiar, los ojos dirigidos alternativamente hacia uno o el otro lado."⁵

La distinción entre sociedad y naturaleza es en sí misma un proceso cultural que da cuenta de un dato fundamental de lo que podríamos denominar nuestra *comprensión del mundo*⁶. Al ir a buscar en culturas lejanas las características de una relación entre dos esferas ubicadas en la base de la realidad (naturaleza y sociedad) la antropología descubre un rasgo fundamental de nuestra cultura –y de sí misma dentro de ella. Curiosa reafirmación del estatuto reflexivo de las ciencias sociales⁷.

A partir de la constatación de la importancia que tienen para la comprensión del proceso social las relaciones establecidas entre una sociedad y su medio natural, así como

la obra de B. Malinowski (1973) sobre las Trobriand o las investigaciones de E.E. Evans-Pritchard (1940) sobre los Nuer.

⁵ Descola (1989: 17)

⁶ Resulta claro que lo que la distinción entre la esfera humana y la esfera natural de la realidad evidencia la presencia del conocido dualismo que sirve de eje de articulación para la matriz de representaciones que comúnmente conocemos como 'pensamiento occidental'.

⁷ La ubicación de la Antropología *dentro* y no *sobre* el juego de la cultura corresponde no sólo a un ejercicio lógico que otorgue apariencia de rigurosidad reflexiva a la investigación. Desde ya se prefigura la naturaleza finita del esfuerzo antropológico y la vuelta (*'reflexión'*) continua sobre el fenómeno fundamental de la diferencia como su punto de partida absoluto. De la diferencia y el desplazamiento que supone su reconocimiento, podríamos agregar. De igual manera, en base a este dato básico, es posible comprender el

la discusión de los límites de la mirada antropológica, intentaremos en el presente trabajo discutir algunos aspectos del proceso social en los grupos pewenche mediante la observación de la dimensión territorial de las prácticas sociales y las formas simbólicas. Este abordaje de la territorialidad de los pewenche se operacionaliza como un análisis de ciertos antecedentes etnohistóricos, así como la revisión de antecedentes relativos a la situación actual de los grupos pewenche habitantes de la cuenca alta del Bío-Bío. En cierta medida, el presente trabajo puede ser visto también como una discusión del abordaje antropológico de la interfase sociedad/naturaleza mediante el análisis de un problema más limitado, pero de amplia historia en el debate antropológico: el problema del territorio y la dimensión territorial del proceso social.

Finalmente, es útil recordar que muchas de las comunidades mapuche-pewenche viven actualmente una situación que podríamos denominar de '*tensión territorial*', motivada tanto por la presión ejercida desde la sociedad nacional sobre los territorios ocupados por las comunidades, como por la presión que ejercen las propias comunidades en busca de reconocimiento a sus derechos sobre tierras que les fueron arrebatadas en el proceso de radicación o con posterioridad a él. El caso paradigmático representado por las consecuencias del Proyecto Ralco (que contempla incluso la relocalización de parte de una comunidad -Quepuka Ralko- fuera del área montañosa de Alto Bío-Bío) muestra claramente como la situación de '*tensión territorial*' puede desembocar en procesos de redefinición del territorio tan profundos cuyas consecuencias sobre la identidad social y las formas culturales aún no tenemos del todo claras. No obstante la importancia de los problemas anteriormente descritos, el presente trabajo sólo los aborda de forma tangencial, concentrándose más bien en una comprensión '*microsocial*' del territorio. Creemos que esta opción metodológica se justifica en el afán por concentrarse en la discusión de los fundamentos de la territorialidad de las comunidades mapuche-pewenche. Esperamos que los resultados alcanzados puedan ser útiles para una mejor comprensión de la compleja situación actual en Alto Bío-Bío.

omnipresente debate sobre los *usos* de la diferencia como herramienta comprensiva, sin caer en la tentación de imaginar a los conceptos de las ciencias sociales como desprovistos de contexto cultural.

APERTURA

El problema pewenche primitivo: una conversación preliminar.

El espacio montañoso situado en el confín oriental del mundo mapuche representó desde el período prehispánico un escenario complejo de constitución y transformación de grupos humanos, abierto en forma simultánea a las influencias provenientes de los pueblos cazadores-recolectores de las pampas orientales y de los pueblos agricultores de roza habitantes de los valles occidentales⁸. Nuestra intención es acercarnos a este dinámico escenario de frontera geográfica y social, conocido por los historiadores como el territorio pewenche, a partir de la particular definición de lo territorial que le está asociada y que, en cierta medida, da sentido a su especificidad.

Comencemos con una proposición que en la actualidad viene a constituir un lugar común de la investigación histórica: los 300 años de conflicto y convivencia interétnica con los hispano-criollos supusieron una mutación profunda de la sociedad mapuche, la que, si bien conservó permanentemente su autonomía socio-política, vio drásticamente transformadas las condiciones para la reproducción de sus formas de vida prehispánicas⁹. En este contexto, es preciso comprender que lo que denominamos 'el mundo mapuche' constituía, al momento del arribo de los españoles en el siglo XVI, un espacio social fluido dotado de algunas características generalizadas (la lengua antes que nada) y de muchas particularidades locales, dividido en un sinnúmero de unidades sociales autónomas continuamente enfrentadas o asociadas¹⁰, estructuradas por el parentesco y articuladas políticamente por liderazgos inestables y limitados¹¹.

⁸ A lo que hay que agregar luego el establecimiento de los conquistadores hispano-criollos en el norte, quienes en el curso del período colonial establecen un conjunto de asentamientos y fortificaciones dirigidos al control del escenario pewenche, como es el caso de Chillán y posteriormente el eje de penetración Los Angeles-Santa Bárbara.

⁹ Este proceso de transformaciones ocupa un lugar central en el esfuerzo de todos los investigadores interesados en la historia mapuche. La perspectiva de referencia en estos estudios está dada hoy en día por el enfoque histórico conocido como Estudios Fronterizos [Villalobos et al. (1982)]. Para el caso pewenche existe un estudio particular realizado por S. Villalobos (1989). Para una revisión crítica desde la Antropología de los Estudios Fronterizos Cfr. Foerster y Vergara (1996) y Boccara (1998).

¹⁰ "Entre los Salvajes no es posible ser el amigo de todos ni el enemigo de todos. Y, sin embargo, la guerra pertenece a la esencia de la sociedad primitiva; es, como el intercambio, una estructura." Clastres (1996: 205).

¹¹ Foerster (1980) y Boccara (1998) nos entregan dos visiones contemporáneas que profundizan en la organización social y el parentesco mapuche en el momento de la llegada de los españoles. Respecto del liderazgo político mapuche, este respondía a las características generales de las jefaturas amerindias, sin llegar a desarrollar jamás ningún tipo de autoridad central que sometiera a todo el conjunto mapuche a una racionalidad política única, ni siquiera en el plano militar que es donde sus mecanismos de coordinación

Impactado, mas no desestructurado¹², por el contacto con los europeos, el mundo mapuche evoluciona dinámicamente en sus niveles de identidad étnica, de articulación político-territorial y de homogeneidad socio-cultural¹³. Dentro del marco anterior, uno de los procesos más importantes de transformación de la sociedad mapuche fue la expansión territorial, motivada por la reestructuración de la economía tradicional y la incorporación del caballo. Este proceso de expansión, que a partir del siglo XVII llevó a los grupos mapuche a extender hacia el oriente su área de actividad (incluyendo las incursiones bélicas, obviamente no desprovistas ni de sentido social ni económico), deviene en una verdadera asimilación política, cultural y económica de las pampas ubicadas más allá de la cordillera de los Andes¹⁴. Para realizar la necesariamente multifacética y heterogénea irrupción sobre las pampas, los mapuche utilizaron el espacio cordillerano (abierto hacia las pampas y en contacto con las colonias españolas ubicadas poco más al norte) como trampolín para la expansión de sus actividades y de su influencia cultural¹⁵.

¿A qué apuntamos entonces cuando nos referimos a los grupos pewenche con anterioridad al siglo XVII, es decir antes de la cristalización del proceso de expansión

llegaron más lejos. La expresión de Descola describiendo el liderazgo militar jívaro parece aplicable también para comprender el liderazgo mapuche en la etapa inicial del enfrentamiento con los españoles (luego este experimentará algunas transformaciones):

“[el líder militar] est un guerrier particulièrement valeureux qui, grâce à son charisme et à son intelligence tactique, est capable de constituer des coalitions militaires temporaires. Les membres de la faction guerrière dont il forme le pivot font confiance à son expérience et ils acceptent donc son autorité lors de la préparation et de l'exécution d'un raid. Cette autorité s'exerce de manière ponctuelle et elle est fondée sur une compétence ad hoc; .. et le prestige qui s'attache à la personne du leader militaire n'est pas le résultat de la fonction qu'il exerce à l'occasion, mais bien au contraire sa précondition. Le terme de chef ne saurait donc en aucun cas qualifier le statut d'un tel personnage. Ce n'est même pas à proprement parler un chef de guerre, si l'on entend par là une sorte d'équivalent du dictateur romain à qui sont confiés les pleins pouvoirs par libre consentement de tous lorsque la collectivité est en danger..., il est impropre de parler d'un chef sans pouvoir, il s'agit plus simplement d'une société sans chef.” Descola (1988b: 822)

¹² Esto equivale a afirmar que los procesos de transformación social, no obstante estar relacionados con la presencia de los hispanos, nunca dejan de ser articulados en base a una lógica interna configurada por las estructuras fundamentales de la sociedad mapuche (organización social, liderazgo político, cosmovisión, etc.). Esta característica, que constituye la principal originalidad mapuche respecto de otras sociedades americanas, parece no siempre bien comprendida en los estudios históricos.

¹³ Boccara (1998), en una de las tesis más sugerentes surgidas en el último periodo de los estudios mapuche, califica a esta dinámica evolutiva como un verdadero proceso de *etnogénesis* mapuche.

¹⁴ Cfr. León (1991), Pinto (1996), Zapater (1982).

¹⁵ El origen de las actuales comunidades pewenche de la región fronteriza chileno-argentina se encuentra, en gran medida, en este proceso de transformaciones comenzadas hace más de tres siglos. De

mapuche? La idea de una 'mapuchización' de las montañas ¿implica que existieron alguna vez los 'pewenche' como pueblo distinto de lo que conocemos hoy en día como el tronco mapuche?

El problema de la filiación étnica de los pewenche '*primitivos*' divide desde hace mucho tiempo a los investigadores preocupados del tema¹⁶. No es nuestra intención introducirnos en los aspectos más definidamente historiográficos de esta polémica histórica, pero nos gustaría formular un par de observaciones etnológicas acerca de ella, pues creemos que tras esta discusión se encuentran algunos de los problemas teóricos y metodológicos centrales para la comprensión de la dinámica social de los grupos humanos de la región.

Comencemos con un segundo lugar común fundamental en la investigación → etnohistórica referente al cono sur de América, el que consiste en distinguir como contextos 'étnicos' diferentes (al momento de la llegada de los españoles) al mundo de los valles ubicados al occidente de los Andes (el territorio de los agricultores de roza y guerreros que conocemos con el nombre genérico de mapuche) y el mundo de las llanuras ubicadas al oriente de las montañas (pobladas por pueblos cazadores-recolectores conocidos genéricamente como 'pueblos de las pampas'). Esta diferencia étnica es vista generalmente desde los componentes culturales que definirían las identidades grupales, más que desde los procesos concretos de configuración de límites sociales. En este contexto, la franja cordillerana que separa a las pampas orientales de los valles occidentales (geográficamente un límite entre las dos zonas antes mencionadas, socialmente una zona de contacto), es observada desde la búsqueda de las características identitarias diferenciales de sus habitantes, más que de la realidad de su apertura (geográfica y social) hacia el mundo mapuche y al mundo de las pampas¹⁷. Es así como se ha pretendido entender a los

hecho, los pewenche de Alto Bío-Bío se identifican a sí mismos como mapuche sin mayores ambigüedades. Lo que se ve facilitado ampliamente por la naturaleza inclusiva del término mapuche.

¹⁶ Un exclusivo 'club' constituido básicamente por historiadores. Este último dato es de gran importancia para comprender la naturaleza del debate.

¹⁷ Esta estrategia invierte el ya clásico camino propuesto por Barth (1976) para el tratamiento antropológico de la diferencia étnica:

"el límite étnico (...) define al grupo y no al contenido cultural que encierra. Por supuesto, los límites a los cuales debemos dedicar nuestra atención son límites sociales, aunque bien pueden

pewenche como étnicamente diferentes de los pueblos de las pampas y, sobretudo, de los mapuche¹⁸, pasando por alto el hecho básico de que el territorio de las gentes del *pewen* representa el escenario geográfico y social de la puesta en contacto del mundo mapuche con el mundo de las pampas orientales.

Oswaldo Silva, sin duda el más acucioso de los investigadores que han incursionado en la historiografía pewenche, ejemplifica en la siguiente cita claramente las formas teóricas que han predominado hasta hace pocos años en la comprensión del fenómeno pewenche:

“Cuando tratamos de grupos étnicos debemos considerar que bajo tal concepto se incluyen, al mismo tiempo, determinados comportamientos culturales como definidos componentes genéticos ... El aspecto físico conjuntamente con un lenguaje peculiar distingue a los miembros de etnias vecinas. El idioma les proporciona una particular forma de expresión y estructura mental que, en gran medida, se ajusta a las condiciones ecológicas del territorio, al cual se han adaptado técnica e ideológicamente, con el objeto de explotar los recursos naturales que constituyen su dieta alimenticia. La clara delimitación de los lindes de aquella superficie, conjugados con los elementos anteriores, conforman ingredientes vitales para la autoidentificación de una persona como miembro de un grupo étnico específico con cuyos integrantes comparte sistemas de conducta, sentimientos, percepciones y valores.

Los principios señalados posibilitan la diferenciación de las etnias que, por habitar en regiones geográficamente similares, poseen un modo de vida o *cultura* aparentemente unitaria. No obstante, el celoso resguardo de sus territorios contra la intromisión de seres extraños, tanto desde el punto de vista étnico como del parentesco, les otorga una individualidad que puede pasar desapercibida al observador extranjero, a no ser que un contacto prolongado le permita distinguir las singularidades idiomáticas, físicas, de vestimenta, armas y formas de procuramiento alimenticio que se esconden dentro de la aparente uniformidad cultural de aquellas sociedades que, como las cazadoras recolectoras, poblaban la región cordillerana andina y sus zonas aledañas, en el sector comprendido desde el río Aconcagua hasta el río Puelo en el siglo XVI o, en la vertiente oriental, entre los ríos Diamante y Limay. Allí linajes pertenecientes a diversas etnias ejercían dominio sobre valles interiores y serranías perfectamente demarcadas, extendiendo sus correrías, durante la primavera y parte del verano, hacia las fronteras con las poblaciones occidentales, desplegadas a lo largo de casi 900 kilómetros.”¹⁹

contar con su concomitante territorial Los grupos étnicos no están basados simple o necesariamente en la ocupación de territorios exclusivos; necesitamos analizar los diferentes medios por los cuales logran conservarse, pues no es sólo mediante un reclutamiento definitivo, sino en virtud de una definición y una ratificación continuas.” Barth (1976: 17)

¹⁸ Hecho lo anterior se ha pretendido buscar en las montañas el correlato territorial de esta diferencia étnica, entendiendo que diferentes grupos étnicos ocupan diferentes territorios ‘perfectamente demarcados’.

¹⁹ Silva (1990: 51-52)

A pesar de que los historiadores, consecuentes con el programa delineado en la cita anterior, se han esforzado por describir los elementos culturales que diferenciarían a los grupos montañeses de sus vecinos de las tierras bajas, particularmente de los mapuche, nunca ha podido ser fundamentada en términos satisfactorios la hipótesis de una identidad étnica diferenciada para los pewenche, lo que ha provocado, en fechas más recientes, el giro de los mismos investigadores hacia una suerte de comprensión multiétnica del mundo "pewenche primitivo".

" Parece cada vez más cercana al límite de la evidencia la sospecha que el gentilicio pewenche, conforme a la aceptación otorgada a éste por los primeros tratadistas hispanos, no señala a una etnia o «nación» andina compacta y etnológicamente bien diferenciada de las entidades mapuche del poniente de los Andes y de las formaciones pámpidas, como alguna vez llegaron a sustentar algunos eruditos de alto abolengo.

Por la inversa —y tal es la convicción de los autores— el rótulo pewenche englobaría poblaciones diversas (incluso étnicamente); facciones que en momentos dados del transcurrir colonial han mostrado muchas facetas etnográficas afines."²⁰

No sabemos con precisión si los grupos que poblaban la franja de las montañas eran de filiación mapuche, pámpida o alguna otra diferente y/o desconocida. Sí sabemos, por los cronistas españoles, que los mapuche mantenían permanentes contactos e intercambios con grupos indígenas que habitaban en su límite oriental (es decir, la franja de las montañas y más allá), a quienes identificaban ya sea genéricamente como 'puelche' (*puel-che*: literalmente, gentes del oriente), ya sea con la denominación más específica de 'pewenche' (*pewén-che*: gentes de las araucarias). Los primeros cronistas españoles se hicieron rápidamente cargo de estas denominaciones, usándolas para clasificar sus propias

²⁰ Silva & Téllez (1993: 7) Esta apertura teórica no impide que la anterior lógica enfocada a los contenidos culturales identitarios sea continuamente reintroducida. Es así como, algunas páginas más adelante en el mismo texto, se postula para un periodo tan tardío como el siglo XVIII el sorprendente problema siguiente:

" Se dice que en aquella época «sus tierras» [las de los pewenche] comprendían desde el volcán Laja hasta el lago Nahuelhuapi, con una extensión de 130 leguas de largo y un ancho que oscilaba entre media y una legua. Claro está que si en realidad incursionaban hasta el río Limay, es dudoso que poseyeran todas las pinalerías extendidas hasta el Nahuelhuapi. Probablemente se les confundió con núcleos mapuche y de pámpinos que también recolectaban el piñón." Silva (1993: 11)

observaciones o las noticias que les llegaban por terceros. Esta descripción nos habla de los grupos indígenas ubicados al oriente de los valles chilenos como grupos de rasgos cazadores-recolectores que les parecieron —a los cronistas y a sus informadores— en general muy diferentes a los mapuche²¹. Observemos la semejanza que de ellos hace Gerónimo de Bibar:

"Dentro de esta cordillera a quince y a veinte leguas hay unos valles donde habita una gente, los cuales se llaman puelches y son pocos. Habrá en una parcialidad quince y veinte y treinta indios. Esta gente no siembra. Susténtanse de caza que hay en aquestos valles. Hay muchos guanacos y leones y tigres y zorros y venados pequeños y unos gatos monteses y aves de muchas maneras. Y de toda esta caza y montería se mantienen que la matan con sus armas que son arco y flechas".

"Sus casas son cuatro palos y de estos pellejos son las coberturas de las casas. No tienen asiento cierto, ni habitación, que unas veces se meten a un cabo y otros tiempos a otros. Los vestidos que tienen son de pieles y de los pellejos de los corderos. Aderézalos y córtelos y cósenlos tan sutilmente como lo puede hacer un pellejero. Hacen una manta tan grande como una sobremesa y ésta se ponen por capa o se la revuelven al cuerpo. De éstas hacen cantidad.

"Los tocados que traen en la cabeza los hombres son unas cuerdas de lana que tienen veinte y veinte y cinco varas de medir, y dos de éstas que son tan gordas como tres dedos juntos. Hácenlas de muchos hilos juntos y no las tuercen. Esto se revuelven a la cabeza y encima se ponen una red hecha de cordel, y este cordel hacen de una hierba que es general en todas las Indias. Es a manera de cañamo. Pesará este tocado media arroba y algunos una arroba. Y encima de este tocado en la red que dije meten las flechas, que le sirve de carcaj.

"Los corderos que toman vivos sacrifican encima de una piedra que ellos tienen situada y señalada. Deguéllanlos encima y la untan con sangre, y hacen ciertas ceremonias y a esta piedra adoran. Es gente belicosa y guerreros y dada a ladrocinios, y no dejarán las armas de la mano a ninguna cosa que hagan. Son muy grandes flecheros, y aunque estén en la cama han de tener el arco cabe sí.

"Estos bajan a los llanos a contratar con la gente de ellos en cierto tiempo del año, porque señalado este tiempo, que es por febrero hasta en fin de marzo que están derretidas las nieves y pueden salir, que es el fin del verano en esta tierra, porque por abril entra el invierno y por eso se vuelven en fin de marzo, rescatan con esta gente de los llanos. Cada parcialidad sale al valle que cae donde tiene sus conocidos y amigos, y huélganse este tiempo con ellos. Y traen de aquellas mantas que llaman 'llunques' y también traen plumas de avestruces, y de que se vuelvan llevan maíz y comida de los tratos que tienen.

²¹ Estas diferencias, como se puede ver, se refieren fundamentalmente a su aspecto (vestimentas, tocados, etc.), a su economía de cazadores-recolectores y a las costumbres transhumantes que le están ligadas. Además, algunos cronistas mencionan la utilización de una lengua (¿lenguas?) "diferente a la de Chile", es decir diferentes al *mapudungun*, hablado en todo el conjunto mapuche.

"Son temidos de esta otra gente, porque ciento de ellos juntos de los puelches correrán toda la tierra, sin que de estos otros les haga ningún enojo, porque antes que viniesen españoles, solían a bajar ciento y cincuenta de ellos y los robaban y se volvían a sus tierras libres. No sirven éstos a los españoles por estar en tierra y parte tan agria y fría e inhabitable. Parece esta gente alarbes en sus costumbres y en la manera de vivir"²²

Un siglo después de Gerónimo de Bibar, Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán nos entrega otro testimonio particularmente interesante por su experiencia directa del mundo indígena²³:

"Hay entre estas cordilleras nevadas unos indios que llaman puelches, y otros pegüenches, que de pocos años a esta parte se han declarado por enemigos nuestros, ... aunque son para poco, y nuestras armas pocas veces han entrado a sus habitaciones, porque son los caminos trabajosos, de riscos y peñascos, y también porque la gente no es de codicia, porque es floja, sucia y asquerosa. porque andan toda la vida embijados con untos de caballos y otros animales inmundos, de que se sustentan por la caza, y con los piñones que producen aquellas nevadas cierras; son corpulentos y enjutos, y se visten de pieles de animales que cazan con flechas, que son las armas que usan y manijan; son tan diestros en ellas, que volando el más pequeño pájaro lo derriban".

"Sus vestiduras son tan solamente un pellón grande de pieles de animales, que les cubre todo el cuerpo, sin calzones ni camisetas, de que usan los demás. Desde que nacen andan embijados, como queda dicho, con unos unguentos de animales y caballos, hediondos. Los más se pintan los rostros y los brazos, sajándose con pedernales y refregando las sajaduras con tinta verde o azul, que quedan las señales para siempre.

"Traen el cabello largo y trenzado, y revuelto en la cabeza con madejas de hilos de lana de diferentes colores, con muchas flechas entreverados en la rozca que hacen sobre la cabeza. No sueltan de la mano el arco y el carcaj... Es gente floja, tímida y para poco; mal inclinada y naturalmente ladrones, que cuanto ven codician, y si pueden usar de su oficio, hurtan cuanto topan. No siembran ni tienen casas ni asistencia conocida, porque hoy están en una parte, y mañana en otra. Usan algunos o los más graves y de autoridad de unos toldillos de pieles de yeguas blandos y zobados, que con dos horconsillos y cuatro estacas le arman dondequiera que van, y otros se guarnecen en cuevas o en cóncavos de las peñas..."²⁴

Estas largas citas nos permiten situar algunas de las características centrales de los habitantes de las montañas y, de paso, delinean algunos de los problemas que supone la

²² Bibar (1987: 261-262). Bibar participó de la inicial empresa conquistadora española, dirigida por Pedro de Valdivia. Los destacados son nuestros.

²³ Es preciso notar que Pineda y Bascuñán, maestro de campo del ejército español en Chile a mediados del siglo XVII, es posiblemente el cronista con el mejor de conocimiento directo de los mapuche, debido a su larga 'residencia' a tiempo continuo entre ellos. Al igual que Malinowski, Pineda y Bascuñán debe su conocimiento detallado de los 'nativos' a un suceso desafortunado: estar preso. Aunque, a diferencia de Malinowski, Pineda y Bascuñán recuerda su estadía entre los mapuche como un "Cautiverio Feliz".

²⁴ Pineda y Bascuñán (1984: 73-76)

comprensión del espacio étnico ubicado al oriente del mundo mapuche. Por un lado, los cronistas nos señalan características de los habitantes de las montañas que pueden ser fácilmente opuestas a las de los mapuche. Desde luego, lo que llama primero su atención es la ausencia de prácticas agrícolas (“Esta gente *no siembra*”), fenómeno claramente contrastante con lo observado entre los mapuche de los valle occidentales, quienes se mantienen en gran medida del producto de sus cultivos. Asimismo, entre los mapuche la importancia de la caza es más bien secundaria, a diferencia de los grupos montañoses quienes, según observa Bibar, “*Susténtanse de caza* que hay en aquestos valles”. Estas diferencias que tanto llaman la atención a Bibar, definen un conjunto de otras oposiciones entre el complejo puelche-pewenche y los mapuche (llamados también “llanistas” por los cronistas, precisamente por oposición a los “montañeses” o “serranos”), tales como el uso de arcos y flechas (conocidos por los “llanistas” pero sin una gran utilización, por la subordinación de la caza a las actividades agropecuarias y la supremacía de otras armas en la guerra) o el carácter móvil de los grupos montañoses quienes, según Bibar, “*No tienen asiento cierto*, ni habitación, que unas veces se meten a un cabo y otros tiempos a otros”²⁵. Finalmente, las vestimentas y habitaciones consignadas por los cronistas difieren ampliamente de las observadas en los mapuche “llanistas”.

De otra parte los cronistas, como ya lo hemos señalado, también se encargan de señalarnos los vínculos entre los grupos montañoses y los grupos mapuche que viven al pie de las montañas, con quienes realizan múltiples intercambios²⁶. La movilidad de los grupos montañoses incluye el descenso para establecer un contacto periódico con grupos mapuche, lo que incluso podría dar pie para pensar en una cierta institucionalización de los contactos entre grupos específicos, como parece indicar la afirmación del cronista que los montañoses “bajan a los llanos *a contratar con la gente de ellos* en cierto tiempo del año,... Cada parcialidad sale al valle que cae *donde tiene sus conocidos y amigos*, y huélganse este tiempo con ellos. Y

²⁵ “ Si ahondamos más en el carácter de los pewenche para determinar su relación con el espacio, debemos profundizar en sus rasgos culturales, distintos a los llanistas ... [quienes], como es bien sabido, eran agricultores incipientes, lo que, obviamente, redundaba en una estabilidad mayor en la tierra, sin ser completamente sedentarios ... Contrariamente, los montañoses eran descritos como grupos semi-nómades.” Ugarte (1996: 33-34) ✕

²⁶ Pineda y Bascuñán se encarga de señalarnos que estos vínculos alcanzaban también a los españoles ya en el siglo XVII (“de pocos años a esta parte se han declarado por enemigos nuestros”).

traen de aquellas mantas que llaman 'llunques' y también traen plumas de avestruces, y de que se vuelvan llevan maíz y comida de los tratos que tienen."

