



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

MEMORIA PARA OPTAR AL TÍTULO DE ANTROPÓLOGA SOCIAL:

**TRASFONDO SOCIOCULTURAL Y ECOLÓGICO DEL CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO EN
GALVARINO, IX REGION DE LA ARAUCANÍA: Perspectiva de mujeres mapuche en el análisis de
la relación entre el ser humano y las plantas**



Mujer trabajando almácigos de lechuga en su huerta, octubre 2014

Javiera Fernández Anabalón - Profesor guía: Jorge Razeto

UNIVERSIDAD DE CHILE – FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES

2015

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS.....	4
RESUMEN	5
CAPÍTULO I: PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN.....	6
1. Antecedentes y Emergencia del Problema de Investigación	6
1.1 Características Generales de la Comuna	6
1.2 Plantaciones Forestales y la emergencia de un problema ecológico.....	7
1.3 Los Mapuche y la relación con la vegetación del lugar	9
2. Objetivos.....	12
3. Marco Teórico	12
3.1 Naturaleza, Cultura y Medioambiente.....	12
3.2 Enfoque de Lugar.....	18
3.3 Etnoecología y Ecología Política	19
3.4 Etnicidad	22
3.5 ¿Saberes o conocimientos?.....	25
4. Metodología	26
4.1 Enfoque de la Investigación:	26
4.2 Método Etnográfico.....	26
4.3 Técnicas de recolección de información	29
4.4 Registro de la información:	31
4.5 Técnica de análisis de la información	31
4.6 Ética de la investigación:	31
CAPÍTULO II: DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DEL CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO	33
1. Enfoque de Género: Implicancia de Ser Mujer en el conocimiento etnobotánico.....	34
1.1 Desigualdad entre géneros.....	34
1.2 Roles de género y la relación con las plantas.....	37
1.3 Ser madres.....	42
2. Identidad Étnica: influencia de Ser Mapuche en el conocimiento etnobotánico	44
2.1 ¿Quiénes son los mapuche?	44
2.2 Etnobotánica y “mapuchidad”	47

2.3 Resistencia Cultural, Conciencia Étnica y Etnobotánica	50
3. Oralidad y Experiencia. Elementos transversales en la transmisión del conocimiento	53
CAPÍTULO III: BIODIVERSIDAD, USOS Y SIGNIFICADOS	63
1. Lugar de conocimiento	66
1.1 El Cerro o Monte Nativo	66
1.2 La Huerta, el Jardín y la Cocina: el lugar de lo doméstico.	73
1.3 Talleres y Capacitaciones:	78
2. Ámbitos del conocimiento	82
2.1 Alimentación.....	83
2.2 Medicinal	87
2.3 Simbólico	91
2.4 Otros	94
CAPÍTULO IV: PRINCIPALES TRANSFORMACIONES DEL CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO.....	96
1. Discriminación Étnica	96
2. Problemática ambiental	100
3. Cambio cultural de las nuevas generaciones	106
4. Experiencia de vida en otros lugares.....	108
V. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES.....	113
VI. BIBLIOGRAFÍA.....	118
VII. ANEXOS	125
N°1: MAPA DE GALVARINO:	125
N°2: FOTOGRAFÍAS.....	126
N°3 ETNOBOTÁNICA SISTEMATIZADA DE GALVARINO	132

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar agradecer a todas las mujeres que conocí en Galvarino y que me recibieron en sus hogares con absoluta confianza, humildad y cariño, permitiéndome conocer un mundo distinto, pero cercano al mismo tiempo: Juana Coilla, Rosa Gómez, María Tramolao, Eva Torres y su familia, Karina Torres, Rosa Huincaman y su madre Esmérita, Benigna Colihuinca, Virginia Calvillan, María Millan, Sara Huenchupil y Patricia Riquelme.

Además de ellas, también debo agradecer la buena voluntad de distintas personas de Galvarino, quienes, además de facilitar mi terreno por aquél lugar, lo hicieron mucho más ameno con su simpatía: “Tía Sol”, bibliotecaria de Galvarino; Ingrid Enríquez Cayul, del Centro Comunitario de Turismo y Artes; Carlos Gutiérrez, de los talleres laborales; Francisca Valdivia, de Servicio País y María Sepúlveda, del taller de gastronomía mapuche.

Por otro lado, muy importante fue el Taller de Tesis de Medioambiente, siendo mi guía durante todo el proceso de memoria gracias a los enriquecedores aportes e interesantes discusiones que se dieron entre quienes fuimos parte de esa instancia. Muchas gracias queridas colegas, compañeras y amigas: Daniela Carvajal, Emilia Catalán, Rosario Valenzuela, Macarena Libbuy y Catalina Amigo; y, por supuesto, muchas gracias mi profesor guía, Jorge Razeto quien, además de dar la posibilidad de este taller, ha sido el formador de la escuela rural durante mi paso por esta carrera.

Al Proyecto de Desarrollo Social y Agropecuario (TVV), pues gracias a esta organización estudiantil pude conocer Galvarino y saber, en la práctica, lo que es el trabajo interdisciplinario. Gracias a todos los compas de las distintas carreras que levantamos esta bonita iniciativa.

Profundo agradecimiento también a mis padres, quienes me permitieron estudiar esta carrera, contando con su apoyo durante todo mi proceso formativo.

Dedico un salud también a todas mis amigas, amigos y seres queridos que me apoyaron en este proceso con todo su cariño y buena onda.

Finalmente, debo el reconocimiento al Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas (ICIIS), entidad que hizo posible esta investigación gracias a su financiamiento.

RESUMEN

La presente memoria trata sobre la relación entre mujeres mapuche y las plantas, donde además de realizar un rescate de prácticas, saberes y usos en la actualidad, se profundiza en torno a factores que vulneran y/o potencian la emergencia, desarrollo y trascender del conocimiento etnobotánico.

Fundamental ha sido indagar en la trayectoria de los sujetos que manifiestan este conocimiento y de los lugares donde se insertan, comprendiendo de este modo el dinamismo de la relación entre el ser humano y su medioambiente. Sin duda muchas prácticas hortícolas y saberes relacionados a los bosques nativos se han visto amenazados por sinfín de transformaciones territoriales, siendo una de las más preocupantes en Galvarino la situación de degradación ambiental provocada por la sobreexplotación de monocultivos agrícolas y forestales que afectan la calidad de vida de los habitantes rurales.

Pese a ello, ha sido posible identificar ciertos sujetos donde aún pervive una memoria histórica en torno a valores, usos y significados en torno a las plantas, manifestada no sólo en la nostalgia del pasado, sino también en el día a día como acto de resistencia frente al devenir de una sociedad que invisibiliza ciertos elementos de la naturaleza que tienen –o han tenido- un importante rol en sus vidas.

La intención de este trabajo ha sido identificar en qué medida ciertos factores socioculturales, como ser mujer y ser mapuche, influyen en la relación que se construye con el medioambiente, distinguiendo los principales lugares y ámbitos de la vida cotidiana donde se reproduce, transforma y retroalimenta el conocimiento etnobotánico, dando cuenta de su vigencia a nuevos contextos y necesidades.

CAPÍTULO I: PRESENTACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

1. Antecedentes y Emergencia del Problema de Investigación

1.1 Características Generales de la Comuna

La presente investigación fue realizada en la comuna de Galvarino (IX región de la Araucanía), emplazada a 56 km al noroeste de Temuco. Geográficamente se caracteriza por la presencia de la cordillera de Nahuelbuta y las cuencas hidrográficas del río Imperial y río Cholchol, lo cual le da un carácter topográfico ondulado y resquebrajado (Pladeco Galvarino, 2014). El 71,9% de la población habita en zonas rurales, pese a que según DIDECO de Galvarino¹ se ha incrementado la migración rural-urbana en el último tiempo, sobre todo de los jóvenes en busca de un mejor acceso a servicios básicos, educación y trabajo. Galvarino se caracteriza también por la fuerte presencia mapuche, donde el 66% de su población se identifica con esta etnia (Casen, 2009), hay más de 80 comunidades indígenas inscritas (Municipalidad de Galvarino, 2015) y además, el municipio actual se declara abiertamente mapuche.

Por otro lado, destacan también las altas cifras de pobreza de la comuna (35,7%) en relación al promedio nacional (15%), asimismo el analfabetismo (18,1%), baja escolaridad de sus habitantes (6,5 años promedio) (CASEN, 2009) y problemas sociales relativos al alcoholismo y violencia intrafamiliar según declara DIDECO de Galvarino, evidenciando un contexto de gran vulnerabilidad social.

En términos económico-productivos gran parte de la población rural se caracteriza con la agricultura familiar de autoconsumo, esto es, familias dedicadas al cultivo de tubérculos, hortalizas y cereales a baja escala, asimismo la tenencia de animales domésticos, tales como aves de traspatio, bovinos, ovinos y vacunos. No obstante, en los últimos años se ha visto mermado este rubro, por lo cual una opción para estas familias ha sido la búsqueda de trabajo asalariado en fundos agrícolas o forestales dentro de la zona, empero el carácter temporal de estos empleos no ha resultado la inestabilidad laboral de los habitantes de la comuna (Pladeco Galvarino, 2014).

¹ Dirección de Desarrollo Comunal, entrevista realizada a encargada del departamento en el año 2013.

1.2 Plantaciones Forestales y la emergencia de un problema ecológico

A nivel regional la expansión del rubro forestal ha sido la tónica de los últimos años, cuyo aumento de la superficie de plantaciones forestales² fue de 171.247,1 hectáreas entre los años 1997 y 2007 (INE, 1997-2007). Este aumento ha afectado también la presencia de bosque nativo, pues entre los años 1998 y 2008 casi 30.000 hectáreas de superficie de bosque nativo fueron sustituidas por plantaciones forestales (Aylwin et al, 2012)³. En Galvarino, según el Sistema de Información Territorial de la CONAF del año 2014, 24.133,2 hectáreas corresponden a plantaciones forestales de pinos y eucaliptos, versus 2.281,1 hectáreas de bosque nativo y sólo 42 hectáreas de humedales (Conaf, 2014). El auge de las plantaciones exóticas a nivel nacional se ampara en el Decreto ley 701 del año 1974, instrumento legislativo que significó la subvención de privados para fomentar la explotación de pinos y eucaliptos, con el fin de hacer más productivos terrenos que yacían “abandonados” y que podían tener un importante rol en el desarrollo del rubro forestal a nivel nacional para la exportación (Catalán & Ramos, 1999). En la actualidad grandes y medianas empresas dedicadas a la exportación del recurso forestal se han asentado en la comuna, además de una cantidad no menor de propietarios particulares con un alcance comercial más local.

En términos ecológicos esta situación es de gran preocupación debido a que el bosque nativo es considerado una de las principales fuentes de conservación de los recursos hídricos, flora, fauna y regeneración de los suelos, por lo que su disminución en la zona es de facto un problema ecológico, evidenciado en la disminución de las lluvias, vertientes, humedales, vegetación nativa y gradual aumento de las temperaturas. En gran parte de los hogares rurales, la escasez hídrica se ha hecho notar en el consumo humano, pecuario y agrícola. De hecho, en febrero del 2012 el Ministerio de Agricultura decretó en 10 comunas de la IX Región, entre ellas Galvarino, como “zona de emergencia agrícola” ante la falta de agua que afectaba los sistemas productivos agrícolas y pecuarios, debiendo destinar recursos adicionales para apoyar a los pequeños productores rurales perjudicados (Subsecretaría de Agricultura, 2012). Ante esta situación, la municipalidad debió asumir el rol de suministrar cada 10 días agua a las comunidades más críticas para satisfacer, al

² Pino Radiata, Pino Oregón y Eucaliptus Globulus, principalmente.

³ Cifras otorgadas por la Asociación de Ingenieros por el Bosque Nativo, U. de Concepción y U. Austral.

menos, el consumo humano (Agua que has de Beber⁴, 2014). Por otro lado, la falta de agua también ha afectado prácticas propias de la cultura mapuche, en cuanto al rol ancestral de las machis relacionado a la recolección de plantas nativas con fines medicinales (Díaz, 2002).

Galvarino es sólo un ejemplo a nivel nacional de lo que han sido las transformaciones económico-productivas en el país, amparadas en el modelo de explotación intensiva de los recursos naturales, el cual pese a generar grandes ganancias, según últimas estadísticas de la Corporación de la Madera que estimó poco más de 6.000 millones de dólares en las exportaciones año 2014 (CORMA, 2014), estas cifras no se ven reflejadas en el desarrollo de las comunidades locales, quienes, al contrario, parecieran ver su situación socioeconómica cada vez más limitada ante el agotamiento de los recursos locales. Por lo tanto, el desarrollo no es un tema que sólo se pueda evaluar en base a indicadores macroeconómicos, siendo fundamental considerar las externalidades negativas de los grandes proyectos de inversión que merman las condiciones de subsistencia y calidad de vida de los sujetos que habitan a su alrededor. En consecuencia, se torna cada vez más urgente buscar alternativas que promuevan un desarrollo endógeno, pertinente a las capacidades humanas y características ecológicas de los lugares, planteando así una forma distinta de relacionarnos con el medioambiente. En esta línea es que ha emergido la etnoecología, interdisciplina dedicada al estudio de las prácticas tradicionales de las comunidades con el fin de contribuir en el desarrollo y conservación de su medioambiente (Reyes-García & Martí, 2007). Ante ello cabe sumergirse en las trayectorias de los sujetos en sus hábitats revelando vestigios de prácticas y conocimientos anteriores al extractivismo que hayan sido invisibilizados en el curso de la historia, pero que aún estén latentes en ciertos actores o bien, se puedan rescatar en aras de potenciar su rol en la preservación de la biodiversidad. Importante es recalcar la dimensión sociopolítica de este problema, donde no es sólo el interés económico, sino todo un aparataje social, cultural y político de las sociedades contemporáneas es el que ha contribuido en las transformaciones ecológicas de los territorios.

⁴ “Agua que has de beber” es una iniciativa formada por la Agrupación de Ingenieros Forestales por el Bosque Nativo, Corporación Canelo de Nos, Fundación Senda Darwin y el Instituto de Ecología y Biodiversidad, con el apoyo de la Unión Europea, cuyo fin es mediar entre la sociedad civil y el Estado respecto a temas que afectan la calidad de vida y sostenibilidad del medioambiente: <http://www.aguaquehasdebeber.cl>

1.3 Los Mapuche y la relación con la vegetación del lugar

En función de lo anterior, es que se puede reconstruir relativamente la trayectoria de territorios en el centro-sur de Chile y sus poblaciones indígenas, dando cuenta de grandes cambios desde la llegada de los españoles hasta hoy en día, tales como la organización social, modos de ocupación del territorio, creencias religiosas, organización política, educación, salud, alimentación, modos productivos, etc., que, en definitiva, evidencian fuertes transiciones del vínculo entre el ser humano y la naturaleza.

En cuanto a la relación que establecían las primeras poblaciones con su medioambiente, reveladores son los registros etnobotánicos realizados sobre los mapuche, desde el siglo XVI en adelante a partir de las distintas obras de cronistas, misioneros, naturistas y botánicos que reflejan un continuo en la relación de los pueblos aborígenes y los bosques que habitaban. Entre ellos, destaca la obra del Padre Wilhelm de Moesbach, catalogada como uno de los principales resguardos patrimoniales de la cultura mapuche en cuanto a su idioma, tradiciones y conocimiento asociado al bosque (Aldunate & Villagrán, 1992). Respecto a este tema, fundamental es citar “Botánica indígena de Chile”, publicado post mortem en 1992, obra que figura como una referencia imprescindible al momento de introducirnos en la etnobotánica mapuche, pues concentra de manera muy acabada y sistematizada el registro de alrededor de 750 especies identificadas por los mapuche y sus usos. Dentro de ellas, 620 incorporan el nombre en mapudungun, hecho que revela un complejo conocimiento del medioambiente al consideraren su lengua distintas palabras para distinguir la gran biodiversidad de la flora local. Según Aldunate y Villagrán la baja disponibilidad de carne hizo de los vegetales como el principal recurso alimenticio, nutritivo y medicinal, dando cuenta *que la recolección, lejos de ser una actividad económica de inferior categoría, como suele pensarse en relación a la agricultura, es producto del mismo complejo engranaje del conocimiento humano*” (Aldunate & Villagrán, 1991:35), conocimiento que está integrado en la vida productiva, lenguaje y cosmovisión mapuche, reflejando *la antigüedad de la adaptación del ser humano al medio boscoso* (Aldunate & Villagrán, 1991:35). Del total de las plantas registradas por Moesbach, 146 figuran con usos medicinales, 60 con fines alimenticios y otro número significativo en su conjunto figuran con fines hortícolas, industriales y rituales (Moesbach, 1992).

De manera más reciente, importante es citar también trabajos de Villagrán et al, desde las ciencias biológicas en torno a la etnobotánica indígena, destacando un estudio donde se analiza los nombres de 325 especies vegetales correspondientes a los bosques centro-sur de Chile con el objetivo de definir las propiedades, relaciones y criterios de jerarquización al nombrar los 'taxa', accediendo de este modo a los fundamentos del sistema de clasificación etnobotánica de la cultura mapuche (Villagrán, 1998). Resultado de ello fue la identificación de un porcentaje no menor de nombres derivados de relaciones ecológicas (19,3%), aludiendo a las propiedades del hábitat, el comportamiento de la planta con otras plantas y las relaciones con especies animales. Un 21% refirió a usos prácticos, del cual casi en su totalidad corresponden a propiedades medicinales, terapéuticas o perjudiciales para las personas y los animales domésticos (Villagrán, 1998:247).

Otras fuentes apoyan el importante rol de la vegetación en la alimentación, elaboración de herramientas domésticas, combustibles, tinturas textiles y otros usos vinculados a contextos más rituales (Ladio & Lozada, 2007) (Gumucio 1999). Cabe destacar la identificación de espacios ecológico-culturales estrechamente vinculados a un conocimiento tradicional mapuche, como son los *Menokos* (vertiente sagrada para la recolección de plantas medicinales), *Trayenko* (agua que corre, donde se realizan rogativas contra la sequía), *Lil* (pantano con plantas medicinales), *Fotranko* (hoyo con vertiente), *Mallin* (vega, lugar con vegetación), *Lawen* (medicina o remedios) entre otros, que expresan una directa relación con elementos del medio biofísico –el Agua, plantas, tierra-, importantísimos en la cosmovisión mapuche para la reproducción de la vida y sus ciclos naturales y espirituales (Neira et al, 2012: 317).

En definitiva, el sentido de mencionar estas clasificaciones y distinciones que realizan los mapuche de su medio, es reconocer la existencia de un profundo conocimiento y diversificado uso del ecosistema en que se insertaban, asimismo su vinculación a un sistema de creencias que integra la naturaleza con las necesidades materiales y espirituales de los humanos (Villagrán, 1998:245). No obstante, producto de múltiples cambios territoriales (políticos, económicos, ecológicos, sociales) parte de este conocimiento yace sólo en las generaciones más ancianas, evidenciando una pérdida irrefrenable hacia los próximos años. Sin embargo, tal como los trabajos de Villagrán 1998, Citarella1999,Aldunate&Villagran 1991,Gumucio 1999, nos hablan de una riqueza que aún es

posible encontrar en este ámbito, como una suerte de patrimonio inmaterial vivo, aunque no necesariamente presente de manera extendida ni homogénea en la sociedad. Hay diferencias que dependen del lugar geográfico en donde nos encontremos, de los sujetos que heredan este conocimiento y de las situaciones o contextos en que lo manifiestan.

Por lo tanto, ante una situación de gran degradación ambiental, donde arduo trabajo sería hallar las 750 plantas identificadas por Moesbach hace 100 años atrás, además de sinfín de cambios culturales que han contribuido en la desvalorización e ignorancia de estos conocimientos, surge la duda de la pervivencia del conocimiento etnobotánico en la actualidad. Sumergirse en los distintos lugares de un territorio podría dar cuenta igualmente de una resistencia cultural en este ámbito e indagar dónde lo haría con más fuerza: si es en el curso de lo cotidiano, en contextos rituales o bien, en la institucionalidad misma que en algún grado ha intentado responder a las demandas del pueblo mapuche. Por lo mismo pertinente fue concentrar la investigación en el sujeto mapuche, pues es aquél que denota más cambios dentro su trayectoria histórica y familiar, pese a la mantención de su identidad en el curso del tiempo. Identidad que en algún momento tuvo importante vinculación al uso del bosque nativo, pero hoy en día se desconoce cuan arraigada está dicha práctica a su cotidianeidad.

Ante ello, las preguntas guías de esta investigación apuntaban a indagar ‘qué es lo que sabe el sujeto mapuche’ y ‘por qué sabe lo que sabe’, o bien, ‘por qué se han olvidado ciertas cosas que antes sí sabía’. Traduciendo estas interrogantes más concretamente a ¿Cuáles son las prácticas y saberes etnobotánicos que portan miembros de comunidades mapuche de Galvarino?, ¿Son las mismas de antes o se han perdido en el tiempo?, ¿Cuál es la vigencia de este conocimiento en la vida actual de los mapuche?

A la luz de estas preguntas se pretendía analizar con mayor certeza el nivel de vulnerabilidad o, todo lo contrario, de fortaleza en que se hallaba el conocimiento etnobotánico y cuáles eran los factores ecológicos y culturales relevantes en esta situación. Adicionalmente, los resultados de esta tesis se pueden ofrecer como información en pos de las reivindicaciones étnicas que levantan sujetos mapuche, desde una dimensión concreta como lo es la etnobotánica. En este sentido la antropología figura como una disciplina que puede participar del rescate de la sabiduría ancestral

de culturas originarias más allá de un interés folklórico, siendo además una herramienta para legitimar el conocimiento local de la gente que puede tener importantes aplicaciones en la actualidad.