Desconocemos si existe información suficiente como para sostener que los intercambios descritos se extendían hacia el intercambio de mujeres y el establecimiento de lazos de alianza²⁷. Sin embargo, el cronista Mariño de Lobera, relatando los combates entre un oficial español (el capitán Salvador Martín) enviado por el gobernador Rodrigo de Quiroga y los 'puelches' nos afirma (destacados míos):

"Empleose siempre este caudillo en correr el campo que a la sazón estaba mal seguro por andar en él los indios *puelches* haciendo suertes en los naturales dándoles su merecido por haberlos ellos convocados contra los españoles cuando se rebelaron... Diose este capitán tan buena maña que venció dos veces a los *puelches* en batallas que con ellos tuvo y limpió el distrito de estas sabandijas, que andaban robando a los naturales de él no solamente las haciendas y ganados, sino *también los hijos y mujeres*".²⁸

Esta costumbre del robo de mujeres y niños, común a toda el área, nos habla claramente del paso de los intercambios comerciales a la transferencia de personas, posiblemente al desarrollo de lazos de alianza, aunque no conozcamos las reales dimensiones del fenómeno²⁹.

Como puede desprenderse de las afirmaciones de los cronistas, la franja de las montañas era, en los primeros momentos del contexto colonial, un escenario tanto de diferencias culturales como de contactos periódicos y relaciones intergrupales, un espacio activo de sociabilidad y relaciones sociales, complejizadas posiblemente por situaciones de heterogeneidad étnica³⁰. Profundicemos en esta comprensión del espacio cordillerano introduciendo un tercer consenso que parece surgir de las recientes investigaciones etnohistóricas relativas a la región. Este consenso apunta al hecho de que, bajo la cubierta de apelativos genéricos como puelches o pewenche, no se expresan necesariamente grupos sociales homogéneos. Los cronistas no percibieron esta heterogeneidad, o la percibieron,

²⁷ Desconocemos asimismo si existe información para argumentar lo contrario.

²⁸ Mariño de Lobera (1865: 344)

²⁹ ¿A qué se alude cuando se habla de grupos étnicos en este contexto de intercambios periódicos e institucionalizados? En este caso resulta patente el peligro de que el bosque de 'identidades étnicas' nos impida ver el escenario de las relaciones que configuran el espacio social real.

³⁰ Intercambio de productos originarios de distintos pisos ecológicos, transferencia de ideas e información, conflictos bélicos, robos, transferencia de personas, etc. Un poco como en todas partes.

pero no tuvieron herramientas para comprenderla. Imbuidos de las concepciones políticas de su época, que vio surgir los estados-naciones europeos, se encontraron con grandes problemas al momento de observar contextos de estructuración social y política mucho más laxos y fluidos (y dejaron estos problemas como herencia a los historiadores). Así, los cronistas españoles, generalmente, asignaron el carácter de identidades 'étnicas' y políticas a apelativos que los mapuche utilizaban en forma pragmática, como era y es su costumbre³¹. Sin embargo, ya en los comienzos de la investigación etnológica estos problemas de enfoque comenzaron a quedar al descubierto. R. Latcham, iniciador de los estudios antropológicos en Chile, nos otorga ya en los años '20 una pista interesante para encontrar la salida al laberinto de '*naciones*' que nos legaron los cronistas:

“ los araucanos llamaban pewenche a estos indígenas, sin preocuparse de si fueran o no todos de la misma estirpe ... Los españoles por conveniencia adoptaron las mismas denominaciones y así quedaron perpetuados como nombres nacionales, cuando en su origen no lo eran. Es sumamente dudoso que haya existido alguna [etnia] que se llamara a si misma pewenche, ni siquiera sabemos si el término se aplicaba a una entidad étnica derivada de una sola estirpe o si se componía de elementos diversos.”³²

Podemos concluir, entonces, que en la franja de las montañas los grupos mapuche pudieron encontrarse con grupos étnicamente familiares junto con otros que les eran diferentes (los que a su vez podían ser diferentes entre sí), pero con todos los cuales mantenían relaciones de intercambio bastante fluidas, llegando a conformar un espacio coherente de relaciones intergrupales en que las características de todos los grupos eran el resultado tanto de sus *dinámicas internas* como de la *interrelación* con los otros grupos.

¿Por qué partir de las relaciones intergrupales antes que de las diferencias “*étnicas*”?, invirtiendo la comprensión tradicional del espacio cordillerano, que pone el

³¹ Los mapuche etiquetan a la gente con diferentes apelativos que cambian según se transforma el punto de referencia (geográfico, social, económico, ecológico, etc.) desde donde habla el sujeto de la apelación. Por ejemplo, un mapuche apelará huilliche a otro mapuche para indicar que sus tierras se encuentran al sur, en otras circunstancias lo llamará lafquenche, por indicar que vive en tierras ribereñas del mar o los lagos, etc. Esta ductilidad llega a extremos notables, como en el caso de un relato que hemos escuchado de primera mano, en el cual un dirigente pewenche hablaba de un viaje a Suecia que había realizado por invitación de una organización lapona, en este caso el dirigente pewenche no se inmutaba en caracterizar a los lapones como “mapuche de Suecia”.

³² Latcham (1929: 139).

énfasis en las segundas y subordina metodológicamente a las primeras. Dejando de lado, por ahora, una discusión general sobre la utilización de concepciones como 'identidad étnica' o 'diferencias étnicas' (debate que habría enfrentar cuando se disponga de más información), creemos que el problema se centra en un déficit de comprensión sociológica del espacio de instituciones y de relaciones que configuraban las sociedades amerindias. Algo de las concepciones políticas de los cronistas aún alimenta nuestro molino. Existe la obsesión por describir la situación de las sociedades indias como mucho más estructuradas de lo que realmente eran y son. El horror al 'desorden' social se percibe en la dificultad para comprender contextos altamente flexibles, donde los mismos grupos humanos pueden ser identificados, dependiendo de las situaciones, como formando parte de distintas denominaciones "tribales", todo esto al interior de un contexto de contacto donde las diferencias se procesan en las interrelaciones y no a partir de la identidad³³. Esta flexibilidad de la estructuración social, claramente percibida en el escenario de contactos montaños, pero también en un contexto étnico supuestamente 'homogéneo' como los mapuche, se percibe aún más clara bajo un prisma diacrónico, especialmente en un período como el analizado, donde el arribo de los españoles supuso una suerte de intensificación de las innovaciones sociales y los cambios socio-políticos, así como la transformación en las identidades colectivas. En este contexto, la búsqueda de límites sociales precisos y de diferencias culturales consistentes pierde efectividad. La búsqueda de unidades socio-culturales claramente diferenciadas difícilmente se verá coronada por el éxito. Es preciso tener en cuenta estas características del espacio social, incluso vigentes en gran medida hoy en día, para comprender las dinámicas de transformación que experimenta el área a partir de la consolidación de la situación colonial³⁴.

³³ En cierto sentido este es uno de los mecanismos sociológicos fundamentales realizados en el parentesco: las diferencias (oposición) entre parientes y afines son procesadas no en la filiación (identidad) sino en la alianza. La tensión entre filiación y alianza es, como puede verse, mucho más que una discusión de eruditos. Para una discusión más elaborada de la relación entre diferencia e identidad entre los pueblos amerindios ver Viveiros de Castro (1993).

³⁴ Foerster, refiriéndose al sistema de parentesco mapuche, nos entrega un dato interesante acerca de la naturaleza de los procesos sociales en el área centro sur chileno-argentina:

"La conclusión obtenida por Leach sobre la relación entre sistema de parentesco y organización política en sociedades que presentan la misma estructura de parentesco que los mapuche (murngin, kachin, batak y lovedu) bien valen para nuestro caso: «... ausencia de los rasgos característicos de las organizaciones tribales. La red de relaciones de parentesco comprende un gran número de grupos locales y los liga en una especie de sistema político de mallas flexibles.

Leach, observando el contexto de las relaciones sociales en otra área de montañas, grafica precisamente el énfasis sociológico que creemos fundamental para la comprensión de las dinámicas sociales en el área centro sur andina:

“ La situación cultural de las colinas kachin, como la he descrito, es a la vez confusa y desconcertante, pero no es excepcional. Por el contrario, defendería que en gran medida es una ficción académica suponer que en una situación etnográfica «normal», generalmente se encuentran «tribus» diferenciadas distribuidas sobre el mapa de forma ordenada con límites claros entre ellas. Por supuesto, estoy de acuerdo en que las monografías etnográficas suelen sugerir que éste es el caso, pero ¿están los hechos probados? Mi propia concepción consiste en que el etnógrafo ha solido arreglárselas para distinguir la existencia de «una tribu» sólo porque ha tomado como axiomático que esta clase de entidad cultural debe existir. En este sentido, muchas de tales tribus son ficciones etnográficas... Me parece axiomático que donde las comunidades vecinas tienen relaciones económicas, políticas y militares demostrables entre sí, el campo de cualquier análisis sociológico útil debe superar las fronteras culturales.”³⁵

La posible multiétnicidad de la región cordillerana, nos parece, no se define entonces por la oposición de diferencias culturales cristalizadas en estructuras sociales y políticas, sino que, muy por el contrario, la identidad y la diferencia entre grupos políticamente autónomos son definidas al *interior* del espacio de relaciones multigrupales y no fuera de él (o anteriormente). Las relaciones sociales son metodológicamente anteriores a la variación étnica³⁶.

Los pewenche no eran un grupo étnico, como ya Latcham lo sabía en fecha tan temprana como 1929. ¿Qué es entonces lo pewenche?

Pero en el conjunto de la población así entramada no existe un fuerte lazo de solidaridad social». La ley teórica del intercambio generalizado que «puede funcionar sin interrupción ni desfallecimiento» (...) permite así encadenar a una multitud de grupos en 'mallas flexibles' funcionalmente aptas, en el pasado, para el mantenimiento y sostén de una guerra que duró trescientos años; y, hoy en día, para mantener unidos por esta estructura a un grupo que se niega a perder su identidad cultural.” Foerster (1980: 88-89)

³⁵ Leach (1976: 312-314)

³⁶ Aldunate (1982: 78), nos da una idea de este red de interrelaciones cuando nos habla de lo que los pewenche, además de sus relaciones con el mundo mapuche de los valles occidentales “[estaban insertos] en una rica red de relaciones interétnicas. Hacia el norte interactuaban estrechamente con los ‘puelches de Cuyo’ preferentemente con los chiquillanes (...) hacia el sur y el este andino y subcordillerano, contactaban con los ‘puelches’. (...) En lo que concierne al oriente pampeano y patagónico mantenían algún nivel de contacto con los indios pampas y con las etnias tehuelches, especialmente con los septentrionales.”

Retomemos a nuestros informantes principales, los mapuche, quienes, como ya hemos dicho, identifican genéricamente a los grupos ubicados al oriente de los valles chilenos como '*gentes del oriente*': *puelche*³⁷. Sin embargo, al interior del complejo puelche, los mapuche distinguen algunos grupos que parecen serles particularmente cercanos, a los que identifican con su hábitat y su modo de vida asociado a los bosques de araucarias andinos: los *pewenche*³⁸.

"Habiendo, pues, caminado veinte leguas hacia la parte de la sierra vinieron a subir a lo mas alto de la cordillera nevada ... donde hallaron muchas poblaciones de indios de diferentes talles y aspecto que los demás de Chile, porque todos sin excepción son delgados y sueltos, aunque no menos bien dispuestos...El mantenimiento desta jente casi de ordinario es piñones sacados de unas piñas de diferente hechura, y calidad así ellas como sus árboles. Porque ellas son tan grandes que viene a ser cada piñón después de mondado del tamaño de una bellota de las mayores de España. Y es tan grande el número que hai de estos árboles en todos aquellos sotos y bosques que bastan a dar suficiente provision a toda aquella jente, que es innumerable, tanto que de ellos hacen el pan, el vino y los guisados. Y por ser la principal cosecha a cierto tiempo del año, tienen grandes silos hechos debajo de tierra, donde guardan los piñones haciendo encima de la tierra en que están escondidos mui anchas acequias de agua, para que ellos no puedan enjendrar, porque a no haber agua encima, luego brotaran, haciendo nueva cementara, y quedando ellos corrompidos. Y no para la utilidad de estos árboles en dar fruto, mas también se destila dellos grande abundancia de resina blanca mui medicinal para diversas enfermedades especialmente para sacar frio y hacer vilmas, y es tanta la altura destos árboles que viendo los españoles tal grandeza les pusieron por nombre líbanos, por ser tan altos que viniendo a medir algunos que estaban caidos en el suelo hallaron de doscientos y setenta pies de largo. Esta tierra corrieron los españoles algun trecho, y aunque habia en ellas algunos prenuncios de oro, les pareció dejarla por entonces por estar mui lejos de los demas españoles, teniendo en medio la gran cordillera nevada. Y así dieron la vuelta a la ciudad de los Infantes donde el gobernador estaba guardando el suceso de su viaje"³⁹.

Algunos de los árboles o plantas que se mencionan en este texto son: piñones, resina blanca, vilmas, líbanos.

Pewenche es pues el rótulo otorgado por los mapuche a los grupos humanos habitantes de las montañas andinas cuya estrategia de apropiación del medio ambiente les confiere particularidad dentro del conjunto general de grupos ubicados al oriente (puelche).

³⁷ " Los puelches no existieron como entidad étnica, aunque el término, desde muy temprano, fue asociado a un modo de vida cazador-recolector y utilizado como contraposición de los productores de alimentos occidentales." Silva (1990: 64)

³⁸ Pineda y Bascuñán lo señala: "hay entre estas cordilleras nevadas unos indios que llaman *Puelches*, y otros *Pegüenches*".

³⁹ Mariño de Lobera (1865: 267-268) Este pasaje de Mariño de Lobera, quien relata el viaje realizado por el capitán Pedro de Leiva en 1563, corresponde probablemente a la primera descripción de los '*pewenche*'. Resulta por demás notable el constatar que Valenzuela & González (1979) mencionan las mismas técnicas de conservación de los piñones como prácticas presentes en la actualidad o, al menos, en la

Lo pewenche, digámoslo de algún modo, es en gran medida una cierta disposición territorial.⁴⁰ Silva y Téllez sintetizan así este avance en la comprensión historiográfica de los pewenche:

“El rótulo pewenche englobaría poblaciones diversas (incluso étnicamente); facciones que en momentos dados del transcurrir colonial han mostrado muchas facetas etnográficas afines. Empero, ante todo, relacionaría o haría converger bajo ese denominativo a conjuntos humanos que, sin ser plenamente coincidentes en sus respectivas historias étnico-culturales, participaban de una peculiar adaptación eco-cultural a los húmedos bosques de los ambientes templados lluviosos insertos en los límites de la *Pewenia* andina. Vinculación que otorgó al conjunto humano inmerso o ligado regularmente al bosque de araucarias cordilleranas, un perfil o identidad globular que, de no mirarse atentamente en su contenido, puede llevar a conceptuarlo como integralmente homogéneo. Sin embargo, las relaciones etnohistóricas inducen a pensar más bien en una urdimbre de poblaciones, un mosaico aborigen que es plausible descomponer parcialmente en alguna de sus partes. Desde tal perspectiva, hablar hipotéticamente de un «complejo pewenche» histórico resulta menos desmesurado que postular una «etnia pewenche» singular y uniforme. Ciertamente el término «complejo» deberá entenderse aquí como una mera voz provisional, en el sentido que pretende reflejar conceptualmente la integración de pluralidades étnicas en un espacio o hábitat nuclear delimitable; elementos que pueden llegar a presentar a presentar variaciones específicas o locales, no obstante la convivencialidad de un contexto geo-etnográfico común.”⁴⁰

El dato central de esta ‘peculiar adaptación eco-cultural’⁴¹ está dado por el lugar central que la recolección del fruto de las araucarias presenta en la configuración territorial y los procesos económicos de los grupos montañoses. Nos parece de la mayor relevancia, que no sean ni las actividades predatorias ni la movilidad de estos grupos lo que concentra la atención de los mapuche (ni de los cronistas españoles, podríamos agregar). Es la actividad de explotación del fruto de las araucarias (*nguilliu*: piñones) lo que llama la atención mapuche y lo que permite a estos grupos habitar la cordillera no sólo como una región de paso, pues los bosques de araucarias, ubicados en el corazón de la franja de las montañas, les abastecían de una reserva alimenticia relativamente abundante y almacenable. La identificación de los pewenche por los mapuche (y por los cronistas que la

memoria de informantes vivos. Personalmente he podido verificar sobre el terreno la permanencia de algunas de estas técnicas en el presente, así como su presencia en el saber cotidiano y la memoria de las personas.

⁴⁰ Silva & Téllez (1993: 7-8)

⁴¹ El concepto es muy debatible, pero por ahora lo insertamos sin más. Luego lo someteremos a una crítica mejor fundada.

heredaron de ellos) refiere pues fundamentalmente a las prácticas de apropiación de su medio cordillerano⁴², en cuyo centro se encuentra el manejo del bosque de araucarias.

Para comprender el lugar central que, en la descripción mapuche, ocupa el bosque de araucarias es preciso recordar que en la franja montañosa, donde los cronistas constatan el intercambio de productos resultantes de la ocupación de diferentes contextos ecológicos, la *movilidad* es uno de los rasgos principales de la apropiación del medio natural así como de la dinámica de constitución de los grupos humanos. La montaña fue, y en cierto sentido lo sigue siendo, un espacio de movimientos, traslados y periplos. La experiencia del territorio se construyó, tanto como por las relaciones intergrupales, por el movimiento continuo entre el mundo de las montañas y el mundo de las pampas, entre el mundo de las montañas y los valles occidentales mapuche, en fin, el deambular por los parajes propiamente intercordilleranos. La *territorialidad* de los grupos de la montaña, al momento del arribo de los españoles, resultará entonces definida en lo básico por esta forma de construcción de la *experiencia social* desde 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. Son estas características las que configuran la dimensión social del territorio, al centro del cual, a la manera de un pivot al cual se retorna periódicamente, se encuentran los bosques de araucarias.

★ Podemos sostener ahora, a modo de síntesis y luego de las discusiones previas, que, al hablar de los pewenche "*primitivos*", nos estamos refiriendo a grupos, posiblemente heterogéneos entre sí, de cazadores-recolectores (básicamente cazadores de gñanacos y recolectores de piñones) dotados de alta movilidad, características que comparten con el conjunto de los grupos ubicados al oriente del territorio mapuche⁴³. Esta movilidad les permitía mantener contactos fluidos con los grupos pampidos (cazadores-recolectores

⁴² " la lengua aborígen, el mapudungun, dotó a ese sustantivo compuesto (*pewen-che*) de un significado semántico claramente elíptico. Su imprecisión es justificadamente premeditada: el *Hanista* no buscaba trazar fronteras étnicas exactas, sino caracterizar un vínculo activo entre comunidades humanas y espacios eco-sistémicos peculiares." Silva & Téllez (1993: 50)

⁴³ " Las tiendas de guanaco y el uso del arco y la flecha como armas de cacería, nos indica claramente el carácter móvil de la etnia y de su actividad principal: la caza." Ugarte (1996: 34)

como ellos) y también con los mapuche de los valles, a quienes aprovisionarían de los productos de la pampa oriental (pieles, cueros, plumas de avestruz, etc.) y de las montañas (sal, piñones), y de quienes obtenían productos agrícolas y textiles. Ahora bien, el ciclo de los desplazamientos de los grupos pewenche (el ritmo de la territorialidad) tuvo una *estación fija* a la entrada del otoño y, posiblemente, en la primavera en los bosques de araucarias, lo que transformaba al corazón de la montañas en el núcleo de sus desplazamientos. Silva y Téllez nos proporcionan una buena descripción de este modo de configuración del territorio pewenche:

“ Poblaban los valles y cuencas intercordilleranos más aptos para el sostenimiento de un sistema de vida predatorio, pudiendo, como lo demostrarían después los pewenche mapuchizados, desplazarse temporalmente entre las pinalerías altas y los cazaderos situados en los valles inferiores, sin tener que retirarse obligatoriamente del bastión andino. Pero lo usual era que después de la cosecha otoñal del piñón incursionaran en las planicies y en los llanos occidentales de la Patagonia ... Durante los veranos, cuando los portezuelos andinos se despejaban de nieve, pasaban a los valles del oeste a ‘conchabar’ con los linajes mapuche... A comienzos de marzo regresaban a los valles andinos en demanda del fruto de la araucaria.”⁴⁴

⁴⁴ Silva & Téllez (1993: 8-9)

La transformación del contexto montaños.

Como hemos sugerido ya, la zona cordillerana representó desde siempre una suerte extensión limítrofe del mundo mapuche⁴⁵. El complejo pewenche representó, por consecuencia, un escenario de puesta en contacto del mundo mapuche con el mundo de las pampas, lo que se presenta claro en su rol de protagonistas de los intercambios que aseguraban la distribución por distintas regiones de productos de áreas ecológicas distantes. Sin embargo, parece claro también que esta puesta en contacto, protagonizada por los grupos pewenche, no supuso necesariamente una mayor homogeneidad étnica del espacio montaños⁴⁶. El espacio (social y geográfico) constituido por la franja de las montañas, a pesar de (o precisamente por) su red fluida de relaciones con el mundo mapuche y con el mundo pámpido, se mantuvo como un espacio limítrofe, híbrido y, en cierta medida, diferente. Con la consolidación del contexto colonial esta situación comenzó a cambiar drásticamente.

La nueva situación colonial y la configuración de un contexto de frontera hispano-mapuche en el Bío-Bío, como ya hemos señalado, gatillan un conjunto de dinamismos internos en la sociedad mapuche que repercuten decisivamente en el contexto cordillerano. Es así como vemos desarrollarse una tendencia a la homogeneización y 'etnización' de los mapuche⁴⁷, al mismo tiempo que su economía se transforma aceleradamente por el auge de la ganadería que supusieron los nuevos animales traídos por los españoles, lo que a su vez

⁴⁵ Tal vez habría que decir que el espacio montaños también supuso una extensión del mundo pampeano hacia el occidente, en dirección del mundo mapuche. Muchos de los rasgos característicos de los grupos montañoses, en especial aquellos que los diferencian de los 'llanistas', son compartidos por los pueblos de las pampas.

⁴⁶ "Carentes de unidad política, los distintos linajes o parcialidades pewenche se dispersaban en tolderías constituidas por las tiendas cubiertas con pieles de guanaco ... vestían quillango o capa de piel de guanaco. Un turbante hecho con cuerdas de fibra vegetal - el que servía de carcaj para flechas a menudo envenenadas -, además de pendientes, collares, pinturas faciales y tatuajes indelebles los hacían distinguirse nítidamente de los linajes mapuche de los llanos." Silva & Téllez (1993: 9)

⁴⁷ "La etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo dieciocho es en gran parte el producto de un proceso de etnogénesis, es decir, de un proceso a través del cual se produce un

supone una verdadera revolución en la movilidad de todos los grupos indígenas por la introducción del caballo, etc⁴⁸. Nos encontramos ante toda una era de transformaciones que producen, entre otros resultados, una densificación de la presencia mapuche en el espacio cordillerano, una intensificación de sus relaciones con los grupos que pueblan este espacio y, finalmente, un potente proceso expansivo de los mapuche hacia las pampas orientales cristalizado en el siglo XVIII⁴⁹.

Es en este contexto de expansión de la influencia mapuche hacia el oriente, la 'mapuchización', que se produce la transformación del espacio cordillerano el que, de ser un espacio *socialmente heterogéneo*, pasa a insertarse dentro del proceso de *homogeneización étnica* que sufre el mundo mapuche.

“ Ahora bien, con la emigración de contingentes llanistas a las pampas, poco a poco van entrando en el proceso aculturativo la mayoría de los pueblos cordilleranos y pampinos y, por supuesto, los grupos pewenche eran los primeros, en virtud de su posición intermedia entre los territorios chilenos y argentinos. Así pasaría la región cordillerana de ser multiétnica a uniétnica. Sin embargo, es necesario matizar esta postura. La homogeneización que postulamos es relativa y sólo se circunscribe a ciertos elementos, específicamente el lingüístico, ya que es innegable que las distintas etnias conservan muchas de sus formas tradicionales. Sin ir más lejos, los pewenche continúan su ritmo de

doble cambio, tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas).” Boccara (1999: 426)

⁴⁸ La economía mapuche pasa de un protagonismo agrícola a una preponderancia cada vez mayor de la ganadería. Los siglos XVII y XVIII ven la conformación de enormes rebaños de vacunos, ovinos y caballos en los valles occidentales y, sobre todo, en las pampas orientales. Especial importancia adquieren para los mapuche los caballos ya que, luego de su rápida adopción, se convierte en un elemento esencial para la guerra, dotado de un alto contenido simbólico incluso hasta nuestros días. Estas innovaciones alcanzan rápidamente a los grupos pewenche.

“ A partir del siglo XVII los animales traídos a América por los europeos tuvieron una rápida reproducción en las pampas orientales. Caballos y vacunos se constituyeron en una fuente de recursos alimenticios y de transporte tan importante que los indígenas se adaptaron rápidamente a su uso, con profundas consecuencias culturales. Para los pewenche, la adopción del caballo implicó la extensión de su movilidad hacia espacios anteriormente poco frecuentados, alcanzando territorios fuera de la pewenia. A partir del siglo XVIII se repiten las referencias que registran la presencia de pewenche en territorios como Balbarco o Malalhue, los cuales se encuentran fuera del ámbito de crecimiento de las araucarias. La participación en las malocas fue otro fenómeno que impactó entre los pewenche. La imperiosa necesidad de obtener animales produjo que, en momentos de escasez, distintos grupos organizaran incursiones contra las estancias españolas asentadas en los territorios bonaerenses y cuyanos, en un primer momento, y después incluso en los valles chilenos.” Ugarte (1996: 173)

⁴⁹ “ En este contexto podemos comprender los inicios de la mapuchización de los serranos, y de que esto se hayan convertido posteriormente en la punta de lanza del proceso aculturativo mapuche en las pampas.” Ugarte (1996: 54)

movilidad transhumante y su vinculación a la araucaria, adoptando el *mapudungun* en una clase dialectal propia.”⁵⁰

En cierta medida, la expresión ‘*mapuchización*’ de las pampas resulta un tanto engañosa ya que, si bien es real la homogeneización cultural en torno a contenidos mapuche, no es menos cierto que los propios grupos montañoses se vuelcan asimismo hacia las pampas atraídos por la riqueza ganadera⁵¹. No son solo los mapuche los que se expanden, es el conjunto de los grupos interrelacionados que configuran el complejo mapuche-pewenche que se ven poderosamente estimulados a expandir sus actividades a las pampas orientales⁵². Los pewenche se convierten en protagonistas de esta expansión y portadores del proceso de aculturación mapuche de las pampas orientales, una verdadera punta de lanza en la carrera hacia el este⁵³.

La incorporación del área cordillerana dentro del complejo mapuche supuso la constitución de un escenario que se hace homogéneo lingüísticamente y, paulatinamente, también en su organización social y creencias religiosas. No sólo el *mapudungun* aparece como la lengua común para los grupos montañoses, sino que además estos, progresivamente, se insertan dentro del patrón de organización social mapuche (centrado en torno a patrilinajes políticamente autónomos), a la vez que los contenidos de la religiosidad mapuche se hacen dominantes⁵⁴.