2. Objetivos

2.1 General: Caracterizar el trasfondo sociocultural y ecológico del conocimiento etnobotánico en comunidades mapuche de Galvarino.

2.2 Específicos

- a) Describir prácticas y conocimientos etnobotánicos de personas mapuche que pertenecen a comunidades rurales indígenas de Galvarino.
- b) Caracterizar a los sujetos portadores del conocimiento etnobotánico y lugares dónde se manifiesta, considerando la relación entre sus historias de vida y el conocimiento.
- c) Comprender las transformaciones del conocimiento etnobotánico en las comunidades mapuche de Galvarino.

3. Marco Teórico

3.1 Naturaleza, Cultura y Medioambiente

Enmarcado en postulados relativamente recientes de la Antropología Ecológica, la premisa de la cual parte esta investigación es que la distinción entre los elementos que son parte de la naturaleza y aquellos que son parte de la cultura no es universal, existiendo más bien un continuum entre ambas, cuyos componentes –humanos y no humanos- van adquiriendo significados en el desenvolvimiento mismo con el medioambiente.

En este sentido, al momento de analizar cuál es el lugar que toman las plantas en la vida de las personas, sus significados y valoraciones, sobre todo de un grupo humano con un trasfondo cultural distinto al propio, parece necesario ampliar la noción occidental de naturaleza y la forma en cómo se relaciona con el ser humano para no caer en sesgos culturales. Por lo demás, insistir en la diferenciación entre aquello que es ‘naturaleza’ y aquello que es ‘cultura’ es irrelevante si

justamente, lo que se propone es acceder a las vivencias relacionadas con el cruce de ambos mundos y sus implicancias en la ecología del lugar.

Sin duda este tema ha sido históricamente abordado por la antropología, el cual se ha debatido constantemente entre el determinismo ambiental y el determinismo cultural, desde distintos enfoques teóricos desarrollados por importantes referentes antropológicos. En el primer caso se pueden mencionar el funcionalismo de Malinowski, el (neo) evolucionismo de Kroeber y White, corrientes más materialistas como los postulados de Steward, Polanyi, Rappapor, Godelier y Harris. En el otro lado, el determinismo cultural, exponentes clásicos son el idealismo de Sahlins y el estructuralismo de Levi-Strauss⁵. No obstante, pese a los distintos postulados, no se había cuestionado desde su base la relación entre naturaleza y cultura hasta épocas relativamente recientes, cuando Descola disuelve este modelo dualista, luego de su experiencia etnográfica en el Amazonas, proponiendo una nueva forma de entender la naturaleza:

“...la naturaleza no existe en todas partes ni es eterna; o más exactamente, que esta separación radical establecida hace mucho tiempo por Occidente entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres no tiene mucha importancia para pueblos que confieren a las plantas y a los animales los atributos de la vida social, los consideran como sujetos antes que como objetos y no sabrían, por tanto, expulsarlos a una esfera autónoma” (Descola, 2005:440).

De este modo, Descola niega la universalidad de la dicotomía naturaleza-cultura, siendo más relevante distinguir entre el límite del propio ser y la otredad o, como llama Descola, los “modos de identificación” de las relaciones entre el humano y los otros seres. Estos remiten a patrones subyacentes en cada cultura que organizan las formas de socialización y simbolización de los grupos humanos pero que están lejos de corresponderse a un corpus de ideas coherente y sistemático alojado en la mente humana (Descola 2001:106). Por el contrario, éstos se expresan contextualmente en acciones e interacciones cotidianas a través de un conocimiento vivido y prácticas corporales que, en su trayectoria histórica, van conformando cosmografías específicas en relación al medioambiente y los seres con que se relaciona el ser humano (Descola, 2001:107). Descola define tres tipos principales de cosmografías (o modos de identificación del ser humano):

⁵ Para un recuento de la discusión Ecológica en la Antropología ver “*Antropología y Medioambiente: Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica*”, Santamarina, B., 2008.

El naturalismo, el totemismo y el animismo. La primera se identifica con el antropocentrismo occidental, donde el ser humano se piensa a sí mismo diferente de la naturaleza, marcando una discontinuidad con los seres no humanos en cuanto al alma, la conciencia, la subjetividad y la cultura. En base a esta visión se justificaría, por ejemplo, la cosificación de la naturaleza y apropiación de los recursos bióticos. La segunda, por el contrario, se caracteriza por establecer una continuidad material y espiritual con ciertas entidades de la naturaleza que marcan la identidad del grupo humano que las identifica. En este caso el tótem es la representación de los principales valores, actitudes y propiedades que un grupo humano comparte con ciertos seres de la naturaleza. Por último, el animismo, también establece una continuidad con los seres de la naturaleza, pero sólo a nivel espiritual (no de cuerpo) utilizando categorías de la vida social para organizar las relaciones entre seres humanos y no humanos, permitiendo la comunicación entre ellos.

Así, tanto animismo como totemismo son modos de identificación en que se proyecta la humanidad hacia otros seres, haciendo difuso el límite entre naturaleza-cultura. En ciertos ámbitos, esta continuidad con el mundo natural estaría presente en el contexto de la investigación al dotar de atributos humanos a entidades vegetales y viceversa. Sin embargo, importante es destacar que Galvarino ha sido un lugar muy marcado por el sincretismo cultural, por lo que más que concebir estos modos de identificación absolutos y excluyentes entre sí, cabe comprender, según el contexto, qué cosmografía podría estar manifestándose de manera predominante y en qué momento. Así, aunque en situaciones rituales se identifiquen prácticas y actitudes hacia seres de la naturaleza que marcan un continuum espiritual con éstos (propio de un modelo animista), en otras ocasiones es posible identificar miradas más bien naturalistas del medio, influidas por políticas públicas sobre la agricultura familiar.

Importante es citar también los aportes de Ingold en este debate, donde el concepto de medioambiente –más que el de naturaleza y cultura- toma un lugar central en su teoría de la *corporización*⁶. Al igual que Descola, es un férreo crítico de la dicotomía entre naturaleza y cultura, proponiendo un esquema de mutua constitución entre el ser humano y su medioambiente, donde

⁶Embodiment, originalmente en inglés.

ninguno puede prescindir del otro para conformar su existencia. Es decir, para él no existen organismos sin medioambiente, porque éstos se valen del medio para subsistir; pero tampoco se puede concebir un medioambiente sin organismos, ya que éste es interpretado, modelado e intervenido por la acción constante de los sujetos (Ingold, 1992). Desde las ciencias biológicas Lewontin (1985) y Varela (1988) ya afirmaban lo mismo, ya sea desde la dialéctica evolutiva (Lewontin) o desde la teoría de la mente corpórea (Varela)⁷, como se puede ver en la siguiente cita:

“El organismo y el medioambiente no están determinados por separados. El medioambiente no es una estructura impuesta sobre los seres vivientes desde el exterior, sino que es creación de esos seres. El medioambiente no es un proceso autónomo, sino reflejo de la biología de la especie. Así como no hay organismos sin medioambiente, no hay medioambiente sin organismos” (Lewontin & Levis, 1985 en Varela et al, 2005:231).

Influenciado por este autor, Varela niega también la noción de un medioambiente pre-dado e independiente al organismo, ya que éste no se puede separar de lo que son y hacen los organismos (Varela et al, 2005:231). En consecuencia, es imposible concebir una *naturaleza* ajena al desarrollo del ser humano, en tanto ser biológico y cultural, y viceversa.

Con este enfoque fácilmente se puede caer en relativismos si se afirma que cada especie “construye su propio medioambiente”, no obstante, Ingold responde a ello describiendo dos realidades sobre las que se desarrolla el proceso de la vida. La primera, que denomina “Naturaleza”, la define como *“the reality of the physical world of neutral objects apparent only to the detached, indifferent observer”*⁸ (Ingold, 1992:44). Se puede decir, entonces, que la naturaleza es la base sobre la cual todos los seres del planeta se desarrollan, pero no pueden acceder directamente a ella, porque son seres con una visión parcial del mundo, a menos que deconstruyan su mirada, tomando distancia de las actividades que realizan día a día. En la cotidianidad cada sujeto se encuentra inmerso en actividades gobernadas por ciertos intereses y necesidades y, según ello, van otorgando significados a los elementos de la naturaleza. En efecto, las cualidades

⁷En *De cuerpo presente: Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*, Francisco Varela, Evan Thomson, Eleanor Rosch. Editorial Gedisa, Barcelona 2005. Primera edición de 1988, publicada en Inglés *“The Embodiedmind: Cognitive Science and Human experience”*.

⁸ “la realidad del mundo físico de objetos neutrales presentes solamente, a lo que ve un observador indiferente” (Traducción propia).

de los objetos no son propios de ellos, sino que son adquiridas en las distintas subjetivaciones que realizan los organismos al relacionarse con ellos (Ingold, 1992:42), por lo tanto, un mismo elemento –neutro- de la naturaleza puede tener múltiples significados según sea el observador que lo esté interpretando y el medioambiente en que esté inscrito. De este modo, El medioambiente, corresponde a la “segunda realidad”, dotada de significado que se constituye a medida que el ser humano va percibiendo y actuando sobre el mundo. Es decir, es una realidad con perspectiva (no neutra), cuyo significado varía según el bagaje cultural de la persona. La cultura, cabe señalar, no debe ser entendida como un dispositivo de adaptación del ser humano a su entorno (como han defendido los ecólogos culturales), ni tampoco es un conjunto de símbolos que se imponen sobre el medio (como han defendido los cognitivistas); sino que deriva también de este proceso de mutua constitución que, en su trayectoria experiencial, se generan significados compartidos, permitiendo así la interpretación del mundo en tanto vivimos en sociedad (Ingold, 1992:52).

Por lo tanto, la realidad de cada grupo humano no es ni plenamente material ni idealista, no es estructural, ni discursiva; sino que se configura a partir de las posibilidades que entrega la naturaleza, o *affordances* como llama Ingold (1992:46), y el despliegue que tienen los sujetos sobre ella, mediante una percepción *corporalizada* del medioambiente (Ingold, 2000:166). Esto significa que en cada actividad que realizan las personas se activan una serie de procesos simultáneos a la acción misma, donde están involucrados los sentidos, variedad de movimientos, posturas, expresiones faciales y conocimientos que no son plenamente conscientes en la mente, pero que efectivamente están incrustados por todo el cuerpo, porque es así como se relaciona el ser humano con su medio, con toda su corporalidad en su conjunto (Ingold, 2000). En este sentido, la percepción no es una actividad cognitiva, sino que es inseparable de la acción, asimismo el conocimiento. Por lo tanto, además de criticar la oposición entre naturaleza/cultura, Ingold rompe con el dualismo mente/cuerpo para entender el comportamiento humano.

Este punto es de vital importancia a la hora de investigar en torno a los conocimientos asociados a las plantas, debido a que no basta con preguntar a las personas por aquello que saben o no respecto a las plantas, sino que es necesaria una entrada experiencial a este mundo, comprendiendo así el trasfondo de las prácticas y sus significados culturales.

Asimismo, Varela y Maturana (2005, 2008, 2009) desde las ciencias biológicas y evolutivas, coinciden en que la percepción y acción sobre el medio son procesos simultáneos, los cuales hacen emerger el mundo del organismo mediante una historia viable de acoplamiento estructural (entre organismo y medioambiente). Es decir, las acciones que toman los organismos no es que sean las más óptimas en términos adaptativos, simplemente se efectúan porque son posibles en el medio en que se inscriben. Aquél proceso se explica mediante la *enacción* del conocimiento, esto es, el carácter corporizado de la mente: *“el conocimiento depende de estar en un mundo inseparable de nuestro cuerpo, nuestro lenguaje, nuestra historia social, en síntesis, de nuestra corporización”* (Varela et al, 2005:173). Aquello es la base de la configuración del sentido común también, difícilmente consciente para cada sujeto, refleja más bien una disposición o conocimiento práctico sobre los desafíos del medio, basado en la acumulación de experiencias. Cabe agregar que el grupo social del individuo influye en la interpretación de los elementos relevantes del medio mediante modalidades culturales compartidas (Varela et al, 2005:175), por lo que el conocimiento no es exclusivo de quien lo experimenta, necesariamente, en su posibilidad de ser compartido.

Las modalidades culturales y el conocimiento se comparten porque las personas trabajan juntas, a través de la inmersión mutua en actividades compartidas (Ingold, 2000:163). Para ello importante es el lenguaje, cuyo rol es intercambiar las experiencias subjetivas con otras personas, complementándose, de esta manera, la acción práctica (o corporal) con los relatos de las personas con que nos relacionamos. He aquí la importancia de la historia oral de las comunidades, construida en base a la transmisión de las vivencias de una generación sobre la otra, y que producen un sentido identitario a partir de las actividades que caracterizan los modos de vida de un lugar. No obstante, la oralidad en sí misma no es suficiente para que los sujetos conozcan su realidad, siendo fundamental la acción práctica pues a través de ella adquieren las destrezas para el desenvolvimiento adecuado al entorno, gatillándose de esta manera los procesos de aprendizaje (Ingold, 1992:45).

En síntesis, un punto clave para entender la relación entre las personas y las plantas, y la pervivencia de estos saberes en el tiempo, es concebir un enfoque experiencial, corporizado y enactuado del conocimiento puesto que es en la acción misma donde accedemos a la

configuración del medioambiente desde la perspectiva de sus actores y las formas de simbolización de los elementos de la naturaleza.

3.2 Enfoque de Lugar

Hablar de lugar es tan importante como de medioambiente. Obviamente no refieren a lo mismo, e importante es distinguirlo de los conceptos de territorio y espacio.

El concepto de *Territorio* ha sido bastante utilizado por distintas disciplinas en aras de comprender desde diferentes miradas la influencia de la globalización en la transformación de las dinámicas ecológicas y culturales de ciertos lugares. En este sentido, se focaliza en la relación de las múltiples dimensiones de un lugar que influyen en la vida de las personas, tales como las geográficas, biológicas, sociales, económicas, productivas, culturales, políticas; lo que lleva a comprender el territorio como un concepto multifocal y multidisciplinario que transita entre las experiencias de lo local y su vinculación con lo global (Ther, 2006). Emerge aquí un componente geopolítico, pues el límite del territorio está dado por fronteras, cuyo dominio no siempre está en manos de los actores locales al verse intervenidos por proyectos de desarrollo extractivistas, los cuales van generando pérdida de conocimientos, prácticas culturales y soberanía (Escobar, 1999:194).

Espacio, remite a la dimensión física por la cual se desplaza el individuo en su localidad. Tradicionalmente se ha entendido como la locación geográfica de un grupo humano, no obstante, ya hablar de geografía concibe ciertos significados culturales no necesariamente universales para entender la relación entre una persona y su hábitat (Di Giminiani, 2012). El concepto de espacio tiene mucho que ver con la categoría de naturaleza de Ingold, pues refiere al lugar neutro, carente de significados, sobre el que se desarrollan los distintos movimientos de las personas. En el fondo, el espacio estaría dando cuenta de las posibilidades que tienen las personas de su medioambiente, según los trayectos que les son permitidos realizar en el lugar que viven. Pero una vez que estos trayectos adquieren sentido y memoria, van configurando lo que llamamos el lugar.

Así, es el concepto de *Lugar* aquél que toma mayor relevancia dentro del caso, puesto que más allá de dar cuenta de la relación entre un habitante con su entorno físico, remite al sentido de pertenencia que se genera en él, independiente de los factores globales que puedan influir en este vínculo. Es decir, ya no es un espacio neutro ni homogéneo, sino aquél que se dota de sentido en

la experiencia del sujeto con una localidad específica (Escobar 1993:113). Es el espacio vivido directamente en lo cotidiano, que abarca desde lo material a lo simbólico, lo cual va dejando registro de las emociones, valores, significados culturales y memorias que fortalecen la identidad de la persona, entendida también ésta como un proceso dinámico, puesto que los lugares son constructos históricos que se van dinamizando en el continuo devenir de los sujetos (Escobar, 1993:115).

Dentro del contexto de estudio, importante es hacer referencia al concepto de *tuwün*, palabra mapuche que refiere al lugar de origen del sujeto y su familia, es decir, su comunidad, dentro del gran *Wallmapu*, esto es, el territorio mapuche (Di Giminiani, 2012:101). El *tuwün* es el vínculo que tienen los mapuches con su tierra ancestral, la cual abriga la historia de sus antepasados que han habitado en aquél lugar, atribuyendo el valor y respeto máximo a aquellas tierras por permitir la supervivencia de su linaje mapuche sobre ella. De ahí la importancia de distinguirse como “gente de la tierra” pues marcan la diferencia con personas que no tienen tierra de origen, como lo es el *winka* quien, en su carácter errante, no respeta el *tuwün* en sus distintas dimensiones, lo que se traduce en una adversidad para la protección del lugar (Di Giminiani, 2012:117). El *tuwün* es un espacio físico y espiritual, con fuertes significaciones simbólicas para quienes se identifican con aquél, expresando de este modo la importancia del arraigo a la tierra de origen para el mapuche en la autoidentificación étnica, siendo su distanciamiento un factor importante de debilitamiento de la identidad mapuche (Di Giminiani, 2012: 122).

3.3 Etnoecología y Ecología Política

Pertinente es enmarcar la investigación dentro de los lineamientos de estudios de la etnoecología con una perspectiva política, debido al conflicto medioambiental y étnico que guarda el caso, y su potencial de ser abordado desde distintas disciplinas. Si bien el concepto de etnoecología surge en los años 50', fuertemente influenciado por corrientes cognitivistas, éste se focalizaba en los sistemas de clasificación indígena del medioambiente, con el fin de complementar el estudio de las taxonomías ya establecidas por la ciencia occidental, de ahí el surgimiento de múltiples ciencias *etno*, como un intento de compatibilizar el conocimiento indígena con las categorías del conocimiento académico (Hviding, 2001). No obstante, en los años 80', se critica aquella relación entre conocimiento académico e indígena, relevando en el segundo el rol que tiene en la

conservación de la biodiversidad; desde entonces la etnoecología se define como el estudio interdisciplinario de los sistemas de conocimiento, prácticas y creencias de los distintos grupos humanos sobre su ambiente, con el fin de resguardar la diversidad biológica y cultural (Reyes-García & Martí, 2007:46), sin imponer unas categorías por sobre otras, sino entender cada cual en su contexto.

Posteriormente surge el concepto de “Conocimiento Tradicional Ecológico” para dar cuenta de la relación entre el conocimiento de culturas originarias y el medioambiente, estableciendo las principales diferencias con el conocimiento académico occidental (Berkes: 1993:1). Si bien Berkes habla de Conocimiento *Tradicional* Ecológico, en el marco de esta investigación se opta por concepto de Conocimiento *Local* Ecológico, puesto que la palabra tradicional ha sido cuestionada por remitir a conocimientos de un pasado remoto, sin tener vigencia necesariamente en la actualidad. Por el contrario, al optar por *local*, se considera el dinamismo de los conocimientos en el tiempo, asociados además a una localidad en particular. De todas formas, se rescata el aporte de este concepto en reconocer corpus de conocimientos que difieren de aquél generado por la ciencia occidental, pero no por ello son menos científicos. Rescatando los postulados de Levi-Strauss (1964), Berkes (1993) coincide en que tanto el conocimiento popular de una localidad, la magia, el arte y el conocimiento académico responden a una característica fundamental de las sociedades humanas que es crear orden en el desorden, todo fruto de nuestra actividad intelectual, lo que es, justamente, *hacer ciencia* (Levi-Strauss, 1964:25).

Por lo tanto, el conocimiento local ecológico no sería sólo un conjunto de conocimientos asociados a un tema, sino que es un sistema integrado de prácticas, creencias y experiencias adquiridas a través de cientos de años, basado en la observación empírica y acumulación de ‘verdades’ a partir de infinitas pruebas ensayo-error (Berkes, 1993:4). La información generada, cabe agregar, la producen los propios usuarios de los recursos y no un grupo especializado de investigadores, como en el caso del conocimiento académico. Estas características le darían la cualidad de ser un conocimiento dinámico y adaptado a los cambios que van viviendo las sociedades humanas, pues no aspira a la universalidad de sus postulados, sino simplemente a responder a los desafíos que le va imponiendo el medioambiente en cada época.

En la actualidad, campos de investigación de la etnoecología refieren a los procesos de transmisión, distribución y uso del conocimiento local ecológico; promover la conservación de la biodiversidad, el respeto y revalorización de la diversidad cultural, el manejo sustentable de recursos naturales y contribuir en el debate ético y político de la apropiación de servicios ecosistémicos por terceros. En el fondo, lo que propone es dar cuenta de la potencialidad del conocimiento local ecológico para el bienestar humano y desarrollo endógeno de las comunidades (Reyes-García & Martí, 2007). Esto último es de gran importancia tener presente, debido a que ha habido múltiples casos de apropiación del conocimiento que poseen comunidades indígenas sobre los recursos genéticos y biológicos de su medioambiente por parte de investigadores científicos, empresas farmacéuticas u otras entidades, hecho acusado como “biopiratería”⁹(Delgado, 2001). Ante esta situación es necesario explicitar el posicionamiento político de la etnoecología, con el fin de garantizar el resguardo patrimonial del conocimiento local.

En esta discusión se participa igualmente la ecología política, al dar cuenta que gran parte de los conflictos socioambientales son producto de intervenciones de agentes extraterritoriales con intereses económicos, lo cuales merman la calidad de vida de los habitantes locales. De este modo, su foco es hacer explícita las relaciones de poder entre lo local y lo global y cómo estas impactan en el medioambiente (Reyes-García & Martí, 2007) (Escobar, 1999). La problemática de estudio no se puede escindir de su carácter político, más aún cuando la relación entre los distintos actores involucrados subyace diferencias de status social y poder político-económico que legitiman, de cierta manera, las desigualdades ecológicas.

Por último, cuando se habla de etnobotánica en la investigación, importante es concebir el concepto con todas las críticas y salvedades que han sido expresadas desde la antropología ecológica y política, para tener presente que este no es un estudio de las clasificaciones botánicas locales y su contraste con las taxonomías académicas. Si bien implica un rescate y sistematización de las identificaciones botánicas locales, el grueso de la investigación es dar cuenta del trasfondo cultural de éstas, es decir, cuál es la *visión-mundo* o, mejor dicho, el *hacer* que hace emerger un *mundo* donde las plantas adquieren significaciones particulares y, por supuesto, los conflictos

⁹Concepto fundado en los años 90 por la Fundación Internacional para el Avance Rural, hoy Grupo ETC (Grupo de Acción sobre la Erosión Tecnología y Concentración). Ver <http://www.etcgroup.org>

socioambientales que surgen cuando dos visiones-mundo se confrontan en la comprensión del medioambiente.

Así, la etnobotánica se entiende desde su perspectiva ecológica donde cabe poner de manifiesto los usos de las distintas variedades de plantas con las que se relacionan las personas, aportando en la comprensión de la codeterminación entre el individuo y su entorno. Dado que el ser humano también interviene su hábitat, se consideran plantas que no son exclusivas del nicho ecológico en que se insertan las comunidades, es decir, aquellas especies introducidas con una especial significación acorde a la función social o uso que es otorgado (Castro, 1995:51).

De acuerdo a ello, conceptos tales como *herbolaria*, *fitoterapia*, *hierbas medicinales*, *etnomedicina* se consideraron insuficientes para referir a la relación humano-vegetal, puesto que tienen un sesgo epistemológico al remitir exclusivamente al uso de las plantas en el ámbito de la salud. Por lo tanto, con el fin de implementar un concepto que considerara los múltiples ámbitos de uso de las plantas, que integrara especies nativas, exóticas y domesticadas, y que aplicara además un enfoque emic, el concepto de *Etnobotánica* surgió como el más pertinente.

3.4 Etnicidad

Un tema insoslayable en el contexto de la investigación es el componente étnico, cuya población mapuche asciende al 66% según Casen 2009, distribuida en más de 80 comunidades indígenas alrededor de la comuna, además de la presencia de un municipio declarado abiertamente mapuche, que ha promovido distintas medidas de reivindicación étnica (Municipalidad de Galvarino, 2014). De este modo la identidad étnica se muestra como un fenómeno histórico, pero también vigente en los procesos actuales, razón por la cual figura como un factor relevante en las relaciones sociales y culturales, desencializándose de lo tradicionalmente entendido como “mapuche” al adquirir componentes de la sociedad contemporánea.

Acorde a lo anterior, la etnicidad no fue entendida como una totalidad homogénea que se pudiese definir a partir de un conjunto de caracteres objetivos que representan sus miembros. Al contrario, se analizó desde una perspectiva dinámica de cultura, considerando su variación según la época, lugar y trayectorias personales de los sujetos que se autoidentifican con esta etnia.

El enfoque interaccionista fundado por Frederick Barth es un gran aporte desde esta perspectiva, para entender la pervivencia de la identidad étnica pese al cambio cultural, afirmando que lo constante de los grupos étnicos en la historia es la mantención de las fronteras culturales más que el contenido cultural en sí (Barth, 1976), esto es, la distinción del *mismo* versus el *otro*. En el caso de la cultura mapuche sería la persistencia de su identificación étnica en oposición a los “*winkas*”, quienes a lo largo de la historia han estado representados por incas, españoles, chilenos, colonos europeos, “gringos”, entre otros.

No sólo la cultura es cambiante en cuanto a contenido, sino también la interacción misma en cuanto a los distintos actores que interfieren en las relaciones interétnicas y sus coyunturas históricas. Por lo tanto, sin desconocer la deuda histórica hacia el pueblo mapuche fundada en el etnocidio y usurpación colonial de tierras, extrapolar este antecedente como causa primera de lo que ocurre en la actualidad, sería una interpretación simple y generalizada del conflicto étnico, pues distintas causas a lo largo del tiempo (migraciones, educación, políticas públicas, medios de comunicación, entre otros), han influido indistintamente en los procesos de reivindicación identitaria que gatillan, en definitiva, el fenómeno de etnogénesis en el pueblo mapuche (Vergara et al, 2013:72).

En este sentido, importante es el término de etnogénesis, el cual hace referencia a procesos de emergencia y reconfiguración identitaria de los grupos étnicos:

“El concepto de etnogénesis ha sido acuñado para dar cuenta del proceso histórico de configuración de colectividades étnicas, como resultado de migraciones, invasiones, conquistas, fisiones o fusiones (...) también se ha calificado de etnogénesis al resurgimiento de grupos étnicos que se consideraban extinguidos, totalmente “mestizados” o definitivamente a culturados y que de pronto reaparecen en la escena social demandando su reconocimiento y luchando por la obtención de derechos o recursos. (...) [En definitiva], la etnogénesis ha sido y es un proceso histórico constante que refleja la dinámica cultural y política de las sociedades anteriores al desarrollo de los Estados-nación de la actualidad” (Bartolomé, 2008:193)

De este modo, se da cuenta de la plasticidad adaptativa de las distintas etnias a distintas coyunturas políticas, sociales, económicas u otras, lo cual va de la mano a una noción de cultura como *“sistema dinámico, que debe su existencia tanto a la creación interna como a la relación externa”* (Bartolomé 2008:195). Este enfoque, por lo tanto se presenta como una alternativa a las

nociones esencialistas de la cultura, cuyos planteamientos han estado cargados de sesgos etnocéntricos que construyen falsas identidades o bien las reniegan, traduciéndose en una postura asimilacionista que reduce la complejidad del fenómeno de la identidad étnica en el mundo contemporáneo:

- Por un lado, ello ha implicado la folklorización¹⁰ de las identidades étnicas por la sociedad dominante, mediante la definición de tipografías culturales obsoletas, cada vez menos representativas del grupo étnico que refieren, obligándolos a vivir en el pasado.
- En segundo lugar, la elaboración de políticas públicas mediante este enfoque ha reducido los conflictos étnicos a problemas de pobreza rural, pues la variante cultural ya no figura como “significativa”, apostando a soluciones tecnocráticas que desconocen causas subyacentes a la pobreza o el descontento social. La pobreza en el pueblo mapuche tiene un componente étnico lo que implica el reconocimiento de una histórica relación de desigualdad entre el Estado, la sociedad chilena y el pueblo mapuche (Vergara et al, 2013:108).
- Y, en tercer lugar, particularmente en el caso de los mapuche, se ha dicho que ya no existen en la actualidad porque han abandonado sus tradiciones y están totalmente integrados a la sociedad chilena (Villalobos en Vergara et al, 2013). La gravedad de estas declaraciones es que pasa a llevar el derecho de una colectividad social –histórica- de afirmar su identidad étnica (Bartolomé, 2008), desconociendo además la discriminación aún latente de la sociedad chilena hacia los mapuche.

Cabe hacer una salvedad sobre el conflicto subyacente entre el Estado chileno y los mapuche, cuya dimensión política e ideológica sin duda cae dentro de lo que han sido los procesos de etnogénesis en Chile. No obstante, no será ahondada en la investigación actual, pero no por considerarse menos relevante, sino porque la complejidad de este tema exige un análisis a nivel de discursos y prácticas de organizaciones políticas que escapan del foco ecológico de la investigación y de las

¹⁰Por folklorismo se comprende a la manipulación que ha existido de parte de la industria turística, comercial, estética o ideológica sobre las tradiciones culturales, con el fin de apropiarse de la imagen ideal de un pueblo para sus propios intereses y no de las comunidades a los cuales pertenecen, generando un constante desapego con lo tradicional, a medida que nos distanciamos en el tiempo (Martí, 1990).

posibilidades de acceder a los sujetos mapuches activamente vinculados a movimientos de este tipo en Galvarino. De todas maneras, las reflexiones vertidas en este documento pueden aportar a la comprensión de la identidad mapuche y su reivindicación en contextos altamente intervenidos por el modelo político y económico, considerado como causa importante del conflicto entre ambos actores, visto desde la cotidianeidad de la relación entre los sujetos y su ambiente.

3.5 ¿Saberes o conocimientos?

En un comienzo esta distinción no figuraba relevante puesto que en el contexto de la investigación la gente se refiere arbitrariamente a “saberes” y “conocimientos”, asimismo las referencias en inglés, donde sólo se remite al concepto *Knowledge*. No obstante, en el español pueden surgir distintas interpretaciones de estos dos conceptos, por lo que cabe explicitar como han sido entendidos a lo largo de la investigación.

‘Conocimiento’ se comprendió como cualquier aspecto relacionado a las plantas que manifestaba la persona, sin necesariamente tener que manejar en profundidad todo lo relacionado a ellas. ‘Saber’, por su parte, derivado del concepto de sabiduría, tiene que ver con un nivel de erudición mayor sobre las plantas, entendiendo su relación con otros ámbitos de la vida. Saber, por lo tanto, concibe una mirada holística y acabada sobre el mundo vegetal, en contraposición al conocimiento, que aparece fragmentado en distintas individualidades, pero con un potencial de ser reconstruido.

Por esta razón, durante la investigación se tomó como eje acceder a los ‘conocimientos’ y no necesariamente a la sabiduría, pues en Galvarino muchos aspectos sobre las plantas se encontraban heterogéneamente distribuidos en la comunidad, cuyo registro sistemático entre los distintos actores llevó a la reconstrucción colectiva de la sabiduría local y su socialización. Por lo tanto, toda persona que manifestaba algún conocimiento asociado a las plantas, en cuanto era una expresión de su relación con el medioambiente, fue atingente incorporarla en la investigación, además de los sabios reconocidos por su comunidad.

4. Metodología

4.1 Enfoque de la Investigación:

La presente investigación es de carácter cualitativo, ya que su epistemología está orientada hacia una comprensión de la perspectiva del sujeto en estudio y su contexto, dentro de sus propias categorías, lo que en antropología se conoce como “enfoque emic”. Adicionalmente, se propuso afín a un modelo naturalista y fenomenológico, ya que se considera el estudio de las experiencias tal y como se presentan en la vida de las personas. En este sentido, la interpretación de los fenómenos se privilegió en el marco del propio contexto de los sujetos implicados, sin buscar verdades absolutas, sino más bien relatos que aporten en dilucidar el objeto de estudio. Lo anterior se condice con poner especial énfasis en la vivencia histórica y cultural de cada persona, la cual es transmitida en parte mediante el lenguaje, pero también en las prácticas mismas (Valles, 1997).

La producción de información en función de lo anterior, fue inductiva y experiencial al mismo tiempo, debido a que no bastó basarse en el discurso de las personas para acceder a sus conocimientos etnobotánicos, fundamental fue analizar el objeto de estudio mediante la observación de las prácticas culturales en su contexto.

Por otro lado, el tipo de investigación se define como descriptiva, ya que su principal objetivo fue caracterizar en extenso distintas dimensiones del conocimiento etnobotánico, no obstante, tiene miras a proyectarse hacia una investigación de tipo analítico que aporte en una discusión teórica sobre la relación entre ‘medioambiente’ y ‘conocimiento’, desde una perspectiva interdisciplinar (Martínez, 2005).

4.2 Método Etnográfico

Con el fin de acceder al trasfondo del conocimiento etnobotánico y los factores más relevantes en su constitución actual, la estrategia metodológica más pertinente fue la etnografía dada su plasticidad a las distintas situaciones que iban surgiendo en el curso de la investigación, la diversidad de técnicas que concibe y el nivel de involucramiento del investigador con la realidad de estudio. Por lo demás el método etnográfico fue el más apropiado para considerar una visión holística del problema, pues permitió definir las dimensiones de estudio en el proceso etnográfico

y no necesariamente antes del trabajo de campo, evitando así un reduccionismo a priori de la investigación (Hammersley & Atkinson, 1992).

Por otro lado, desde la investigación cualitativa, se asume que los sujetos de un mismo grupo étnico o cultural, al desenvolverse en una misma cotidianeidad, comparten un sentido común que responde a una misma lógica o razonamiento que, por lo general, no es explícito, pero se manifiesta en diferentes aspectos de su vida (Martínez, 2005). A partir de ello, es que no fue necesario entrevistar a gran cantidad de personas, sino bastó con un pequeño estudio de casos para profundizar con ellos las dimensiones de la investigación, asegurando la calidad en cuanto a contenido más que representatividad estadística.

Trayectoria del proceso etnográfico

Sin duda, el acceso a la cotidianeidad de las personas no fue fácil, requiriendo de un largo proceso para poder generar la confianza con las personas y que me permitieran hacerlos parte de la investigación. En algunos casos tuve más “éxito” que en otros, pero el acierto fue sin duda haber construido vínculos de confianza tempranamente con personas claves que guiaron mi recorrido por el territorio. Cabe agregar que mi condición de mujer influyó bastante en términos metodológicos, dificultándome acceder al mundo de las “masculinidades”, y verme obligada, en su defecto, a circunscribirme a espacios mayormente femeninos.

Mi contacto con la comuna de Galvarino se inicia en el año 2013 debido a mi participación en un proyecto estudiantil en el cual realizábamos talleres de transferencia tecnológica con comunidades rurales que lo solicitaban. Este era el “Proyecto de Desarrollo Social y Agropecuario”, conformado por estudiantes medicina veterinaria, ingeniería agronómica, ingeniería en recursos naturales y renovables, periodismo y antropología de la Universidad de Chile. Mi participación fue particularmente activa en la realización de un ciclo de talleres de hierbas medicinales en la comunidad Pichun huilkaman y otro de educación ambiental con niños de la escuela rural de Quinahue. Para ese entonces aún no definía mi tema de tesis, pero el interés en torno a las plantas comenzaba a desarrollarse, ante la gran riqueza que daban cuenta las mujeres partícipes del taller, pese a la notable presencia de las plantaciones forestales y extensos monocultivos agrícolas, que opacaban la biodiversidad botánica de la comuna.

A raíz de esta experiencia se generó mi primer involucramiento con la gente de Galvarino, relativamente distante en primera instancia, pero no por ello menos certera en cuanto a generar una primera impresión del contexto geográfico e identificación de los principales actores sociales que allí se desenvolvían. Sin embargo, en el curso de los meses ya habría reconocido a los personajes claves (y ellos a mí) posibilitando un involucramiento más cercano y cotidiano con ellos. Acorde a los postulados de Hammersley y Atkinson, de a poco fui accediendo a conocer las tradiciones, roles, valores y normas, típico de la *“estructura de “embudo”, de la investigación etnográfica, que va centrado progresivamente su enfoque a medida que transcurre la investigación”* (1994:224). De este modo pude ir viendo en el transcurso del tiempo la pertinencia de mi tema de investigación y la delimitación de las dimensiones más relevantes en mi trayectoria por aquel lugar.

Delimitación del sujeto de investigación

La acotación del sujeto no la definí a priori, esperando que este fuera emergiendo a medida que me internalizaba en la problemática. Sin delimitar ningún estrato etario, socioeconómico o de género para enfocar mi sujeto de estudio, tuve como criterios orientadores contactar a personas que fueran miembros de comunidades mapuche que manifestaran prácticas o conocimientos relacionados a la vegetación del lugar y, por supuesto, tuvieran el interés de hablar al respecto. Al poco tiempo de iniciar mi investigación descarté a los niños por su inherente facilidad a distraerse y la complejidad adicional que implica trabajar con ellos.

Más adelante, debido a mi condición de género, se me hizo imposible acceder a la cotidianidad de los hombres. Galvarino se mostró como un lugar muy conservador en cuanto a las diferencias de género, donde los roles de los hombres y de las mujeres estaban claramente definidos y no se transgredían en absoluto. Por lo tanto, compartir y conversar más en profundidad con mujeres, se dio naturalmente, no así con los hombres de la comunidad, por lo que en el curso de la investigación fue inevitable definir a las mujeres como mi sujeto de estudio; y necesario también, para darle importancia a este factor como constructor de sentidos comunes, muchas veces, en desmedro de la identidad femenina. Enfocar la investigación en ellas fue también parte de una reflexión ética y posicionamiento político que no podía soslayar frente los relatos que las mujeres me transmitían, a veces, a modo de desahogo sobre situaciones de dominación masculina, al

verme como su par femenina que estaba interesada en rescatar y darle importancia a su testimonio en el contexto actual.

En total, mi trabajo de campo se extendió por 8 meses, desde junio del 2014, hasta enero del 2015. No fue un tiempo constante, sino que realicé 4 terrenos, de una duración aproximada de dos semanas cada vez. La idea de esto era tener presencia en épocas diferentes del año, para vislumbrar las variaciones de la vegetación del lugar y la relación según la temporada. El primer terreno fue en invierno, coincidiendo con la celebración del *We Tripantu*¹¹; el segundo fue iniciando la primavera en los primeros días de septiembre, el tercero a finales de noviembre y el último en las primeras semanas de enero.

4.3 Técnicas de recolección de información:

a) *Entrevistas exploratorias*: en un primer momento de la investigación fueron necesarias conversaciones de corta duración dirigidas a personas con distintos perfiles (hombres, mujeres, jóvenes, niños, adultos, ancianos, funcionarios públicos, campesinos, etc.) con el fin de tener una apreciación general de la presencia del conocimiento etnobotánico e identificar a los sujetos claves en este ámbito, para posteriormente profundizar con ellos el trasfondo de este conocimiento. Entre ellos, accedí a lonkos, dirigentes, hombres y mujeres de distintas edades y niños de comunidades mapuche. También fueron entrevistados distintos funcionarios de la municipalidad que trabajaban directamente con las comunidades para obtener sus referencias o bien, facilidades metodológicas para mi investigación (Ej.: transporte hacia lugares lejanos). En total contacté 28 personas, en entrevistas de aproximadamente 30 minutos.

b) *Reconocimiento territorial*: como primer acercamiento a la zona de estudio, fundamental fue hacer un recorrido por toda la comuna con el fin de identificar, a grandes rasgos, la distribución geográfica y territorial de los distintos elementos que influyen en la composición del paisaje, tales como la presencia de cursos de agua, bosques nativos, extensión territorial de plantaciones forestales, monocultivos agrícolas y ocupación territorial actual de las

¹¹Conocido también como el “Año nuevo mapuche”, que se celebra en el solsticio de invierno.

comunidades. Esta técnica me facilitó el desplazamiento posterior por la comuna, para llegar a mujeres que vivían en comunidades más aisladas y distantes.

c) *Entrevistas en profundidad*: en un segundo momento de la investigación, ya identificado los actores claves procedí a establecer conversaciones largas y profundas sobre el tema. En total fueron 12 mujeres mapuche de distintas comunidades y roles sociales¹²:

- Nancy: Yancan de la Comunidad Pichun Huilkaman, 65 años
- Berta: Comunidad Pichun Huilkaman, 60 años
- Graciela: Comunidad Pichun Huilkaman, 50 años
- Olga: Comunidad Pichun Huilkaman, 40 años.
- Camila: Comunidad Pichun Huilkaman, 30 años
- Adela: Machi de la Comunidad Pichun Huilkaman, 65 años.
- Maribel: Comunidad Cariqueo, territorio de Ñielol, 50 años
- Florencia: Comunidad Huilcaleo, Territorio de Ñielol, 40 años.
- Rosa: Machi de la Comunidad Woke-Mahuida, 65 años.
- Carmen: comunidad Peñeipil de Cuel Ñielol, 55 años
- María: Machi del pueblo de Galvarino, 65 años.
- Viviana: Colectivo mujeres “Zomo Ñu Rakisuam” (Pensamiento de Mujer), 30 años.

d) *Observación participante y no participante*: Involucré mi presencia tanto en actividades cotidianas que involucraban el uso de las plantas (ej.: actividades en la cocina, la huerta, el jardín), comprendiendo el trasfondo de aquel actuar con las mujeres seleccionadas; como en actividades comunitarias de gran importancia, como por ejemplo las ceremonias del *We Tripantu*, *Nguillatun*, *Palin*, o reuniones familiares, donde ciertas plantas adquirirían roles y significados especiales. Hubo distintos grados de participación, según la norma social me lo permitía, ya sea pasiva (o no participante), moderada o activa (Valles, 1997).

e) *Recorrido hablado*: Esta técnica consistió en el reconocimiento de lugares claves acompañado de una persona con dominio del conocimiento etnobotánico, con el fin de profundizar en dimensiones importantes de este conocimiento. Con la Yancan de la comunidad Pichun

¹² Los nombres que figuran en la lista son falsos con el fin de proteger la identidad de las participantes y las edades aproximadas.

Huilkaman y la machi de la comunidad Woke-Mahuida fue aplicada esta técnica, lo que permitió observar in situ su conocimiento y relación con el mundo vegetal.

4.4 Registro de la información:

En todas las técnicas mencionadas conté con una pauta de preguntas y observación flexible para no perder el objetivo de la investigación, la cual revisaba y modificaba a medida que avanzaba la investigación. El cuaderno de campo me acompañó durante todo el proceso de registro, pero clave fue también contar con grabadora de audio para poder citar textualmente los relatos. Cuando las informantes se negaban a ser grabadas, respeté aquella decisión. Las fotografías fueron útiles también como ayuda memoria de las plantas identificadas y su contexto.