⁵⁰ Ugarte (1996: 50)

⁵¹ “La rápida reproducción del caballo [en las pampas] ... y la necesidad imperiosa de este elemento para la guerra de Arauco es aprovechada, durante fines del siglo XVI y comienzos del XVII por los pewenche, que sirven de intermediarios entre el pampino y el mapuche.” Aldunate (1982: 78)

⁵² “La mapuchización de los cordilleranos implicó una homogeneización cultural entre los grupos que accedían a los bosques del pewén. A su vez, estos comenzaron lentamente a transportar la cultura mapuche hacia las pampas orientales, la que hacia el siglo XVIII estaba ya bastante difundida en el centro sur de la actual Argentina.” Ugarte (1996: 172)

⁵³ “En virtud de los antecedentes expuestos, se puede sostener que los pewenche se aculturizaron por dos vías: en primer lugar, por los contactos sociales y comerciales que provenían desde antes de la conquista y que sobrevivieron a ella (...); y en segundo lugar, por la expansión paulatina de los mapuche hacia la cordillera en busca de pastos y animales... Los pewenche insertos en este lento pero firme proceso, entraron en contacto cada vez más estrecho con las pampas, a las cuales penetraron cada vez más profundamente (ya no sólo en busca de sal, sino también de animales) con el fin de proveer de caballos y vacunos a los mapuche chilenos, constituyéndose en el principal elemento aculturativo de esa zona, hasta los siglos XVIII y XIX, cuando los propios mapuche pasan a ellas en grandes cantidades.” Ugarte (1996: 55)

⁵⁴ Estos procesos aculturativos se realizan no exentos de particularismos e innovaciones respecto de los patrones lingüísticos, religiosos y organizativos de referencia (los correspondientes a los grupos mapuche de los valles occidentales, ‘*llanistas*’) que son posibles de observar hasta la actualidad.

En conjunto con las transformaciones socio-culturales que supone la inserción del espacio montaños en el proceso de homogeneización mapuche, es posible observar otro proceso de mutaciones que impacta profundamente el eje de la experiencia social, la paulatina importancia que adquiere la actividad ganadera también dentro del sistema económico cordillerano, desplazando paulatinamente a la caza. En forma progresiva pero inequívoca la sociedad pewenche se transforma, desde un heterogéneo conjunto de grupos cazadores-recolectores, en un conjunto homogeneizado de grupos ganaderos transhumantes, protagonistas de un flujo crecientemente importante de traslado de ganado desde las pampas argentinas a los valles chilenos a través de la franja cordillerana⁵⁵. Esta transhumancia ganadera, que los pone frecuentemente en contacto también con la población hispano-criolla ubicada al norte de la frontera del Bío-Bío, se complementa con frecuentes actividades comerciales y/o bélicas⁵⁶.

“ El pewenche que encontramos a las puertas del siglo XIX, económicamente, ha sufrido un gran cambio. De cazador recolector antes del siglo XVI pasó a ser ganadero durante la centuria decimonónica. Esta nueva actividad estaba acompañada de actividades comerciales y maloqueras, las cuales se confundían con gran facilidad ...”⁵⁷

En base a lo anterior podemos, entonces, observar que las nuevas reglas de organización de la experiencia social se combinan con la aparición de un nuevo patrón de actividad económica, lo que conlleva la redefinición de los antiguos patrones de movilidad grupal, incrementándola y extendiéndola hacia los valles occidentales y, sobretodo, hacia

⁵⁵ “La ocupación económica del espacio expone muy claramente el carácter ‘intermediario’ que [los pewenche] adquirieron en aquella época, lo que se refleja a su vez en la conformación de alianzas político-militares tanto con hispano criollos, como con mapuche y pampas.” Ugarte (1996: 174)

⁵⁶ Los pewenche, a partir del siglo XVIII, desarrollaron una persistente política de alianzas con los hispano-criollos como parte de su planteamiento estratégico frente a los numerosos conflictos en que se vieron envueltos, particularmente con el heterogéneo conjunto de grupos que los historiadores denominan ‘huilliches orientales’. Cfr. León (1991)

⁵⁷ Ugarte (1996: 85) Esta transformación va acompañada de cambios correlativos a nivel de la organización política, como el mismo Ugarte, lo constata:

“Se forman [en el siglo XIX] los ‘grandes cacicazgos’, estructuras sociales que reúnen bajo la cabeza visible de un gran *lonko* a variados grupos en una red de prestaciones recíprocas que incluían la defensa militar y el intercambio de recursos. No se trata de asociaciones fuertemente unidas bajo un poder coercitivo capaz de mantener el control y soberanía sobre un gran número de individuos, sino mas bien se trata de una región que se somete a la autoridad de un personaje, que en virtud de sus riquezas y poder ha logrado establecer una red de relaciones parentales y de amistad con grupos diversos... Es interesante observar que los grandes caciques extendían sus influencias a ambos lados de la cordillera y ... que controlaban el paso por los boquetes cordilleranos gracias a su amplia red de influencias.” Ugarte (1996: 175)

las pampas orientales⁵⁸. } Asimismo, la consolidación de las formas sociales y rituales mapuche posiblemente prefiguró nuevas modalidades en las relaciones sociales. Sin embargo, en este contexto de expansión territorial de las actividades de los grupos pewenche y de redefinición de sus contenidos culturales, la actividad de explotación de los bosques de araucarias continúa representando una actividad de primera importancia práctica y simbólica, persistiendo el consumo de los piñones como substrato alimentario y, más aún, actuando como elemento de identificación simbólica de grupos que, con la expansión geográfica de sus actividades, se alejan físicamente de la región de los bosques de araucarias (la pewenía).

Concluamos, entonces, que el contexto de transformaciones definido por la 'mapuchización' sugiere un proceso de reconstitución de los grupos pewenche y de su implante sobre el espacio montañoso, lo que deriva en procesos de definición territorial en un nuevo escenario donde territorialidad y experiencia social son articulados desde nuevas estructuras socio-culturales, aquellas definidas por las reglas de organización social, la lengua y los contenidos cosmovisionales cristalizados en el proceso de etnogénesis y expansión mapuche⁵⁹.

⁵⁸ " Por una parte es clara la ocupación de tierras en las cuáles instalaban su núcleo residencial o tolderías en íntima relación con sus campos de pastoreo; por otra, tierras complementarias, bien delimitadas, como las del bosque de pewén, cuyo dominio y usufructo se transmitía por herencia; también territorios fronterizos, a los que podríamos llamar de aprovisionamiento e intercambio, situados fuera de su estricto dominio, como las ciudades y fuertes chilenos y mendocinos y, por último, un territorio que denominaríamos de tránsito, habitado por otros grupos, pero que incluía zonas francas por las que se transportaba el ganado." Font & Varela (1995: 97)

⁵⁹ " La espacialidad de la etnia pewenche en este siglo [XIX] la podemos circunscribir a la ocupación de distintos niveles altitudinales y pisos ecológicos, como fuera la costumbre ancestral. A pesar de ello, hemos visto que las normas culturales y las relaciones interlinéjicas e intertribales se han visto alteradas por la introducción de otras formas de subsistencia, principalmente la ganadería (y las actividades comerciales y conflictivas sujetas a ella), lo cual fue alterando, por ejemplo, las normas recíprocitarias y también las normas de posesión de bienes y tierras." Ugarte (1996: 97)

Primera parte

TERRITORIALIDAD Y PROCESO SOCIAL.

CUESTIONES ANTROPOLOGÍA Y MEDIO AMBIENTE.

1.- Hacia una comprensión sociológica del medio ambiente.

La historia de la antropología puede ser vista como el desarrollo de un conjunto de debates sobre los puntos de partida posibles para el análisis de los fenómenos sociales. Entre estos debates quizás no exista ninguno tan relevante como el relativo a la autonomía de la cultura o su subordinación a la influencia de factores en última instancia exógenos al proceso social. En el momento de conformación de la antropología, este debate se constituyó en base al enfrentamiento entre el paradigma determinista, generalmente asociado a postulados evolucionistas, y sus críticos, cuyo triunfo final resulta central al momento de comprender la superación del evolucionismo. Sin embargo, el paso desde el momento fundacional al debate contemporáneo en antropología no conlleva necesariamente la desaparición del proyecto determinista, sino más bien su transformación en un caso específico dentro de una tensión mayor definida entre cultura o utilidad práctica (para usar la imagen popularizada por Sahlins) como puntos de partida de la explicación antropológica⁶⁰. Detengámonos en el desarrollo de esta confrontación fundamental para la comprensión del piso conceptual sobre el que nos movemos.

Para los fines que nos interesan en el presente texto, el problema que nos convoca puede plantearse como sigue: si el pensamiento occidental distingue sociedad y naturaleza como realidades diferenciadas ¿por dónde comenzar el análisis antropológico de la interacción entre sociedad y naturaleza?

⁶⁰ El núcleo teórico de este debate entre 'culturalistas' y 'utilitaristas', puede ser sintetizado del siguiente modo:

"Se trata de saber si el orden cultural será entendido como la codificación de la acción real de hombre, intencional y pragmática, o bien si, inversamente, debe entenderse que la acción humana en el mundo es mediada por el proyecto cultural, que imparte orden a la vez a la experiencia práctica, a la práctica consuetudinaria y a la relación entre ambas. La diferencia no es trivial ... En definitiva, la cultura, en lo que tiene de específica, será remitida a una u otra lógica dominante: la lógica 'objetiva' de la ventaja práctica, o la lógica significativa del 'esquema conceptual'. En el primer caso, la cultura es un sistema instrumental; en el segundo, lo instrumental está sujeto a sistemas de otro orden." Sahlins (1988: 61)

Frente a la pregunta anterior, el debate antropológico ha enfrentado dos posturas contrapuestas. La primera de estas posturas afirma la prioridad del trabajo de socialización de la naturaleza realizado por los mecanismos de la cultura, frente a una segunda posición que postula la dependencia de la cultura respecto de las condiciones ambientales (naturales) en las que se inserta el grupo social. En sus expresiones extremas el debate enfrentará un análisis 'ecológico' de la cultura, comprendida aquí como una *estrategia adaptativa*, contra un análisis hermenéutico de la naturaleza, comprendida aquí básicamente como el *escenario del potencial de simbolización* humano.

Hagamos un poco de historia. En el origen del análisis de las relaciones entre sociedad y medio natural, que se confunde con el origen de la misma disciplina antropológica, se encuentra una idea simple y poderosa: las manifestaciones socio-culturales de cualquier grupo humano guardan una estrecha relación con las condiciones medioambientales en las que ese grupo se desenvuelve y pueden ser explicadas en función de estas. La cercanía evidente de este postulado con el principio de selección natural ubicado en el corazón de la propuesta darwiniana, que venía de provocar una revolución copernicana en las ciencias de la vida, explica su general aceptación en un momento inicial en que el evolucionismo también otorgaba patente científica a la naciente disciplina antropológica. Es así como el análisis social de matriz darwiniana y la antropogeografía intentaron relacionar la variabilidad de las culturas con las condiciones climáticas, ecológicas y/o topográficas en que se desenvolvían los distintos grupos humanos, buscando emular el éxito que la biología había obtenido en la comprensión de la variabilidad de las especies. Sin embargo, la aparición de los primeros trabajos de campo evidenció rápidamente el terreno fértil sobre el cual se movían los críticos de este determinismo inicial⁶¹: ¿cómo explicar las claras diferencias existentes entre grupos que habitan el mismo entorno?. Esta situación dio paso a la conformación de un discurso determinista atenuado: el *posibilismo*. El medio natural no impone los términos del proceso social y los rasgos

⁶¹ El caso de F. Boas es particularmente revelador del impacto de los primeros trabajos etnográficos sobre el paradigma determinista. Formado en Alemania bajo la influencia de la antropogeografía, Boas parte en 1883 a la Tierra de Baffin (Canadá) para estudiar la influencia del medio ártico sobre las formas de vida y pensamiento de los Inuit. Luego de esta experiencia, Boas se aleja rápidamente del determinismo, llegando a transformarse en uno de los referentes más importantes del programa culturalista en antropología. Cfr. Boas (1888); Lévi-Strauss (1996).

culturales, pero sí indica sus límites⁶². El posibilismo fue un argumento algo atenuado pero exitoso; sin embargo, no hacía avanzar la comprensión antropológica de la diferencia cultural mucho más allá de las observaciones etnográficas más elementales,

“mientras que los detalles de las estrategias económicas y políticas de la gente, el contenido de sus creencias e ideologías, sus preferencias matrimoniales y sus actuaciones rituales, todo ello continuaba fuera del alcance del posibilismo.”⁶³

La necesidad de superar las limitadas posibilidades explicativas del posibilismo, así como el refinamiento de las herramientas utilizadas para el análisis de las prácticas medioambientales dio origen a un segundo momento en la discusión del determinismo, caracterizado por la elevación del programa de la ‘*ecología cultural*’, referente argumentativo que recoloca los análisis antropológicos centrados en la operación de determinantes ambientales en el contexto del debate antropológico de la postguerra.

Sin embargo, para la discusión de esta segunda fase es necesario comprender el eje de los abordajes que hacen del criterio práctico el centro de la explicación antropológica. Quizás nadie más claro que Malinowski para aportarnos una expresión concreta de los puntos de partida de este programa teórico mayor:

“[la cultura] es un vasto aparato, en parte material, en parte humano, en parte espiritual, mediante el cual el hombre es capaz de manejarse con los problemas concretos y específicos a los que hace frente.”⁶⁴

En efecto, las características sociológicas y culturales de los distintos grupos humanos son vistas como soluciones sociales orientadas por un criterio de utilidad. La naturaleza formal o substantiva de este criterio de utilidad definirá las dos modalidades en

⁶² Kroeber (1939) nos da una buena idea de este planteamiento: las barreras climáticas en la América del Norte señalan los límites de las economías basadas en el cultivo del maíz, lo que constituye un poderoso elemento para comprender las grandes diferencias entre ‘áreas culturales’.

⁶³ Milton (1997)

⁶⁴ Malinowski (1970: 36)

La radicalidad utilitarista de Malinowski no conoce límites, como se observa en la siguiente joya de la literatura antropológica:

“el camino que va de la selva al vientre del salvaje, y por lo tanto a su mente, es muy corto, y el mundo constituye para él un telón de fondo indiscriminado, contra el cual se destacan las especies de animales y plantas que son útiles, principalmente las comestibles.” (1974: 44)

que se desarrolla este argumento central en el debate contemporáneo. En el primer caso el criterio de utilidad se desarrolla de acuerdo a un modelo clásico en el análisis sociológico, invocando la prioridad explicativa de la dimensión pragmática en la acción de actores racionales enfrentados a situaciones de cálculo de fines y medios⁶⁵. Una segunda modalidad de explicación centrada en el criterio de utilidad enfoca la cultura a partir del procesamiento de condiciones ambientales, es decir, la cultura constituye una suerte de dispositivo complejo de procesamiento de las condiciones ambientales cuyo *fin* es optimizar el potencial adaptativo de un grupo social implantado en un medio natural específico⁶⁶. Este último argumento viene a ser el centro de todo el discurso de la ecología cultural.

Julian Steward (1955), reconstruyendo el canon de la ecología cultural, nos propone que al centro del entramado cultural se encuentran un conjunto de prácticas dirigidas a mejorar la performance adaptativa. Por supuesto, existen muchos rasgos culturales que no se derivan ni necesaria ni mecánicamente del conjunto de prácticas adaptativas que aseguran la continuidad de los grupos humanos, pero esto no invalida el protagonismo de este verdadero núcleo adaptativo de la cultura (*'cultural core'*) al momento de comprender el todo cultural y los procesos de cambio cultural. Para realizar este abordaje al núcleo de prácticas adaptativas que articula el entramado cultural es preciso no operar mediante proposiciones a priori, sino al contrario, proceder a un acercamiento empírico que partiera del análisis de la batería tecnológica⁶⁷ utilizada en el tratamiento de las condiciones medio ambientales, siguiendo luego con las instituciones y prácticas socio-culturales asociadas a la puesta en práctica de estas tecnologías y, finalmente, estimando el lugar de estas prácticas e instituciones respecto del resto de los rasgos culturales⁶⁸.

⁶⁵ Este tipo de argumentos animaron la discusión canónica en antropología económica entre posturas formalistas y substantivistas. Actualmente conocen un fuerte auge en sociología y ciencia política de la mano de la teoría de la elección racional (*the rational choice*).

⁶⁶ Cfr. Sahlins (1988: 105)

⁶⁷ Tecnología, otra palabra clave al momento de comprender el programa de la ecología cultural y su ambición neo-evolucionista.

⁶⁸ "Three fundamental procedures of cultural ecology are as follows: First, the interrelationship of exploitative or productive technology and environment must be analyzed. This technology includes a considerable part of what is often called 'material culture', but all features may not be equal importance... Second, the behavior patterns involved in the exploitation of a particular area by means of a particular technology must be analyzed... The third procedure is to ascertain the extent to which the behavior patterns entailed in exploiting the environment affect other aspects of culture." Steward (1955: 40-41)

En su paradigmático artículo sobre las bandas de cazadores-recolectores, Julian Steward (1955, original de 1936) proporciona un ejemplo clásico respecto del método y los argumentos para una explicación 'ecológica' de los fenómenos sociales. En el caso concreto de esta investigación inaugural de la 'ecología cultural', Steward adelanta una explicación de las características específicas de las sociedades de cazadores-recolectores, basada en la comprensión de estas como la codificación cultural del esfuerzo *adaptativo* respecto del particular medio natural en que se desenvuelven estos grupos humanos, el que impone determinados y decisivos requerimientos a la organización social⁶⁹. El problema concreto estudiado por Steward puede ser sintetizado como un esfuerzo por explicar la variabilidad en la organización social y en la territorialidad de pueblos que comparten un mismo régimen de reproducción material centrado en la caza y la recolección⁷⁰.

El modo de "integración sociocultural" característico de los pueblos cazadores-recolectores, según Steward, es aquél donde un conjunto amplio de familias actúa como un grupo social autónomo, controlando un territorio definido sobre el cual ejerce una suerte de "propiedad colectiva" institucionalizada. Estos agrupamientos extendidos definen una modalidad de integración social que nuestro autor denomina, siguiendo la terminología de la época, *bandas*. La dificultad analítica principal que el estudio pretende resolver radica en que estas sociedades-bandas presentan, a su vez, diferencias importantes en su estructura de conformación, observándose grupos organizados en base a un principio "*patrilineal*", otros organizados en base a un principio "*matrilineal*" o, incluso, grupos que muestran una organización "*compuesta*". Pues bien ¿cómo explicar estas variaciones?, particularmente

⁶⁹ Resulta muy decidor el papel preponderante que ocupan, en los análisis de la ecología cultural, los pueblos cazadores-recolectores. Hay una innegable percepción de que se trataría de culturas en extremo simples y, en virtud de esta simplicidad, idóneas para un análisis que enfatice en el carácter "adaptativo" de sus instituciones socio-culturales. De hecho, el grueso de la obra posterior de Steward refiere a los pueblos cazadores-recolectores y agricultores de roza de la cuenca amazónica.

⁷⁰ La observación de los pueblos cazadores-recolectores permite (según Steward) deducir que hay dos modalidades de integración social diferentes entre estos pueblos, que se expresan en dos concepciones territoriales marcadamente diferenciadas. La modalidad más extendida corresponde a las *bandas*, que serán analizadas en detalle a continuación, existiendo otro modo de integración que corresponde a la situación de ciertos pueblos (como los Shoshones o los Inuit) en los cuales no se produciría una división territorial clara y donde la organización social consiste en pequeños grupos compuestos de un número reducido de familias (agrupamientos por demás inestables) que actúan en la práctica como una sociedad autónoma para todos los efectos. Se trataría de una modalidad de integración en que las familias constituyen la sociedad propiamente dicha o, lo que es lo mismo, predomina un nivel de integración familiar ("*family level of sociocultural integration*"). Cfr. Steward (1955: 101-121)

¿porqué estas diferencias de organización social en sociedades que muestran la misma estrategia adaptativa?

Steward parte de la base que la *banda patrilineal* es el tipo de agrupación más representativo de las sociedades de cazadores-recolectores⁷¹, es preciso, entonces, explicar las variaciones teniendo a este tipo de organización como referencia. La banda patrilineal, en la concepción de Steward, es un grupo patrilocal y exógamo constituido por un conjunto amplio de familias nucleares emparentadas y estructuradas en un linaje de personas ligadas por línea paterna. Este tipo de banda depende para su subsistencia, según Steward, de una o varias presas *no* migratorias, generalmente de talla mediana o pequeña, para la explotación de las cuales la banda se implanta en una zona de caza específica, esto es, desarrolla la noción de un territorio que la banda define como suyo⁷². La presencia de un tipo de presa que responda a la definición expuesta por Steward constituye “la condición necesaria al nacimiento de la banda patrilineal”. A partir de esta condición inicial es coherente, según Steward, explicar la patrilocalidad como una opción necesaria, pues la caza requeriría de un alto nivel de cooperación entre *los* (hombres) cazadores y, básicamente, de una *alta especialización sobre el territorio*, lo que definiría la tendencia natural a permanecer en el territorio paterno, pues el territorio que mejor se conoce es aquel donde se nació y la caza es una actividad masculina⁷³. Esta definición de la actividad cinegética y su asociación a la patrilocalidad explica, a su vez, la naturaleza patrilineal de la banda y el desarrollo de la particular forma de territorialidad que, como vimos, cristaliza en la definición de un *territorio de caza exclusivo*⁷⁴.

⁷¹ Steward pone el acento sobre el carácter patrilineal de las bandas, pero, en la práctica, considera la patrilinealidad una suerte de formalización sociológica de la residencia patrilocal, apareciendo este último rasgo como el factor crítico para comprender la constitución de este tipo de bandas.

⁷² “Dispersed and small game herds are, therefore, a condition of patrilineal bands, but this does not mean identity of environment, for deserts, jungles, and mountains tend to limit the number of the game and the distance it could wander.” Steward (1955: 124)

⁷³ “... the principal food is game that is nonmigratory and scattered, which makes it advantageous for men to remain in the general territory of their birth.” Steward (1955: 135)

⁷⁴ Como vemos, el argumento se hace coherente en la medida en que se sistematiza. Los componentes de la definición (patrilinealidad, patrilocalidad, territorialidad, exogamia, etc.) se explican unos a otros y todo el sistema se explica por la “condición necesaria para el nacimiento de la banda”: la existencia de un tipo determinado de presa.

¿Por qué existen entonces bandas matrilineales o, mejor aún, bandas compuestas? Cómo es de suponer, estas desviaciones del tipo de referencia se explican por su asociación a un tipo de estímulo ambiental diferente a aquel que era la condición necesaria para el surgimiento de la banda patrilineal típica.

Tomemos, a modo de ejemplo, el análisis que hace Steward de lo que llama "bandas compuestas". Estos ⁰bandas corresponden, generalmente, a grandes agrupaciones de muchas familias nucleares no ligadas por lazos de parentesco y, por consecuencia, no exógamas, con lo que se superaría el problema de la localidad. Para Steward este tipo de bandas son típicas de contextos socio ambientales en que una débil densidad demográfica se combina con la presencia de un recurso característico del cual depende la subsistencia de la banda: una presa de gran talla, generalmente gregaria. Esta asociación a un tipo de gran presa, cuya predación requiere la cooperación de muchas personas, determina la tendencia a constituir estos grandes aglomerados cuya territorialidad 'abierta' queda definida en el seguimiento del recurso del cual se depende⁷⁵.

Resulta relativamente sencillo observar cómo Steward, en su análisis de los pueblos cazadores-recolectores, deriva del conjunto de prácticas de predación los rasgos fundamentales de la organización social. Tal vez un poco menos sencillo resulte observar la carga determinista del método: las características medio ambientales (en este caso las peculiaridades de los animales objetos de la predación humana) constituyen el punto de partida del análisis (la variable independiente, por así decirlo), respecto de las cuales la organización social y las instituciones culturales que se le asocian vienen a ser consecuencias (la variable dependiente).

Parte importante de las críticas a las proposiciones de Steward tomaron el camino de afirmar el carácter sistémico de la cultura, poniendo en entredicho por consiguiente la pertinencia del concepto de 'cultural core', por la imposibilidad de demarcar la frontera entre el 'núcleo' y el 'resto'; más aún, en un análisis integrado, como aquél que los

⁷⁵ "The large game herds made social aggregates of several hundred persons possible. In bands of this size, knowledge of relationship between band members was lost after several generations, and band endogamy may have been practiced." Steward (1955: 150)

antropólogos persiguen, este núcleo siempre corre el peligro de disolverse en el todo, disolviéndose también su prioridad explicativa. Sin embargo, estas contraproposiciones sirvieron no sólo para el fortalecimiento de un discurso crítico frente a la ecología cultural, sino también para el surgimiento de posturas deterministas radicalizadas, tales como el pintoresco programa del '*materialismo cultural*' propuesto por Marvin Harris, donde se propone la superación de la dualidad entre '*cultural core*' y el conjunto de la cultura, buscando la racionalidad ecológica de todos los rasgos culturales⁷⁶.

La crítica a los presupuestos y conclusiones de los análisis deterministas ocupan muchas páginas de la literatura antropológica⁷⁷. Nos limitaremos a constatar que, enfatizando en el acoplamiento existente entre la sociedad y su medio natural, así como en la evidente dimensión estratégica de las relaciones sociedad-naturaleza, los análisis que se apoyan en una explicación naturalista de los fenómenos socioculturales vacilan al momento de dar cuenta de la organización sociológica de este acoplamiento estructural (sociedad/naturaleza), dejando totalmente de lado la lógica cultural que anima su dimensión estratégica. Obsesionada por la lógica 'objetiva' de la ventaja práctica, la '*ecología cultural*' termina por ignorar la componente subjetiva que da forma específica al comportamiento estratégico; de esta manera, la explicación naturalista se circulariza en base a la reificación de los prerrequisitos adaptativos, abandonando cualquier alusión respecto de la generación de las categorías de la práctica⁷⁸.

⁷⁶ Harris (1978) propone una suerte de integración de los dos caminos utilitaristas, combinando la argumentación basada en criterios medioambientales con la apelación a la racionalidad práctica ya no sólo de las instituciones más directamente relacionadas con las prácticas adaptativas, sino también de aquellas instituciones y prácticas que aparecen más alejadas del imperativo ambiental, tales como las creencias religiosas y las prácticas ceremoniales. Si bien es cierto que al interior de la comunidad antropológica estos planteamientos han sido mayoritariamente ignorados, el ejemplo escogido por Harris para mostrar la pertinencia de sus propuestas, el análisis del tabú hindú referido al consumo de la carne bovina, contribuyó grandemente a la popularización de la antropología como disciplina.

⁷⁷ Sahlins (1988) o Descola (1988), ambos constantemente utilizados en este texto, pueden ser un buen ejemplo del balance actual de muchos años de crítica antropológica a la explicación naturalista.