4.5 Técnica de análisis de la información:

El análisis fue en base a la teoría fundamentada, la cual refiere a la construcción teórica principalmente a partir de los relatos de los informantes y las categorías que ellos refieren. Esto implica *“entender desde la perspectiva de las personas involucradas por qué suceden los acontecimientos sociales (...) e inferir más allá del sólo testimonio del objeto de estudio, relacionando las categorías de investigación con todo el trasfondo del tema de estudio.”* (Rodríguez et al, 1996:52). Así, las categorías previas al terreno fueron útiles más que nada para la observación, puesto que en curso de la investigación fueron modificadas con las categorías emergentes que se mostraban importantes para los entrevistados.

Para llevar a cabo la teoría fundamentada, necesario fue la sistematización de los datos a partir de un proceso de codificación, previa transcripción de las entrevistas realizadas y de las notas de campo registradas. La codificación fue analizada mediante el programa computacional Atlas Ti, distinguiendo códigos, familias de códigos y relaciones entre familias de códigos.

4.6 Ética de la investigación:

Por último, me gustaría hacer una reflexión ética respecto a la forma en cómo se lleva a cabo una investigación de tipo etnográfico, por la posible “invasión” que puede significar si no se respetan las normas sociales de la comunidad y sus “ritmos” de vida, esto es, no transgredir ciertos horarios o espacios de las personas, que sólo con el tiempo y la confianza pueden ir flexibilizándose. Es derecho, también de las personas que son entrevistadas conocer los objetivos de la investigación

y que la relación no sea unívoca entre “investigador e investigado”, sino dar la opción de construir una relación recíproca, donde el *otro* tenga la opción de investigarlo a uno mismo también. Algo así como lo que refiere Viveiros de Castro al hablar del “nativo relativo”, donde la relación que se establece entre los informantes claves de una etnografía y el investigador es, en primera instancia, una relación de comprensión, la cual no puede darse si es únicamente un solo sujeto el que da cuenta de su punto de vista. Es necesario el diálogo horizontal para generar el mutuo entendimiento, a través del cual ambos actores van descubriendo el mundo del otro, donde ‘investigador’ e ‘investigado’ son roles que se van alternando en el curso de la experiencia etnográfica (Viveiros de Castro, 2002).

Los participantes fueron absolutamente voluntarios y en casos que se solicitó censurar cierta información vertida en el proceso investigativo, esto fue respetado. Los nombres vertidos en las citas son ficticios también, con el fin de proteger sus identidades.

Finalmente, al concluir la investigación realicé una actividad de devolución de este proceso, la cual consistió en una presentación de las ideas-fuerza de la tesis y su reflexión conjunta en la comunidad Pichun Huilkaman, además de una larga conversación sobre la biodiversidad vegetal registrada con las mujeres. Si bien a esta actividad estuvo invitada la comunidad en su conjunto, en su totalidad asistieron mujeres, con las que había trabajado previamente y las dirigentes. En esta instancia se acordó el formato tangible de devolución de esta investigación para dejar en la comunidad y la biblioteca comunal, a modo de manual fotográfico, el cual podrá seguir siendo complementado por los actores locales y sus futuras generaciones.



Foto N°1: Devolución de la investigación en comunidad Pichun Huilkaman, 6 de octubre del 2015.

CAPÍTULO II: DIMENSIÓN SOCIOCULTURAL DEL CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO

La variante ecológica, en cuanto al medio en que vive el individuo, no necesariamente es determinante en la emergencia de ciertos conocimientos, pues, aunque el presente estudio se posicione en un lugar acotado, múltiples significados, usos y valoraciones se hallan en torno a la vegetación circundante. El sólo hecho de vivir en un lugar no es la causa directa de que en determinada comunidad exista un amplio repertorio etnobotánico. Como se dijo desde un comienzo, el conocimiento no existe de manera extendida ni homogénea en la sociedad, por lo tanto, es la suma de distintos factores socioculturales –en interacción con elementos del entorno– los que influyen en que algunos sujetos sepan más que otros, o valoren más que otros este tipo de prácticas y conocimientos. Por lo demás, considerando que Galvarino es una comuna que ha sido fuertemente intervenida por agentes extraterritoriales, el conocimiento local se ha ido diversificando, lo que hace más compleja la labor de reconocimiento de los sujetos de conocimiento etnobotánico, debido a que el contexto en que habitan los actores también se diversifica.

Por esta razón, es que uno de los objetivos de la investigación fue hallar a personajes claves en esta materia y profundizar con ellos los factores socioculturales que potencian el desarrollo de un conocimiento etnobotánico. Identificar a estas personas permitió entender sus particularidades, donde las plantas adquirirían un rol especial en sus vidas.

Los actores claves en que derivó la investigación fue en su mayoría mujeres mapuche de sectores rurales, pertenecientes a comunidades indígenas. En este sentido, variables significativas en cuanto a explicar la relación que establecen las personas con el mundo vegetal fueron el género y la identidad étnica: factores que, fuera de pretender a universales en torno al conocimiento etnobotánico, marcaron tendencias bastante homogéneas entre estos sujetos, pues, aunque no se niega el conocimiento de los hombres y habitantes urbanos en este ámbito, éste adquiere otras características, respondiendo a diferentes necesidades y significados.

A continuación se explicará de qué manera ser mujer y ser mapuche se relacionan con el conocimiento etnobotánico, y en qué medida representan también un nicho favorable donde se puede potenciar este conocimiento.

1. Enfoque de Género: Implicancia de Ser Mujer en el conocimiento etnobotánico

El género se entiende como *un sistema de ordenamiento social que se establece a partir de las diferencias biológicas entre hombres y mujeres, dando cuenta de las valoraciones, roles y posiciones, asociadas a lo femenino y lo masculino en una cultura determinada* (Franch et al 2012:14). Es decir, es un constructo sociocultural que determina en gran parte la identidad de los sujetos y su desenvolvimiento con otras personas.

Por lo tanto, no sólo en relación al conocimiento en torno a las plantas, sino en cualquier ámbito de la vida, la variable de género es fundamental de considerar para analizar la realidad sociocultural de Galvarino. Independiente de la clase social, nivel de escolaridad, identidad étnica, creencia religiosa, grupo etario o contexto geográfico en que viva la persona (rural/urbano), el género se manifiesta de manera muy constante, en cuanto a valoraciones, roles y posiciones que son definidas para hombres y mujeres. Si bien es cierto que en unas clases, grupos etarios y geografías las diferencias entre géneros son mucho más marcadas que en otros, en cualquier caso, es posible identificar ciertos constructos relacionados al género de manera bastante extendida en la población de Galvarino.

1.1 Desigualdad entre géneros

Esta variable si bien estuvo considerada de antemano en la investigación, la relevancia que tendría para caracterizar la relación entre las plantas y los seres humanos sólo se dio en la experiencia etnográfica. Los testimonios de las entrevistadas, sus vivencias y los distintos lugares recorridos, revelaron que el género es un tema que se manifiesta de manera transversal, operando como el ordenador más básico de las relaciones sociales. Éste se manifiesta en esferas públicas y privadas, ya sea en ámbitos laborales, recreativos, domésticos, entre otros. En consecuencia, el conocimiento que portan las personas depende de los espacios que según el género les es permitido ser parte, asimismo el valor que es otorgado a aquél conocimiento.

Dado lo anterior, necesario fue integrar un enfoque de género en el análisis como una aproximación básica a entender por qué hombres y mujeres realizan cosas diferentes de manera tan generalizada en Galvarino, entendiendo que aquello influiría en el sentido que cada cual otorgaría a las plantas en sus vidas. Por otro lado, tomar esta perspectiva también hizo evidente

las desigualdades entre ambos géneros y la falta de empoderamiento de las mujeres sobre sus propias capacidades. Por lo tanto, profundizar con ellas el mundo de la etnobotánica fue una forma de reivindicar sus saberes, muchas veces invisibilizados, o bien, menoscabados. Esta situación da cuenta de un profundo androcentrismo en la forma como se configura el mundo social en Galvarino, cuya dominación masculina la mayoría de las veces no es vislumbrada como tal, ni tampoco suele cuestionarse, por estar naturalizada entre las personas, pues así se ha construido históricamente. La aceptación de esta dominación es tal, que inclusive en situaciones cuando la mujer es víctima de violencia por sus parejas, justifican aquella conducta, declarándose ellas mismas culpables de haber causado el acto de violencia:

“Las mujeres mismas son machistas, con sus propios hijos y con ellas mismas. A quienes les ha pegado su marido tú les preguntas por qué lo hacen y ellas te responden “porque me porté mal”

- ¿y qué es portarse mal?

Cuando la mujer sale de la casa, aunque sea por trabajo, sólo por salir a buscar trabajo los hombres se enojan, porque piensan que son infieles. ‘que dónde estás, donde andabas, cómo se te ocurre salir sin mi permiso’, cosas así y ellas se sienten culpables” (Viviana, 30 años)

Se ve a mujeres sumisas ante la dominación de sus parejas, donde incluso dejan de lado su dignidad al permitirse ser golpeadas. Y pese a que existe un discurso público de integración entre ambos géneros, en la práctica no aplica, pues desde las situaciones más coloquiales a las más formales se observan desigualdades en Galvarino. Evidencia de esto es, por ejemplo, el hecho de que todos los altos cargos municipales son ocupados por hombres, a quienes se les critica por sus conductas machistas, pero aun así no manifiestan voluntad alguna de cambiar:

“Los que lideran la municipalidad son puros hombres, les cuesta ver... muchas veces cuando hay actividades organizadas por mujeres, ellos dan un paso al lado y nos dejan avanzando solas. No nos apoyan mucho (...) Ellos reconocen que son machistas, se dan cuenta de eso pero... hay muy pocos con voluntad de cambiar. Algunos tratan de hacerlo consciente, pero otros en verdad no, no están ni ahí, incluso se ríen.” (Viviana, 30 años, Galvarino)

Esta situación se repite en todo ámbito, delimitando muy estrictamente los lugares de ambos géneros, para no confundir quien es el hombre, es decir, “quien manda”. Sólo recién a finales del año 2014 se empezó a cuestionar públicamente la desigualdad entre géneros, gatillado principalmente por la violencia física y psicológica que sufren muchas mujeres por parte de los hombres. Un grupo de mujeres decidió fundar un colectivo por la defensa de sus derechos llamado

“Zomo Ñu Rakisuam”, o “Pensamiento de Mujer”, traducido al español. Este grupo está integrado por mujeres desde los 15 hasta los 70 años, de zonas rurales y urbanas, tanto mapuche como no mapuche. Más allá de la edad, identidad étnica y el lugar en que residan o trabajen, su intención es cambiar la forma en cómo se relacionan hombres y mujeres, para acabar con las discriminaciones, abusos y violencias que ocurren contra la mujer. Si bien todo partió por un taller de liderazgo en la municipalidad orientado al emprendimiento de las dueñas de casa, continuaron realizando charlas sobre derechos humanos, para dar un espacio de conversación con mujeres que eran pasadas a llevar en sus hogares, el trabajo y en la calle. La idea era discutir el tema para que las mujeres se empoderen de sí mismas, fortalezcan su autoestima y se genere una red de apoyo para aquellas que sufren algún tipo de violencia, según afirman sus fundadoras. En el poco tiempo que llevan, más allá de las charlas, han continuado realizando actividades de difusión para tener mayor visibilidad en Galvarino y de apoco ir combatiendo las desigualdades de género en la comuna.

Conversar con mujeres de este colectivo fue clave para entender el empoderamiento de otras mujeres en la esfera del conocimiento etnobotánico. Muchas de las que reivindican explícitamente este saber se relacionan con las mujeres que están fundando el colectivo. Son mujeres que han ido más allá de los espacios de acción que históricamente delimitaron sus pares masculinos, empoderándose de sí mismas, al validar sus conocimientos y quehaceres en estos espacios. Sin embargo, hay otras –la mayoría- que no reflexionan acerca de lo que son capaces de hacer con sus conocimientos y el valor de ello. De este modo, el hecho de que la etnobotánica sea aún un saber oculto y estigmatizado dentro de sus espacios tiene que ver, además de un etnocentrismo occidental, con el androcentrismo presente entre las relaciones sociales, el cual proviene de muy atrás en la historia. Ello pese a que algunas mujeres afirman que la cultura mapuche no era machista en sus orígenes, sino que fue con la llegada de los españoles cuando esta cambió y alteró la forma de relacionarse entre ambos géneros:

“El gobierno [municipal] mapuche debería promover la igualdad de ambos géneros. Porque los mapuches, en sus orígenes, se supone que femenino y masculino trabajan siempre juntos, es una complementación que viene de la cosmovisión original. La mujer no vale menos que el hombre, porque ambos se complementan en las tareas de la casa, la ruca, los rituales. Siempre el hombre y la mujer tienen que estar presente” (Viviana, 30 años).

Independiente de ello, el menosprecio hacia la mujer mapuche de todas formas se habría intensificado con la colonización de las comunidades, mediante el establecimiento de una sociedad chilena conservadora en múltiples ámbitos, que discriminó doblemente a la mujer: étnica, por ser mapuche, y de género, sólo por ser mujer. Esto lo podemos ver en la forma peyorativa que tenía la gente de referirse a mujeres mapuche, según cuenta el testimonio de la machi de la comunidad Pichun Huilkaman:

“Después que fui lola entré a trabajar al pueblo. Yo tampoco sabía mucho ahí, pero la señora que me tomó de empleada trató de enseñarme. La comida y todo eso, porque yo no sabía hacer la comida de los chilenos. Así fui aprendiendo a hablar en chileno. Cuando ya aprendí el chileno me avergüence con los winkas, de juntarme con los chilenos, porque me decían “mira la india, la chinita”, de mi vestimenta se reían que era diferente (...) de lo que comía, también era diferente “india come-yuyo” nos decían a mi raza” (Machi Adela, 60 años).

Estos prejuicios fueron oprimiendo costumbres y así es como ciertos conocimientos fueron siendo sustituidos por otros más deseables en los hogares. La machi fue obligada a dejar de lado las preparaciones que toda su vida se habían cocinado en su casa para encajar en los hogares chilenos; su vestimenta y su lengua, también debió guardarlas por mucho tiempo para evitar ser discriminada, y así hizo con sus hijos también para evitar que ellos sufrieran lo mismo que ella. Sólo después de mucho tiempo, cuando el problema de la discriminación hacia lo mapuche fue cuestionado públicamente, ella mostró interés por retomar su lengua y reivindicar sus antiguas costumbres, que es lo que hace hoy en día. Probablemente muchos saberes locales se perdieron por el estigma que cargaban, pero muchos otros se mantuvieron en el tiempo, resistiendo en ciertas personas y espacios, quizás más marginados, pero no por ello menos complejos. Mucha biodiversidad vegetal y agrícola existía años atrás en la comuna, según recuerdan las mujeres de más edad, una diversidad que el día de hoy intentan rescatar en sus casas como una forma de preservarlas, al menos dentro de su familia, pero no es una tarea fácil, debido a que las expectativas de los más jóvenes distan mucho de lo que era la antigua vida de campo.

1.2 Roles de género y la relación con las plantas

La forma en como el género opera sobre el conocimiento etnobotánico deriva de los distintos roles que ocupan hombres y mujeres. Sobre todo en zonas rurales este factor es mucho más

determinante, pues para llevar a cabo las distintas labores que sostienen la economía campesina, fundamental es la distribución de las actividades que se realizan en el campo: el hombre, asociado a lo “público”, es quien realiza las actividades que implican estar fuera del hogar por prolongado tiempo, tales como el arreo de animales hacia el cerro, la agricultura de rulo, la faena forestal, trabajar de temporero en otras zonas o la construcción. La mujer, por su parte, asociada a lo “privado”, su espacio por excelencia es lo doméstico, donde se desarrolla la crianza de los hijos, el cuidado de la familia, la alimentación, la limpieza, entre otros (Murillo, 2006).

La labor doméstica de la mujer en los sectores rurales en gran parte se vincula a labores de huerta, jardinería y cocina, pues a partir de ellos la mujer lleva a cabo su rol de género en el hogar: saber de cultivo y cocina es un conocimiento básico que se espera de cualquier mujer de campo en Galvarino, donde evidentemente las plantas son elementos fundamentales para llevar a cabo estas actividades. Así lo confirman Montecinos & Conejeros (1985) y Obach & Sadler (2008) en cuanto al espacio doméstico, siendo el lugar donde mayor cabida tienen las hierbas medicinales por estar vinculadas a la alimentación, salud y cuidado de los miembros del hogar: *“en este espacio, el hogar, culturalmente atribuido a lo femenino por excelencia, se puede visualizar con claridad el estrecho vínculo mantenido desde siempre por las mujeres en los ámbitos de la salud y la enfermedad”* (Obach & Sadler, 2008:177).

Si bien esta delimitación de la mujer al espacio doméstico puede interpretarse como una restricción de sus libertades y la subordinación de ella al resto de la familia (Murillo, 2006), en realidad lo que se genera es un doble posicionamiento de la mujer, pues la huerta, el jardín y la cocina son espacios también de empoderamiento femenino. Sólo en ellos, realmente la mujer puede expresarse con cierta autonomía, construyéndose a sí misma en oficio y sabiduría en torno a las necesidades de lo doméstico, y es quien también manda, invisibilizadamente estos espacios, pues es ella quien toma las decisiones de este lugar:

“En el campo tenemos ciertas reglas. Por ejemplo, yo no puedo prestar las herramientas de construcción y trabajo porque son de mi viejo, el hombre es el que manda allá afuera. Pero dentro de la casa yo soy la que manda, así que el hombre no puede prestar las cosas de adentro de la casa, es a mí a quien tienen que pedir permiso...así son las cosas del campo”. (Maribel, 50 años).

La huerta es un espacio de saber complejo y requiere de absoluta dedicación para que el trabajo sea provechoso en cada temporada. Tanto en la mañana como en la tarde la mujer aguarda los distintos procesos que requiere la huerta: la preparación de la tierra, la planificación de los espacios de cada cultivo, el acto de sembrar propiamente tal, el riego, desmalezar, podar, cosechar y procurar guardar el mejor ejemplar para semilla. Y cuidado de confundir cada paso como meras técnicas que se aprenden “de un día para otro”, más que ello es una dedicación de toda la vida, como refleja la siguiente conversación entre la machi Adela y su esposo:

“Esposo: De eso es lo que vive. Cuando está sola le habla a las plantas, las trabaja todos los días y les conversa. La hace feliz trabajar las plantas, el jardín, la huerta.

Machi: Yo me olvido, cuando tengo pena, tengo problema me voy a mi huerta y me olvido de todo, quedo concentrada en lo que estoy haciendo.

Esposo: si tiene taaaantas plantas.

Machi: yo le converso a mis flores, me levanto en la mañana y les digo “uy, están lindas, están hermosas”. Ellas me dan vida. Me dan ganas de vivir, de tener más, de hermosearlas más... ése es mi deseo.

Esposo: si aquí tiene lleeeno

Machi: el otro día me gané un proyecto de malla y le dije a Alberto, ciérrame el jardín, aquí no entran ni perros ni animales...entonces lo que yo planto, produce (...) porque a eso me dedico, de eso vivo... yo soy huertalicera”

He ahí que no esté demás hablarle a las plantas, y disfrutar con ellas, en el paso del día. Los hijos ya fueran de la casa y el esposo trabajando, las plantas son básicamente su única compañía junto a los animales gran parte del día. Cada actividad en específico tiene sus tiempos, y la mujer sabe distinguirlos naturalmente, basada también en tiempos estacionales. Esta labor, no debe ser entendida entonces como un trabajo necesariamente esclavizante de la mujer, sino que es aquello que forja su identidad en fuerte vínculo con la tierra, viéndose reflejada así una mujer más cercana a la “naturaleza”, pues tanto los roles que ella cumple, así como la construcción social de su cuerpo se relacionan directamente a ciclos naturales: la menstruación, la maternidad y la horticultura son procesos femeninos, que se oponen a un hombre más racional, que tiene la libertad de construirse a sí mismo fuera de los ritmos de la naturaleza (Ortner, 1979). En la siguiente cita de la yancan de una comunidad, aprecia el vínculo de su identidad con la tierra:

“-¿A usted le gusta hacer lo que hace, el lugar donde vive?

Pero claro, si no me gustara no estaría acá. Yo vivo del campo, todo lo que a uno le entrega... en la ciudad tienes que pagar hasta por una matita de cilantro, ¡imagínate! (...) Es la costumbre de la campesina, trabajar la tierra, salir a caminar al campo... será también porque uno ha hecho esto toda la vida, estoy acostumbrada, pero también me gusta” (Nancy, yancan, 65 años).

En una tarde de verano caminando por la ladera de un cerro, la señora Maribel comentaba lo grato que es vivir allí, pese a que no es lo mismo de antes, pues ha cambiado mucho el paisaje, le sigue provocando dicha sólo contemplarlo:

“A mí me encanta el campo, sentarme a veces, simplemente y ver los árboles, como se mueven y suenan con el viento [escuchando el viento]... ¿ves? es precioso, no podría vivir en otro lado” (Maribel, 50 años).

En este sentido, la huerta y el campo, en general, son lugares que constituyen el medioambiente de la mujer, donde, según se puede ver en los testimonios, ellas disfrutan de la simple, pero a su vez gratificante, de los distintos elementos de la naturaleza que no siempre están en el plano de lo explícito para cualquiera: la tierra, el sol, la temperatura, el agua, la diversidad de plantas, los insectos que llegan a su alrededor, los árboles, el viento, etc., todo ello se conjuga y de manera diferente según la temporada del año.