⁷⁸ " ..., chaque nouvelle induction dans la chaîne de causalité repose sur l'intervention d'un élément qui n'est pas la conséquence nécessaire des prémisses qui le précèdent, puis qu'il résulte d'un choix culturel qui aurait pu être différent. Ainsi, le besoin de s'hydrater n'implique pas qu'on le fasse avec de la bière de manioc, de même que rien dans la fabrication de celle-ci n'oblige qu'elle soit effectuée par les femmes et qu'il existe d'autres moyens que la guerre pour perpétuer un déséquilibre démographique

La simple énoncé du caractère fonctionnel de certaines conduites et institutions se convertit par un coup de force en une démonstration a posteriori de leur logique adaptative, sans qu'on se interroge sur la nécessité du choix qui en été fait face à d'autres alternatives." Descola (1988: 128)

¿Cómo recomenzar el análisis social integrando la componente estratégica de la acción humana dentro de un contexto explicativo capaz de dar cuenta de la generación de las categorías de la práctica?

El núcleo central del aporte hecho por E. Durkheim, en polémica con un precursor del utilitarismo (H. Spencer), consiste precisamente en la afirmación de la autonomía de la sociedad como fuente de explicación de los fenómenos sociales. Es la sociedad, comprendida por Durkheim como el entramado de las relaciones sociales sustentadas en torno a un núcleo moral común, el origen de los "moldes" que dan forma a la experiencia humana. Las categorías fundamentales de la práctica no son el producto de factores ajenos a la sociedad (ni individuales, como interpretaba Durkheim el 'utilitarismo' de Spencer, ni ambientales, como pretendían las distintas versiones del determinismo) sino que, muy por el contrario, son el producto concreto del funcionamiento de esta. En consecuencia, el mundo, tal como lo conoce el hombre, es un mundo social, precisamente no a la manera de un reflejo de un supuesto mundo no socializado, sino por ser un mundo ubicado al *interior* del entramado de significaciones y experiencias que constituyen la vida social.

Aprehendidos en base a categorías socialmente generadas, los propios elementos del mundo natural adquieren una relevancia social, así como los parámetros de referencia de la vida social (el tiempo y el espacio sociales) se convierten también en los criterios ordenadores del mundo natural. La historia del mundo no es diferente de la historia de la tribu, del mismo modo que el espacio geográfico se estructura a partir de la habitación humana. La naturaleza entera recibe un lugar *dentro* de la sociedad⁷⁹.

Este concepto de apropiación social de la naturaleza, su socialización (*el orden natural como un orden moral*), como diría Durkheim), constituye el punto de partida para un análisis antropológico que supere las imposibilidades del reduccionismo naturalista y se

⁷⁹ Esto explica precisamente la constante etnográfica relativa a la no distinción entre sociedad y naturaleza en una gran gama de culturas. Durkheim percibe claramente esta situación:

"Para el australiano, las cosas mismas, todo lo que está en el universo, son parte de la tribu; son elementos constitutivos de ella y, por así decirlo, miembros regulares de ella y, tal como

proyete hacia la comprensión de la especificidad sociocultural que caracteriza a las relaciones del hombre con su medio natural.

Profundicemos en las ideas de Durkheim, pues si él nos aporta un camino de salida, también nos hereda un complejo problema para la construcción del análisis antropológico. Por una parte, al concebir a la sociedad misma como la fuente de las categorías de la experiencia, Durkheim da cuenta de la naturaleza *significativa* de los fenómenos sociales, es decir de su referencia a *representaciones* que estructuran el mundo (*'clasificaciones'* en el lenguaje durkheimiano)⁸⁰. Por otra parte nos introduce un problema muy complejo de procesar, al tener que explicar las relaciones entre los dos elementos centrales que despliega el análisis durkheimiano: organización social (*'morfología social'*) y representaciones colectivas. Esto último porque Durkheim es categórico en afirmar que, si bien las clasificaciones sociales *son* representaciones, estas últimas tienen su origen en las relaciones sociales, condensadas en la organización (*morfología*) social⁸¹.

"La sociedad no es simplemente un modelo utilizado por el pensamiento clasificatorio. Son los propios marcos sociales los que han servido de marcos para el sistema de clasificaciones. Las primeras categorías lógicas fueron categorías sociales; las primeras clases de cosas fueron clases de hombres, a los que esas cosas se integraron. Fue debido a que los hombres se agruparon, y pensaron acerca de sí mismos bajo la forma de grupos, que en sus ideas agruparon otras cosas, y al principio ambas maneras de agrupar se fusionaron hasta el punto de tomarse indistintas. Las mitades fueron los primeros géneros; los clanes las primeras especies. Se consideró que las cosas eran partes integrantes de la sociedad, y era su lugar en la sociedad lo que determinaba su lugar en la naturaleza."⁸²

los hombres, ocupan un lugar determinado en el esquema general de organización de la sociedad." Durkheim (1960: 141).

⁸⁰ "[la sociedad] no es posible sino cuando los individuos y las cosas que la componen son repartidos entre diferentes grupos, es decir clasificados, y si estos grupos son ellos mismos clasificados los unos en relación a los otros. La sociedad supone una organización consciente de sí misma que no es otra cosa que una clasificación. Esta organización de la sociedad se transmite, naturalmente al espacio que ella ocupa ... Es necesario que el espacio total sea dividido, diferenciado, orientado, y que estas divisiones y orientaciones sean conocidas por todos. Por otra parte, toda convocatoria a una fiesta, a una partida de caza o una expedición militar implica la existencia de fechas fijadas, convenidas, y, por consiguiente, el establecimiento de un tiempo común que todo el mundo concibe la misma manera." Durkheim (1960: 443)

⁸¹ "Durkheim formuló una teoría sociológica de la simbolización pero no una teoría simbólica de la sociedad. La sociedad no era vista como constituida por obra de un proceso simbólico; más bien era lo contrario lo que parecía verdad." Sahlins (1988: 119)

⁸² Durkheim y Mauss (1901-1902: 82-83) [traducción del autor].

Frente a la distinción durkheimiana entre las relaciones sociales y las representaciones colectivas, Lévi-Strauss, armado ya no sólo de la tradición durkheimiana sino también de las influencias de Saussure y Boas, reconstruye el punto de partida del análisis antropológico a partir de la inclusión de las relaciones sociales en el sistema general de representaciones colectivas. Esta superación de la distinción durkheimiana conlleva, asimismo, una superación positiva de la explicación de las representaciones por el principio de orden expresado en la organización social. Frente a la generación socio-lógica de las categorías comprensivas de la naturaleza, propuesta por Durkheim, Lévi-Strauss propone el potencial de ordenamiento social derivado de los mecanismos de *'transformaciones'* entre los propios sistemas de representación simbólica. Esta reconstrucción del problema antropológico aparece particularmente clara en la explicación que Lévi-Strauss propone respecto de las relaciones naturaleza/cultura expresadas en la operación totémica.

" El totemismo establece una equivalencia lógica entre una sociedad de especies naturales y un universo de grupos sociales ... Las diferencias entre los animales, que el hombre puede extraer de la naturaleza, y pasar a la cuenta de la cultura (...), son asumidas como emblemas por grupos de hombres, con objeto de desnaturalizar sus propias semejanzas ... [es decir] es preciso asumir los caracteres simbólicos con ayuda de los cuales distinguen a los animales entre sí (y que les proporcionan un modelo natural de la diferenciación) para crear diferencias entre ellos."⁸³

Detengámonos un poco en este contrapunto. No es banal.

El gran quiebre que plantea una explicación cultural respecto de los análisis utilitaristas radica en la centralidad de la creación social de la realidad (del mundo mismo, podríamos decir). Como hemos explicado más arriba, es el proceso de socialización del mundo natural, por medio de prácticas y de representaciones, lo que constituye el núcleo de las relaciones sociedad/naturaleza. No existen categorías ordenadoras de la práctica creadas fuera del marco social, antes bien, el propio marco social se reproduce por medio de la generación de las categorías de la práctica. En este verdadero proceso de definición de realidad que se ubica en el corazón de lo social juegan un papel central las representaciones

⁸³ Lévi-Strauss (1964: 155,161). Podemos observar que Lévi-Strauss sigue en esta cita un orden de explicación precisamente inverso al de Durkheim expuesto anteriormente.

simbólicas. Afirmar la autonomía de lo social, como lo hace Durkheim en forma pionera, equivale a decir que el mundo social es en gran medida el resultado de un proceso creativo mediado por esquemas simbólicos, conceptuales⁸⁴. La socialización de la naturaleza se produce por medio de su colonización simbólica, no por un proceso diferente al de las prácticas, sino porque las prácticas son inseparables del esquema conceptual al interior del cual adquieren sentido⁸⁵.

El gran aporte de Lévi-Strauss al análisis antropológico es la oficialización de una idea que andaba dando vueltas hace mucho tiempo al interior de las ciencias sociales: los esquemas simbólicos que median la acción no son simplemente el reflejo de una realidad independiente de ellos mismos, al contrario, su intervención da forma a la realidad tal como es experimentada por los seres humanos. El '*esquema conceptual que se intercala siempre como un mediador*' determina que la realidad social no sea jamás el reflejo de una naturaleza 'objetiva', sino el espacio (nuevo) para una naturaleza socializada.

El modelo paradigmático de la *performance* generativa de los sistemas simbólicos es, desde luego, el lenguaje. La mediación simbólica desplegada por el lenguaje sintetiza, por así decirlo, todas las operaciones de mediación simbólica de las que está hecha la realidad social. Es por esto que, para Lévi-Strauss, al ser los fenómenos sociales del orden de la simbolización, el análisis social puede, y debe, dirigirse a ellos de un modo análogo a como se dirige al lenguaje. La operación magistral de Lévi-Strauss dirigida a reubicar a la organización social –morfología social– *dentro* de los sistemas de representaciones colectivas, tiene así una consecuencia poderosa y, en cierta medida, peligrosa: gran parte de

⁸⁴ "La sociedad ideal no se encuentra fuera de la sociedad real... Porque una sociedad no está hecha meramente de la masa de individuos que la componen, del suelo que ocupan, de las cosas que usan y los movimientos que ejecutan, sino que es, ante todo, la idea que ella se forma de sí misma." Durkheim (1960: 422)

"... la práctica social de la naturaleza se articula al mismo tiempo sobre la idea que una sociedad tiene de sí misma, la idea que ella tiene de su medio ambiente y la idea que tiene de su intervención sobre este medio ambiente" Descola (1989: 19)

⁸⁵ "Sin poner en tela de juicio el indiscutible primado de las infraestructuras, creemos que entre *praxis* y prácticas se intercala siempre un mediador, que es el esquema conceptual por la actividad del cual una materia y una forma, desprovistas así la una como la otra de existencia independiente, se realizan como estructuras, es decir, como seres a la vez empíricos e inteligibles." Lévi-Strauss (1964: 193)

los fenómenos sociales deben ser analizados como procesos comunicativos mediados por esquemas simbólicos homólogos al lenguaje, pues

“ El estudio de una lengua no sólo conduce, pues, inevitablemente, a la lingüística general, sino que además, más allá de esta última, nos lleva con un mismo movimiento hasta la consideración de todas las formas de comunicación ...

Sin reducir la sociedad o la cultura a la lengua, cabe iniciar esta ‘revolución copernicana’ (...), que consiste en interpretar la sociedad en su conjunto en función de una teoría de la comunicación. Ya hoy [1956] esta tentativa es posible en tres niveles: porque las reglas del parentesco y el matrimonio sirven para asegurar la comunicación de las mujeres entre los grupos, así como las reglas económicas sirven para asegurar la comunicación de los bienes y los servicios, y las reglas lingüísticas, la comunicación de los mensajes.

Estas tres formas de comunicación son, al mismo tiempo, formas de intercambio, entre las cuales, manifiestamente existen relaciones (puesto que las relaciones matrimoniales se acompañan de prestaciones económicas, y el lenguaje interviene en todos los niveles). Es entonces legítimo ver si entre ellas existen homologías, y cuáles son las características formales de cada tipo tomado aisladamente y de las transformaciones que permiten pasar de uno a otro.⁸⁶

La comprensión de la socialización de la naturaleza puede devenir entonces, a partir de una cierta recepción de la obra de Lévi-Strauss, la colonización simbólica del medio natural, su uso como objeto del pensamiento. No es que se desprecie el efecto de las prácticas concretas de socialización (la caza, la pesca, la agricultura, el pastoreo, etc.), es que la constitución de estas prácticas remite a un proceso de significación en el cual son generadas en tanto prácticas sociales, insertas dentro de las categorías de comprensión del mundo de una sociedad específica. Podemos cifrar el origen de estos esquemas de simbolización en la experiencia de las relaciones sociales y de su organización, como hacen Durkheim y sus seguidores⁸⁷, o podemos concentrarnos en la generación interna de los

⁸⁶ Lévi-Strauss (1987: 122-123) El párrafo anterior se complementa con el siguiente llamado a la calma:

“ Buscar en el lenguaje un modelo lógico que pueda ayudarnos –por ser más perfecto y mejor conocido– a comprender la estructura de otras formas de comunicación, no equivale en modo alguno a considerar a aquél como el origen de éstas.” Lévi-Strauss (1987: 123).

⁸⁷ “ Según el Génesis nuestros primeros padres perdieron su estado de inocencia natural cuando comieron de la fruta prohibida. Llegar al conocimiento del bien y del mal sigue constituyendo hoy la meta que caracteriza a los seres humanos, una meta que implica un desafío a Dios. Pero una y otra vez nos hallamos incapaces de soportar ese conocimiento y levantamos bastiones para proteger la idea de nuestra inocencia interior. Uno de tales bastiones es la resistencia empedernida de muchos investigadores a admitir que las creencias del hombre van determinadas por la sociedad. Prefieren creer que esas creencias flotan en un vacío autónomo desarrollándose de acuerdo a su propia lógica interna,

esquemas simbólicos, afirmando que no existe experiencia de las relaciones sociales sin una mediación simbólica previa. Sin embargo, como lo señala Lévi-Strauss, debemos tener en consideración que los sistemas de significación poseen, de la misma manera que el lenguaje, propiedades estructurales que rigen sus operaciones.

El lenguaje posee una estructura interna que enmarca sus posibilidades de transformación. Aquí nos enfrentamos al umbral (peligroso, como anticipamos) de salida a la estrategia de análisis no reduccionista que hemos venido persiguiendo. La comprensión de la naturaleza puede devenir (como de hecho sucede en ciertas interpretaciones de la obra de Lévi-Strauss⁸⁸ y, particularmente, en desarrollos culturalistas norteamericanos) la simple expresión de la operatoria de sistemas simbólicos autónomos estructurados según una lógica interna. La naturaleza es susceptible de ser utilizada aquí como la escena de un sistema clausurado de representaciones, sin referencia alguna a las prácticas o, incluso, a otros sistemas simbólicos. Este es el caso patente en el tipo de explicaciones que hace del rol del lenguaje el eje articulador del conjunto de los fenómenos sociales, derivando progresivamente la perspectiva antropológica en análisis lingüístico⁸⁹. Asimismo, la suposición de un espacio prioritario de la cosmología mítica en la definición de las relaciones con el medio natural, se traducen en una transformación del análisis antropológico en un suerte de hermenéutica o semiología del discurso mítico⁹⁰. Nos

chocando una con otras por capricho del destino histórico y siendo modificadas por nuevas teorías. Se trata de un materialismo a la inversa." Douglas (1978: 166)

⁸⁸ Al igual que en el caso de todos los clásicos, hay que tener cuidado al momento de clasificar a Lévi-Strauss en una postura de culturalismo radical. Respecto del tema concreto de la apropiación simbólica del medio natural, Lévi-Strauss escribe (en un famoso artículo llamado *Structuralisme et Écologie*, que tiene mucho de lo primero y muy poco de lo segundo) que la cosmovisión resulta tanto de la interacción concreta de una sociedad con su medio natural como de las restricciones estructurales del código simbólico. El pensamiento simbólico, según Lévi-Strauss, se sujeta así a dos tipos de condicionantes

"L'un impose à la pensée mythique des contraintes résultant du rapport à un milieu particulier; l'autre traduit des exigences mentales qui se manifestent avec constance. Cette articulation réciproque serait difficilement compréhensible si les rapports que l'homme entretient avec le milieu, d'un part, et les contraintes inhérentes au fonctionnement de l'esprit, d'autre part, relevaient des ordres irréductiblement séparés." Lévi-Strauss (1983: 160)

⁸⁹ El efecto de la hipótesis Sapir-Whorf sobre cierto tipo de análisis antropológicos es un buen ejemplo de como este puede devenir un análisis puramente lingüístico. Un proceso equivalente a esto sucede respecto del tema que aquí nos ocupa (las relaciones de una sociedad con su medio natural) con cierta etnocencia y su obsesión en torno al tema de las taxonomías lingüísticas.

⁹⁰ "La atención prestada a las categorías del medio constituye entonces una precaución metodológica necesaria para explicar con rigor la organización externa de los sistemas de

encontramos así con que las relaciones entre sociedad y naturaleza ya no dependen ni de la una ni de la otra, sino que representan el funcionamiento de estructuras de simbolización autónomas. El análisis antropológico, liberado del determinismo naturalista, tiende así a escaparse hacia formas puras de culturalismo.

Sin salir de la explicación cultural, podemos comprender el análisis antropológico de dos maneras: como la puesta en relación de diferentes sistemas comunicativos entre ellos y con las prácticas, o como la búsqueda de los mecanismos de generación interna de los sistemas simbólicos. Sin embargo, por este último camino podemos perder la capacidad relacional (comunicativa) que el propio Lévi-Strauss aportó al análisis antropológico.

Pareciera que el análisis de las relaciones que establece una sociedad con su medio natural está prisionero de la tensión entre utilitarismo y culturalismo. El esquema de pensamiento dualista típico del racionalismo occidental puede llevar al análisis antropológico a una tensión continua. Sin embargo, afortunadamente, tenemos las herramientas para salir de esta crisis.

En primer lugar el análisis decanta sus objetos: relaciones sociales, representaciones y prácticas. Sabemos, por Durkheim y Lévi-Strauss, que esquemas simbólicos y prácticas constituyen dos dimensiones del mismo proceso de socialización del mundo, en el mismo sentido en que estructuras y estrategias dan cuenta de dos dimensiones de la misma *experiencia social*, expresada tanto en las *relaciones sociales* como en las *representaciones* (sociales)⁹¹. En el trabajo etnográfico esta multidimensionalidad de la experiencia social resulta mucho más clara que en el debate teórico. Al observar la acción social resulta posible aislar sus componentes técnicos; sin embargo, en la práctica, estos componentes técnicos siempre se asocian a componentes expresivos, los que dan cuenta de

representación. Se hace intervenir aquí la naturaleza y su utilización como auxiliares demostrativos de la empresa principal, es decir la semiología de los discursos indígenas.”
Descola (1989: 18)

⁹¹ La unidad de esta experiencia queda sentada a través de lo que nos sugiere Durkheim y nos confirma Lévi-Strauss: las relaciones sociales se basan en representaciones y estas últimas son, a su vez, mecanismos de relaciones sociales.

la realidad de la acción dentro de una situación socio cultural—definida. Más aún, estos 'detalles' no estrictamente técnicos constituyen el grueso del material etnográfico.

"Desde el punto de vista del observador, las acciones aparecen como medios para fines, y es bastante factible seguir el consejo de Malinowski y clasificar las acciones sociales en términos de sus fines, es decir, de la «necesidad básica» que parecen satisfacer... De hecho, por supuesto, muy pocas acciones sociales tienen esta forma funcionalmente definida de manera elemental. Por ejemplo, si se desea cultivar arroz, evidentemente es fundamental y funcionalmente necesario despejar un trozo de tierra y sembrar simiente en él. Y sin duda mejoraría las perspectivas de una buena cosecha el hecho de vallar la parcela y escardar de vez en cuando los frutos en crecimiento. Los kachin hacen todas estas cosas ... Pero no se trata tan sólo de esto. En el «procedimiento habitual» kachin, las rutinas de despejar la tierra, sembrar las semillas, vallar la parcela y escardar las mieses en crecimiento están todas pautadas de acuerdo a convenciones formales y entremezcladas con toda clase de ademanes afectados y ornamentaciones técnicamente superfluas. Estos ademanes y ornamentaciones son los que hacen que la actividad sea una actividad *kachin* y no un simple acto funcional. Y lo mismo ocurre con cualquier clase de acción técnica; siempre hay un elemento que es funcionalmente esencial y otro elemento que es simplemente la costumbre local, un ademán estético ... son precisamente estos ademanes habituales los que proporcionan al antropólogo social sus datos primarios."⁹²

Esta compenetración entre detalles técnicos y expresivos (*rituales*, diría Leach) en el registro etnográfico constituye el punto de partida de la crítica de los utilitarismos (tanto en su versión 'formalista' como en la versión determinista). La acción no se realiza sólo en base a un supuestamente aislable contenido pragmático específico, también considera aquello que la conecta con todo lo demás (la hace ininteligible). La búsqueda desde las prácticas de las categorías fundamentales de la experiencia social sitúa el análisis socio-cultural de espaldas a la ilusión culturalista⁹³.

La operatoria del análisis antropológico consiste en, partiendo de la naturaleza comunicativa de los fenómenos sociales y pasando por la puesta en relación de los diferentes sistemas simbólicos, llegar a la puesta en relación de estos sistemas simbólicos con las prácticas, dando cuenta de los diferentes niveles de la experiencia social.

⁹² Leach (1976: 33-34)

⁹³ "Así, desde determinados puntos de vista, el sacrificio religioso kachin puede ser considerado como un acto puramente técnico y económico. Es un procedimiento para sacrificar el ganado y distribuir la carne, y yo creo que poca duda puede haber que para la mayoría de los kachin éste es el aspecto más importante del asunto ... Pero desde el punto de vista del observador existe una gran cantidad de cosas que participan en el sacrificio y que es absolutamente irrelevante en lo que respecta a la matanza, la cocina y el reparto de los alimentos." Leach (1976: 35)

La puesta en relación de representaciones y prácticas sintetiza el análisis antropológico como un espacio de convergencia y, por ende, de superación de enfoques dirigidos en forma excluyente a la componente expresiva o a la componente estratégica de la actividad humana, consciente de la operación de mecanismos estructurales pero sensible a las potencialidades transformadoras del evento cotidiano. El enfoque antropológico es una operación relacional, es decir, comparte la naturaleza comunicativa de su objeto.

La aplicación de un análisis de tipo relacional resulta particularmente pertinente respecto del objeto específico que nos hemos dado en esta ocasión. Efectivamente, quizás en ningún otro campo la estrecha interpenetración y mutua influencia entre prácticas y representaciones queda tan clara como en el proceso de socialización de la naturaleza. Partiendo de una colonización simbólica del medio natural y del cosmos, las relaciones con el medio natural se realizan por medio de prácticas desarrolladas por los sujetos y mediante las cuales se desarrolla la experiencia social, es decir, el manejo simbólico y estratégico que da forma a la reproducción del grupo, a la vez que procesa las continuidades y transformaciones que dan forma concreta a las relaciones sociales y a la comprensión del mundo⁹⁴.

A continuación intentaremos aplicar esta modalidad de análisis antropológico, dirigido a las representaciones y a las prácticas, al estudio de un proceso clave al interior de las relaciones entre sociedad y naturaleza: la constitución del territorio.

⁹⁴ “ pour l’ethnologue le sujet est moins l’étude direct des usages et des représentations du milieu, que celle de la manière dont ces usages et ces représentations du milieu permettent de déceler des modes d’organisation sociale d’une part et des configurations symboliques de l’autre.” Lenclud, G. citado por Friedberg, C. (1992: 365).

2.- Territorio y proceso social.

El abordaje antropológico de las relaciones entre la sociedad y su medio natural no se realiza en un plano puramente abstracto, sino a partir de la observación del desenvolvimiento de sociedades concretas en relación a medios naturales específicos. El trabajo etnográfico, el punto de partida del abordaje antropológico, realiza un esfuerzo por *localizar* los fenómenos sociales, es decir, ubicarlos en relación a otros fenómenos sociales y en relación a las categorías espacio-temporales, esto es, situarlos en un contexto en el que emerja un sentido comprensible. Por lo demás este esfuerzo de *localización* se corresponde con un dato fundamental de la sociedad, su naturaleza temporal y espacial. El trabajo etnográfico deviene así el esfuerzo por observar el desenvolvimiento de una sociedad concreta en *su* entorno natural, esto es, poner en relación procesos sociales y naturales.

De la anterior afirmación del punto de partida etnográfico del análisis antropológico podemos extraer una primera constatación relevante: a los ojos de un observador, ambos componentes de la relación sociedad-naturaleza presentan una estructura. Esta estructuración, clara en el caso del medio social, se extiende al medio natural tanto por vía de la lógica (eco-lógica) que organiza como 'ecosistema' los procesos 'naturales' que en él tienen lugar, como por vía de la lógica (socio-lógica) que organiza el medio natural como el medio ambiente de los procesos 'sociales'. A decir verdad, como hemos visto, ambas lógicas de estructuración *se refieren mutuamente*, ya que la lógica de organización social del medio procesa (culturalmente) condiciones ecológicas, a la vez que da origen a dinamismos estructurales que tienen algún tipo de procesamiento ecosistémico, esto es, producen consecuencias sobre el ecosistema. La sociedad procesa condiciones ecológicas al mismo tiempo que la naturaleza procesa condiciones sociales. Sociedad y naturaleza aparecen, a ojos de un imaginario observador externo, en un verdadero *acoplamiento*

*estructural*⁹⁵, dotadas de lógicas de funcionamiento autónomas, pero funcionalmente compenetradas en la evolución y la interacción cotidianas.

El análisis antropológico, como ya lo hemos discutido, se dirige a la interfaz naturaleza/cultura a través de la profundización en la lógica (socio-lógica) que organiza el medio natural como el espacio que enmarca los procesos sociales, es decir, analiza la compenetración de sociedad y medio natural desde la perspectiva del proceso por el cual la naturaleza se transforma, ante los ojos del observador etnográfico, en *medio ambiente* de la experiencia social de los componentes de un grupo social determinado. Lo anterior equivale a decir que la síntesis del entramado de referencias mutuas entre lógicas ecosistémicas y lógicas sociales corresponde, siempre a ojos del observador etnográfico, al trabajo de apropiación social de la naturaleza. Es en este contexto donde se hace comprensible la centralidad que, para el análisis antropológico tiene la noción de *territorio*.

El territorio objetiva la alusión genérica al medio natural, constatando que el dato fundamental de la interfaz sociedad/naturaleza es el trabajo de **apropiación** (práctica y simbólica) por parte de algún conjunto social determinado de un espacio natural concreto que se convierte en su territorio, esto es, el medio físico y ecológico sobre el que se desarrollan la experiencia y la reproducción social.

apropiación natural

Intentemos proceder a continuación, manteniendo la orientación sociológica del análisis, a la discusión de la comprensión antropológica del territorio y, por medio de esta, a la crítica de la aproximación antropológica a la interfaz sociedad/naturaleza. Nuestro punto de partida es la hipótesis, ya delineada anteriormente, de que ni la sociedad ni su medio natural se constituyen independientemente de la relación que los vincula. Sociedad y naturaleza no son entidades preexistentes a las relaciones que las vinculan, muy por el

⁹⁵ La introducción de la noción de *acoplamiento estructural*, central a la teoría de sistemas, responde aquí a la necesidad de dar cuenta de la autonomía de sistemas ecológicos y sistemas sociales, a la vez que de su evolución en conjunto y de su estrecha compenetración funcional. Ambos 'sistemas' interaccionan, pero no pueden definirse estructuralmente de acuerdo a la organización del otro. La idea de *acoplamiento estructural* se encuentra definida en Maturana y Varela (1984: 49ss). Para el tratamiento sistémico de la interfase sociedad/naturaleza nos apoyamos básicamente en Luhmann (1990).

contrario, estas relaciones forman una parte fundamental del proceso de constitución social y de conformación de las condiciones medioambientales.