Esa naturaleza es aquella que la mujer lleva a su jardín, haciéndola parte de su entorno cotidiano, y no necesariamente porque sea su actividad principal, sino también porque le aporta en lo afectivo y espiritual como persona. Muchas de las plantas de jardín son de tipo “ornamental” o bien ejemplares únicos que tienen un significado especial para sus dueñas: variedad de flores, colores, aromas, texturas y tamaños de plantas colecciona la mujer en su jardín, por un afán estético y placer personal que no experimenta del mismo modo el hombre. Como afirma un dicho popular escuchado en Galvarino: “detrás de cada gran jardín, hay una gran mujer”. Y cuando la mujer se va o se enferma, el primer lugar en que se ve reflejada esta ausencia es en el jardín, que lentamente empieza a morir. En este sentido las plantas están directamente asociadas al concepto de ‘vida’, pues cuando hay mucha abundancia y diversidad de plantas, dícese que hay mucha vida en el hogar:

“En mi jardín tengo árboles nativos plantados, están floreciendo, canelos, peumo, ahora puse una planta de notro. Entonces eso a mí me encanta, para tener otra vez, cuando florezca. Yo tengo dos

huertas, llenas de durazno en un tablón yo plantaba un duraznito y ahí salía, yo lo dejaba y lo cuidaba...y siguió. Lo cerré, para que no entre nada. Planté hualle, tres hualles bonitos. Yo le digo “yo te voy a plantar a ti, y tú me vas a dar vida, porque a mí me gusta la cosa nativa”. Entonces esa es mi entretención” (Machi Adela, 60 años).

En cambio, según lo observado en las dinámicas propias de los hogares de Galvarino, pareciera que el hombre no necesita de un jardín para sentirse lleno con la naturaleza. Él trabaja en medio de los cerros, ya sea en el tema forestal o arreando los animales, de cualquier manera, su lugar durante el día es principalmente el cerro. Por ende, lo que él sabe acerca de plantas son las que allí mismo crecen. Muchas de ellas, cabe agregar, aprendieron a reconocerlas porque sus abuelas les enseñaban y las siguieron usando porque allí mismo, en el cerro, las necesitaron para paliar el hambre o algún malestar físico durante la jornada.

Por un lado, tenemos entonces que el reconocimiento de plantas se mantiene por la presencia de necesidades que, para satisfacerlas, las personas se valen de los recursos del lugar, en cuya praxis se va constituyendo su medioambiente. Por otro lado, pero producto de lo mismo, van emergiendo fuertes significados simbólico-afectivos con los elementos del medio, que potencian una comprensión ecológica del mundo en que están insertos. Es decir, no es una mera relación utilitarista, sino que hay un sentimiento que emerge de la conciencia de vivir de lo que los rodea; de este modo, el interés utilitario no siempre es determinante en el conocimiento sobre el medio, más bien los elementos del medio se consideran útiles porque se conocen de manera preliminar (Levi-Strauss, 1964). La reflexión en torno a esta relación entre conocimiento y medio, se torna también en una convicción ideológica y valórica que reivindica la vida de campo en armonía con la naturaleza; idea, no obstante, que se ha estado perdiendo en las comunidades. La Señora Florencia, quien se dedica entre otras cosas a la elaboración y venta de cosmética natural en el campo, afirma dedicarse a ello por decisión personal, ante la necesidad de cuidar la naturaleza y mostrarle a la gente que se puede vivir de ella sin hacerle daño:

“Lo que yo sé, es por la vida misma, uno siempre sabe algo de plantas, las que se andan recogiendo por ahí, en la huerta.... Y eso mismo trato de enseñarle yo a mi hijo, en mi casa, el respeto por la naturaleza, las plantas, los pajaritos, los bichitos, todo. Porque todo tiene una función en la naturaleza” (Florencia, 40 años).

1.3 Ser madres

Respecto a la relación que los hombres tienen con las plantas, sin duda que puede profundizarse mucho más, pero hay que ser parte de su cotidianeidad para ello. En el caso de las mujeres, su vínculo con las plantas es producto también de las relaciones sociales que construyen en sus hogares: “ser madres”, implica asumir el rol de alimentar y cuidar a la familia, conocimientos necesarios que se van heredando matrilinealmente, pues son ellas quienes ayudan en la cocina a sus madres y abuelas, aprendiendo en la práctica misma el arte de hacer las cosas. Los hijos varones también aprenden, pues en cierta medida son parte del proceso también, más pasivos en la cocina, pero más activos en el exterior. De cualquier manera la voluntad es también un ingrediente importante para ser parte de aquellas actividades y sentirlo necesario, pues en la actualidad dicen las madres y abuelas que eso es lo que se está perdiendo. La decisión de los jóvenes ya no es quedarse en el campo, lo cual es reforzado con las expectativas de los padres sobre sus hijos respecto a sus estudios: se espera que terminen el colegio, tengan buenas notas y ojalá estudien una carrera que les permita tener un sueldo más digno. Todo ello ha significado un quiebre en la familia tradicional y la herencia de los conocimientos locales ecológicos que parecieran estancarse en las madres y abuelas de los hogares.

No obstante, en el caso de las hijas hay una excepción; aunque idealmente se espera que terminen el colegio y trabajen al igual que sus hermanos, hay un imperativo anterior que es justamente asumir su rol de madre. El sueño y cuasi deber de cualquier mujer es casarse y tener hijos, y una vez que esto ocurre, sea por “accidente” o voluntad propia, la mujer trunca sus estudios y vuelve al hogar para dedicarse a la crianza del hijo, con apoyo de la madre generalmente. En Galvarino la tasa de embarazos adolescentes es altísima, en los liceos por lo menos la mitad de las alumnas de 3° y 4° medio quedan embarazadas, según confirma Viviana del colectivo de mujeres de Galvarino, que al mismo tiempo es funcionaria de la municipalidad. Camila, mujer de 30 años que estudió en el liceo de Galvarino, afirmaba que la mayoría de sus compañeras fueron madres en el colegio. Pero Camila, porque se fue a Santiago a terminar el colegio dice “haberse escapado” de esa tendencia:

“si yo me hubiese quedado en Galvarino lo más probable es que estaría igual que mis compañeras: con una, dos o tres guaguas, sin haber podido estudiar además... yo veo a mis amigas de antes y la

veo tan diferentes a mí ahora, dueñas de casa, ninguna pudo seguir estudiando...algunas recién ahora están interesadas en retomar sus estudios, ahora que sus hijos son más grandes, pero es complicado” (Camila, 30 años).

El proceso de “volver a la casa” figura como una oportunidad para las hijas de reforzar el conocimiento en torno a las plantas, pues madre e hija se constituyen parte del mismo lugar de manera más estable, reforzando en lo cotidiano ciertos detalles de las preparaciones de los alimentos, de los cuidados del bebé y de la mujer misma en la etapa de crianza.

Muchos de los “secretos de las plantas” recopilados con mujeres se vinculaban a ámbitos femeninos, como lo es el embarazo y la menstruación. Plantas para “fijar” la guagua durante el embarazo, otras para estimular la eyección de leche en la lactancia, remedios caseros para los bebés cuando se enferman, otros para los dolores menstruales, hemorragias menstruales y también plantas abortivas, aunque esta última sea más “tabú”, por no ser aceptada socialmente, según afirmaba Olga luego de preguntarle por plantas que cumplan una función similar a la “píldora del día después”:

“¿Ah, tú me dices, para evitar la guagüita una vez que...? Sí, existen plantas, pero yo no debería decirlo porque es un pecado (...) una guagüita es un regalo de Dios, entonces uno no debería hacerlo” (Olga, 40 años).

Todo ello se mueve en círculos y lugares estrictamente femeninos, de abuela a madre a hija y también a veces entre vecinas o con la suegra. En el fondo, se activa toda una red femenina de confianza, para prestar apoyo durante esta etapa.

“Mi suegra sabe mucho sobre plantas... yo estuve a punto de tener una pérdida, pero ella me dio un remedio para afirmar mi guagüita... y resultó pues, si estas cosas funcionan” (Patricia, 30 años, compañera de liceo de Camila)

Cabe agregar que lo femenino, aunque suele asociarse a una actitud suave, delicada y sensible, en el campo suele primar un carácter firme y tenaz de las mujeres. El empoderamiento en el hogar no se debe únicamente al conocimiento producto de su rol, sino también porque ha desarrollado una actitud fuerte para relacionarse con sus pares masculinos y hacerse respetar frente a ellos.

“Usted nunca va a ver una mujer suavecita en el campo, somos así como fuerte, por lo general... no sé por qué será, quizá por eso que conversábamos recién, para igualarnos a los hombres, hacernos respetar, así nos criamos” (Graciela, 50 años).

Por otro lado, las actividades domésticas en el campo igualmente requieren de mucha fuerza física, donde mujeres “sensibles y delicadas” no podrían sobrevivir un día por su propia cuenta en aquellas condiciones: recolectar palos de leña, cortar leña, preparar la tierra con el azadón, podar árboles, recolectar frutos en el cerro, etc., son actividades que van curtiendo no solamente su cuerpo, sino también su carácter.

2. Identidad Étnica: influencia de Ser Mapuche en el conocimiento etnobotánico.

2.1 ¿Quiénes son los mapuche?

La gran mayoría de la población en Galvarino es mapuche, pero la forma en cómo se expresa aquella identidad no es igual en todos. El género, el entorno en que vive la persona, la ocupación, la religión, la vestimenta, entre otras múltiples preferencias que puede tener una persona a lo largo de vida, influyen en la diversidad del sujeto que tradicionalmente puede entenderse como mapuche. Aquello es un fenómeno transversal e inevitable en todas las culturas, pues van mutando en el tiempo, generación tras generación, debido a la interacción con otros grupos humanos en diferentes contextos. Por lo tanto, ya sea por imperativos internos o externos de la cultura, se van dando cambios que pueden responder a la voluntad misma de las personas, a la influencia de otros o por presión coercitiva de una sociedad dominante (Marimán, 2012:94). Sobre este punto importante es destacar que, ante la trayectoria de colonización de lo mapuche en Galvarino, muchos los cambios culturales se debieron a procesos coercitivos, obligando a suprimir ciertas costumbres y rasgos que se discriminaban socialmente. Así, el único lugar donde tuvo cabida la expresión de ciertas tradiciones fueron ámbitos más privados, como por ejemplo el hogar. En este sentido, la mujer mapuche jugó un rol fundamental en la transmisión de su tradición, permitiendo el resguardo de un nicho donde se reprodujeran y aprendieran los saberes ancestrales por las futuras generaciones.

Por un lado, entonces, hay elementos de la cultura mapuche que trascienden en el tiempo, debido a su posición invisibilizada de la sociedad, pero otros que están sujetos a múltiples y constantes

variaciones en su interacción con otros sujetos culturales. No obstante, en estos procesos de transformación donde el mapuche va adoptando nuevas costumbres y tradiciones, no pierde su identidad étnica o “mapuchidad”, reconociéndose como tal dentro de una amplia gama de sujetos mapuche con los que convive en menor o mayor grado. Aquello se vio en Galvarino en la presencia de mapuches evangélicos, católicos, agnósticos, políticos de izquierda, derecha, independientes, y también, aquellos que no mostraban interés alguno en una *mapuchidad* al alero de una institución, salvaguardando su identidad en su propio hogar, lo cual fue muy común entre las mujeres etnografiadas.

“El ser mapuche debe aprenderse en la casa, en lo que se hace y comemos todos los días... en lo que le enseñó a mi nieto (...) yo no puedo obligar a otros a que sean mapuche a mi manera, cada uno vive su forma de ser mapuche en su casa” (Berta, 60 años)

Por lo tanto, pese la ausencia de un “deber ser” del mapuche, cabe cuestionar la universalidad del contenido cultural de esta identidad étnica, la cual persiste en diferenciarse de otros grupos identitarios. En el caso de la comuna de Galvarino, los otros’ étnicos mencionados por los mapuche son los chilenos, los “gringos” (habitantes de apellido norteamericano o europeo, como los Bachmann y los Kehr) y los “champurria” (hijos de chileno/a y mapuche, un equivalente a “mestizo”); identidades que son productos históricos de la formación sociológica del lugar y que se conservan actualmente como marcadores identitarios significativos en las relaciones sociales diarias de Galvarino.

En este sentido, la identidad étnica mapuche se explica bastante bien desde una perspectiva interaccionista, donde lo importante en la distinción de los grupos étnicos no es el conjunto de caracteres objetivos que define a cada cual, sino la mantención de la frontera en la interacción con otros grupos culturales. Es decir, que la pertenencia a un grupo étnico está dado por procesos de autoadscripción y heteroadscripción identitaria, donde los sujetos reconocen un “nosotros” étnico (se incluyen a una identidad colectiva) y un “otro” (se excluyen de una identidad) (Barth, 1976:16). Esta adscripción étnica concibe también un proceso subjetivo, puesto que los rasgos culturales que operan como distintivos identitarios son aquellos que los mismos actores sienten significativos para sí y no analistas externos a su cultura que definan qué es lo más “étnico” o propio a su cultura (Barth, 1994:12). Por lo tanto, lo trascendental no es la presencia de un patrimonio cultural fijo,

sino entender que éste va cambiando según el tiempo, las circunstancias y contexto sociohistórico. Por lo mismo, las variaciones de contenido cultural pueden darse no solamente por un factor temporal, sino también geográfico y social, según la experiencia de los actores.

Por lo tanto, pese a que el mapuche de hoy es diferente al de ayer, es igualmente legítimo que el mapuche de hace 100 años, 500 años y desde sus orígenes, razón por la cual que *“se encuentra incomprendible congelar una cultura en un momento histórico para decir que esa fue la genuina cultura mapuche y no otra, al tiempo que se asegura que sus representaciones de hoy son alteraciones o una falsa cultura mapuche. (...) La cultura mapuche de hoy es la cultura mapuche de los tiempos”* (Marimán, 2012:95).

Un rasgo importante de autoadscripción étnica figura el parentesco, como reflejo directo de los vínculos ancestrales con un origen común. En Galvarino, en algunos casos se legitima más la etnicidad mapuche de aquellos que poseen ambos apellidos mapuche o, en último caso, sólo el primero, pues son la primera referencia de la persona. No así aquellos que sólo tienen el segundo apellido mapuche, refiriéndose a ellos como “champurria” (mestizo). Sin embargo, para otros basta con estar emparentado en cualquier grado con un mapuche para ser parte de una comunidad, mientras manifieste una conducta adecuada a la etnicidad, razón por la cual el apellido toma un segundo lugar. En definitiva, la importancia del factor parental es subjetiva, dependiendo de la relación con otros factores y la significación que la persona misma atribuye según el contexto.

Cabe aclarar que el hecho de que el contenido cultural sea variable, no implica relatividad absoluta de los elementos que inspiran etnicidad en un sentido mapuche y no otro. Es lo que Mariman rescata como “precondiciones étnicas diferenciales”, las cuales, pese a que no son extendidas en la población mapuche, tienen un arraigo histórico dentro de este grupo étnico, y quienes las practican autoafirman su etnicidad a través de ellas: ejemplo de ello es el reconocimiento del mapudungun como lengua materna, la celebración de ceremonias como el *Nguillatun*, *We tripantu*, *Palín*, la creencia en ciertos mitos, símbolos y valores compartidos y el rescate de la memoria histórica de sus ancestros que permite dar cuenta de una larga trayectoria en el territorio centro-sur de Chile (Marimán, 2012:92).

Estas precondiciones étnicas diferenciales, sin contradecir los postulados de Barth y, rescatando los aportes de Cardoso, deben ser entendidas desde una perspectiva dinámica, procesual y subjetiva, pues según las circunstancias y el tiempo, ciertos rasgos tendrán mayor peso en la autoadscripción étnica que otros, e incluso podrán ser manipulados instrumentalmente con tal de mantener la definición de su etnicidad frente a otros (Cardoso en Bartolomé, 2008:74). Así, muchas de estas manifestaciones responden a formas ideológicas de los grupos étnicos, como resistencia a la homogenización cultural que promueven las sociedades dominantes.

Sobre este punto relevante es hablar de etnobotánica, pues la estrecha relación con las plantas en ciertos actores y contextos, opera como un rasgo distintivo de la cultura mapuche, ya sea porque se reconoce como una práctica común entre los mapuche, porque inspira ciertos símbolos y valores propios de la cultura, o bien, porque sirve a un discurso ideológico de reivindicación étnica en los espacios políticos contemporáneos, asociándose a procesos de etnogénesis de la cultura mapuche. En el caso de las mujeres mapuche de Galvarino que portan este saber, relacionarse con las plantas, conocerlas, respetarlas y protegerlas es una cualidad que asocian directamente a su identidad mapuche, viendo reflejado ciertos símbolos y valores propios de su cultura, pero que no necesariamente llevarán a un espacio de disputa política por su identidad; sino más bien es algo propio de su vivencia cotidiana de la “mapuchidad”, que no necesita proclamarse discursivamente en los espacios públicos, sino actuarse y reconocerse directamente, como forma de vida.

De hecho, critican a ciertos personajes públicos mapuche que hablan del rescate la medicina mapuche, pero sólo discursivamente, pues en la práctica esas personas *"no saben ni plantar una lechuga, viven en las tremendas casas en el pueblo y se mueven en camioneta para todos lados, pero de esas modernas y caras"*, según comenta Graciela, en referencia a algunas figuras políticas municipales. En el fondo, deslegitiman la identidad étnica de aquellos sujetos que en su comportamiento cotidiano no reflejan signos diacríticos significativos de “mapuchidad”, habiendo más cosas que los separan de las que los unen con ellos, como grupo cultural.

2.2 Etnobotánica y “mapuchidad”

La etnobotánica, como precondición étnica diferencial, o rasgo significativo de la etnicidad mapuche, no concibe sólo identificar las plantas y saber para qué sirven, sino que hay una serie de

valores y significados que subyacen a este conocimiento, que sólo pueden darse y entenderse en su profundidad cuando la persona ha cultivado esta relación con las plantas durante toda su vida. Es decir, vinculado a su esfera práctica y experiencial. He ahí que la defensa de la identidad mapuche de estas mujeres no pasa tanto por una disputa con la institucionalidad política, sino más bien en desarrollar una forma de vida consecuente a su etnicidad en su hogar, transmitiéndosela a sus hijos y nietos y, a lo más, con su comunidad. Por lo tanto, aunque muchas de ellas se marginen de los discursos de reivindicación étnica que encarnan ciertos actores políticos, de todas formas su etnicidad tiene un componente ideológico, pues su postura se puede definir como conjunto de ideas que no se transgrede; es decir, una doctrina, y que se potencia también con otros sujetos que piensan y actúan en la misma línea, que pueden ser otras mujeres de su comunidad o territorio.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia con las mujeres rurales que también se manejan en el ámbito de la etnobotánica, pero no son mapuche? Si bien es cierto que muchas de ellas comparten un amplio repertorio de prácticas y saberes etnobotánicos con mujeres que sí son mapuche, existen diferencias sutiles que tiene que ver con la autoadscripción étnica, manifiesta en la relación con ciertas preparaciones que evidencian una dimensión afectiva derivada de una herencia familiar que, en su profundidad histórica, es reconocida como mapuche entre quienes comparten aquél origen común.

La trascendencia de la tradición mapuche por una línea familiar tiene que ver con un concepto de familia bastante arraigado en sus miembros, ya que el traspaso efectivo suele darse en familias bien constituidas, cuyo respeto a ciertas normas y valores dentro de ella lo atribuyen a un rasgo estrictamente mapuche. Esto ciertamente no es un factor universal dentro de la población mapuche, pero aplica en aquellos sujetos donde la organización familiar es significativa dentro de su vivencia como mapuche, considerándose también como principio básico para constituir una comunidad.

Así, en hogares donde el traspaso de los conocimientos mapuche aún se mantiene en la línea familiar, las diferencias con los no mapuche son más evidentes, pues, en el caso de conocimientos

etnobotánicos, estos adquieren un carácter emocional y afectivo mucho más fuerte que para aquellos que no son mapuche o están muy desvinculados de su etnicidad.

“yo en mi casa me crié comiendo catuto, arveja, yuyo, la romaza y cuánta cosa me enseñó mi mami... todo eso comíamos porque éramos mapuche” (Machi Adela, 65 años)

Esto es particularmente notorio en el ámbito de lo culinario, ya que las comidas reconocidas de origen mapuche, cuando son cocinadas por las mujeres mapuche en sus familias, la significación afectiva que emerge es producto del vínculo que se hace entre aquellas comidas y las madres y abuelas que les enseñaron a prepararlas. Por ende, con cierta nostalgia se evoca un recuerdo familiar muy íntimo, asociado a la vida de antes del campo, que era más sana, porque la alimentación era mucho más variada: *“no se comían sólo fideos y arroz como ahora (...) ¡y el pan! tampoco, en mi casa casi no se hacía el pan, puro mote y porotos, y arvejas y habas comíamos”* (Nancy, yancan, 65 años).

La dimensión afectiva figura como un factor no menor en la vigencia de aquellos conocimientos locales, puesto que vierten de sentido en las personas para seguir reproduciéndolos: son el vínculo con sus ancestros, a quienes se les asocia cierta sabiduría por haber sabido vivir de lo que la tierra les brindaba, en sus múltiples formas. Por lo tanto, es una noción que se asocia igualmente al concepto de *tuwün*, la tierra de origen (Di Giminiari, 2012), y como resistencia a esa memoria histórica, manteniendo el arraigo a su lugar, es que mantienen las enseñanzas que sus parientes les dejaron.

Para aclarar, no es que esta dimensión afectiva con lo culinario no esté presente en mujeres no mapuche, de hecho lo más probable es que esté presente en la mayoría de las mujeres que reproducen las prácticas culinarias de su ascendencia femenina. No obstante, hay preparaciones culinarias o medicinales específicas, que tienen su origen en una tierra y tradición mapuche –un *tuwün* específico-, el cual se han mantenido vigente por la misma herencia familiar del grupo cultural, gatillando un recuerdo que toma un carácter étnico, en oposición a otros que no tienen su origen tan claro.

En consecuencia, aunque una mujer no mapuche sepa preparar comidas tradicionalmente asociadas a lo mapuche, la significación simbólico-afectiva tras ello no será como la de la mujer que lo vive en “la sangre”, donde ningún libro les dijo que eran de los mapuche, sino que lo supieron sólo por haber nacido y vivido como mapuche, en el cuerpo, en la mente y, en su tierra natal, en definitiva, lo que constituye su lugar (*tuwün*).

Yo hago esto porque es lo que siento, yo soy mapuche y en toda mi familia somos conscientes de lo que eso significa. Vamos a las ceremonias, donde lo que se hace es bendecir la huerta, los alimentos, se hacen rogativas por los pajaritos, la naturaleza (...) Cuando voy a recolectar lawen, tampoco lo hago así nomás, hay que pedirle permiso y hacer una oración” (Florencia, comunidad Huilcaleo, 40 años).

En definitiva, la diferencia entre un conocimiento mapuche y no mapuche yace en tener la noción consciente de un origen étnico que se manifiesta en una práctica concreta, sumadas a creencias espirituales que marcan los vínculos con ciertos elementos del medio y le otorga un sentido afectivo y simbólico que justifica la vigencia de ciertas prácticas en el día de hoy, las cuales se asocian directamente a su identidad mapuche.

2.3 Resistencia Cultural, Conciencia Étnica y Etnobotánica

Cabe destacar que muchas de las elaboraciones etnobotánicas que se condicen con lo recién argumentado se han perdido de manera muy extendida entre la población mapuche, siendo muy pocas las mujeres -y por lo general de avanzada edad-, que mantienen prácticas etnobotánicas como tradición dentro de sus familias.

Por lo tanto, no es por el mero hecho de ser mapuche que aquellos conocimientos se heredan y van quedando en el tiempo, sino que son ciertas personas mapuche que en sus trayectorias individuales han tomado conciencia de la importancia de las plantas y todo lo que ellas brindan en sus vidas: alimentación, salud, resguardo del agua, fertilidad, abundancia, ritmos de la naturaleza, bienestar, etc. Nociones que reflejan una visión ecológica del medio en que viven, que la asocian también a su condición de ser mapuche. Por lo tanto, la defensa de su identidad, es también una defensa de su lugar, como se ve reflejado en la siguiente cita de la machi de una comunidad:

“Todo esa estación del año, cada meses hay frutos de la tierra, para el que lo sabe usar y tiene interés de su tierra nativa. Esos son los mapuche. Los mapuche que somos amante de la tierra en que vivimos buscamos esos frutos y comemos ese fruto y eso mismo le da fuerza a uno, porque son de la tierra, sin que lo planten, sin que lo rieguen, sin que lo cultiven...ahí nace” (Machi Adela, 65 años).

Importante es para una machi rodearse de vegetación, pero no cualquiera, sino aquella que es propia del lugar, tal como ellos –los mapuche- como seres originarios de su tierra, que viven y crecen con fuerza en ella. Aquello tiene mucho que ver con el concepto de *“Kume Mongen”* el cual remite a la idea del *“Buen Vivir”*, en un sentido de relacionarse armónicamente con los seres humanos, los animales, las plantas y el mundo, en general; porque tal como afirma también la machi anterior, ser mapuche es ser *“gente de la tierra”*, lo que implica pertenecer a la tierra y no al revés, diferencia principal con el pensamiento occidental, el cual cosifica la tierra a través de su apropiación, permitiéndoles hacer lo que quieran con ella. Para los mapuche, en cambio, al invertir esta relación, deben absoluto respeto a todos los seres con quienes conviven en la tierra, porque gracias a ello se mantiene el proceso de la vida en equilibrio. Asimismo confirma una señora la comunidad de Huilcaleo:

“...lo que pasa que para el winka la tierra es de él, por eso hacen lo que quieren con ella; en cambio el mapuche al ‘ser de la tierra’, es como hijo de ella, entonces tenemos que respetarla” (Florencia, 40 años).

El *Kume Mongen*, integra también la idea de unidad y respeto en la comunidad, es decir, es un buen vivir con las personas y todos los seres integrados al medioambiente; lo cual se ha ido perdiendo en los tiempos actuales. Ello ha implicado también una pérdida progresiva del *kimün*, esto es, la sabiduría ancestral mapuche. El *kimün* se transmite generación tras generación dentro de las comunidades mapuche de manera oral, fortaleciéndose en el diálogo con los mayores, permitiendo así su expansión por la comunidad. Así, el mapuche va acumulando conocimientos a lo largo de su vida al intercambiar palabras con otros sabios mapuche, no obstante, la pérdida de lugares de encuentro de la comunidad (y la familia) conlleva al debilitamiento del *kimün*, por no hallar canales de transmisión de éste. Para las mujeres mapuche que defienden y practican el *kimün* es un tema que preocupa, pues tienen una visión bastante pesimista sobre el devenir de su cultura:

“[los jóvenes] ya no tienen respeto por la familia, no están ni ahí con las tradiciones, con la cultura mapuche, no hay palín, sólo juegan a la pelota (...) han adoptado las malas costumbres de los chilenos (...) todo se ha perdido.”(Machi Adela, 65 años).

Se aprecia incertidumbre ante la desvinculación progresiva de los jóvenes mapuche de su etnicidad, siéndoles difícil reconocerse como tal en el mundo contemporáneo. Esto tiene que ver con un fenómeno global de aculturación u “occidentalización” de las culturas locales, debido a la creciente consolidación de espacios que promueven una socialización desde una perspectiva estado-nacionalista¹³, a través de sus distintas instituciones y servicios, que escasamente integra la multiculturalidad: tanto la educación, como los centros de salud, los medios de comunicación, las instituciones político-administrativas, el mercado, son entidades homogeneizantes que han figurado como eficaces instrumentos de chilenización (Mariman, 2012:38). En este contexto, defender la “mapuchidad” es mucho más difícil que autoproclamarse chileno, puesto que los espacios de etnificación mapuche, debido a una marginación histórica, han sido cada vez menos.

Dicho de otro modo, lo natural es ser chileno y no mapuche en un contexto donde se promueve la homogenización cultural. Ante ello, cabe destacar aquellos sujetos que aun así defienden su etnicidad, pues es un verdadero desafío mantenerse en resistencia frente a los espacios formales de aculturación. Entre los factores que fortalecen la resistencia cultural, se puede mencionar la constitución de un nicho de retroalimentación colectiva de la identidad mapuche, que corresponden generalmente a la familia, la comunidad o en la vinculación con diversos actores dentro del territorio. Allí el sujeto adquiere mayor conciencia étnica al reconocerse parte de una colectividad que, aunque sea minoría, está vigente. Bartolomé habla de la necesidad de distinguir entre identidad y conciencia étnica, donde la primera sería una expresión pasiva, personal y subjetiva de la diferencia cultural frente a otros, mientras que la conciencia étnica sería una manifestación activa y organizada de la diferencia. En sus palabras, la conciencia étnica es una *“manifestación ideológica del conjunto de las representaciones colectivas derivadas del sistema de relaciones interiores de un grupo étnico, las que se encuentran mediadas por la cultura compartida”* (Bartolomé, 2006:71).

¹³ Concepto que refiere a las dinámicas identitarias de un Estado-nación, como el caso de Chile (Marimán, 2012)

En resumen, reconocerse mapuche y reivindicar aquella etnicidad a partir de ciertos rasgos culturales compartidos con otros mapuches es, en primer lugar, un proceso necesariamente reflexivo, puesto que implica tomar decisiones consecuentes con una línea de pensamiento que orienta un proyecto de vida. Segundo, requiere de una organización mínima, ya que en el vínculo con otros actores, dicho proyecto de vida se torna factible y se potencia mediante el diálogo e intercambio de conocimientos. Por lo tanto, es debido a la organización, entendida como la interacción entre los miembros de un grupo étnico con fines explícitos, que lo cultural se torna ideológico.

En suma, lo distintivo de aquellas mujeres mapuche que defienden su etnicidad a través de distintas manifestaciones etnobotánicas, sería la conciencia étnica de su “mapuchidad”. En este sentido, el conocimiento etnobotánico toma un carácter ideológico puesto que se reproduce conscientemente en relación a sus orígenes étnicos, sintiendo la necesidad imperiosa de transmitirlo a su descendencia, o entre sus pares, para evitar su pérdida.

En Galvarino, las formas de organización donde estas mujeres constituyen su “conciencia étnica” son generalmente la familia (nuclear o extendida) y la comunidad o agrupaciones comunales surgidas por intereses compartidos. Cabe agregar que la familia y la comunidad no siempre actúan como nichos favorables, puesto que, como se ha dicho, muchas veces hay conflictos internos que debilitan la etnicidad en vez de potenciarla en aquellos espacios, provocados por ejemplo por diferencias religiosas (evangélicos, versus cristianos, versus religiosidad mapuche), disputas entre dirigentes comunitarios acusados de mala gestión y competencias por los recursos locales, principalmente el agua. Por lo tanto, no todos los miembros de la familia o de la comunidad manifestarán “conciencia étnica” de su “mapuchidad”, sino que sólo aquellos que superen sus diferencias y se reconozcan explícitamente, en torno a temas de interés colectivo relacionados a su etnia.

3. Oralidad y Experiencia. Elementos transversales en la transmisión del conocimiento

“-¿Usted comparte conocimientos con otras machis?

Sí, claro, lo que son las plantitas, comparto con ellas, tienen diferencias. Conversamos, nos entretenemos un rato. Conversamos en torno al lawen. Una sola no sabe todo, entre todos hay

que conversar, uno siempre lo que hace. Cada uno tenemos diferentes maneras". (Machi Rosa, 65 años)

Entre las personas que comparten intereses en torno a las plantas, naturalmente surge este tema en la conversación, ya sea buscando ampliar la diversidad de plantas de jardín, o enriquecer conocimientos asociados a la huerta. Es muy frecuente compartirse patillas de plantas de los jardines, intercambiar semillas, preguntar por *tips* culinarios y también medicinales en torno a distintas plantas. Es la gracia del conocimiento local, como se ve reflejado en la cita, una persona nunca 'sabe de todo', por lo que va constituyendo su sabiduría en la colectividad y de manera oral. Eso es lo que le da el carácter cambiante al conocimiento, lo que hace que se encuentre heterogéneamente distribuido en un grupo social, pero también histórico, porque es propio de una época determinada (Bartolomé, 2006:71).

Este intercambio y retroalimentación de conocimientos, es un proceso gradual, que requiere de cierto tiempo para conocer a los co-habitantes de un lugar y generar los vínculos de confianza para compartir sus experiencias. En realidad, no es que la "confianza" esté antes del "compartir experiencias", sino que son procesos simultáneos que, mientras más compartan las personas, mayor confianza (aceptación) o desconfianza (rechazo) existirá entre sí.

En el caso de la comunidad de Pichun Huilkaman de Galvarino, la mayoría de sus habitantes han sido toda la vida de allí, lo cual ha permitido conocerse bastante bien entre vecinos, pues se han observado diariamente en sus prácticas y quehaceres del campo, reconociendo de este modo "quién es el que sabe qué" sobre un tema determinado, por la observación histórica de sus vecinos:

"La Marcela está siempre trabajando su huerta con su mamá, ellas viven de eso (...) y ahora hicieron un tremendo invernadero, súper grande y bonito (...) yo siempre le compro lechugas a ella, porque siempre tiene y son bonitas" (Olga, vecina de Marcela en comunidad Pichun Huilkaman).

De este modo, cada cual ha sabido identificar a sus aliados según intereses, con quienes comparten con cierta frecuencia conocimientos también. En el caso de las mujeres huerteras, se reúnen casi exclusivamente con otras mujeres huerteras, pues entre ellas se da el intercambio de plantas, semillas, productos de sus propias huertas y además son las mismas que frecuentan los talleres, capacitaciones y ferias asociadas a la horticultura que se organizan a nivel comunal.

“Siempre somos las mismas caras, las que participamos de estas cosas”; según afirma Berta, situaciones en las que inevitablemente van conociéndose más y retroalimentando sus prácticas en torno a la huerta.

Muchas veces estas aliadas se reconocen como pares en cuanto al manejo del conocimiento, pero también siempre hay una o dos personajes dentro de la comunidad que figuran como expertas en temas específicos, a quienes atribuyen respeto y/o admiración. En comunidades de Galvarino, estas mujeres sabias son asociadas a roles tradicionales de la cultura mapuche, como son las *Kimche*, las *Yancan*, *Lawentuchefe* y *Machi*, por supuesto. Es lo que se dice, por ejemplo, de la Machi de Pichun Huilkaman: *“Aquí el jardín y la huerta más bonita es la de la señora Adela [Machi] (...) todos en la comunidad saben eso”* (Olga, 40 años).

Cabe mencionar a santiguadoras y parteras que, aunque no sean roles exclusivos de la cultura mapuche, también son reconocidas como expertas en el ámbito de la medicina tradicional y, por lo mismo, son respetadas por las mujeres mapuche.

Fue a partir de la experiencia etnográfica, en la observación participante de ceremonias como *Nguillatun*, *Wetripantu*, además de profundas y largas conversaciones con las mujeres mapuche que se pudo acceder a la comprensión de los roles que se identifican actualmente en Galvarino. Conversaciones directamente con machis (señora Adela, María, Rosa), la *yancan* (Señora Nancy) y, Maribel, aunque no era *lawentuchefe*, tenía mucho conocimiento de *lawen*, por haber compartido directamente con una. Por lo tanto, lo que se describe a continuación se desprende de estos testimonios que no siempre pudieron ser registrados en el momento por haberse dado en un contexto ritual, o bien, porque fueron parte de un compartir cotidiano, que día tras día era esclarecido por las mujeres en su afán de compartir la complejidad del mundo mapuche, desde sus propias experiencias.



Foto N°2: Machi Adela, Yancan Nancy y otras mujeres portadoras de “kimün” de la comunidad Pichun Huilkaman reunidas en torno al rewe, minutos previos a rogativa mapuche, junio 2014.

Kimche viene de *Kimün*, esto es, conocimiento o sabiduría en mapudungun; por lo tanto, las *kimche* son personas reconocidas como portadoras de amplio conocimiento o sabiduría ancestral mapuche, además de la machi, quien es la *Kimche* por excelencia. La persona que tiene este status de sabia en comunidades donde no hay machi, puede incluso llegar a guiar las ceremonias, en caso de que la comunidad lo apruebe, sino, generalmente son las que hacen de *yancan*. En el caso de la comunidad de Pichun Huilkaman, la machi Adela por mucho tiempo

figuró como la “*Kimche que hace de machi en la comunidad*” (Berta, 60 años). Sólo recién en el año 2014 vino a asumirse como machi oficialmente, en la celebración del *Nguillatun* junto a una “machi verdadera”, quien al finalizar la ceremonia anunció frente a todos que Adela tenía todo el conocimiento para guiar las ceremonias, declarándola en un acto emotivo y simbólico como machi oficial de la comunidad.

Yancan es la ayudante de la machi en las ceremonias, quien la acompaña y le facilita los implementos que va requiriendo. Necesariamente son personas que deben saber hablar en mapudungun –o, en su defecto, entenderlo- para poder interpretar a la machi y asistirle en cada etapa de la ceremonia. Ser *yancan* también es un oficio que se desarrolla durante toda la vida y, por lo general, son mujeres que han constituido vínculos cercanos con machis, pues son ellas principalmente quienes instruyen a las *yancan*. Este traspaso de conocimiento se hace en la realización misma de los rituales, haciéndolas parte activa de las ceremonias, como comenta la *yancan* de la comunidad Pichun Huilkaman:

“Yo me estoy preparando para ser *yancan*

- ¿Qué es *yancan*?

La ayudante de la machi (...) yo ayudo a la señora Adela [machi de la comunidad] en las ceremonias, le entiendo en mapudungun cuando pide algo, agua, el kultrun, un vaso de mudai... cosas así. Pero

me falta todavía para hablar más fluido el mapudungun, por eso yo no podría ser machi (...) pero ahí uno va aprendiendo, por eso voy a las ceremonias.”

Las **lawentuchefe** son personas sabias en el ámbito de las hierbas medicinales, pero que no son machi, y han adquirido el conocimiento por herencia de un familiar u otros miembros de su comunidad con quienes han aprendido en el curso de su vida. Según confirma Maribel, *“para ser lawentuchefe hay que estar toda la vida aprendiendo”* (Maribel, 50 años). *Lawen* se traduce como “remedio” que, en el caso de los mapuche, refiere a plantas y árboles con propiedades curativas, las cuales son mucho más fuertes y poderosas cuando la planta ha crecido en lugares específicos donde hay harto *newen*, esto es, el poder o fuerza interna mapuche. Estos lugares se encuentran en ciertas zonas del territorio, y corresponden generalmente a *menokos* abundantes en vegetación. Los *menokos* son vertientes de agua sagrada u “ojos de agua”, traducido literalmente, en cuyo rededor crecen plantas medicinales. Por lo tanto, una *Lawentuchefe* es una persona que sabe dónde hallar los *menokos* y reconocer los remedios que allí crecen, cómo prepararlos y aplicarlos, manteniendo su *newen*.

La **machi** es una de las figuras mapuche más importantes de la comunidad, ya que al ser la portadora oficial del *kimün* mapuche, es la persona legitimada por la comunidad para guiar las ceremonias mapuche: *“Ahora la señora Adela es la única que puede hacer las ceremonias, porque ella es la machi, la que tiene el conocimiento (...) el kimün, como le decimos en mapuche”* (Nancy, 60 años). A las machis se les conoce también como “médicas”, ya que además de saber reconocer y usar el *lawen*, ellas poseen un poder sobrenatural que contribuye en la sanación de los enfermos. La machi, a diferencia de las *lawentuchefe*, *kimche* y *yancan*, nace con aquél don porque es una designación divina, desde el *wenumapu* (la “tierra de arriba”) *Chaonguenechen* (dios mapuche) la elige para ser machi, revelándose en sus sueños o *peumas*, y una vez que ella asume el rol, nunca podrá abandonarlo. Lo común también es que el rol de machi se herede por línea materna: madres o abuelas machis cuyas hijas, nietas o incluso sobrinas han sido elegidas para ser machi, las instruyen desde su infancia para que aprendan el oficio de ser machi. Otras veces se da el caso que la familia no quiere que su hija sea machi cuando se le ha revelado, entonces deben “pedirla de vuelta a *Chaonguenechen*”, comprándosela:

“-¿Usted cómo se hizo machi?

Yo heredé de mi bisabuela. Mi mamá iba a ser machi, pero mi abuelo no quiso. Entonces se compró con plata. Antes se compraba con plata a la gente. Cuando no querían los viejitos que fueran machi sus hijas, ellos la compraban. Con un canasto, igual que el que tengo ahí, hacían sonar la plata. Con eso lo compraban para que no fuera machi” (Machi Rosa, 65 años).

Cuando esto ocurre, sin embargo, aunque oficialmente la niña ya no sea machi, el *kimün* la acompaña durante toda su vida, manifestado en los sueños o en la facilidad para reconocer hierbas medicinales en el campo (*lawen*):

“...por eso mi madre no fue machi. Pero ella agarraba los remedios igual. Se soñaba y le daba remedio a la gente. Cuando le iban a pedir, ella se soñaba primero y me mandaba a buscar remedios a mí. Yo era la que elegía los remedios (...) ella estaba con el don. No fue machi, pero en sueño ella trabajaba para dar remedios. Muy buena mano tenía” (Machi Rosa, 65 años).

Muchas machis hablan de lo difícil que es “ser machi”, porque deben dedicarse a ello a tiempo completo desde que se asumen como tal, lo cual implica vivir de manera diferente al resto, ciertas etapas de la vida como la infancia y la juventud, en su preparación de machi, o dedicar menos tiempo a la familia en su ejercicio de machi, como tal. Física y emocionalmente también puede ser agotador para ellas por la disponibilidad y energía que debe presentar siempre para realizar sus ceremonias, por eso ocurre que algunas mujeres elegidas no quieran asumir ser machi por el sacrificio que esto implica. No obstante, cuando ya se es machi y se lleva larga trayectoria en ello, no se concibe otra forma de vivir la vida: La machi de la comunidad Woke-Mahuida afirmaba que cuando ella dejaba de atender enfermos o no celebraba ceremonias, ella se debilitaba, porque en el fondo no estaba ejerciendo su rol de machi. Ella no conocía enfermedad hasta que dejaba de practicar el oficio de machi, que en realidad, más que un oficio, es su forma de ser:

“Si no toco el kultrun me duele la cabeza. Yo con el kultrun quedo livianita, con el cuerpo liviano. Cuando no toco me decaigo. (...) Cuando yo no encuentro gente, me enfermo. Cuando no tengo pacientes, a mí me da un bajón. Pero de caer en cama no. Yo no conozco fiebre, yo no conozco ninguna clase de enfermedad. No sé de enfermedades, pero cuando no tengo gente, como que me baja pesado el cuerpo, me decaigo sola. Pero no siento enfermedad que tenga. Pero cuando tengo paciente, no siento dolor, no siento nada. Tranquilito mi cuerpo. Yo siempre tengo que tener personas” (Machi Rosa, 65 años).

Las **santiguadoras** y **parteras**, aunque no están directamente vinculadas a una tradición étnica, merecen ser mencionadas, pues son igualmente validadas por las mujeres con los roles mencionados, reconociéndolas como “aliadas” en cuanto a la forma en que llevan a cabo su oficio y la lógica que subyace a él: ambas se valen de remedios “naturales”, platican oraciones en la sanación y en ambas se corresponde a un conocimiento heredado de una línea femenina. Olga había sido reconocida como muy buena santiguadora en Galvarino, según comentaba Camila, a quien incluso de lejos le llevaban guagüitas para santiguar.