Observemos la siguiente definición canónica de la noción de territorio, propuesta por Maurice Godelier:

“ Se designa por territorio la porción de la naturaleza, y por tanto del espacio, sobre el que una sociedad determinada reivindica y garantiza a todos o a parte de sus miembros derechos estables de acceso, control y uso que recaen sobre todos o parte de los recursos que allí se encuentran y que dicha sociedad desea y es capaz de explotar... Llamaremos, pues, «territorio» a la porción de naturaleza y de espacio que una sociedad reivindica como el lugar donde sus miembros han encontrado permanentemente las condiciones y los medios materiales de su existencia.”⁹⁶

(política)
(uso)

Esta definición clásica nos introduce de inmediato en el núcleo de la comprensión antropológica del territorio. La noción de territorio juega un rol de *mediación*, poniendo en contacto dos espacios de relaciones críticas para la reproducción social: las relaciones de una sociedad con su medio natural (ecosistema) y las relaciones sociales en sí mismas. En el territorio se encuentran inscritas, adquieren realidad fáctica y se hacen visibles, la organización social y las prácticas de apropiación del medio; más aún, en cierta medida, en la reconfiguración cotidiana del territorio la organización social, las prácticas económicas y la cosmología se procesan entre sí, asentando el marco de referencia espacio-temporal común sobre el que realiza continuamente la constitución de la sociedad.

Sin embargo, al mismo tiempo que enuncia el rol fundamental del territorio, la proposición planteada por Godelier introduce un problema analítico de la mayor importancia: al privilegiar una comprensión de la apropiación de la naturaleza en términos de *propiedad*⁹⁷, se arriesga comprender el territorio simplemente como el espacio físico reivindicado por un grupo social frente a otros. El problema que supone esta doble definición radica en que, por la vía del protagonismo de las relaciones de propiedad en la comprensión del territorio, podemos perder el camino avanzado en la comprensión de la

⁹⁶ Godelier (1990: 107-108)

⁹⁷ “Las formas de propiedad de un territorio son, pues, al mismo tiempo, una relación con la naturaleza y una relación entre los hombres; esta última relación es doble: una relación entre sociedades y una relación dentro de cada sociedad entre los individuos y grupos que la componen”. Godelier (1990: 110)

operación del territorio como espacio de mediación de relaciones sociales y relaciones con el medio ambiente. Esta puede ser *una senda que se pierde en el bosque*.

El paso atrás que debe evitarse se produce al separar el proceso de socialización (práctico-simbólica) de la naturaleza del proceso de estructuración (práctico-simbólica) de la sociedad, lo que equivale a concebir el medio natural (tal cual como es experimentado) y al grupo social como realidades preexistentes, es decir, definidas con autonomía la una de la otra. Al extremo podemos derivar en una comprensión del territorio, como 'una porción de espacio', es decir, como una suerte de objeto físico dado, pasivo en relación al grupo social que lo habita⁹⁸. Esta percepción, equivocada como veremos más adelante, puede dar origen a malentendidos importantes al momento de comprender la dinámica social y territorial de grupos humanos concretos.

Intentemos reenfocar el análisis de esta modalidad de comprensión del territorio a partir de los postulados teóricos que hemos venido defendiendo hasta aquí.

Decir que toda sociedad posee una dimensión territorial es algo tan obvio como afirmar que los procesos sociales se desenvuelven en un espacio y un tiempo social al interior del cual adquieren sentido⁹⁹. Más aún, es precisamente por esta ligazón de los fenómenos sociales a un sistema de coordenadas espaciales y temporales que los procesos

⁹⁸ Hay aquí, a nuestro entender, una lógica de comprensión del territorio profundamente dependiente de las condiciones políticas e ideológicas de las sociedades estatales y, particularmente, de la occidental. En efecto, en estas parece producirse una problematización del territorio que pone el énfasis en la dinámica de los límites comprendidos como límites políticos. Sólo en este contexto es posible comprender la motivación territorial de la guerra (correr los límites), fenómeno fundamentalmente desconocido por otras sociedades.

“[es necesario recordar que] por las características del modo de producción doméstico, ningún grupo local tiene, en principio, ninguna necesidad de entrar en el territorio de sus vecinos para aprovisionarse. ... Ahora bien, sabemos que la guerra es general y muy frecuentemente ofensiva; es decir, que la defensa territorial no es la causa de la guerra...” Clastres (1996: 199-200)

⁹⁹ “Ahora bien, es imposible concebir las relaciones sociales fuera de un ambiente común que les sirva de sistema de referencia. El espacio y el tiempo son los dos sistemas de referencia que permiten pensar las relaciones sociales, tomadas en conjunto o en forma aislada. Estas dimensiones de espacio y tiempo no se confunden con las que utilizan las demás ciencias. Consisten en un espacio «social» y un tiempo «social», lo cual significa que no tienen otras propiedades que las propias de los fenómenos sociales que las pueblan. Según su particular estructura, las distintas sociedades humanas han comprendido estas dimensiones de maneras muy diferentes.” Lévi-Strauss (1987: 310)

sociales se *localizan* en un territorio. Aquí se encuentra, en nuestra opinión, la clave del problema que analizamos.

El territorio es *construido* en el proceso de apropiación social de la naturaleza. Esta constatación evidente nos recuerda que el proceso de estructuración territorial no es extraño al proceso de estructuración de la sociedad. El territorio es la cristalización del proceso de constitución sociológica del medio natural en la misma medida en que es lo es del proceso de constitución (socio-lógica) de la organización social, sencillamente porque ambos procesos *no* son diferentes. Luego, el territorio es un *producto* de los procesos de reproducción social y señala la intervención en estos procesos de una dimensión que no siempre es tenida en cuenta: la *territorialidad*. Es por esto que no puede equipararse el territorio al simple espacio físico, ni puede considerársele independientemente de la sociedad. Tampoco puede considerarse a la sociedad como conformada al margen del entramado de representaciones y prácticas por medio de las que asienta su dimensión territorial¹⁰⁰.

Obsesionada por la eficacia práctica del territorio como mediador de las relaciones sociales, la antropología olvida muchas veces, no siempre, que éste también representa la cristalización del proceso de apropiación social de la naturaleza (que no es otra cosa que la forma humana de relacionarse con la naturaleza). Más aún, tomando al territorio como un punto de partida del análisis etnográfico (un dato empírico relativamente fácil de determinar), el análisis antropológico corre el riesgo de pasar por alto la naturaleza fundamental del territorio, esto es que este *no* es un punto de partida del proceso social sino el *producto* del mismo. Profundicemos en esta proposición.

¹⁰⁰ "Ces éléments exposés [territorialité, organisation sociale et idéologie chamanique],..., ils définissent une logique sociale globale, renvoyant à un mode de l'alliance et de la filiation qui est aussi une forme de territorialité, autrement dit à un mode d'organisation sociale indissociable de l'appropriation de l'espace et de l'affirmation par ces indiens de leur souveraineté territoriale." Désveaux (1993: 53)

Todos los procesos sociales, como ya hemos dicho, son *procesos localizados*, es decir, se desenvuelven en un contexto espacio-temporal (espacio y tiempo sociales)¹⁰¹. Más aún, la sociedad misma se constituye al interior de esta localización espacio-temporal. Esta contextualización se extiende al medio natural a través de las prácticas y representaciones que lo socializan, es decir, lo insertan dentro del marco de la experiencia social y sus coordenadas espacio-temporales. Esta verdadera interiorización del medio natural dentro del marco referencias básicas de la experiencia social es precisamente el origen de su estructuración socio-lógica, y es la condición previa para el procesamiento de la estructura 'exterior' del medio, su eco-lógica.

La ligazón del territorio a los componentes básicos de la experiencia social resulta decisiva al momento de comprender el proceso de constitución territorial, es decir, la inscripción territorial de la experiencia social. Antes que nada, el etnógrafo observa que el medio natural aparece ante los actores como espacio, más concretamente, como un espacio a recorrer o, mejor aún, como un *espacio ya recorrido*, experimentado, integrado en la experiencia del mundo que poseen los actores y a partir de la cual guían sus pasos en el entramado social. Así, por medio de esta condición fundamental del medio ambiente —el espacio natural inserto dentro de la experiencia social, colonizado por ella (lo que en la práctica coincide con la idea de un espacio recorrido)—, se actualizan los marcos de referencia de la experiencia social y se los dota de una realidad sensible, se materializa el espacio y el tiempo sociales a partir de la constatación de que un movimiento en el espacio, un recorrido, es también un movimiento en el tiempo¹⁰². Por lo demás, esta cualidad del territorio de actualizar los marcos de referencia básica de la experiencia social *no* le es exclusiva, la encontramos también en el otro medio natural del hombre: el *cuerpo*. En este contexto no es raro que, al interior numerosos rituales y otras manifestaciones simbólicas, cuerpo y territorio se refieran mutuamente y ambos inscriban los fundamentos del orden cósmico.

¹⁰¹ "Toda vida social ocurre en intersecciones de presencia y ausencia en la «extinción» de un tiempo y en la «difuminación» de un espacio, y está constituida por ellas." Giddens (1995: 164)

¹⁰² "Il est à peu près inévitable qu'un territoire soit en partie constitué d'espace, de temps ou bien encore, si l'on permet l'image, d'espace-temps." Barel (1986: 132)

Territorio y espacio *no* son sinónimos. No sólo porque el territorio emerja sobre un espacio inserto dentro de los marcos de la experiencia social, sino porque el territorio supone un proceso de reordenamiento del espacio, la constitución de un espacio *informado* por prácticas y representaciones al interior del mismo proceso por medio del cual son estructurados el universo de las relaciones sociales y el cosmos. Este reordenamiento implica que el territorio es siempre más que una combinación de elementos físicos, biológicos y/o ecológicos, pues todo elemento del territorio pasa previamente por el tamiz de las representaciones y las prácticas, adquiriendo una significación y un lugar en las coordenadas espacio-temporales de la experiencia social¹⁰³.

" En primer lugar, las condiciones naturales no se experimentan. Lo que es más, no tienen existencia propia, pues son función de las técnicas y del género de vida de la población que las define y que les da un sentido, aprovechándolas en una dirección determinada. La naturaleza no es contradictoria en si misma; puede serlo, solamente, en los términos de la actividad humana particular que se inscribe en ella; y las propiedades del medio adquieren significaciones diferentes, según la forma histórica y técnica que cobra tal o cual género de actividad. Por otra parte, y aún promovidas a este nivel humano, que es el único que puede conferirles la inteligibilidad, las relaciones del hombre con el medio natural desempeñan el papel de objetos de pensamiento: el hombre no las percibe pasivamente, las tritura después de haberlas reducido a conceptos, para desprender de ellas un sistema que nunca está predeterminado: suponiendo que la situación sea la misma, se presta para varias sistematizaciones posibles."¹⁰⁴

El territorio implica una suerte de procesamiento de información (condiciones espaciales y condiciones ecológicas) mediante representaciones y prácticas, procesamiento mediante el cual la naturaleza es '*traducida*' en el medio ambiente de la experiencia social¹⁰⁵. El dato fundamental de esta traducción está dado por la posibilidad de *localización* de los actores y los procesos sociales. Esta capacidad de localización, que se encuentra en el corazón de lo que entendemos por territorio, permite a los actores estar al tanto continuamente de su ubicación (saber ¿dónde se está?), lo que alude tanto a una lógica

¹⁰³ "D'une certaine manière, tout territoire social est un phénomène immatériel ou symbolique... Tout élément, même physique ou biologique, n'entre dans la composition d'un territoire qu'après être passé par le crible d'un processus de symbolisation qui le «dématérialise» en quelque sorte. Tout territoire est un produit de l'*imaginaire humain*. Cela ne signifie pas qu'il est une création arbitraire, un rêve humain sans réalité.... Ni fait imposé, ni création totalement libre, le territoire social est une re-production du «réel» auquel l'homme se confronte comme s'il fallait que les choses fussent parfois produites deux fois: un fois sans l'homme et une fois avec lui." Barel (1986: 133)

¹⁰⁴ Lévi-Strauss (1964:142)

social como a una lógica espacial, ambas temporalizadas. Encontrarse en algún lugar del territorio supone encontrarse también en algún lugar de la organización social. En el fondo, lo que subyace a esta bivalencia de la localización es más que una asociación entre una lógica social y una lógica territorial: es su identidad¹⁰⁶. En la *localización territorial* el orden social y el orden espacial se identifican al interior de un escenario coherente para la experiencia social: el *territorio*. Es importante notar que la asociación estrecha entre localización y territorio nos señala también la naturaleza temporalizada del territorio. Estar en algún punto de las coordenadas espaciales, ecológicas y sociales que supone el territorio, significa también localizarse en algún punto del espacio social y de su temporalidad. El territorio es también una estructura temporal.

¿Podemos extraer de las precisiones anteriores una definición sintética del territorio y de la territorialidad? Con algunas precauciones creemos que la respuesta puede ser positiva.

El territorio resulta de un proceso de significación y de temporalización del medio natural, cuyo resultado es la inserción de este dentro del marco de la experiencia social¹⁰⁷. La significación del territorio alude tanto al proceso de reconocimiento del medio como a su estructuración en una representación coherente, susceptible de sustentar el '*conocimiento detallado del medio natural*' del que hacen gala todas las sociedades (incluso la nuestra, pareciera que esto es olvidado fácilmente). El tema de la dimensión temporal del territorio está estrechamente ligada a la experimentación del mismo, al reconocimiento continuo de sus condiciones y sus transformaciones, al ritmo de las prácticas.

La noción de un territorio comprendido como un entramado de *signos* y *ritmos* aparece atractiva, a condición de que no se vea en ella una supuesta oposición entre

¹⁰⁵ " Ces arrangements territoriaux, car il s'agit de cela, constituant une sémiotisation de l'espace, espace progressivement «traduit» et transformé en territoire." Raffestin (1986: 181)

¹⁰⁶ A una escala mas reducida esta misma lógica anima la definición de agrupamientos habitacionales y del hogar mismo. ¿Es necesaria la emergencia de instancias que condensen la representación del espacio y la sociedad que subyace en la definición territorial? Si esto es así, claramente el hogar es un ícono que realiza esta labor de condensación, y no sólo graficando las lógicas de estructuración de la sociedad y del medio natural, sino además poniéndolas en relación con la estructura simbólica del cuerpo.

¹⁰⁷ "La territorialisation et donc une fonction de l'information (le signe) et du temps (le rythme)." Raffestin (1986: 184)

representaciones y prácticas, las que se encuentran presentes tanto en la 'práctica de significación' del espacio como en la 'estructura simbólica' de la temporalidad. Muy por el contrario, el territorio es un espacio de actualización recíproca de representaciones y prácticas dentro de los marcos de la experiencia social. De igual modo, resulta vital para la utilización de la noción de territorio la constatación del rol de mediación que el territorio, significado y temporalizado, realiza en la articulación de procesos medioambientales y procesos sociales.

El territorio, tal cual como es observado empíricamente en el trabajo etnográfico, es pues un producto. Un producto por demás frecuentemente inestable. La territorialidad es el continuo proceso de constitución del territorio que, como hemos visto, se inscribe en el corazón de la producción y reproducción de la sociedad misma. La territorialidad es una dimensión central en la constitución de lo social.

¿ A qué alude entonces la noción de territorialidad? ¿En qué consiste en la práctica el proceso de constitución del territorio?

Como ya sabemos, en la definición de la territorialidad de un grupo se articulan representaciones y prácticas que vinculan la apropiación social del medio natural a la organización social y a la configuración simbólica del mundo. Este entramado de representaciones y prácticas configuran la apropiación del medio natural por medio de su significación y experimentación. Los individuos construyen una experiencia práctica –y comunicable– del territorio, un territorio poblado por una densa red de distinciones y significaciones (de los cuales la toponimia constituye el ejemplo más evidente)¹⁰⁸. La territorialización coloniza el medio natural, superando la dimensión aleatoria, contingente, de la naturaleza, para convertirse en un medio ambiente comprensible, manejable mediante

¹⁰⁸ “ Claro está que en ninguna sociedad, incluida la nuestra, en la que se han desarrollado diversas visiones materialistas de la naturaleza, las realidades naturales aparecen reducidas a sus aspectos sensibles. En todas partes el hombre se las representa también como compuestas de fuerzas y poderes que escapan al dominio de los sentidos y que constituyen la parte más importante para su propia reproducción. Por esta razón, todas las formas concretas de actividad que ha inventado el hombre para apropiarse de las realidades naturales contienen y combinan, al mismo tiempo y necesariamente, gestos y conductas «materiales», para actuar sobre los aspectos

la utilización de las herramientas (técnicas, simbólicas, rituales, etc.) que permiten actuar sobre los mecanismos (conocidos) que gobiernan los procesos naturales y sociales (la verdad, como hemos visto, ambos tipos de procesos no son diferentes y sólo pueden ser diferenciados analíticamente) que se suceden sobre el *territorio* grupal¹⁰⁹. La tremenda importancia de esta constatación se comprende al percibir que, fuera del territorio del grupo, el mundo puede hacerse extremadamente contingente, aleatorio, peligroso. Si, dentro de los límites del territorio del grupo, el medio natural deviene un mundo socializado, fuera de estos límites la naturaleza recupera sus fueros rápidamente. A decir verdad, la naturaleza sólo existe plenamente fuera del territorio propio.

Observemos el siguiente análisis del fenómeno consignado:

“Muy significativo resulta el ejemplo de las representaciones contrapuestas que se hacen del mismo entorno [medio ambiente] los pigmeos Mbuti, cazadores-recolectores, y los Bantúes, agricultores sobre tierra quemada. Ambos grupos viven en la selva ecuatorial africana del Congo ... Para los pigmeos, la selva representa una realidad amigable, hospitalaria y benévola. Dentro de ella se sienten seguros en todas partes. Oponen la selva a los espacios roturados por los bantúes, que les parecen un mundo hostil donde el calor es aplastante, el agua está contaminada y mata, y abundan las enfermedades. Para los bantúes, por el contrario, es la selva la que les resulta una realidad hostil, inhospitalaria y mortífera, dentro de la cual se aventuran y siempre con gran riesgo. La ven poblada de demonios y espíritus malignos de los que los propios pigmeos constituyen, si no la encarnación, al menos sus representantes ... De esta oposición entre dos maneras de percibir y representarse el mismo entorno [medio ambiente], podemos sacar nosotros algunas reflexiones teóricas.”¹¹⁰

Evidentemente, la proposición anterior descubre un problema. El autor realmente no tiene un concepto de territorio. Al menos no tiene uno bueno. La situación estudiada *no* representa percepciones opuestas sobre ‘*un mismo medio ambiente*’. Muy por el contrario, ella grafica de manera meridianamente clara el proceso de territorialización, así como la generación de límites que separan espacios opuestos, del mismo modo en que separan

visibles y tangibles, y gestos y conductas que actualmente llamamos «simbólicas», para actuar sobre su trasfondo invisible.” Godelier (1990: 108)

¹⁰⁹ “La production territoriale en acte est constituée de mailles, de noeuds et de réseaux qui représentent invariablement des instruments contre-aléatoires que tout groupe humaine utilise pour se constituer une «réserve» et, par là-même, se prémunir contre les modifications de l’environnement.” Raffestin (1986: 181)

¹¹⁰ Godelier (1990: 55-56). La versión castellana traduce ‘*environnement*’ como ‘*entorno*’. Sin embargo, *environnement* puede ser traducido también como *medio ambiente*, lo que resulta quizás más útil dentro del contexto del presente trabajo.

grupos sociales opuestos y universos simbólicos contrastados. La alusión a 'un mismo medio ambiente' no tiene sentido antropológico alguno. Sólo tiene sentido como distinción generada *a posteriori* por un observador ajeno a la dinámica socio-cultural analizada. Ambos grupos no conviven 'en un mismo medio ambiente' sencillamente porque si desterritorializamos la categoría de medio ambiente, esta pierde toda pertinencia antropológica. En realidad, antropológicamente hablando, ambos grupos generan un límite territorial muy claro, el que experimentan de la forma más paradigmática y dramática: como una línea que separa la cotidianeidad del miedo.

El proceso de constitución de límites se encuentra en el corazón de los mecanismos de territorialización, es decir, en desenvolvimiento de la territorialidad de un grupo social específico que tiene como producto la constitución de un territorio, proceso por demás inacabado y cuyo producto final mantiene siempre un grado importante de inestabilidad. El tema de los límites ejemplifica de manera clara la pertinencia de un análisis de la territorialidad fundado sobre la articulación de representaciones y prácticas en la constitución de la experiencia social. En efecto, en la siempre ambigua definición de los límites del territorio propio, una sociedad pone en juego los mecanismos, siempre inestables y nunca completamente exitosos, que le permiten diferenciarse de los otros grupos sociales.

"En principio un límite no tiene dimensión. Mi jardín limita directamente con el de mi vecino; la frontera de Francia colinda directamente con la de Suiza, etc. Pero si el límite se ha de señalar en el terreno, el mismo marcador ocupará un espacio ... La naturaleza de tales marcadores de límites es que son ambiguos en su implicación y constituyen una fuente de conflictos y ansiedad ... El principio de que todos los límites son interrupciones *artificiales* de lo que es continuo por naturaleza, y de que la ambigüedad, que está implícita en el límite como tal, es una fuente de ansiedad se aplica tanto al tiempo como al espacio."¹¹¹

En la anterior proposición de Leach, encontramos una concepción de los límites en base al establecimiento de una *representación* del mundo que contempla coordenadas claras al interior de las cuales ciertos tipos de *prácticas* son posibles, cierto tipo de *experiencias* son consideradas válidas, fiables. Fuera de los límites, tales prácticas no son

¹¹¹ Leach (1981: 47-48)

posibles o tal género de experiencia no es válida, no resulta confiable¹¹². La persona misma posee un lugar, un estatus, diferente dentro o fuera de los límites del territorio de su grupo. Y, sin embargo, las mismas prácticas y la misma experimentación de lo real actualizan continuamente la inestabilidad de los límites, los que deben ser asegurados recurriendo a mecanismos simbólicos específicos que aseguren su pertinencia.

“ Un límite separa dos zonas del espacio-tiempo social *normales, temporales, bien delimitadas, centrales, profanas*; pero los marcadores espaciales y temporales que realmente sirven de límites son también *anormales, intemporales, ambiguos, marginales, sagrados* ... El cruce de fronteras y umbrales siempre se rodea de ritual; también por lo tanto, el cambio de un estatus social a otro.”¹¹³

La territorialidad es, luego, una dimensión fundamental de la reproducción social, también al momento de la innovación y el cambio.

¹¹² “ Le territoire désigne les *limites*, les frontières qu'une pratique sociale peut ou veut se donner, c'est-à-dire les dimensions de l'univers dans lequel elle se sait ou se croit efficace, compétente, légitimée.” Barel (1986: 132)

¹¹³ Leach (1981: 47-48)

Segunda parte

TERRITORIALIDAD Y PROCESO SOCIAL.

CUESTIONES DE ETNOLOGÍA PEWENCHE.

Las comunidades *pewenche* constituyen en la actualidad una pequeña rama dentro del tronco étnico *mapuche*¹¹⁴, asentada en las montañas de las regiones del Bío-Bío y de la Araucanía, ubicadas en la zona centro sur de Chile, y con alguna presencia en la región fronteriza de la Argentina, el Neuquén. Al interior de esta amplia región, el núcleo de la disposición territorial pewenche se orientó en el pasado alrededor de la zona intercordillerana, particularmente al área de crecimiento de los bosques de araucarias (*Araucaria araucana*). Precisamente, en el corazón de la región de los bosques de araucarias continúan los grupos pewenche viviendo en la actualidad, luego de la abrupta reducción de sus territorios como consecuencia de la expansión política y militar de las repúblicas de Chile y Argentina realizada en las postrimerías del siglo XIX. Estos se encuentran en la actualidad asentados en un conjunto de comunidades "reduccionales"¹¹⁵, con prácticas transhumantes estacionales, ubicadas en la cuenca alta del río Bío-Bío. Existen hoy en día unos 400.000 mapuche en la zona centro-sur de Chile¹¹⁶, de los cuales cerca de 10.000 son *pewenche* asentados en 19 comunidades¹¹⁷ en las comunas de Santa Bárbara (VIIIª Región) y Lonquimay (IXª Región)¹¹⁸.

¹¹⁴ No obstante la clara pertenencia de los pewenche al tronco mapuche, es posible encontrar, en múltiples niveles del entramado socio-cultural, diferencias que los particularizan respecto del modelo de referencia representado por los grupos mapuche del Valle Central de Chile.

¹¹⁵ Comunidad reduccional, es decir circunscrita a los límites geográficos y sociales de una pequeña reserva de territorio denominado legalmente "reducción".

¹¹⁶ Como es sabido, las cifras demográficas relativas a los mapuches son muy precarias y polémicas. El Censo Nacional de 1992 arrojó más de 900.000 personas que se identificaban con la etnia mapuche [INE (1993)]. Consideramos esa cifra sin mayor utilidad para los fines del presente trabajo y asumimos más bien que la cifra real se aproxima a la mitad, tal como lo sugieren los resultados de la Encuesta Casen'96 [MIDEPLAN(1997)], metodológicamente no menos precaria que el censo, hay que admitirlo.

¹¹⁷ Legalmente reconocidas por el Estado chileno como 'reducciones indígenas' de la etnia mapuche-pewenche.

¹¹⁸ Las comunidades son las siguientes:

- a) En la cuenca del río Queuco (comuna de Santa Bárbara, VIIIª Región):
 - * Pitril
 - * Cauñicú
 - * Malla-Malla
 - * Trapa-Trapa
- b) En la cuenca del río Bío-Bío (comuna de Santa Bárbara, VIIIª Región)
 - * Callaqui
 - * Quepuca-Ralco
 - * Ralco-Lepoy.
- c) En la región de las fuentes del Bío-Bío, (comuna de Lonquimay, IXª Región).
 - * Bernardo Ñanco.

Como ya hemos señalado, los pewenche ocuparon históricamente toda la región centro-sur fronteriza en lo que son hoy en día Chile y Argentina, aproximadamente entre la cuenca del río Maule y el área al sur del volcán Lanín, trasladándose entre las pampas orientales (hogar de un amplio conjunto de grupos indígenas pampidos, sometidos a la influencia de los mapuche a partir del siglo XVIII) y los valles occidentales (el territorio mapuche), manteniendo siempre como eje de su ocupación del espacio a la franja de las montañas, su territorio indiscutido, específicamente el anfiteatro montañoso donde crecen los bosques de araucarias (*pewén*). Esta asociación estrecha con el árbol los lleva a retornar todos los años en busca de la cosecha de piñones (*nguilliú*), que en el pasado constituyó la base de su reproducción material y constituye aún en el presente uno de los ejes de su reproducción simbólica¹¹⁹. Describamos, sucintamente, el país de las araucarias.

La región de las araucarias (llamada 'la *pewenía*' por algunos etnohistoriadores) constituye un segmento de la región centro-sur andina que se extiende por ambas vertientes de la cordillera, entre el volcán Antuco (37° 24' S.) y las tierras ubicadas al sur del volcán Lanín (40° 30' S.), aproximadamente. Se trata, obviamente, de una región de paisajes montañosos y boscosos (con una presencia importante también de pampas de coirón en la vertiente más expuesta a las influencia orientales), limitada al occidente por los valles característicos de la región centro sur chilena y al oriente por las llanuras de suaves pendiente del Neuquén ("las pampas argentinas").

-
- * Mitrauqén
 - * Icalma
 - * Marimenuco
 - * Rucañanco
 - * Pewenco
 - * Cruzaco
 - * Pedregoso
 - * Quinquén
 - * Pedro Calfuqueo
 - * Huenocalivante
 - * Piedra Blanca

¹¹⁹ Esta asociación simbólica entre los grupos pewenche y los bosques de araucarias llegó a ser tan estrecha que, en el período de máxima expansión territorial, muchos grupos siguieron identificándose socio-culturalmente en relación al espacio social y geográfico definido por los bosques de araucarias, aunque habitaran lejos de él.

El relieve de la región estudiada corresponde a un conjunto de cadenas montañosas paralelas, orientadas de norte a sur, abundantes en actividad volcánica, con alturas máximas inferiores a los 4000 mts. de altitud. Hacia el oriente un descenso con suave pendiente abre la montaña a las influencias del paisaje de las pampas del Neuquén, hacia el occidente una abrupta transición deja el paso de la montaña a los valles de la depresión central chilena. En términos climáticos, nos encontramos ante una región húmeda, con altos niveles de pluviosidad y niviosidad, claramente menos acentuados en la vertiente oriental que en la occidental (donde precipitaciones anuales superiores a los 2000 cc no son extrañas).

El rol protagónico otorgado a los bosques de araucarias en la definición de la región estudiada no responde prioritariamente a una motivación geográfica ni principalmente ecológica. Algo hay de ello, ciertamente; la región posee una cierta especificidad ecológica verificable¹²⁰, pero no es lo principal. De hecho el bosque de araucarias no es, ni con mucho, la formación boscosa más extendida¹²¹. Es la 'simbiosis' entre los bosques de las araucarias y las culturas indígenas que los habitaron desde el período prehispánico lo que da al área una significación histórica y cultural que otorga sentido a la distinción geográfica.

La región de los bosques de araucarias, la extraña conífera arcaica a la que los mapuche llaman *pewén* y a la que los españoles llamaron simplemente pino (en alusión a su lejano parecido con los pinos de la península ibérica), ha conformado desde siempre un amplio un espacio (ecológico, geográfico y humano) de transición entre los mundos de las pampas orientales y los valles occidentales. Espacio de diferencias e intermediaciones, la *pewenía* designa el espacio sobre el cual se asienta una sociedad —los pewenche— que ha

¹²⁰ Cfr. Quintanilla (1983: 117-119)

¹²¹ En realidad, en esta zona la formación boscosa predominante es aquella compuesto por distintas especies del género *Nothofagus*, como en toda la cubierta forestal de extremo sur de América. Especialmente importantes por su presencia en esta zona son Coigüe (*Nothofagus dombeyi*), Roble (*Nothofagus obliqua*) [denominado genéricamente '*pellín*' por los mapuche de los valles centrales. Bragg (1981: 16) consigna que los pewenche de Icalma lo denominan '*koyam*', en nuestras observaciones en la cuenca del río Queuco y la zona norte de la cuenca del Bío-Bío hemos constatado que esta última denominación es aplicada más bien al Coigüe], Raulí (*Nothofagus alpina*) y Ñirre (*Nothofagus antarctica*) en las zonas más altas. Finalmente, habría que insistir en la constatación relativa a que la cubierta forestal es muchos más importante en la vertiente occidental ("chilena") de la *pewenía*, siendo su presencia menor en la vertiente oriental ("argentina"), menos húmeda. Cfr. Quintanilla (1983: 117-119)

fundado su especificidad precisamente en los procesos transformación práctico-simbólico que han hecho de esta región *su* territorio.

1) **El fin de la autonomía y el escenario reduccional.**

La génesis de la actual situación de las comunidades pewenche remite a la transformación que sufre el contexto hispano-criollo fronterizo con el área mapuche-pewenche en las primeras décadas del siglo XIX. Nos referimos a la independencia de las colonias hispanas y la constitución de las repúblicas de Chile y Argentina. Este proceso de redefinición del contexto político en las sociedades hispano-criollas, ubicadas en la frontera norte de la región indígena políticamente autónoma constituida por el territorio al sur del Bío-Bío, la franja de las montañas y las pampas orientales, corresponde en un comienzo a un proceso externo a las sociedades indígenas, pero pronto presentará consecuencias de la mayor importancia sobre el devenir de estas¹²². Nos referimos al progresivo incremento de la presión militar sobre los territorios indígenas y su posterior integración efectiva a la jurisdicción política de las sociedades nacionales chilena y argentina en las últimas décadas del siglo XIX.

En términos sintéticos, el proceso de incorporación de los territorios indígenas a las nuevas repúblicas se desarrolla en la segunda mitad del siglo XIX, en ambas vertientes de los Andes, teniendo como resultado la invasión y la derrota militar de los grupos indios (proceso conocidos por los altamente metafóricos apelativos de “pacificación” de la Araucanía, en Chile, y la Campaña del “Desierto”, en la Argentina)¹²³. La liquidación de la

¹²² “La actividad de los ejércitos nacionales en territorio pewenche comenzó junto al nacimiento de los mismos, cuando el proceso de independencia de Chile tuvo como uno de sus escenarios bélicos los parajes cordilleranos del sector pewenche, donde se refugiaron algunas tropas de la resistencia española, desarrollando lo que se conoce como la ‘Guerra a Muerte’.” Ugarte (1996: 99)

¹²³ La suerte de los grupos pewenche a ambos lados de los Andes fue dispar. En la vertiente occidental, los pewenche mantuvieron importantes niveles de interlocución con el ejército chileno desde inicios del proceso de independencia, lo que los mantuvo en general alejados de los esfuerzos militares mapuche por oponerse a la invasión del territorio al sur del Bío-Bío. No obstante lo anterior, dirigidos por Purrán un contingente importante de guerreros pewenche participará activamente del postrer esfuerzo bélico mapuche, el alzamiento general de 1880-1881. En la vertiente oriental, donde la movilidad de los grupos pewenche los había internado profundamente en las pampas, la Campaña del Desierto los tomó como el objetivo militar principal, sufriendo todas las consecuencias de la invasión militar. Cfr. Bengoa (2000: 94ss).

autonomía política del mundo mapuche y la ocupación de sus territorios, así como la ocupación de las pampas orientales, pone en jaque el modelo de desenvolvimiento territorial de los grupos montañoses, quienes muy luego ven sus propios territorios ocupados e incorporados.

Las consecuencias más significativas de la incorporación del territorio pewenche a la soberanía de las nuevas repúblicas de Chile y la Argentina son la pérdida de la autonomía política y la consecuente inserción en las sociedades nacionales, que se realiza desde una posición periférica y marginal, claramente subordinada. Este proceso de subordinación político-militar de los grupos indígenas se expresa en la práctica en el confinamiento de los grupos pewenche en pequeños territorios (denominados significativamente "reducciones") permanentemente expuestos a problemas de límites con los otros actores presentes en el área.

La pérdida de autonomía es quizás el rasgo estructural central de la nueva situación indígena. Todos los grupos indígenas quedan sujetos a las dinámicas de la sociedad nacional. Los grupos pewenche se ven, intempestivamente, insertos en el entramado de relaciones sociales, económicas y políticas correspondientes ya no al espacio autónomo de relaciones interétnicas conformado por los valles chilenos, la cordillera y las pampas argentinas, sino a las nuevas sociedades nacionales constituidas como estados-naciones¹²⁴. Este sometimiento de los grupos pewenche a los nuevos estados-naciones se produce además en un contexto de redefinición geopolítica y socio-espacial de la franja montañosa andina. Las montañas dejan de representar un espacio de intermediación y de contactos sociales fluidos entre el mundo de las pampas y los valles occidentales. El área cordillerana habitada por los pewenche pasa a ser una región de frontera, marginal y sometida a vigilancia¹²⁵.

¹²⁴ Esta identificación entre sociedad-nacional y estado-nación es particularmente clara en proceso socio-político chileno, influenciando profundamente las modalidades de inserción de los pewenche en la sociedad chilena. En el caso argentino, con una organización federal del Estado y una sociedad muchísimo más heterogénea que la chilena, la situación es un poco diferente.

¹²⁵ "... los pewenche pasan de ser una sociedad 'intermediaria' en lo cultural, social y económico, protagonista de importantes procesos históricos (como la mapuchización de las pampas o la participación en las grandes malocas del siglo XVIII), a ser una sociedad 'aislada', en gran parte de nuestro siglo. La creación de los límites nacionales entre las repúblicas vecinas incentivó la

A nivel microsocia, el que más nos interesa aquí, el fin de la autonomía indígena en la región centro-sur de Chile y Argentina se traduce fundamentalmente en el proceso de 'radicación', esto es la confinación de los grupos pewenche en espacios reducidos ("reducciones"), que paulatinamente se convierten en el único espacio efectivamente ocupado y utilizado por los indígenas¹²⁶. La casi totalidad de los procesos sociales, culturales y económicos de los grupos pewenche pasan a realizarse al interior de las "reducciones" y la vida social completa se ve 'reducida' y, en algún sentido, *concentrada* dentro de los límites de las pequeñas unidades territoriales que el Estado-nación les asignó luego de la incorporación política y militar de los antiguos territorios indios¹²⁷. Esta nueva realidad, la situación "reduccional", se transforma entonces, a nivel microsocia, en el substrato estructural sobre el que se constituye la experiencia social y se define la territorialidad.

Me parece necesario consignar o insistir en el carácter no gradual, radical, traumático, del proceso de incorporación del mundo mapuche-pewenche dentro de las nuevas repúblicas. Este incorporación supuso, como es obvio, un proceso violento de transformaciones en la vida cotidiana, el espacio de constitución de la experiencia social. Esta situación se expresa claramente en fenómenos como el traslado forzado a los lugares de radicación, la huida frente al invasor y la búsqueda de refugio en otras zonas, etc. Las actuales comunidades del Alto Bío-Bío son en gran medida el resultado de estos procesos de transformación acelerada, especialmente de la relocalización y recomposición de los

separación; la cordillera pasó de ser una bisagra entre dos zonas, a ser un muro de contención."

Ugarte (1996: 129-130)

¹²⁶ La historia mapuche y pewenche con posterioridad a la "Pacificación" está marcada por la defensa de estos pequeños territorios frente a la amenaza de otros actores. En este sentido, la acción política de los grupos indígenas, paradójicamente, no se ha construido desde una reivindicación antiestatal. Todo lo contrario, la acción política indígena se constituye en la apelación al Estado para asegurar la inviolabilidad territorial de las "reducciones" y la restitución de la tierra que les ha sido enajenada. Cfr. Molina & Correa (1996)

¹²⁷ A decir verdad, esto no es plenamente cierto. La franja de las montañas constituye hoy un escenario complejo de interrelaciones entre diferentes actores, al interior del cual se integra el archipiélago de comunidades 'reduccionales' pewenche, pero donde también se encuentran campesinos pobres de origen hispano-chileno, instituciones del Estado (como las militarizadas policías de frontera), la Iglesia, los terratenientes (cuyo rol se vio deteriorado luego de la Reforma Agraria de los años '60-'70), etc. Todo un espacio de relaciones nuevamente complejizadas por incluir una dimensión pluriétnica y plurilingüística. A este contexto, ya de por sí complejo, se han agregado en los últimos años las empresas hidroeléctricas y sus grandes proyectos de ingeniería, así como los grupos ecologistas que se les oponen. Las tierras altas son de nuevo, paradójicamente, un verdadero magma social.

grupos, fruto del arribo de fugitivos mapuche y mapuche-pewenche desde la vertiente oriental (Argentina) y desde los valles occidentales¹²⁸.

Ahora bien, analicemos el impacto del proceso de “reducción” de los grupos pewenche sobre su territorialidad. Lo primero que sobresale al analizar desde esta perspectiva el proceso de incorporación de los grupos pewenche a la sociedad nacional es la evolución del espacio indígena hacia un área cerrada, en cierto sentido vuelta sobre sí misma. Como hemos observado, la región cordillerana pasa de ser una zona de intermediación entre el oriente y el occidente, convertidos ahora en Argentina y Chile, a ser un espacio fronterizo y marginal, esto conlleva el fin de los desplazamientos entre las pampas orientales y los valles occidentales y el enfrascamiento de las actividades indígenas en su región de refugio en la cuenca alta del Bío-Bío¹²⁹. Este proceso de enclaustramiento es paulatino, progresivo e inexorable¹³⁰. La movilidad hacia otros espacios indígenas se hace progresivamente imposible y las tensiones fronterizas complejizan cada vez más la

¹²⁸ La conformación del actual panorama de comunidades en la cuenca alta del Bío-Bío es en gran medida resultado de la transformación de esta región en un verdadero espacio de refugio a fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX.

“ Muchos de los pewenche se refugiaron en los valles de Trapa-Trapa, Queuco, Guayalí y Lonquimay [Alto Bío-Bío],... valles fronterizos que ya estaban bajo jurisdicción chilena, donde los perseguidos son acogidos por los pewenche que los habitaban.

En el valle de Trapa-Trapa estos episodios son recordados por los pewenche y están presentes en el relato oral. Don Pascual Paine Colipí, ex cacique de Trapa-Trapa, recuerda así: «Cuando los corrían a los mapuche de Argentina, todos se vinieron en pelota ... ni mantención ni una cosa trajeron y vinieron a parar acá en Menucochenque. Si cuando los corrieron de Argentina no sacaron nada, los animales los quitaron toditos, ovejas, vacas, todos los animales que tenían porque los antiguos eran ricos, en la Argentina, en Neuquén. Lo acabaron todo, y les quemaron esos ranchos que tenían. Los que venían arrancando tenían que atravesar ríos, los que sabían nadar pasaron para este lado, los que no, se fueron río abajo.» Molina & Correa (1996: 21)

¹²⁹ “Hasta las primeras décadas de este siglo fueron frecuentes los intercambios entre linajes de esta región y del otro lado de la cordillera (generalmente definidos como ‘parientes’ o ‘amigos’). Por lo que se ha podido averiguar, entre personas que conocieron o formaron parte en una acción de este tipo, los integrantes de un linaje o más se ponían de acuerdo para conformar un nampilkán [n’ampa’lkán = “viajar al extranjero” [Augusta (1916: 155)]. Se alistaba una o dos ‘tropas’ (cada una de doce caballos, es decir, doce ‘cargas’) con productos tales como: papas, maíz, trigo, ají, cebollas, ajo, peras secas, lleuque, maqui, chicha y algunos ‘lawen (yerbas) de cordillera’... [se obtenía en retribución] grasa (...) chicharrones, carne seca, yiméñ (cierta piedra de asentar), kañañám (piedra cristal usada, según algunos, como remedio en el parto), plumas de chóike [ñandú: *Pterocnemis pennata*] y, más antiguamente, luanmakún (una manta de lana de guanaco [luan = guanaco; makún = manta], asociada con ‘las personas más ricas’.” González (1980: 40-41)

¹³⁰ En la actualidad sólo la comunidad de Trapa-Trapa conserva actividades que contemplan el cruce relativamente frecuente de la frontera.

comunicación con la otra vertiente de la cordillera. La salida de la región indígena (Alto Bío-Bío) corresponde cada vez más procesos de emigración, muchas veces sin retorno. Más aún, este proceso progresivo de confinamiento de los grupos indígenas tendió a limitar sus desplazamientos dentro de los límites del área "reduccional"¹³¹. El territorio de la "reducción" se convirtió progresivamente, como hemos ya señalado, en el horizonte de la casi totalidad de las actividades indígenas. En síntesis, el proceso de "reducción" del mundo indígena supuso una contracción drástica de la perspectiva espacial sobre la que se asienta la territorialidad de los grupos pewenche¹³².

La drástica "reducción" y la transformación socio-política de la región cordillerana ¿supone el fin de la movilidad que caracterizó los procesos de definición de la territorialidad en todos los otros periodos que hemos analizado? No, los grupos pewenche *redefinieron sus pautas de movilidad*, constreñida a los límites de la "reducción", pero esta no desapareció. Analicemos esta situación.

Reducidos a los límites de sus comunidades, los pewenche reconstruyeron un patrón de movilidad que les permitiera ocupar los diferentes niveles altitudinales (pisos ecológicos) que constituyen el espacio montañoso que permanece bajo su control. La movilidad se transforma con respecto a los periodos anteriores, no sólo por la contracción espacial de los desplazamientos, sino por la desaparición de los contactos e intercambios intergrupales e interétnicos que la dotaban de intencionalidad social. Sin embargo, la movilidad de los grupos sociales, en tanto variable estructural operante en la definición de la territorialidad grupal, no desaparece, reestructurándose en base a un patrón que existía

¹³¹ " Como se puede apreciar, la radicación a este plano tuvo dos consecuencias fundamentales: a) 'cada grupo obtuvo un territorio considerablemente menor al que ocupaba tradicionalmente' y b) 'fue *sedentarizado* en un lugar determinado sin posibilidades de moverse o trasladarse'.

A su vez, mientras el territorio se vio así limitado y los grupos inmovilizados, la variable población comienza a aumentar progresivamente." González (1980: 50)

¹³² " El panorama económico precedente [a la 'radicación'] poseía ciertamente límites territoriales y sociales. La factibilidad del recurso territorio, en tanto 'taller natural', tenía fronteras, existía un más allá y un más acá, terrenos controlados por 'nosotros' y por los 'otros', pinalerías usufructuadas por el grupo y pinalerías usufructuadas por los vecinos. Pero, este cerco que rodeaba la apropiación linájica de los recursos y los medios de producción guardaba estrecha relación con las necesidades de reproducción de su aparato productivo. No eran límites impuestos por una cultura ajena, eran las cotas que se fijaba su propia racionalidad económica." González (1980: 48)

desde siempre, la *movilidad vertical* por los diferentes pisos ecológicos de la montaña, pero que, al menos desde la consolidación del contexto colonial, se subordinaba a los desplazamientos entre el oriente y el occidente (¿movilidad horizontal?) asociados a los contactos e intercambio intergrupales e interétnicos. El nuevo patrón de movilidad responde a la ocupación estacional de los espacios altos (*mawida*)¹³³ en los meses sin nieve (veranadas) y de los espacios bajos (*p'lom*) en la estación fría (invernada)¹³⁴.

Las tierras bajas (*p'lom*), ubicadas junto al cauce de los ríos, constituyen el lugar de la habitación estable, de la débil actividad agrícola y las actividades ganaderas invernales, el 'centro de operaciones' de los grupos domésticos (sobre los que descansa la actividad económica) y de la comunidad entera¹³⁵. Las tierras altas (*mawida*) reciben al ganado a fines de la primavera, cuando los pastos de las tierras bajas se han agotado, y son el lugar donde se ubican los bosques de araucarias, que al final del verano reciben a los grupos domésticos que suben a realizar la recolección de los piñones¹³⁶.

La movilidad de los grupos pewenche ha perdido, luego del proceso de 'radicación', su vinculación a un espacio de interrelaciones entre las pampas orientales, la franja de las montañas y los valles occidentales. Los grupos pewenche ya no son parte de un complejo de contactos intergrupales que articular mediante sus movimientos constantes a través de la

¹³³ *Mawida*: montaña, bosque [Augusta (1916)].

¹³⁴ González (1980: 97) afirma que, en Cauñicú, los territorios de invernada (*p'lom*: tierras bajas) son llamados también '*lelbún*': territorio sin árboles, pampa [Augusta(1916)]. Nos parece que esta puede ser una alusión a la movilidad estacional comprendida como un ir y venir por las franja de las montañas, desde las pampas orientales a los valles occidentales.

¹³⁵ En este escenario (*p'lom*) se desarrolla la principal actividad ritual anual: los *nguillatún* de primavera y otoño. Cfr. Gündermann (1981)

¹³⁶ En los bosques de araucarias se realiza también, todos los años al fin del verano, el ritual del *nguillatún* (*nguillatún* de los *pewén*), lo que da cuenta de la posición simbólica de las tierras altas, los bosques de araucarias y la actividad de recolección de los piñones.

" Con este fin [la recolección de los piñones en Marzo y Abril] se desplazan numerosas familias al bosque de los *pewén* permaneciendo allí un número variable de días, a lo menos los suficientes para que se efectúe el *nguillatún* en pleno periodo de recolección. Esporádicamente, en algunos años hay escasez de piñones, por lo que sólo un pequeño número de familias acude a recolectar. Esta situación no justifica, teóricamente, que no se haga el *nguillatún*. Debido a la fuerte responsabilidad moral que se siente frente al rito y a que este no tiene por único fin la propiciación de las divinidades mayores y menores encargadas de los *pewén*, su realización, con algunas excepciones ha sido regular año tras año... Los *nguillatún* del *pewén* son del todo semejantes [en su estructura] a los otros dos de cada año [realizados en las tierras bajas, las invernadas]." Gündermann (1981: 57-58)

Patrón de ocupación

franja de las montañas. Sin embargo, la noción de una apropiación del espacio centrada en la movilidad de los grupos no ha desaparecido, se ha redefinido en el ciclo de internadas y veranadas, que corresponde a la codificación, en el nuevo escenario reduccional, del eje de movilidad vertical existente desde siempre. En este nuevo contexto socio-cultural el lugar de los bosques de araucarias en la construcción del territorio pewenche es, grosso modo, el mismo de siempre: un punto de retorno periódico cargado de un alto contenido simbólico.

] *
Ludlow

¿Cuáles son, pues, en el nuevo contexto que supone la radicación, los procesos de redefinición socio-cultural que ligan la construcción de la experiencia social y la constitución de la territorialidad? Como hemos visto ya, tres procesos sintetizan la construcción territorial en el nuevo contexto: la desaparición del espacio de relaciones intergrupales que definía la dinámica social en los períodos anteriores; la transformación de la movilidad grupal hacia una dinámica estacional de traslados (verticales) entre las tierras bajas (*p'lom* - internadas) y las tierras altas (*mawida* - veranadas), realizados al interior de los nuevos límites espaciales que supone la "reducción"; la mantención del lugar del bosque de araucarias como una estación de retorno periódico cargada de alto contenido religioso y simbólico. La territorialidad pewenche, creemos, continúa en el nuevo contexto siendo el resultado de la movilidad de los grupos, redefinida en base al modelo internada-veranada al interior del territorio comunitario, asociada al retorno periódico al bosque de araucarias. A lo anterior se suma la cristalización de las relaciones entre linajes al interior de la comunidad. Los grupos de parentesco quedan fijados a un territorio que comparten con otros grupos de parentesco, cuyo ordenamiento depende de arreglos sociales imposibles de eludir.

] *

Falco
centralidad
en +
ella
del
contexto
de la
prácticas
sociales
asociadas
a 1
espacio

" El sistema reduccional implicó, ciertamente, cambios, pero a través de estos avatares el sistema ha edificado su propia lógica, que ha permitido la continuidad de esta sociedad, pese a todos los intentos en contrario." ¹³⁷

→ fundamental
con un
político

¹³⁷ González (1980: 109)

2) El bosque de araucarias y el mundo de los hombres del pewén.

La araucaria (*Araucaria araucana*), a quien los mapuche llaman *pewén*¹³⁸, es una conífera de montaña, endémica de la región centro sur chileno-argentina¹³⁹, existiendo otra especie del mismo género en el sur de Brasil. El pewén es una conífera arcaica que alcanza alturas de hasta 50 metros y con diámetros superiores a 1,5 metros en los ejemplares maduros. No es raro encontrar ejemplares de más de 500 años de vida e, incluso, de más de mil. Vive en lugares con abundantes precipitaciones (gran parte de ellas en forma de nieve), no menos de 1500 mm anuales y en algunos casos hasta 4000 mm, precisando sí de buenas condiciones de drenaje (la araucaria no crece las zonas de mal drenaje, llamadas *mallín* por los mapuche). Las temperaturas son rigurosas en invierno y templadas en verano. Generalmente, los bosques de araucarias constituyen la capa arbórea más elevada, dejando paso en su límite superior al matorral de ñirre (*Nothofagus antarctica*) o directamente a las praderas de montaña¹⁴⁰.

El pewén crece en los Andes sobre suelos de origen volcánico, incluso sobre las rocas mismas. El límite inferior de surgimiento de bosques de araucaria en los Andes se ubica alrededor de los 900 m.s.n.m. y su límite superior bordea los 1700 m.s.n.m., encontrándose ejemplares aislados hasta la cota de los 2000 m.s.n.m. El pewén tiende a

¹³⁸ Una dificultad especial en la descripción del entorno natural surge por la superposición de la denominación de las especies animales y vegetales. En este caso operamos con tres códigos denominativos, el hispano-chileno, el mapuche de los valles y el pewenche, que, si bien en la generalidad de los temas no se diferencia mucho del mapuche de los valles, en el caso de la denominación de plantas y animales sí presenta importantes diferencias. Ante esto consignamos generalmente el nombre con el que la especie es conocida comúnmente en Chile (denominaciones de origen hispano como 'zorro' o de origen mapuche como 'choroy', agregando entre corchetes la denominación utilizada por los pewenche, además de la denominación científica entre paréntesis. Los nombres pewenche han sido obtenidos en nuestros propias estadías en la región pewenche y han sido confrontados con la información expuesta en Bragg (1981) obtenida en la comunidad de Icalma, así como le información expuesta en González & Valenzuela (1979) obtenida en Cauñicú (es decir, en el límite norte del actual poblamiento pewenche en Chile).

¹³⁹ Los bosques de araucarias se extienden por dos eco-regiones precisas:
i) la cordillera de los Andes en la región que ya hemos descrito como la pewenia.
ii) la cadena montañosa costera chilena conocida como la Cordillera de Nahuelbuta entre los 37° 30' S. y los 38° 40' S. El lector con cierta cultura etnológica no podrá dejar de notar que la Cordillera de Nahuelbuta corresponde a una región con alto contenido simbólico y religioso para las poblaciones mapuche de los valles 'chilenos'.

Cfr. Quintanilla (1983: 117)

¹⁴⁰ Cfr. Quintanilla (1983: 118)

formas bosques puros o asociarse con especies latifoliadas de menor tamaño, como lenga (*Nothofagus pumilio*) o ñirre (*Nothofagus antarctica*), a veces también coigüe (*Nothofagus dombeyi*, el árbol más común en los bosques chilenos) o raulí (*Nothofagus alpina*, en el área norte de su distribución andina). El sotobosque del bosque de araucarias está formado generalmente por la *quila* (*Chusquea* sp.), y otras plantas gramíneas o de la familia de los bambú (*Ribes* sp. y *Berberis* sp.)¹⁴¹.