“Sí, yo santigüé muchas guagüitas, la de la Paty, por ejemplo (...) con hierbitas se le hace una oración para la guagüita, cuando tiene una enfermedad que no se puede quitar que no sea con el rezo (...) no, ahora no lo hago, porque tengo que estar bien para hacerlo...” (Olga, 40 años).

Como se puede ir dilucidando, hay varios elementos en común entre las figuras femeninas mencionadas, que tienen que ver con la forma en cómo van constituyendo su conocimiento. En primer lugar, fundamental es el vínculo entre mujeres, pues es en esa relación familiar, moral y afectiva que se transmite la sabiduría ancestral. Que sea familiar, confirma la importancia del núcleo doméstico en contextos más tradicionales y rurales; moral, porque “obedecer” a la abuela o la madre es un hecho incuestionable, asimismo el deber de las niñas en ayudar en las labores de la casa; y afectiva, porque en la vivencia cotidiana se va desarrollando cariño y aprehensión con sus pares. Se generan de este modo fuertes cargas simbólicas que son potenciadas por la vivencia del género y las creencias mágico-religiosas, lo cual hace que el componente social en la legitimación del conocimiento sea fundamental, validándose entre quienes tienen un mundo común, generando una memoria colectiva-familiar en torno a ciertas prácticas culturales, con fuerte arraigo histórico.

En segundo lugar, importante es recalcar el carácter experiencial del conocimiento, en tanto es un proceso continuo durante toda la vida, inseparable de la existencia de una persona en el mundo. La oralidad, la observación, la imitación y la práctica de todos los días son fundamentales en la transmisión del conocimiento, lo cual sólo se genera en experiencias compartidas; es decir, en el hecho de ser parte de las mismas actividades que otros sujetos, donde se va corporizando el conocimiento (Ingold, 2000:163) Asimismo refleja la cita de la siguiente machi, sobre su sabiduría:

“este trabajo es de estudio de toda la vida... mi mamá era machi y yo desde chica la ayudaba, desde los tres años yo empecé recolectando, iba a buscar los remedios que ella me encargaba” (Machi María, 65 años)

Cabe agregar, que la intención de los conocimientos tradiciones no es aspirar a la universalidad, sino responder de manera particular al caso que se enfrenta. La medicina mapuche funciona bajo el pensamiento de que todas las personas son diferentes entre sí, por lo tanto, con cada cual hay que usar un tratamiento específico. Esto quiere decir que una planta no tiene los mismos efectos para todas las personas, por eso no basta con conocer las propiedades genéricas de cada planta, sino que hay que conocer a la persona y la naturaleza de su enfermedad para dar un tratamiento específico a su caso:

“Son importantes los remedios, porque usted puede andar encima de los remedios, pero no sabe cuál remedio le va a venir bien al enfermo. (...) yo conocí a una médica en Santiago que les daba una sola clase de remedio a todos los enfermos. Seguramente ella no era una médica que dios la dejó. Una persona no tiene la misma enfermedad que tiene la otra, porque son diferentes. Entonces enfermo que tenga enfermedad diferente, tiene que ser remedio diferente” (Machi Rosa, 65 años).

Esta lógica se opone a la del conocimiento científico-académico, el cual aspira a la universalidad mediante un método objetivo, cuyos conocimientos sean extrapolables a numerosos casos (Berkes, 1993). Por otro lado, la acumulación de conocimientos desde una perspectiva científica está dada en gran medida por la escritura, de lo cual se desprende la primacía de lo teórico, que se apoya de medios escritos para la transmisión de un sujeto a otro. No así en el caso de los conocimientos locales, cuya acumulación está dada más que nada en la experiencia histórica, por ello los ‘sabios’ coinciden con personas de avanzada edad, que acumulan innumerables experiencias en su cuerpo, en contraste a los más jóvenes, a quienes les falta experiencia, independiente de los estudios o cantidad de investigaciones que hayan leído. Lo mismo se recrimina a profesionales –sobre todo jóvenes- que van a trabajar con la comunidad, pues le falta el conocimiento que se adquiere exclusivamente en la práctica de un lugar determinado, el cual se va forjando desde la infancia, puliéndose cada vez más con el paso de los años. Cada *machi*, *lawentuchefe*, *yancan*, partera ha aprendido de su propia madre, abuela u otra pariente mujer – cercanas- desde infantes, en el acto de observarlas, escucharlas e imitarlas en el ejercicio de sus labores.

La pregunta que surge entonces es ¿cómo es posible acumular tanto conocimiento ancestral, sin que exista una sistematización mínima?, o ¿sin la existencia de un documento escrito que se hubiese traspasado generación tras generación? Sin siquiera la existencia de recetarios, libretas de notas o fotografías, los conocimientos antiguos han persistido al interior de ciertas familias. Las tres machis conocidas en la investigación, reconocidas legítimamente como sabias autoridades mapuches, ninguna sabía leer ni escribir. Esta “coincidencia” reafirma que estamos frente a un sistema de conocimiento muy diferente al occidental, según se puede ver en la cita de una de ellas:

“Mapuche conoció la historia sin saber escribir, sin saber leer. Conoció la historia, qué es lo que es, cómo era el año... este mismo We Tripantu, San Juan nadie lo sabía, pero los mapuches verdaderos, nacidos acá en la Araucanía, ellos supieron que era una estación del año, entonces yo misma me pregunto cómo supieron mis tatarabuelos que había una estación del año en esa fecha. Entonces por eso cuesta un poco profundizar los conocimientos de nuestra raza mapuche” (Machi Adela, 65 años).

Es un sistema de conocimiento que, para entenderlo, los postulados de Ingold, Maturana y Varela brindan importantes luces. El mundo no lo conocemos a través de procesos cognitivos, mediante la codificación de imágenes mentales. No, la percepción del mundo exterior no es un proceso exclusivo de la mente, sino que involucra todo el cuerpo, lo que implica que nuestros conocimientos están incorporados en cada parte de él (Varela et al, 2005:176). A esto apunta cuando se afirma que la forma de conocer del ser humano sea principalmente corporizada y enactuada, pues el conocimiento emerge en la práctica misma de todos los días donde la persona, ensimismada en sus actividades, va desarrollando las habilidades para satisfacer necesidades en función de los elementos que se le ofrecen en su mundo y van, en definitiva, constituyendo su medioambiente. En palabras de Ingold: *“The knowledge obtained through direct perception is thus practical , it is knowledge about what an environment offers for the pursuance of the action in which the perceiver is currently engaged¹⁴”* (Ingold, 2000: 166). Un mayor desenvolvimiento de la persona en su medio, implica mayor complejidad de sus conocimientos locales, debido a la acumulación de experiencias de vida en él; todo depende de cuáles sean sus intereses y las actividades en las que esté involucrada la persona.

¹⁴“El conocimiento obtenido de la percepción directa es práctico, es conocimiento sobre aquello que el medio ambiente ofrece para la realización de la acción, a la cual el sujeto que percibe está comprometida” (Traducción propia)

Así, las personas que manejan un vasto conocimiento local en torno a la vegetación son personas que evidentemente han tenido una larga trayectoria de vida en aquel lugar y que han complementado su conocimiento ante su activo involucramiento en diversas actividades relacionadas a las plantas y su interactuar con más personas comprometidas en el mismo tipo de actividades con quienes se va retroalimentando su saber.

Un ser nunca está aislado, siendo constantemente perturbado por un sinfín de estímulos, tanto humanos como no humanos. Las habilidades y conocimientos que desarrollan las personas son en parte aprendidas, heredadas, pero también emergentes por parte del mismo sujeto, que surgen de la improvisación, la creación y la innovación, en su acoplamiento al medio (Varela et al, 2005). He ahí el carácter dinámico del conocimiento local, pues cada sujeto de conocimiento tiene su propia forma de manifestarlo, el cual es propio de su trayectoria de vida: no es un replicar estático de lo observado de sus antecesores, sino que van vertiendo sus propias variaciones y acomodaciones según su desplazamiento por el mundo (Ingold, 2000).

CAPÍTULO III: BIODIVERSIDAD, USOS Y SIGNIFICADOS

Ya identificadas las sujetos de conocimiento etnobotánico, cabe profundizar sobre el contenido de éste, el cual no se puede separar de la vida de campo de la mujeres mapuche y el medioambiente vinculado a sus actividades cotidianas, pues como ya lo ha visto Victoria Castro, *“las plantas no son escogidas al azar por los seres humanos; como en otros ámbitos, ellas son nombradas, seleccionadas, clasificadas y utilizadas de acuerdo a principios normativos de cada cultura y definen también el cómo, dónde y cuándo recolectar la planta”* (Castro, 1995:51). En este sentido, se describe la amplia biodiversidad vegetal rescatada con las mujeres y los ámbitos de la vida donde entran en juego. Esto implica describir prácticas y conocimientos asociados a las plantas en relación a las necesidades que responden o han respondido históricamente, para así dar cuenta también de las transformaciones que se han dado en el tiempo.

Antes de introducirnos de lleno en este tema, necesario es realizar ciertas advertencias o aclaraciones sobre la información que se vierte en este capítulo, para evitar un mal uso de ella o elaborar conclusiones que estén fuera de los objetivos de esta tesis.

En primer lugar, se recalca que la información recabada corresponde a un conocimiento local y tradicional que es primera vez que se sistematiza desde la perspectiva de las mujeres en Galvarino; y que además refleja la adaptación de ellas al medio en que se desenvuelven. Por lo tanto, no es la intención de esta investigación cuestionar lo que dicen o hacen las mujeres, sino todo lo contrario, rescatar su conocimiento etnobotánico, dando cuenta de su valor ecológico en un contexto de problemáticas medioambientales, y reivindicar la sabiduría de mujeres mapuche, la cual ha sido invisibilizada (e incluso discriminada) ya sea por su condición étnica o de género en el tiempo. Por esta razón es que las plantas identificadas no son clasificadas según categorías taxonómicas de la botánica, ni tampoco serán contrastados los usos locales con las fitopropiedades que la investigación científica ha comprobado. Realizar esta acción podría poner en segundo lugar la voz de las mujeres mapuche y toda la riqueza cualitativa que ellas describen, que es justamente lo que se está buscando relevar en esta investigación. Por lo demás, para realizarlo necesariamente debiera tratarse de un estudio interdisciplinario, lo cual está fuera del alcance de esta tesis.

La complementariedad de ambas perspectivas de conocimiento puede ser un paso posterior de esta investigación, donde la biología, la antropología y la etnociencia aporten en igual medida para enriquecer la comprensión del medio ecológico de Galvarino. Por otro lado, también se debería considerar una discusión en torno a la forma en cómo se construyen las verdades en los distintos sistemas de conocimiento, ya que existen múltiples ejemplos en que la producción de conocimiento académico ha estado gobernado por intereses políticos, económicos e ideológicos, el cual igualmente ha deslegitimado formas de pensamiento local como constructores de ciencia por “no poseer método” (Skewes, 2004; Delgado, 2001). Esto, más que falta de método, tiene que ver con epistemologías diferentes, que llevan a distintas formas de aprehender e interpretar los fenómenos de la naturaleza. Por lo tanto, poner en diálogo distintas perspectivas puede contribuir en reducir sesgos de cada sistema de conocimiento, aportando en una comprensión holística de los ecosistemas y proponer nuevas formas de relacionarnos con nuestro entorno.

En segundo lugar, y derivado del carácter genérico del conocimiento local, éste nunca emerge de manera aislada en la realidad, porque cuando se habla de las plantas, muy pocas veces es una conversación exclusiva de ellas, sino que es un tema que surge generalmente en relación a otros temas, como lo es, por ejemplo la economía familiar, los trabajos del campo, las preparaciones culinarias, la salud, el clima, los recuerdos de la infancia, etc. Es un conocimiento que se mezcla con otros conocimientos, algunos más prácticos como lo es el uso de herramientas y tecnologías locales, y otros más globales, como saber interpretar los ritmos de la naturaleza y sus fenómenos: anticipar las lluvias, reconocer el calendario lunar, la dirección del viento, el recorrido del sol. Es decir, tras el conocimiento etnobotánico hay una serie de saberes más complejos directamente relacionados al medio en que se desenvuelve la persona, los cuales han sido fruto de infinitas pruebas ‘ensayo-error’ a lo largo de la historia. Y todos aquellos conocimientos, en su conjunto, se acoplan de modo tal que van generando los modos de vida que reconocemos hoy en día en Galvarino. Por esto mismo es que no cabe negar el carácter de científicidad del conocimiento local. Hay observación empírica, hay experimentación y, lo más importante de todo, es aplicable en la cotidianidad de las personas directamente relacionada a los fenómenos de la naturaleza. Sin duda hay otros elementos presentes que complementan este conocimiento, como la parte afectiva y

simbólica, que a continuación se verá cómo se expresa en ciertas especies de plantas, preparaciones medicinales, alimentos, rituales, entre otras.

En total fueron 188 plantas diferentes las que se identificaron con las mujeres en Galvarino, las cuales responden a múltiples variedades: Silvestres o cultivadas; nativas o exóticas; hierbas, arbustos, árboles, flores, hortalizas, malezas, etc. Además de los distintos usos y significados que se asocian según el caso (Ver Anexo N°3). Cabe advertir que muchos de los nombres de especies corresponden a palabras en mapudungun o bien, nominaciones locales, por lo que muy probablemente existan variaciones respecto a los nombres que otras localidades conocen sobre las mismas plantas, o bien, aquellas que establece la clasificación botánica. Por lo mismo se recalca que los nombres transcritos corresponden a las nominaciones que la comunidad local otorga a las plantas y, en consecuencia, se deduce que todas las plantas registradas corresponden a plantas que tienen existencia en la comuna de Galvarino, ya sea porque son nativas de allí, o han sido introducidas por las personas por distintos fines, donde lo importante de destacar es el hecho que las conozcan, lo cual no es un acto arbitrario, como se decía al comienzo, según afirma también Maribel, de la comunidad de Cariqueo:

“Todas las plantas tienen su nombre. Ese ya es un argumento de que un grupo determinado, de que una población determinada usó, le dio un uso a esa planta, esa hierba, ese arbusto. Entonces tiene su nombre, al tener su nombre tiene su identidad, sirve para algo, tiene un fin en esta tierra. Que puede ser alimentar a un ser vivo o medicinal o cualquier otra cosa (Maribel, 50 años).

Ahora bien, la forma en cómo se presentan las plantas a continuación ha sido pensada en función de categorías relevantes para las mujeres respecto a la relación que ellas establecen con las plantas. La intención de este estudio es rescatar y profundizar el conocimiento en torno a las plantas desde el mismo lenguaje que las mujeres del lugar dominan, pues ése es el que se está perdiendo o dejando de ocupar por considerarse poco riguroso o irrelevante en la sociedad actual. Por esta razón, las distinciones que realizan las mujeres en torno a las plantas se han mantenido bajo sus propios conceptos, siendo agrupadas, eso sí, en dos grandes dimensiones que permiten una mejor comprensión de las plantas en la vida de las mujeres.

La primera dimensión tiene que ver con el *Lugar de conocimiento*, que no es lo mismo que espacio de conocimiento. Espacio, sólo remite al carácter físico del medioambiente de un sujeto; el lugar,

en cambio, hace referencia al sentido de pertenencia o arraigo de una persona a un lugar, por lo cual es clave en la definición de la identidad del sujeto (Escobar, 1993) En este sentido, el ‘lugar de conocimiento’ refiere a aquellos lugares propios de las mujeres que evocan recuerdos, emocionalidades y, en definitiva, potencian su identidad en relación a las plantas.

La segunda dimensión tiene que ver con una descripción de las necesidades a las que responde el uso de las plantas y sus significados; esto es *Los ámbitos del conocimiento*. Entre los más importantes figuran la medicina, la alimentación y lo simbólico, los cuales dejan entrever trasfondos afectivos, tradicionales o netamente productivos, no siempre explícitos tras su uso.

1. Lugar de conocimiento

Se ha afirmado que el conocimiento en torno a las plantas es contextualizado, el cual emerge en la relación que el sujeto establece con su medioambiente, ante ello, cabe describir cuáles son aquellos nichos del medio donde surge el conocimiento, se potencia y retroalimenta. Al ser un saber complejo, no son lugares que remiten únicamente a la relación entre las mujeres y las plantas, más bien comprenden una serie de actividades en que la mujer se desenvuelve, en cuyo trayecto las plantas son su principal compañía en algunos casos, o bien, un efecto secundario de su despliegue por aquellos lugares.

De todas formas, aquello que es generalizado en estos lugares, es que reflejan la fuerte demarcación de los roles de género en el mundo rural, lo cual ha forjado en el tiempo una identidad femenina que se ha empoderado de ciertos espacios en su estrecho vínculo a ellos: el monte nativo, identificado como el lugar del *lawen* por excelencia, es muy bien conocido pese a su amplitud y distancia del hogar; por otro lado, la huerta, la cocina, el jardín componen aquello denominado como el “espacio doméstico”, lugar de gran cotidianeidad para las mujeres. Por último, cabe hablar de los “Talleres” o “Capacitaciones” que, aunque difieren de los anteriores, en el último tiempo han tomado gran importancia para las mujeres como lugar de reunión y complementación de sus conocimientos.

1.1 El Cerro o Monte Nativo

Es importante recalcar que los conceptos de “cerro” o “monte” difieren de lo que en ámbitos académicos suele asociarse a “bosque”: cerro y monte hacen alusión al lugar donde crece la

vegetación nativa, silvestre y más frondosa que ha existido desde siempre en el lugar. Bosque, por el contrario, en el léxico local es una categoría que suele asociarse a plantaciones exóticas de pinos y eucaliptos. Esta diferencia es confusa para quienes provienen de afuera, pues, al preguntar por la presencia de “bosques” común es oír de la gran abundancia de *“bosques de eucaliptos que generan sequía”* (Graciela, 50 años), en oposición a los “nativos”, como árboles que cuidan el agua y que ya casi no se encuentran en Galvarino. Muy probablemente el concepto de bosque se adoptó cuando empezó a expandirse las plantaciones forestales en la comuna, identificándolas como los “bosques de pino” o “bosques de eucaliptos”, razón por la cual se asocian directamente. No así el concepto de “monte” o “cerro” que ha sido la forma histórica de hacer referencia al lugar de los árboles nativos, y que *“fueron desapareciendo con los ‘bosques’ que plantaron los gringos”* (Machi Adela). El concepto de “campo”, cabe agregar, es también una categoría de lugar relacionada al cerro y al monte, pero más amplia, pues integra a todo lo que se configura como el medioambiente del mapuche: desde el hogar propio con sus huertas y jardines, las siembras, los “pajonales” y también las plantaciones forestales u otros monocultivos agrícolas más extensos en el territorio.

Del total de plantas identificadas, 93 corresponden a “plantas de cerro” (Ver Anexo N°3), con las cuales las mujeres reflejan distintos tipos de relaciones: afectivas, utilitarias, simbólicas; así como también a distintos ámbitos en que las ocupan. El cerro al estar distante del hogar, es un lugar que prospectan con menor frecuencia las mujeres cuando son dueñas de casa, ya que son los hombres quienes recorren el cerro prácticamente todos los días, debido a que las actividades que realizan en el campo están asociadas a aquél lugar. Por lo demás, muchos hombres no aceptarían que “su mujer” ande sola por los cerros por mucho tiempo, pues sería una aberración a los constructos de género de los hogares en Galvarino.

“Mejor vamos mañana al cerro, aprovechando que no estará el Mario molestando acá en la casa.

- *¿Por qué? ¿No le gusta que salgas al cerro?*

No, al Mario no le gusta que yo salga sola de la casa, se enoja, entra en celos... vamos mañana y así andamos tranquilas.

- *Pero y para trabajar, ¿Ni siquiera en esos casos?*

No ni siquiera, después me anda reprochando. Pero yo ni lo pesco ahora, porque ahí tengo que ganarme las lucas igual, de alguna manera” (Conversación con Olga, 40 años)

Lo anterior da cuenta de la estructuración de los lugares en función del género y los múltiples efectos que tienen sobre las personas (Massey, 1994). Por ejemplo, en este caso, debido a que el ideal de mujer es estar en la casa, atendiendo labores domésticas, el cerro se muestra como un lugar prohibido para ella pues estaría desatendiendo su rol. Por otro lado, da cuenta también del sentido de propiedad del hombre hacia la mujer, el cual se ve vulnerado cuando ella anda por su propia cuenta por lugares “públicos”, al acecho de cualquier otro hombre. Este temor por cierto no es menor pues sabido es de mujeres jóvenes que han sido violadas –o intento de- en el cerro.

Otras mujeres se han rebelado contra esta situación y, tomando también una actitud más fuerte, han instaurado en sus hogares relaciones más equitativas con sus pares masculinos, donde por lo menos el tema de los “permisos” ya no aplica cuando se comprende que las salidas fuera de la casa son por necesidad: reuniones comunitarias, venta de hortalizas en el pueblo o bien, recolectar frutos y hierbas en el campo abierto, entendiéndose que cada una de estas labores es también una extensión de su rol de género. En estos casos, aunque el cerro ya no sea un lugar prohibido, de todas maneras no se recorre con frecuencia debido al sinfín de otras tareas que debe atender, de preferencia en las cercanías del hogar, o bien por temas de salud, que hacen más difícil su recorrido frecuente.