Finalmente, para culminar esta brevísima descripción de entorno de los bosques de pewén, podemos decir que este está poblado por una componente faunística¹⁴² donde sobresalen el puma (*Felis concolor*)¹⁴³, las dos especies de zorros comunes en Chile: Culpeo (*Dusicyon culpaeus*) y Chilla (*Dusicyon griseus*), el quique (*Galictis cuja*), chingues (*Conepatus chinga*). En zonas rocosas es posible encontrar la Viscacha (*Lagidium viscacia*) y en las zonas más abiertas son relativamente abundantes liebres (*Lepus europaeus*) y conejos (*Oryctolagus cuniculus*), verdaderos símbolos ecológicos de la presencia del conquistador hispano en la región¹⁴⁴. El gūanaco [*luán* en lengua mapuche] (*Lama guanicoe*), que constituyó la presa de caza por excelencia de los pewenche en el pasado, sólo tiene en la actualidad una presencia marginal en algunos refugios montañosos de difícil acceso y no se observa ningún tipo de actividad predatoria sobre él. La misma situación afecta al hüemul (*Hippocamelus bisulcus*)¹⁴⁵, si bien parece ser que la presencia de este cérvido no fue nunca muy abundante y no jugó jamás un papel muy importante en la economía pewenche. Entre las aves presentes en la zona sobresale el cóndor [*manke*]

¹⁴¹ Cfr. Quintanilla (1983: 119)

¹⁴² Cfr. Vargas (1993: 73-74) y Quintanilla (1983: 119-124)

¹⁴³ Como para la generalidad de los pueblos amerindios la figura del gran felino, representado en este caso por el puma, posee una importancia especial dentro de la cosmivisión de mapuche y pewenche. Esta situación queda claramente expresada en el caso pewenche por la extraña ausencia de una denominación específica para el puma, refiriéndose a él tan solo por la categoría genérica 'cha peñi' (hermano) que sirve al mismo tiempo para denominar a los seres humanos (pewenche) y a los pumas.

¹⁴⁴ Paradójicamente estos lagomorfos, introducidos por los españoles, constituyen hoy día la principal presa de caza de los pewenche, aunque la relevancia de la caza en los procesos económicos indígenas es muy pequeña.

¹⁴⁵ El gūanaco es un camélido cuya presencia fue siempre más abundante en las pampas orientales que en la región montañosa. Su presencia actual casi exclusiva en el área montañosa se debe a la acción humana que lo ha expulsado de sus territorios en las pampas. De hecho, para los mismos pewenche, la caza del gūanaco era una actividad a realizar básicamente en la temporada de internada en las pampas orientales. El caso del hüemul, símbolo heráldico de Chile junto con el cóndor, responde a una situación inversa que a la del gūanaco, pues se trata de un animal típico de los bosques de la vertiente occidental. Su confinamiento actual al refugio montañoso se debe también a la presión humana.

(*Vultur gryphus*), el águila (*Geranoetus melanoleucus*), el peuco (*Buteo polyosoma*), el traro (llamado *tal-tal* por los pewenche) y tres pequeñas aves con una gran importancia para la dinámica del bosque de araucarias: el choroy (*Enicognatus leptorhynchus*), la cachaña (*Enicognatus ferruginea*) y el jilguero (*Frinquilla campestris*)¹⁴⁶. Precisamente estas tres pequeñas aves nos sirven para introducirnos en la comprensión pewenche de su medio, concretamente en su idea de la dinámica del bosque de araucarias¹⁴⁷.

Los bosques de araucarias presentan, según los pewenche, una estructura que ordena las relaciones entre sus componentes. Esta estructura es conocida como *lobpewén*, siendo análoga a la estructura de relaciones del grupo local humano, el *lobché*¹⁴⁸.

“ A semejanza del *lobché* en el plano social [los pewenche] observan una cierta forma de ‘organización natural’ entre los pinos araucarias. Un agrupamiento de *pewén* constituye un *lobpewén*, el que está formado, a lo menos, por cinco o seis árboles que comparten ‘relaciones parentales’ entre sí.”¹⁴⁹

Junto con los árboles que lo componen, habitan el *lobpewén* un conjunto de animales donde sobresalen las tres especies de aves antes mencionadas, las que influyen directamente, en calidad de mediadores, sobre la conformación de los lazos sociales que dan forma al *lobpewén*. Todas estas aves habitan en el bosque de araucarias (“permanentemente” en el caso del jilguero y la cachaña, o “acuden a él con frecuencia”, como es el caso del choroy). En este contexto se produce su asociación simbólica al

¹⁴⁶ González y Valenzuela (1979) consignan los nombres pewenche de *wawilma* o *rawilma* para el choroy, *gumbi* para la cachaña y *küchan* para el jilguero.

¹⁴⁷ Al igual que en el caso del güanaco para los mamíferos, un ave de gran importancia en la cosmovisión pewenche, así como para el conjunto mapuche en general, es una con la cual tienen escaso contacto en la actualidad: el ñandú [*choike* en lengua mapuche] (*Pterocnemia pennata*). Se trata de una ave típica de las pampas de la vertiente oriental, cuya presencia en las montañas ha sido siempre incidental y hoy es prácticamente inexistente. A pesar de lo anterior, los pewenche siguen utilizando sus plumas como elemento de gran importancia en sus rituales, lo que refleja la persistencia de circuitos de intercambio intercordillerano (la forma y frecuencia de estos intercambios son muy poco conocidos). Una importancia parecida al *choike* alcanza en la operatoria ritual mapuche-pewenche el *queltehue* [*tregül* en lengua mapuche].

¹⁴⁸ Es posible realizar una analogía entre la idea mapuche de *lob* y la noción antropológica de grupo local o, mejor aún, segmento de linaje local. De ahí podemos ensayar la traducción *lobché* como *lob*: grupo local de parientes y *che*: gente, personas = *lobché*: grupo local (humano); *lobpewén*: grupo local (de araucarias).

“ La voz *lobche* indica una serie de *ruka* que están muy cerca unas de otras. Esta cohesión espacial está avalada por el carácter patrilocal de los linajes. Empero, antiguamente los *lobche* estaban formados por más de un linaje.” Foerster (1980: 83)

¹⁴⁹ González & Valenzuela (1979: 61)

lobpewén, a pesar de que, o precisamente porque, al igual que los hombres, las aves abandonan el bosque de araucarias durante la temporada de las nieves y vuelven a él cuando las nieves se retiran, es decir, en la misma temporada en que los pewenche vuelven al bosque de araucarias. Ellos son habitantes del bosque, de acuerdo mismo modelo territorial pewenche; este modo de vida de las aves permite comprender su posición clave en la comprensión simbólica del bosque.

Tenemos entonces que el *lobpewén* se compone de *domopewén* (araucarias hembras) y *wentropewén* (araucarias macho)¹⁵⁰, asociándose a ellos las tres aves antes mencionadas, que operan en diversas formas como intermediarios en las relaciones de los árboles entre sí y con los grupos humanos.

En el *lobpewén* los ejemplares machos y hembras se presentan manteniendo relaciones de alianza, que permiten la fecundación y la producción de piñones, estas relaciones de alianza se producen subterráneamente, por el entrecruzamiento de las raíces,

“... un *wentropewén* prolonga sus raíces hasta una o varias ‘esposas’ (ya que un macho puede tener varias *domopewén*, siendo lo inverso impensable). Estas ‘alianzas’ o ‘matrimonios ctónicos’ explicarían, para ellos, el por qué las araucarias tienen raíces tan largas, constituyendo normalmente ‘redes’ apenas tapadas por la tierra.”¹⁵¹

Sin embargo, esta relación por las raíces que consagra la alianza (endogámica) al interior del *lobpewén* no constituye el único tipo de alianza posible entre araucarias, pues la cachaña, al estar volando continuamente de un *lobpewén* a otro, permite que las araucarias se fecunden a distancia, es decir, la cachaña desarrolla un rol de mediador de alianzas exogámicas¹⁵².

Un segundo tipo de relaciones se viene a sumar a las anteriores (relaciones entre árboles) en la comprensión de los procesos que animan la vida del bosque de araucarias: la

¹⁵⁰ La distinción entre araucarias hembras y machos se ve facilitada por el claro dimorfismo sexual de la especie, cuyo símbolo máximo son los piñones (*nguillú*) producidos por el árbol hembra (*domopewén*). Cfr. González & Valenzuela (1979: 61-62)

¹⁵¹ González & Valenzuela (1979: 61)

¹⁵² González & Valenzuela (1979: 62) creen importante hacer notar la oposición estructural (‘estructuralista’ más bien) existente entre una alianza endogámica ‘ctónica’ (realizada bajo tierra por la unión de las raíces) y una alianza exogámica ‘aérea’, realizada mediante la intermediación de la cachaña.

relación del bosque con los hombres del pewén. En este caso el eje central está dado por la recolección de los piñones (*nguilliú*), componente fundamental ('ideal' en sentido económico, pero 'real' en sentido mítico y ritual) de la dieta de los pewenche. Esta recolección presenta un problema clave: ¿cómo acceder a los piñones, que se encuentran a gran altura?. Nuevamente las aves juegan aquí un rol central como mediadores. Esto, básicamente, porque las aves acuden al bosque con el mismo interés que los hombres: los piñones. Sin embargo, la forma en que obtienen los piñones presenta grandes diferencias: la cachaña picotea las macetas de piñones directamente en el árbol, lo que provoca que muchos piñones se inutilicen sin caer al suelo; el también pequeño jilguero, por el contrario, busca los piñones que han caído al suelo, al igual que los hombres (lo que lo hace acreedor de un muy decidor apelativo: *pewenche*); finalmente el choroy (bastante más grande que la cachaña) picotea las macetas ocasionando la caída de estas y la consiguiente liberación de los piñones (*nguilliú*) en el suelo, a "disposición" de los pewenche. Nuevamente las aves, especialmente el choroy en este caso, median en una relación 'externa', la de los bosques con los hombres, más concretamente, entre *lobpewén* y *lobché*¹⁵³.

La importancia de la acción de 'liberar' los piñones nos remite al lugar que el bosque de araucarias posee dentro de la cosmovisión religiosa pewenche. Los pewenche, muchas veces, no suelen esperar a que los piñones caigan al suelo para recogerlos. Por el contrario, sí cuando ellos arriban al campo de recolección (*lobpewén*) estos no han caído, los indígenas buscan mecanismos para hacerlos caer¹⁵⁴. Sin embargo, estos mecanismos son extremadamente peligrosos, pues pueden violar las reglas simbólicas y rituales de la recolección, generando la mala voluntad de *pewénbuchá* y *pewénkuzé* ('anciano' y

¹⁵³ González & Valenzuela (1979: 62) consideran importante hacer notar la oposición entre el consumo ("daño") aéreo de la cachaña y el consumo ("daño") terrestre del jilguero; oposición que se vería sintetizada en el rol del choroy quien consume ("daña") aéreamente, pero libera los piñones ("beneficio") para su consumo terrestre. A nosotros nos parece relevante el señalar la mediación ('real' e 'ideal') realizada por las aves en la relación existente entre *lobpewén* y *lobché*, es decir entre la sociedad de las araucarias y la sociedad de los hombres. Esto porque la recolección del *nguilliú* es una actividad socialmente estructurada, donde cada unidad parental (*lobché*) recolecta en un lugar definido del bosque (es decir en uno o varios *lobpewén*).

¹⁵⁴ Les arrojan piedras u objetos que faciliten la caída o, sencillamente, se suben al árbol para desprender las macetas de las ramas, actividad esta última en que, si bien representa un riesgo considerable por la altura de las araucarias, los pewenche son unos verdaderos especialistas.

'anciana' de los *pewén*, respectivamente), de cuya voluntad depende la reproducción de los piñones¹⁵⁵. Esta cólera puede llegar a ser muy eficaz, pues la producción de piñones presenta grandes variaciones a lo largo de los años, pudiendo ser muy abundante (generalmente una vez cada tres años) o cercana a la inexistencia.

" Como todas las divinidades de estos grupos, [*pewénbuchá* y *pewénkuzé*] poseen la particularidad de ser invisibles, manifestándose solamente a través de los sueños (*peuma*) o de visiones (*perimontún*) bajo la apariencia de dos viejos, varón y hembra, vestidos a la usanza tradicional. Habitarían los bosques de araucarias, en las profundidades de estos y, supuestamente, en una *ruka*. El varón tiene bajo su tutela los árboles machos, en tanto que la mujer los árboles hembras, los que producen el fruto. La escasez o abundancia de piñones depende de ellos, razón por la cual deben ser propiciados a través de rituales. De esta forma, antiguamente cada grupo de patriparientes que acudían a una pinalería realizaban una rogativa (*püntebún*); en tanto que hoy se realiza un *nguillatún* donde participa toda la comunidad en la única pinalería de que dispone la reducción, en ocasión de la temporada de recolección de piñones."¹⁵⁶

La recolección de los piñones se realiza en dos temporadas: la recolección de primavera, que es una actividad menor, dedicada básicamente a recoger los piñones que quedaron sin recoger en la temporada anterior y que se conservaron bajo las nieves; y la recolección principal realizada luego de la maduración de los piñones, en el período que va desde los últimos días de febrero hasta la caída de las primeras nieves, generalmente a fines de abril o comienzos de mayo. En la actualidad la importancia económica de la recolección de piñones varía ampliamente de una comunidad a otra, básicamente en relación a las posibilidades de acceso (legal) a los bosques de araucarias por parte de las comunidades indias. Así, si bien hay comunidades en que el rol económico de la recolección sigue siendo muy importante, puede afirmarse que en términos genéricos no corresponde hoy en día al

¹⁵⁵ Es importante recordar que los mapuche se representan el cosmos de manera simétrica, por lo que sus dioses tienden a presentarse en parejas. En Alto Bío-Bío esta simetría cosmológica alcanza a menudo niveles extremos. Prácticamente todas las actividades deben respetar este carácter especular del mundo, realizándose siempre en pares. Es así como todos los ritos se estructuran internamente en 'entradas' y 'salidas', emparejándose además durante el transcurso del año, configurando una sucesión donde el primer rito constituye una suerte de entrada y el segundo la salida. Esta es la clave ciclo ritual anual estructurado en tono al sistema de dos *nguillatún* en los extremos y dos *püntebún* al centro. Cfr. Gündermann (1981)

¹⁵⁶ González & Valenzuela (1979: 62-63). *Nguillatún* es el nombre del rito fundamental observado en todo el conjunto mapuche. *Püntebún* es un rito especial de propiciación de las divinidades, de gran importancia también el área pewenche. Cfr. Gündermann (1981)

proceso productivo principal¹⁵⁷. Sin embargo, en el plano de las representaciones, la importancia simbólica de la recolección sigue siendo de primer orden¹⁵⁸.

La importancia simbólica del bosque de araucarias se expresa, como se ha sugerido varias veces, en su papel dentro del sistema ritual que actualiza los contenidos religiosos de los grupos, a la par que los articula con las prácticas profanas. El ritual realiza la puesta en contacto de todas las esferas de la vida social, relacionando las tareas de la práctica con las reglas trascendentales que rigen orden cósmico. Esta eficacia del ritual se realiza, en el mundo mapuche, fundamentalmente a través de la ceremonia del *Nguillatún*¹⁵⁹. Este es una actividad que reúne a toda la comunidad reduccional (conformada por varios linajes) en torno a las prácticas que ponen en contacto a los hombres con las divinidades. La comunidad reduccional multilinjica, como es el caso de la mayoría de las comunidades

¹⁵⁷ “[la pérdida de acceso a los bosques de araucarias por el proceso de radicación] implica que el volumen del producto piñón disminuya ostensiblemente (dos o tres sacos por unidad); incluso no recolectan todas las unidades domésticas. Si se consideran tres sacos (240 kg.) y una cantidad de 135 kg. mensuales a satisfacer por familia promedio de 7,5 individuos, se tiene que el producto de la recolección apenas bastaría para poco más de mes y medio. Ello indudablemente explicaría por qué las antiguas modalidades de conservación y, un tanto, de consumo (ya que estas pueden ser aplicadas a otra materia) vayan quedando sólo en la mente de los informantes.” González (1980: 69)

El confinamiento en los límites reduccionales ha influenciado en forma diferencial el acceso de las distintas comunidades a los bosques de araucarias. Sin embargo, es posible inferir que en todas estas la centralidad económica de la recolección ha retrocedido en relación a la agricultura y, sobre todo, a la ganadería. La cita anterior, correspondiente a un estudio realizado en la comunidad de Cauñicú, en la ribera del río Queuco, da una buena idea de los problemas actuales de la recolección. Sin embargo, su generalización debe ser muy cuidadosa (hay comunidades con mejor acceso a los bosques que Cauñicú y otras, prácticamente sin acceso), teniendo en cuenta además que, con posterioridad al trabajo de González (1980), las comunidades han logrado, en general, mejorar su posición jurídica y política.

¹⁵⁸ Me siento inclinado a afirmar que precisamente esta importancia simbólica de primer orden se debe a que el *nguilliú* es un producto de consumo simbólico, principalmente bajo la forma de bebida ritual: el *chabid*. Debido a esto, la relación entre la cuantificación de la recolección y la cualificación del consumo es una relación compleja.

¹⁵⁹ Como en el caso de todos los ritos, la eficacia del *nguillatún* va relacionada con la estructura de las prácticas que lo componen. Es así como el *nguillatún* se desarrolla mediante una estructura claramente establecida de bailes, oraciones, etc. Todo esto inserto dentro un contexto escénico que asegura el carácter trascendental de la práctica ritual. No nos corresponde desarrollar aquí una descripción detallada de los contenidos del *nguillatún*, los que son analizados con detención para el caso de las comunidades pewenche por Gündermann (1981).

“El sacrificio y la oración colectiva que le sigue es, sin dudas, el momento más importante del *nguillatún* (...). Se efectúa en el tercer día del ritual, por la mañana temprano, apenas los rayos del sol se hacen visibles. Hacer el sacrificio y orar a continuación constituyen la finalidad más importante atribuida al rito.” Gündermann (1981: 53)

pewenche, se define así no sólo como el espacio de las relaciones de alianza o la expresión social de los límites territoriales que supone la reducción, sino también como el asiento de las actividades rituales más trascendentes.

Las comunidades pewenche del Alto Bío-Bío realizan el *nguillatún* generalmente en dos ocasiones al año en los territorios de invernada (*p'lom*), lugar de su residencia estable. El *nguillatún* realizado en las tierras bajas a fines de la primavera o comienzos del verano es la actividad ritual más importante del año. Asimismo, las comunidades pewenche realizan el *nguillatun* en las tierras altas (*mawida*) con ocasión de la temporada de recolección de los piñones (*nguillíu*). Este último ritual, realizado a la entrada del otoño, es denominado el *nguillatún* de los *pewén* y expresa la preponderancia simbólica del bosque de las araucarias dentro del espacio montaños.

Analicemos un aspecto especial del *nguillatún*: el espacio en el cual se desarrolla, el *lepün*¹⁶⁰. El *lepün* es un espacio reservado sólo al desarrollo de actividades rituales, al interior del cual se encuentra el *rewé*¹⁶¹, que corresponde al lugar donde se deposita el conjunto de símbolos que condensan las relaciones de los hombres con las divinidades. En el *lepün* y, sobretudo, en torno al *rewé* se realizan el conjunto de operaciones simbólicas que aseguran su diferencia y separación con el resto de los lugares y las cosas, su carácter sagrado. Observemos la siguiente descripción del *lepün* y el *rewé* tal cual como ellos son enténdidos en las comunidades pewenche de Alto Bío-Bío:

“Específicamente, [el *lepün*] es la superficie interna circunscrita por ramadas y fogones (*nguillatún*) o sólo fogones (*püntevún*), en cuyo centro está el *rewé*. El *rewé* en los *nguillatún* está compuesto de cuatro objetos. En primer lugar, dos banderas

¹⁶⁰ “La voz mapuche *lepün* denota un espacio físico y simbólico, plano, de extensión variable según la cantidad de participantes y, a veces, las disponibilidades de terreno llano. Es un lugar de exclusivo uso ritual, despejado de piedras, desbrozado de vegetación mayor, conservándose sólo la hierba corta. Sobre este campo, donde se distribuyen semicircularmente los paravientos o ramadas, recaen severas restricciones. No se puede sembrar, pastorear, edificar, ni usar como lugar de juegos. En Cauñicú sucedió que, habiéndose usado como cancha de football, el *lepün* fue trasladado al considerárselo profanado. Acorde con las necesidades del ritual la extensión máxima, orientada hacia el levante debe permitir las acciones de inicio y finiquito, *awün* y *purún*.” Gündermann (1981: 32)

¹⁶¹ El término *rewé* se construye por la asociación entre la raíz *re-* que indica pureza, autenticidad, no contaminación y el complemento *-wé* que alude a un lugar físico. Es así que el vocablo indica (configura) claramente la naturaleza particular, separada, del lugar aludido. El *rewé* es un lugar purificado, fuente de autenticidad, ubicado al centro del *lepün* y orientado hacia el sol.

sujetas a su respectivo mástil de *koliwé* [Chusquea colihuae] con una punta de acero en el extremo. Una es amarilla; la otra es azul. Ambas son símbolos del sol (*chau*) y de la tierra del cielo (*wenumapu*). Ambos símbolos rescatan un atributo sensible de los referentes; el sol se ve amarillo; el cielo se ve azul. A las banderas acompañan, en Cauñicú, un arbolillo de *pewén* y otro de peral (en Malla-Malla uno de *pewén* y uno de *lleuque*; en Trapa-Trapa un *pewén* y un manzano; en Kepuka Raico un *pewén* y un guindo). En todos los casos se trata de árboles cuyos frutos son de consumo general por los mapuche. ... Se añaden al *rewé* los cascabeles de bronce, las plumas coloreadas de *choike* que se usan en los bailes y uno o dos *kultrún*, los primeros sobre las ramas de uno de los arbolillos y el segundo al pie de la bandera amarilla. Todos estos objetos son ubicados exactamente en el centro del *lepün* y se distribuyen siguiendo una línea perpendicular a aquella que va desde la parte media del *lepün* al levante.¹⁶²

El *lepün*, tanto en *p'lom* como en *mawida*, no es el espacio de la vida cotidiana¹⁶³, todo en él alude a la distinción de los límites espaciales al interior de los cuales las prácticas son recubiertas de la trascendencia ritual. Al centro del *lepün*, dando forma al *rewé*, se encuentran los símbolos del tiempo y el espacio trascendental, así como las estructuras simbólicas que realizan la mediación entre este tiempo-espacio 'trascendental' con el tiempo y el espacio 'normal' donde se desarrolla la vida social. En el *lepün* y, particularmente en el *rewé* queda claro que la autonomía del tiempo-espacio cotidiano es una ilusión, este se encuentra pegado al tiempo y el espacio trascendentales y, en cierta medida, es articulado por él. El *rewé* es, por lo tanto, el espacio de condensación simbólica sobre el cual reposa la coherencia de las prácticas rituales, la eficacia del rito.

Dos fenómenos ligados a las características del *lepün* y el *rewé* nos interesan especialmente. En primer lugar, como ya hemos señalado, por lo general las comunidades tienen dos *lepün*, configurando al nivel de los ritos una separación análoga a aquella que separa las prácticas económicas entre las correspondientes a *p'lom* y a *mawida*, es decir las prácticas rituales no se encuentran ajenas a la lógica de distinciones simbólicas y prácticas que constituyen el territorio pewenche. Muy por el contrario, los ritos prestan coherencia a esta operación de configuración territorial, poniendo en comunicación, por así decirlo, su dimensión simbólica con su dimensión práctica. En segundo lugar quisiéramos resaltar el lugar central de la araucaria en la configuración del *rewé*, tanto en *p'lom* como en

¹⁶²

Gündermann (1981: 33)

¹⁶³

De hecho fuera de los acontecimientos rituales es un espacio vacío, no utilizado.

*mawida*¹⁶⁴. Para construir (constituir) el *rewé* es escogido ad-hoc un ejemplar pequeño de *pewén* el que es plantado al centro del *lepün* junto con los otros elementos ya señalados¹⁶⁵, expresando, por así decirlo, que los *pewén* no son sólo el posible escenario del rito, sino que también forman parte de los símbolos fundamentales para la situación ritual, donde sea que esta se desarrolle¹⁶⁶.

El *nguillatún* de los *pewen*, por su parte, nos entrega un conjunto valioso de pistas para comprender el proceso social de los grupos pewenche. En efecto, antes de la implantación del sistema reduccional, el acceso de los grupos pewenche a los bosques de araucaria no tenía más restricciones que aquellas generadas por la organización de las relaciones entre los diferentes grupos humanos (la organización social, al fin y al cabo). Al comienzo del otoño los diferentes grupos se concentraban en las actividades de recolección de los piñones (*nguillíu*) en el archipiélago de bosques de araucarias¹⁶⁷. Este retorno periódico anual renovaba cada año el contacto entre los grupos de hombres (*lobche*) y los grupos de *pewén* (*lobpewén*)¹⁶⁸. En este contexto de dispersión en los bosques de araucarias los grupos pewenche desarrollaban una intensa actividad ritual: el *püntebún*¹⁶⁹.

¹⁶⁴ "En Quepuca-Ralco, hace varios años, un arbolillo de *pewén* resistió el trasplante y continuó creciendo. Esto fue considerado como de buen augurio y se le conservó en el lugar para su uso ritual." Gündermann (1981: 33)

¹⁶⁵ Esta operación de levantamiento del *rewé*, sumamente delicada y peligrosa, constituye precisamente el movimiento de separación, básicamente temporal pero también espacial, que da el vamos a la situación ritual.

¹⁶⁶ Puede ser útil recordar que esta centralidad de los *pewén* constituye una particularidad de los pewenche al interior del mundo mapuche. Fuera del territorio pewenche el *rewé* se reviste de ramas de canelo, aunque no nos queda tan claro que la posición simbólica del canelo sea análoga a la del *pewén*.

¹⁶⁷ El nivel ecológico correspondiente al bosque de araucarias es denominado *pewermento* por los pewenche. Por su parte, los hispanos denominaron pinalerías a los bosques de araucarias, denominación todavía vigente.

¹⁶⁸ Foerster describe esta situación haciendo referencia a la historia de los linajes que componen hoy la comunidad de Cauñicú :

" Cuando el sistema reduccional aún no se implantaba, se recolectaban piñones en nueve pinalerías. Para cada una de estas habían determinados linajes que las visitaban, sea en forma esporádica o permanente: por ejemplo, a la pinalería llamada *wilberinko* lo hacían los linajes Epuñam y Maripil, a *trilila* los Pavián y Paine, etc." Foerster (1980: 78)

¹⁶⁹ " Antiguamente, los habitantes del lugar [Cauñicú], y de la reducción más tarde (a partir de 1919), accedían de manera relativamente libre a varias pinalerías, algunas de las cuales estaban bastante lejos (un día de marcha). La permanencia en las pinalerías cubría toda la temporada de recolección, en algunos años hasta comienzos de Mayo. En cada pinalería importante se recuerda que se efectuaba un *püntebún* a mitad del periodo de recolección, o uno al inicio y otro al término de la recolección. Patrocinaban estos algún líder político de la zona u otro hombre importante

En términos gruesos el ritual del pūntebún desarrolla las mismas temáticas que el nguillatún, sin embargo el grupo protagonista del pūntebún no es el conjunto de la comunidad ritual sino los grupos parentales y/o locales (lobche). Los protagonistas del pūntebún son las unidades parciales que se integran en una comunidad ritual para producir el nguillatún¹⁷⁰. Luego de la implantación del sistema reduccional las relaciones entre los grupos pewenche y los bosques de araucarias sufren importantes transformaciones. Desde luego, las comunidades deben limitar su acceso a aquellos bosques que quedaron bajo su dominio en el marco de las comunidades reduccionales¹⁷¹. Esta limitación del acceso a muchos bosques de araucarias anteriormente utilizados en el ciclo de movilidad de los grupos pewenche derivó, como resulta lógico, en una crisis del rol de los grupos parentales como dispositivos sociales de organización del acceso a los bosques, siendo sustituidos en este papel por las comunidades reduccionales. La comunidad ha sido, desde la consolidación del escenario reduccional, el lugar donde se toman las decisiones respecto del acceso y la utilización de los bosques¹⁷². En este escenario de cambios, las prácticas rituales no pueden si no expresar la profunda transformación de la condición social del bosque de araucarias.

“ El acceso al archipiélago de pinalerías de la zona se limita de manera definitiva con el abandono paulatino de los bosques extra-reduccionales, al constituirse la reducción en los límites legales y reales del usufructo económico de los mapuches del lugar [Cauñicú]. Al mismo tiempo que se les impuso límites, se conformaron a su alrededor otras reducciones y fundos, cuyos habitantes han mantenido y mantienen relaciones conflictivas con los mapuches. Este doble aspecto, la imposición de un espacio limitado y las severas

presente, a quien acompañaba otro varón como patrocinador secundario. En estos pūntebún, que duraban dos días y eran en todo semejantes a los actuales, se propiciaba con *chavi* de piñones, y su finalidad principal era generar por medios rituales la reproducción abundante de los *pewén*.”
Gündermann (1981: 62)

¹⁷⁰ Para la descripción del pūntebún recomendamos nuevamente Gündermann (1981: 63-69)

¹⁷¹ En la actualidad se observa un proceso lento de recuperación del acceso a los bosques de araucarias fuera de los límites reduccionales. Un ejemplo de esto puede ser el acuerdo tácito entre la CONAF y las familias de la comunidad de Ralco-Lepoy, que permite el acceso de estas últimas a los bosques de la Reserva Nacional Ralco.

¹⁷² Foerster describe de la siguiente manera esta transformación en la comunidad de Cauñicú:

“Actualmente, por efecto del sistema reduccional, la gente puede ir sólo a una (las otras ya no pertenecen al dominio de la reducción). Este cambio transformó el antiguo control relativo que tenía cada linaje de una o más pinalerías en un control absoluto (colectivo) por parte de la reducción de la única que queda. Los linajes perdieron este control y hoy en día no tienen ninguna injerencia sobre esta actividad.” Foerster (1980: 78)

restricciones para usufructuar económicamente de otros terrenos que no sean los incluidos en los límites de la reducción, determina un hecho importante: el bosque de araucarias de la reducción es, desde entonces, la única fuente de piñones.

Estos datos son importantes para comprender el paso de los *püntebún*, que antaño se hacían en los bosques de *pewén* a los *nguillatún* actuales, hace 35 años aproximadamente por los patrocinadores de entonces: el *lonko* de la reducción y un hombre de la misma. Este paso es también el de una propiciación ritual hecha por un grupo de asistentes al lugar, análogos a otros grupos en otros bosques de la zona, a una propiciación comunitaria desde el único lugar donde se tiene acceso a los piñones. Se hace comunitaria la propiciación por la condición comunitaria (reduccional) de los *pewén*.¹⁷³

La transformación de las condiciones sociales del acceso a los bosques de araucarias significa la transformación de las condiciones sociales en que se realizan los ritos que tienen por escenario el bosque de araucarias. Resulta necesario procesar la tensión entre la posición simbólica del bosque y sus nuevas condiciones sociales. El proceso social es el mismo en sus diferentes niveles. El paso de los *püntebún* al *nguillatún* de los *pewén* grafica este procesamiento de las nuevas condiciones, mostrando la posición ritual del bosque de araucarias un dato fundamental en la actual dinámica de reproducción social de los grupos pewenche: el lugar central de las comunidades (reduccionales y/o rituales) como el espacio de organización de las relaciones sociales y de la experiencia social.

173

Gündermann (1981: 62)

CIERRE

El territorio como nivel integración social: las comunidades pewenche.

espacio - integración intracomunitaria
territorio = " inter comunales

La organización de los grupos pewenche contempla actualmente tres niveles principales de integración. En primer lugar se encuentra el grupo doméstico, compuesto generalmente en torno a un núcleo conyugal, pero cuyos límites exceden los términos de la familia nuclear. El grupo doméstico habita unido en un asentamiento (*ruka*) conformado, al menos, por una estancia donde se realizan las actividades diurnas (fogón) y otra donde se descansa por la noche. Asimismo, el grupo doméstico constituye una unidad semi-autónoma de actividad económica, capaz de asegurar su subsistencia, lo que implica generalmente la mantención de una huerta y de una cantidad variable de animales de ganado ovino, caprino y/o vacuno. La huerta, dirigida fundamentalmente a la producción para el consumo del grupo doméstico, corresponde a un pequeño espacio de uso exclusivo, mientras que el acceso a los terrenos de apacentamiento corresponde un derecho ejercido conjuntamente por el grupo doméstico y sus vecinos. Esta asociación entre grupos domésticos (*lobche*) da origen a un segundo nivel de integración, fundado sobre el patrón de residencia patrilocal, lo que deriva en el status de miembros del mismo patrilineaje que comparten los jefes de los grupos domésticos vecinos (generalmente hermanos reales o clasificatorios). Este segmento de linaje estrictamente exógamo que habita en relativa vecindad (espacial y socialmente, ni muy cerca ni muy lejos) constituye la unidad política básica y ejerce derechos territoriales sobre el espacio que habita y, generalmente aunque no en todos los casos, sobre un territorio de veranada. De igual manera, el segmento de linaje localizado (*lobche*) constituye una unidad de cooperación económica autónoma¹⁷⁴.

Las estructuras del parentesco mapuche-pewenche definen al linaje (exógamo) como un nivel significativo en la organización social, lo que se verifica en el comportamiento ritual (*nguillatún* y *pūntebún*). Sin embargo, el linaje vive actualmente una situación nueva, en gran medida definida por su cristalización como 'apellidos' persistentes en el tiempo, lo que extiende generacionalmente las prohibiciones

¹⁷⁴ Esta casi completa autonomía económica del *lobche* se ha visto acentuada por el actual proceso de desaparición de la agricultura extensiva. Hasta hace un par de décadas, las prácticas agrícolas extensivas utilizaban un conjunto de mecanismos de cooperación en el trabajo (mediería, vuelta de mano, sacando tareas, etc.) que excedían los límites del segmento de linaje local y se extendían hacia el conjunto de los lazos de parentesco real y ritual. Este tipo de prácticas cooperativas se encuentran en la actualidad prácticamente desaparecidas, salvo para algunas actividades ganaderas. Cfr. González (1980)

matrimoniales y estabiliza ciertas conductas rituales. No obstante lo anterior, la importancia social y ritual del linaje definido extensamente (es decir mas allá 4 generaciones) no presenta actualmente un correlato ni político ni territorial. Lo anterior significa que el tercer y superior nivel de integración social de los grupos pewenche es la comunidad reduccional (sociológicamente hablando, un nexo local endógamo)¹⁷⁵.

La comunidad reduccional pewenche representa actualmente el nivel de integración superior desde el cual se define la inserción de las personas en las relaciones con otros mapuche-pewenche, con los colonos chilenos y la sociedad nacional. No existen en la actualidad instancias de integración superiores a la comunidad reduccional y todos sus miembros se integran en la personería moral de la comunidad, al interior de la cual ejercen derechos y deberes. El protagonismo de la comunidad en gran medida deriva del principio de clausura que esta supone, esto es, los niveles inferiores de integración (*ruka* y *lobche*) derivan sus prerrogativas desde la organización comunitaria y no existen niveles superiores a la comunidad. La vida social transcurre básicamente dentro de la comunidad y las relaciones exteriores son mediadas por ella¹⁷⁶.

Parece claro que el fundamento sobre el que reposa la comunidad pewenche es su alto grado de endogamia; la dinámica y la estabilidad comunitarias se procesan en gran medida en los mecanismos de la alianza. Sin embargo, su carácter sociológico (nexo local endógamo) constituye sólo una dimensión de la comunidad en cuanto nivel superior de integración. Realmente, la naturaleza de la comunidad es incomprensible sin atender a su carácter de unidad política y ritual. Las estructuras políticas comunitarias son el asiento del orden y las estructuras de mediación que articulan la vida interna y las relaciones con el entorno. De igual manera, la comunidad se realiza ritualmente en el *nguillatún*, el ritual sacrificial que fija los límites sociales y actualiza la personería moral de la comunidad.

¹⁷⁵ Las comunidades pewenche, a diferencia de las comunidades mapuche del valle central, están constituidas por una pluralidad de linajes y desarrollan un modelo de alianza endógamo. En este sentido son asimilables a lo que Faron (1969) denomina 'región' entre las comunidades mapuche del valle, esto es, un conjunto de pequeñas reducciones unilíneas que constituyen una asociación ritual, política y económica, fundada sobre el intercambio de relaciones de alianza.

¹⁷⁶ Esto último se rompe con la migración, claro está. El migrante asume directamente una condición que sólo vive mediatizadamente en el seno de la comunidad: la condición de miembros de la sociedad nacional.

Alianza endógama patrilocal, estructuración política y convergencia ritual, las tres dimensiones del mismo proceso social que desemboca en la comunidad como escenario de la vida social¹⁷⁷.

“ La [comunidad reduccional] es donde se asienta de la responsabilidad ritual, el 'locus' donde las alianzas matrimoniales (...) forman sus redes más tupidas para cualquier individuo o grupo, el escenario donde se representa el drama de la vida y la muerte.”¹⁷⁸

La comunidad local es el nivel superior de la integración social, ¿responde esta realidad a una disposición territorial análoga? La respuesta es evidente: las comunidades reduccionales responden primeramente a un proceso de fijación de límites espaciales que deriva en una redefinición de los límites sociales. Las comunidades son antes que nada realidades territoriales y, por consecuencia, responden en su conformación al procesamiento de condiciones medio-ambientales desde los mecanismos del proceso social. El conjunto de procesos que conforman (sociológicamente) a la comunidad reduccional como unidad social diferenciable delinean también su asociación con su substrato espacial y sus condiciones ecosistémicas, es decir, en la misma medida en que la comunidad representa la unidad de integración social representa la unidad de integración territorial.

Compartir una definición territorial, un arreglo compartido de las condiciones ecosistémicas y sociales, supone compartir mucho más que eso, equivale en la práctica a vivir en un mundo común. La emergencia del territorio común supone la naturaleza compartida de la experiencia social, la convivencia. Además, el territorio común sirve de substrato al proceso social y se ve continuamente transformado por este. Este fenómeno

¹⁷⁷ Es notorio y notable que el carácter de unidad superior de la comunidad reduccional, que se realiza en la alianza endógama, la comunidad ritual y las estructuras políticas, no tiene un correlato claro en el plano económico. La unidad fundamental de la actividad económica es el segmento de linaje localizado (*lobche*), no la comunidad. Aunque, por supuesto las actividades económicas se encuentran relacionadas con el proceso social, ritual y político.

¹⁷⁸ Faron (1997: 178). Es necesario recordar que esta definición, propuesta por Faron para lo que él llama 'región', releva un rasgo mucho más importante entre los mapuche del valle central que entre los pewenche: la orientación matrilateral de la alianza. Cfr. Faron (1969)

fundamental queda en evidencia en el análisis de las comunidades reduccionales pewenche: el territorio común equivale al nivel superior de integración social¹⁷⁹.

Ahora bien, al igual que la sociedad, el territorio es un proceso. Antes de la 'Pacificación' y la radicación, los grupos pewenche se organizaban de maneras mucho más fluidas que las que el contexto reduccional impuso. Lo mismo ocurría con la estructuración territorial, articulada por niveles de movilidad mucho mayores que los actuales. La radicación supuso una real reducción de los territorios y de la vida social, la que es posible de pesquisar comparando el manejo territorial y los conocimientos de las distintas generaciones que interactúan actualmente en los grupos pewenche¹⁸⁰. Sin embargo, la pérdida de la autonomía política no supuso necesariamente la pérdida de la capacidad de configurar el territorio de acuerdo a la dinámica socio-cultural pewenche, lo que se vio facilitado por la relativamente amplia superficie de las reducciones ubicadas en Alto Bío-Bío.

Como hemos visto, entre los pewenche la territorialidad aparece fundamentalmente definida por el acoplamiento operatorio de las estructuras socio-políticas, los dispositivos simbólico-rituales y las practicas económicas. El despliegue de las múltiples dimensiones del proceso social produce, en el mismo movimiento que desemboca en la reproducción social, el procesamiento de las condiciones medioambientales, que se realiza por medio del entramado de prácticas y representaciones que sostienen la sociedad (algunas de las cuales están específicamente dirigidas a la apropiación del medio natural).

Sobresale entre las prácticas dirigidas específicamente a la apropiación del territorio, la movilidad estacional de los grupos en el medio montañoso estructurado por el eje vertical *p'lom/mawida*. Íntimamente asociado al régimen de movilidad estacional, motivado por las actividades ganaderas y recolección, se encuentra el lugar simbólico del

¹⁷⁹ Los límites sociales y territoriales de las comunidades son prácticamente los mismos. De esta asociación presente actualmente entre los pewenche deriva un debate interesante por realizar: ¿el territorio equivale siempre a la unidad superior de integración social o representa un nivel de integración entre otros?

¹⁸⁰ Podría suponerse que los pewenche son grandes conocedores de su región. En la mayoría de los casos no es así. Una cantidad importante de los habitantes del valle del río Queuco no conocen el valle alto

bosque de araucarias (el corazón de las montañas), que singulariza la experiencia social de los grupos pewenche y fija una (segunda) estación de retorno periódico a la movilidad grupal, transformándola en un **ciclo** de ocupación del espacio, definido de acuerdo al cronograma cósmico inscrito el suceder de las estaciones¹⁸¹.

El proceso histórico pewenche, del que hemos entregado algunos elementos, nos señala la existencia en el pasado de un segundo eje de desplazamiento grupal, superpuesto al eje vertical intramontaños. Nos referimos a los contactos intergrupales y/o interétnicos que dotaban de intencionalidad social a los movimientos fuera de la franja de montañas, hacia las pampas orientales y los valles occidentales¹⁸². Los grupos pewenche abandonaron durante cientos de años el refugio de las montañas para contactarse con otros grupos y desarrollar con ellos las dinámicas del intercambio y la interrelación. Por este camino se integraron al tronco mapuche y penetraron profundamente en las pampas orientales. Sin embargo, esta dimensión de la territorialidad pewenche se encuentra profundamente disminuida hoy en día, luego de las transformaciones que supuso el proceso de radicación. Como hemos visto, la integración de los grupos pewenche a las sociedad nacional chilena supuso, paradójicamente, un *aislamiento geográfico y social* de los mismos. Este hecho evidencia un fenómeno crucial para nuestro análisis: ni la definición territorial ni la reproducción social misma constituyen, en las sociedades que se encuentran insertas dentro de una red de intercambios y transferencias, procesos totalmente endógenos. Como nos recordaba Leach, las características de los grupos derivan de sus dinámicas internas, pero también de la dinámica del conjunto de relaciones intergrupales en las que se hayan insertos. Esta dependencia parcial respecto de factores exógenos, que comprobamos ya en el momento de analizar la 'mapuchización' de las montañas, es hoy particularmente real. Las comunidades pewenche se encuentran constreñidas en sus límites reduccionales y

del Bio-Bío y viciversa. Prácticamente nadie, en ambos valles conoce la zona de las fuentes del Bio-Bío, y las comunidades ubicadas en esta zona lo ignoran casi todo de las ubicadas aguas abajo.

¹⁸¹ Para una cantidad importante de habitantes de las comunidades el territorio se divide entre un espacio de invierno y un espacio de verano. Esta doble identidad del territorio posee un correlato simbólico y ritual en los dos *lepün* y los *nguillatún* de *p'lom* y de las araucarias (*mawida*).

¹⁸² Así como los bosques de araucarias establecían una de las estaciones hacia las que se dirigían los grupos en un momento determinado del ciclo anual, probablemente los lugares de encuentro e intercambio intergrupales y/o interétnicos suponían otro punto de retorno periódico. Tal vez sería interesante mirar el desplazamiento de un punto a otro como un movimiento desde la heterogeneidad social (hacia afuera de las montañas) hacia la homogeneidad que supone el propio grupo (refugiado en el interior de las montañas).

'aisladas' (geográfica y socialmente) por la acción de una variable que interviene en sus procesos de construcción territorial y en la reproducción social misma y que ellos no controlan, una variable exógena de la cual depende cada vez más su futuro: la sociedad nacional.

BIBLIOGRAFIA.

- Aldunate, C.
1982 " El indígena y la Frontera ".
En: En Villalobos, S. et al. (1982)
- Augusta, F. de
1916 DICCIONARIO ARAUCANO - ESPAÑOL.
Imprenta San Francisco, Temuco.
- Auriac, F. & R. Brunet (eds.)
1986 ESPACES, JEUX ET ENJEUX.
Fayard. Paris.
- Becquelin, A. & A. Molinié (eds)
1993 MÉMOIRE DE LA TRADITION.
Société d'Ethnologie, Nanterre.
- Barel, Y.
1986 " Le social et ses territoires."
En: Auriac, F. & R. Brunet (eds.) (1986)
- Beck, U.
1998 LA SOCIEDAD DEL RIESGO.
Paidós, Barcelona. [1986]
- Bengoa, J.
2000 HISTORIA DEL PUEBLO MAPUCHE.
LOM, Santiago. [1985]
- Bibar, Gerónimo de
1987 CRONICA Y RELACION COPIOSA
DE LOS REINOS DE CHILE.
Universitaria, Santiago. [1558?]
- Boas, F.
1888 THE CENTRAL ESKIMOS.
Sixth Annual Report of the Bureau of American Ethnology.

- Boccaro, G.
1998
GUERRE ET ETHNOGÈNESE MAPUCHE DANS LE CHILI COLONIAL.
L'Harmattan, Paris.
- 1999
"Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII)"
En: *Hispanic American Historical Review* Vol 79, nº3 (pp: 425-461)
- Bonte, P. & M. Izard (eds.)
1996
DICCIONARIO DE ETNOLOGÍA Y ANTROPOLOGÍA.
AKAL, Madrid.
- Bragg, K.
1981
ETNOBOTANICA Y ECOLOGIA HUMANA DE UNA COMUNIDAD INDIGENA DE CHILE.
Thomas Watson Foundation, Rhode Island.
- Cadoret, A. (ed.)
1985
PROTECTION DE LA NATURE. *Histoire et Idéologie*.
L'Harmattan, Paris.
- 1988
CHASSER LE NATUREL.
Cahiers d'Etudes Rurales N° 5, Paris.
- Clastres, P.
1996
INVESTIGACIONES EN ANTROPOLOGÍA POLÍTICA.
Gedisa. Barcelona.
- Descola, Ph.
1985
"De l'Indien Naturalisé à l'Indien Naturaliste: Sociétés Amazoniennes sous le Regard de l'Occident". En: Cadoret (org.) (1985: 221-235)
- 1988
"Le déterminisme famélique".
En: Cadoret, A. (ed.) (1988: 121-136).
- 1988b
"La Chefferie amérindienne dans l'anthropologie politique."
En: REVUE FRANÇAISE DE SCIENCES POLITIQUES.
Vol. 38. N°5. Paris.
- 1989
LA SELVA CULTA.
Abya Yala, Quito.
- Désveaux, E.
1993
"L'alliance et la filiation comme maîtrise de l'espace, le territoire comme gouvernement des hommes."
En: Héritier-Augé & Copet-Rougier (éds.) (1993)

- Douglas, M.
1978 SIMBOLOS NATURALES.
Alianza, Madrid.
- Durkheim, E.
1960 LAS FORMAS ELEMENTALES DE LA VIDA RELIGIOSA.
Akal, Madrid. [1912]
- Durkheim, E. & M. Mauss.
[1901-1902] "*De quelques formes primitives classification.*"
En: Mauss (1968: 162-230)
- Evans-Pritchard, E.E.
1940 THE NUER.
Clarendon Press, Oxford.
- Faron, L.
1969 LOS MAPUCHE, su estructura social.
Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. [1961]
- 1997 ANTUPAIÑAMKO.
Ed. Mundo, Santiago. [1964]
- Foerster, R.
1980 ESTRUCTURA Y FUNCIONES DEL
PARENTESCO MAPUCHE.
Tesis de Licenciatura en Antropología Social.
Universidad de Chile, Santiago.
- Foerster, R. & J. Vergara.
1996 "Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas."
En: Revista de Historia Indígena N°1, Santiago.
- Font, L. M. & G. Varela
1995 "La ocupación militar del Neuquén y la destrucción de los
grandes dominios territoriales indígenas."
En: Instituto de Estudios Indígenas (1995)
- Friedberg, C.
1992 "Représentations, classifications: comme l'homme pense ses
rapports au milieu naturel". En: Jollivet (1992)
- Giddens, A.
1995 LA CONSTITUCION DE LA SOCIEDAD.
Amorrortu, Buenos Aires.

- Godelier, M.
1990 LO IDEAL Y LO MATERIAL.
Taurus, Madrid. [1984]
- González, H.
1980 UN SIGLO EN LA ECONOMIA DE UNA REDUCCION
MAPUCHE CORDILLERANA.
Tesis de Licenciatura en Antropología Social.
Universidad de Chile, Santiago.
- González, H. & R. Valenzuela
1979 "Recolección y consumo del piñon."
En: ACTAS DEL 4º CONGRESO CHILENO DE ARQUEOLOGIA.
Kultrum, Valdivia.
- Gündermann, H.
1981 ANALISIS ESTRUCTURAL DE LOS RITOS
MAPUCHE NGUILLATÚN Y PÜNTEBÚN.
Tesis de Licenciatura en Antropología Social.
Universidad de Chile, Santiago.
- Harris, M.
1978 EL DESARROLLO DE LA TEORÍA ANTROPOLÓGICA.
S. XXI, Madrid.
- Héritier-Augé, F. et É. Copet-Rougier (éds.)
1993 LES COMPLEXITÉS DE L'ALLIANCE, Vol. IV.
Editions des Archives Contemporaines. Paris.
- Instituto de Estudios Indígenas.
1995 TIERRA, TERRITORIO Y DESARROLLO INDIGENA.
Universidad de la Frontera, Temuco.
- Instituto Nacional de Estadísticas (INE)
1993 CENSO NACIONAL DE 1992.
INE, Santiago.
- Jollivet, M. (ed.)
1992 SCIENCES DE LA NATURE, SCIENCES DE LA SOCIETE.
CNRS, Paris.
- Kroeber, A.L.
1939 CULTURAL AND NATURAL AREAS OF NATIVE NORTH
AMERICA
University of California Press, Berkeley.

- Latcham, R.
1929 "Los indios de la cordillera y la pampa en el siglo XVI."
En: REVISTA CHILENA DE HISTORIA Y GEOGRAFIA.
Vol. LXIII, N° 67. (pp. 136-172). Santiago.
- Leach, E.
1976 SISTEMAS POLÍTICOS DE ALTA BIRMANIA.
Anagrama. Barcelona.
- 1981 CULTURA Y COMUNICACIÓN.
S. XXI. Madrid.
- León, L.
1991 MALOQUEROS Y CONCHAVADORES EN ARAUCANÍA Y
LAS PAMPAS.
Ediciones de la UFRO. Temuco
- Lévi-Strauss, C.
1964 EL PENSAMIENTO SALVAJE.
FCE, México D.F.
- 1983 LA REGARD ELOIGNE.
Plon, Paris.
- 1987 ANTROPOLOGIA ESTRUCTURAL.
Paidós. Barcelona. [1958]
- 1996 "Boas, Franz"
En: Bonte & Izard (1996)
- Luhmann, N.
1990 ECOLOGICAL COMMUNICATION.
Basic Books. New York.
- Malinowski, B.
1970 UNA TEORIA CIENTÍFICA DE LA CULTURA.
EDHASA, Barcelona. [1944]
- 1973 LOS ARGONAUTAS DEL PACÍFICO OCCIDENTAL.
Península, Barcelona. [1922]
- 1974 MAGIA, CIENCIA Y RELIGION.
ARIEL, Barcelona. [1948]

- Mariño de Lobera, P.
1865 CRONICA DEL REINO DE CHILE.
Colección Historiadores de Chile. Vol. VI.
Imprenta de Santiago, Santiago. [1594]
- Mauss, M.
1905 "Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimos."
L'ANNÉE SOCIOLOGIQUE (t. IX, 1904-1905), Paris.
- 1968 ESSAIS DE SOCIOLOGIE.
Eds. de Minuit, Paris.
- Maturana, H. & F. Varela
1984 EL ÁRBOL DEL CONOCIMIENTO.
Universitaria, Santiago.
- MIDEPLAN
1997 RESULTADOS DE LA ENCUESTA DE CARACTERIZACIÓN
SOCIO-ECONÓMICA NACIONAL, CASEN 1996.
Ministerio de Planificación y Cooperación, Santiago.
- Milton, K.
1997 "Ecologías: antropología, cultura y entorno."
En: Revista Internacional de Ciencias Sociales N° 154.
- Molina, R. & M. Correa
1996 TERRITORIO Y COMUNIDADES PEWENCHE
DEL ALTO BIO-BIO.
CONADI, Santiago.
- Pinto, J.
1996 ARAUCANÍA Y PAMPAS. Un mundo fronterizo en América del
Sur.
Ediciones de la UFRO. Temuco.
- Pineda y Bascuñán, F. de
1984 CAUTIVERIO FELIZ Y GUERRAS DILATADAS
DEL REINO DE CHILE (Suma y Epílogo)./
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Quintanilla, V.
1983 BIOGEOGRAFIA DE CHILE.
Instituto Geográfico Militar, Santiago.
- Raffestin, C.
1986 "Écogenèse territoriale et territorialité."
En: Auriac et Brunet (eds.) (1986)

- Sahlins, M.
1988
CULTURA Y RAZÓN PRÁCTICA.
Gedisa. Barcelona.
- Silva, O.
1990
“ Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista hispana y la cultura puelche.”
En: Cuadernos de Historia N° 10, Santiago.
- Silva, O. y E. Téllez
1993
“ Los pewenche: identidad y configuración de un mosaico étnico colonial.”
En: Cuadernos de Historia N° 13, Santiago.
- Steward, J.
1955
THEORY OF CULTURAL CHANGE.
University of Illinois Press, Urbana.
- Télez, E.
1990
LOS PEWENCHE PRIMITIVOS.
Tesis de Magister en Etnohistoria.
Universidad de Chile, Santiago.
- Ugarte, R.
1996
LOS PEWENCHE Y SU ESPACIO.
Tesis de Licenciatura en Historia.
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Vargas, R.
1993
ANALISIS TERRITORIAL DE LAS COMUNIDADES PEWENCHE DE RALCO-LEPOY, QUEPUCA-RALCO Y LA RESERVA NACIONAL RALCO.
Universidad de Chile - CONAF, Santiago.
- Villalobos, S.
1989
LOS PEWENCHE EN LA VIDA FRONTERIZA.
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Villalobos, S. et al.
1982
RELACIONES FRONTERIZAS EN LA ARAUCANIA.
Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Viveiros de Castro, E.
1993
“Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage.”
En: Becquelin & Molinié (1993: 365-431)

Zapater, H.
1982

"La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX"
En: Villalobos et al. (1982)