“Si pues, casi ya no vamos al cerro, porque queda lejos y porque una ya no tiene la energía de antes” (Nancy, yancan, 65 años)

El monte es un lugar muy extenso y diverso, donde se reconocen distintos tipos de lugares, plantas y geografías. Entre las distinciones importantes se encuentra aquella que se establece para los lugares sagrados y los no sagrados, porque las plantas más poderosas crecerán en aquellos lugares de fuerte carga espiritual y las más comunes en las partes más asequibles. En los lugares sagrados merodean los espíritus del bosque, que son los que le dan la fuerza positiva o negativa a la planta según el tipo de espíritu. Entre aquellos identificados con las machis de Galvarino fueron los *menokos*, cargados con *newen* (energía positiva) y los *renü*, correspondientes a cuevas que resguardan energías más bien negativas. Cabe mencionar los “pajonales” aunque no sean parte del monte propiamente tal, corresponden al “campo abierto” donde crece abundante vegetación, por lo tanto, la relación que establece la mujer con este lugar

es muy similar a la del *menoko*, aunque con menos carga espiritual. Los pajonales son lugares bajos, donde se acumula gran cantidad de agua, por ende, crecen muchos pastos y se congrega gran cantidad de animales, tanto silvestres como domésticos. Es decir, son los humedales o vegas, y son llamados como pajonales porque la planta más característica es el junquillo, el cual es utilizado para hacer la “paja” que se dispone en el techo de las rucas.

Importante es hablar de los ciclos del monte también, pues, así como se reconocen lugares diferentes, a su vez estos varían también durante el año. Cada planta tiene su época del año para ser recolectada, cuyo conocimiento es fundamental para aprovechar las riquezas del monte, pues conociendo los tiempos de cada planta, el ser humano se podría abastecer todo el año de frutos, flores, hojas y hierbas frescas; según afirma la machi de la comunidad Pichun Huilkaman:

“Por eso se habla de la estación del año, porque Chaonguenechen dejó árboles nativos que en cada tiempo hay árboles que están dando frutos. Ahora en esta época están los chilcos. Esos frutitos dan ahí, de esos se mantenían antes la gente araucana. Los que comían los mapuches criado y nacido en esta tierra, son la quila, en este tiempo está dando un brote, un lindo brote. Te da un fruto así, que está naciendo de la tierra que luego da un árbol grande. Eso antes los mapuche lo arrancaban y lo picaban y lo comían como ensalada, parecido al cardo, que también se come.

Entonces todo eso dejó Nguenechen para que las personas coman, para que no tengan que sufrir de hambre. Cada tiempo tiene su qué. Ahora en agosto, están los peumos, los frutos. Esos se cuecen y es igual que comer papa. Son así nomás los brotitos, como cerezas. Pero los peumos son árboles grandes. Por acá no hay mucho peumo, para allaaa para el cerro hay, pero no da. En Colpi hay lugares y hay peumos que dan frutos. Toda la estación del año, sus meses, tiene árboles que da fruto. Entonces la gente que sabe apreciar se da cuenta que ningún tiempo falta la comida para la persona. El que sabe aprovechar esa cosa del fruto que dan los árboles nativos, todo para los seres humanos que vivan y no tengan ningún momento que falte la comida. (...) Entonces yo dejo todos esos árboles para que la gente viva gracias a esos árboles y no le falte comida” (Machi Adela, 65 años).

Se aprecia una potente visión ecológica que se construye en torno a la vegetación que se puede vivir de ella, pero también hay que saber cuidarla para que esta dé. Hoy en día este conocimiento es muy precario en el común de la gente, debido a la disminución de vegetación en la comuna. Son básicamente las machis o *lawentuchefes* quienes recorren con mayor frecuencia el cerro para recolectar *lawen*, ya que de lo contrario no pueden ejercer su labor. Las mujeres, en general, lo

que más recolectan son frutos silvestres, ya sea para consumo directo del hogar o hacer mermeladas, labor que suele realizar con más miembros de la familia, como sus hijos u otras pares femeninas para hacer el trabajo más eficiente. Entre los frutos más abundantes se encuentran las moras, que aparecen en pleno verano; y la rosa mosqueta, cuya temporada es desde marzo a abril. El maqui, que es del verano también, es mencionado en menor medida por su disminución en los montes.

La infancia de las mujeres que hoy en día son adultas la recuerdan muy diferente a la que están teniendo sus hijos, la cual fue clave en el desarrollo del conocimiento ecológico que ellas tienen sobre el campo. Antes de ser esposas, su vida se ampliaba tanto más allá de los límites del espacio doméstico, ya que los juegos de la infancia se desarrollaban en gran parte en los cerros. Un juego mezclado con deberes, pues en realidad eran mandadas por sus madres o abuelas para realizar ciertas tareas que se vinculaban al cerro: ir a buscar remedios, ir a ver los animales que se escapaban, recolectar frutos. En esas experiencias fueron conociendo la gran diversidad de los montes que se desplegaba ante sus pies:

“Cuando chica yo pasaba en el cerro, porque íbamos a jugar para allá cuando éramos chicos con mis hermanos” (Nancy, yancan, 65 años).

“Sí, con mis primos recorríamos el campo, nos metíamos al cerro... pero era diferente, ¡habían unas nalcas gigantes! Nos metíamos debajo, ya no hay de esas, y las comíamos también... ¡el tallo era súper rico! Ahora los niños ya no hacen eso (...) ni saben que son las nalcas yo creo” (Paty, 30 años).

“Mi mamá me mandaba a recolectar lawen cuando yo era chica, así yo fui aprendiendo (...) ahora yo le digo a mi hijos, pero no están ni ahí, no saben...me traen cualquier pasto nomás. Y yo insisto en enseñarles, pero no hay caso, ya son otras cosas las que aprenden los niños (...) los celulares le absorben el pensamiento (Machi María, 65 años).

Como era largo el rato el que se pasaba fuera de la casa, saber distinguir lo que crecía en el cerro y sus usos era también un conocimiento necesario para poder sobrevivir en él:

“Antes los papás lo mandaban a uno al cerro y uno como niño tenía que obedecer nomás... Ahí de hambre nosotros comíamos esas cosas [plantas silvestres], cuando nos mandaban a cuidar chanchos, por allá...entonces ahí uno veía esas cosas y se las comía. Pero a mí me gustaban mucho las pochás. Esas son unas raicitas dulces, con una cosita blanquita atrás. Se limpian nomás y se comen (...) yo me acuerdo que sacaban de esos nabos también. Son unos redonditos así como la

tapita que tiene la semilla del eucaliptus. Pero dan una florcita azul, igual que el palito del cuy. Tenías que meterle un palito o algo hasta encontrarlo. Cuando se hacían fogones se cortaban ahí ¡y quedaban ricos! Había muchos, salían muchos antes.

- *¿Y ahora ya no salen?*

No es que uno ya no va a esas cosas...” (Berta, 60 años).

Son actividades que tenían que ver con una crianza diferente de los hijos, donde el concepto del juego era otro, pues estaba incorporado en las actividades del hogar. Según afirman señoras de mayor edad, antes todos los integrantes de la familia, niños, jóvenes, adultos y abuelos, aportaban en las tareas de la casa, pues era lo que exigía el trabajo de campo para no caer en la escasez. Fue esa necesidad la que llevó a conocer los elementos del medio para sobrevivir, porque no había otras cosas que comer, no había red de agua potable, o no habían medicamentos, por lo tanto había que recorrer el campo para saber dónde encontrar el agua más pura, las plantas comestibles, los remedios en caso de enfermedad; y organizarse en conjunto con la siembra y la huerta para proveerse de alimento durante todo el año. En las comunidades que están más lejanas del pueblo estas prácticas siguen manteniéndose en cierta medida, sobre todo en aquellos lugares donde la sequía no es tan grave y la deforestación no ha sido tan extensa, permitiendo obtener un abastecimiento relativo de los frutos del monte nativo.

Por otro lado, la relación con las plantas de cerro no es únicamente con un sentido utilitario, como toda experiencia, está asociada a las emociones de la persona; con cierta nostalgia se evocan recuerdos de las vivencias familiares asociadas al cerro, generando una suerte de paz y tranquilidad por el mero hecho de estar allí. Olga (40 años) mientras se desplazaba por cerros aledaños a su hogar, comentaba que siempre había recorrido esos lugares con sus hermanos cuando era niña, pero que ahora muchos de esos lugares ya no eran los mismos porque estaban llenos de plantaciones de pinos y eucaliptos. Entiende que sea por necesidad de algunos, pues muchas de esas plantaciones son de familiares de ella; pero también le causa conflicto ya que en realidad no hay nada que remplace el valor de la naturaleza en sí misma *“Como no va a ser linda la naturaleza, mira...mira lo que tenemos... y la gente a veces no lo valora”*, afirma (Olga, 40 años).

Caso similar sucede con la *yancan* de la misma comunidad, en particular con el olivillo, un árbol que está en un terreno heredado de su padre en el cerro y que ha estado ahí desde que tiene memoria de ese lugar:

“Y este es el Olivillo, ¡mira qué bonito ese árbol! Parece que le echaron algo como algodón arriba, cuando flamea así ‘shhhhhh’ con el viento... y es blanco, es como blanca la hoja, y es liiiindo.

- *¿Y sirve para algo este árbol?*

No sé, pero por el aroma de las hojas que tiene, el té es muy rico. Mírale las hojas, ¿viste que son blancas por atrás? (...) y pensar que este árbol ha estado en mi familia por uh, muchos años... lo ha visto todo” (Nancy, 64 años).

Recorriendo con la machi de Woke-Mahuida por las serranías cercanas a su hogar relataba:

Mira, ahí donde está ese manzano estaba la casa de mis padres. Pero tuvimos que movernos más abajo porque el agua ya no llegaba (...) por este otro lado va el chorrillo [vertiente], que cruza y baja y llega a mi casa ahora.

- *¿y ese manzano le sigue dando fruta?*

Sí, pero ya está mala. Ni los chanchos se la comen. Ya pasó su época” (Machi Rosa, 65 años).

Se aprecia que el cerro, el campo abierto, lo nativo y no nativo, configuran un lugar que se encarnó en la vida de las personas, y que volver a ellos es, en cierta forma revivir el pasado “presente” materializado en un lugar, que cambia en el tiempo sin duda, pero sigue estando ahí porque es el reflejo de una historia. Algunos hitos son más importantes que otros, según va dando cuenta el relato de las mujeres a medida que recorren el cerro: el lugar donde jugaban, la antigua casa de los padres, el lugar donde se recolecta el *lawen*, el árbol más antiguo, el más poderoso, el otro que siempre se subían cuando niñas, pero nunca le supieron el nombre. Se dirigen siempre a lugares claves, sin vacilar en el camino, hasta llegar al límite de la propiedad, donde empieza la plantación, el terreno de otros, el fin del monte nativo.

En algunas oportunidades, cabe agregar, el cerro no nativo, es decir, la plantación de pinos o eucaliptos, han sido incorporados de manera provechosa en la vida de algunas mujeres para satisfacer ciertas necesidades de primer orden, como lo es la recolección de ‘piñas’ para la leña o las hojas de eucalipto para la tos. Así, lo que ha sido la plantación exótica, hoy en día yace también incorporada en el conocimiento local, porque son parte del medioambiente en que se desenvuelven las mujeres.

1.2 La Huerta, el Jardín y la Cocina: el lugar de lo doméstico.

Muy contrario al cerro, este lugar es el mundo privado de la mujer. En total fueron identificadas 110 plantas de huerta y jardín y 4 plantas que, si bien se adquieren en la feria del pueblo, la presencia de éstas no podía faltar en el hogar (Ver Anexo N°3).

Por otro lado, cabe distinguir la huerta de la siembra, pues pese a estar muy relacionadas en cuanto al trabajo con la tierra, es la estructuración de los roles aquello que las diferencia, en definitiva. Por “la siembra”, generalmente se entiende al cultivo de cereales, siendo la avena, el trigo y la cebada los más comunes en Galvarino. Su extensión es siempre mayor a la huerta, razón por la cual se ubica generalmente en un terreno más distante a la casa, requiriendo del trabajo de los animales (yunta de bueyes) y una dedicación de todo el día, según la temporada. Ante ello, es el hombre principalmente quien está a cargo de la siembra, debido a que trabajar allí implica ausentarse por un tiempo relativamente prolongado del hogar, hecho que no sería posible ser realizado por la mujer, pues se desentendería por mucho tiempo de las responsabilidades del hogar.

La huerta y el jardín, como se ha dicho, son el lugar por excelencia de la mujer, cuyo trabajo vertido allí se completa en la cocina. Debido a ello, estos tres espacios son inseparables entre sí y configuran el lugar donde la mujer desempeña su rol de género: alimentación, salud y crianza, entre otras actividades relacionadas a la mantención de la dinámica del hogar (Obach & Sadler, 2008). Todo ello requiere de una “visión de conjunto” que le permita a la mujer planificarse, planificar a la familia y tomar las decisiones correctas en cada actividad, proceso en el cual va ejerciendo un liderazgo –no reconocido públicamente- del hogar, que tiene que ver con tener el control y conocimiento de todas las actividades que allí se llevan a cabo.

Esta “visión de conjunto” es quizá uno de los elementos más característicos de la forma en que la mujer mapuche se desenvuelve en su medioambiente, pues, al igual que el cerro, el jardín y la huerta se planifican en el largo plazo, rigiéndose por los distintos ciclos del año, muy propio del conocimiento local ecológico, en el sentido de que apunta siempre a comprender de manera holística el mundo (Berkes, 1993).

El trabajo de la huerta y jardín implica, no solamente manejar las técnicas de cultivo, sino también saber distinguir elementos de la naturaleza que influyen en el rendimiento de estas actividades, tales como las variaciones del clima, la disponibilidad y calidad del agua, la calidad de la tierra, presencia de otros animales o insectos que puedan afectar los cultivos o frutales, entre otros. Conocimientos a los cuales es imposible acceder ‘discursivamente’, debido a que es la experiencia de todos los días y la necesidad de realizar dichas actividades para vivir lo que lleva a comprender la relación entre los distintos factores.

La época más rica y abundante es el verano, que se inicia con el cultivo de septiembre. En esta época ya se puede tener plantas al aire libre sin que sufran las “heladas”, recibiendo el sol y agua suficientes. En invierno la única huerta que se mantiene es la del invernadero, y sólo algunas plantas por lo demás, debido a que las bajas temperaturas y falta de sol inhiben el crecimiento de muchos vegetales. Las plantas “anuales”, es decir, aquellas que no requieren de siembra y cosecha cada temporada, tales como las medicinales, ornamentales o frutales, se dice que entran en recesión en la época de invierno, pues, aunque no han desaparecido, de todas maneras están más débiles, pero vuelven a revivir en la primavera. Estos cambios de estado los asocian también las mujeres a cambios de ánimo, como la “tristeza” a la recesión del invierno, la “alegría” de la primavera y la “gratitud” del verano por la abundancia de frutas y verduras. Así, no es sólo una visión productivista la que se tiene de la huerta y el jardín, sino que se construye una relación afectiva y simbólica con las plantas, que se ve reflejada, por ejemplo, en la proyección de cualidades humanas hacia las plantas, reconociéndolas como seres que, al igual que ellas, son afectadas por cambios de temperatura u otras afecciones:

“Los árboles están tristes ahora, no tienen hojas, no tiene color.

- Es el invierno, ¿no?... ¿y en primavera?

Aaah, ahí florece todo... ¡es tan lindo! (...) ¿conoces la murtilla?, mira que es bonita ésta, aquí está mi murtilla, que ahora está así como triste, pero después en primavera se despierta así ¡y le sale unas flores chiquititas, boniiiita!” (Nancy, yancan, 65 años)

“Aquí en noviembre florecen las flores. (...) nombres eso sí que no lo sé si me preguntan cómo se llama, pero de plantarlas, las planto todas. Me gustan los colores de las flores. Cuando veo una por ahí le pido permiso para llevarla, para que no se sienta. Me traigo una patillita. ¡Cuando se me secan me da pena! El otro día se me sacaron dos matitas. “¿qué te pasó?, le pregunté ¡Quién te

ojeó!”. No ves que las flores se ojean también, los que tienen mala mirada. Se me secó la pobre y tanto que me gustaba.”(Machi Adela, 65 años)

“No he podido atender a mis plantas todo este tiempo, tejiendo cojines, trabajando afuera... pareciera que están enojadas conmigo porque me han florecido poco... ¿viste la salvia de allá fuera? está como triste, caída así para abajo.

- hay que darles atención parece, también a las plantas

Si pues, es que no me he portado nada de bien con ellas, tampoco. (Graciela, 50 años)

Por tanto, las plantas se identifican vulnerables no sólo al ambiente físico, sino también a la relación emocional que las mujeres establecen con ellas, constituyendo de este modo categorías sociales en su relación con las plantas que son parte de su entorno, estableciendo una suerte de relación animista con ellas, al ver la posibilidad de una comunicación directa (Descola, 2003). Sobre las plantas de jardín, al igual que la familia, la mujer proyecta su rol de madre, donde



Foto N°3: Machi en su jardín posando junto a un quillay, el cual escogió especialmente para la foto, denotando una relación especial con aquél árbol.

cada ejemplar que cultiva tiene un sentido para sí y el lugar donde lo dispone tampoco es arbitrario. Este orden no siempre es en base a un criterio técnico, muchas veces la disposición de las flores en conjunto con sus plantas nativas favoritas subyace un trasfondo estético (Malinowski, 1977) que se conjuga con la necesidad de proteger estos espacios, ya sea de las amenazas de los perros, los chanchos, las gallinas, la radiación solar, la humedad de la tierra, acceso al agua, etc. De esta manera, la configuración de los huertos y jardines expresará también la virtud por la cual la mujer ha escogido cada planta y el lugar donde ponerla: si será un macetero, en la tierra, a la entrada de su predio, más cerca de la casa, en fin.

Hay muchas plantas asociadas a funciones poderosas, que contribuyen en la armonía y protección del hogar que no pueden faltar en el jardín, como por ejemplo, la ruda, que se dispone a la entrada de la casa, para evitar el ingreso de las malas energías, o para espantar el *wekufe*, como se refieren los mapuche a los malos espíritus, asimismo sucede con el palqui y el ajeno. Los árboles nativos

también están asociados a cierto poder, sinónimo de fuerza, vigor y trascendencia por su larga vida, guardan un status especial en el jardín de las mujeres. Sabiendo que ya no se encuentran en la abundancia de antes en los cerros, tenerlos en sus jardines es una suerte de privilegio, por ello los preservan a modo de reliquia en sus hogares. El canelo es sin duda uno de los más respetados por toda la conceptualización simbólica que le es dada desde la cultura mapuche, pero otros árboles como el hualle, peumo, coigüe, quillay, son igualmente valorados. Admiten también que hay muchas plantas de cerro que “no se dejan cultivar”, pues trayéndolas a su jardín es una forma de coartarles su propia libertad, sacarlos de su propia naturaleza. Por lo tanto, aunque se manifieste la intención de “llevar el cerro al jardín”, se reconoce que en esta acción las plantas pueden perder su fuerza o espíritu que las caracteriza.

“En los campos que no trafican mucho los animales y donde no se trabaja, ahí sale el copihue. El copihue es muy... le gusta la soledad, la oscuridad, la sombra... es medio mañoso... yo traje varias plantitas, pero en cualquier parte no sale el copihue. Tiene que ser como selva los árboles, donde no trafican muchos animales, donde no volteen muchos árboles... y ahí salen los copihues (...) porque si le sacan madera, ya se destruyen. Ellos se enojan y no aparecen más, el copihue. Porque ellos empiezan a rodear los árboles y cuando no....se pierde la planta” (Nancy, yancan, 65 años).

También es una forma de respetar el orden “natural”, como se ha mencionado, donde se establece una relación armónica con el medioambiente. Ello también se ve reflejado en la forma que tienen de trabajar la huerta, generalmente libre de aditivos sintéticos y rigiéndose casi exclusivamente de ciclos naturales, pues es más saludable, tanto para ellas como para el medioambiente:

“No, yo acá trabajo así nomás, con abono de corral. Eso hace crecer la planta. El riego es otra cosa, ¡porque uno riega con agua que sale debajo de la tierra!, no tiene cloro. Porque le echan de eso para matar a los bichos, que dicen que hace mal para la salud... entonces le ponen taaanta cosa al agua. La atmosfera también, hoy día hay puro humo por el pueblo que queman leña que está pasada por líquidos. Contaminan el aire y uno lo respira y vienen las enfermedades al pulmón, uno se agita más. Tantas cosas que hacen en el pueblo con químicos, contaminan todo. Yo por eso tengo mis plantitas libres de esas cosas” (Machi Adela, 65 años).

Lo que más valoran las mujeres de sus huertas, en comparación a las verduras que se venden en los supermercados y ferias, es lo “natural” del proceso, porque esa es la forma en cómo producían sus ancestros el campo, la cual contribuía tanto en salud y abundancia de alimentos para la familia,

como en la fertilidad de la tierra. Di Giminianni describe esta convicción, como una práctica derivada de los valores medioambientales heredados de los ancestros, donde el rol del agricultor se relacionaba a la protección de la tierra para asegurar la supervivencia en el lugar o *tuwün*, tanto de él mismo como de sus futuras generaciones (Di Giminianni, 2012:158). Por lo tanto, son valores que están directamente relacionados a la autoadscripción mapuche en oposición al *winka*, quien no se vincula de la misma manera hacia la naturaleza lo que ha repercutido en la degradación de ésta.

Se aprecia desde la visión mapuche una “naturaleza” incorporada en las prácticas culturales y que es necesaria para el desarrollo de la vida de campo. El carácter cíclico de la naturaleza es proyectado al campo, donde nada se pierde, sino todo es utilizado y reutilizado entre sí para aprovechar al máximo los recursos del lugar: el guano animal abastece a la huerta, las verduras cosechadas son para el consumo inmediato o de guarda para todo el año –bajo distintos métodos de conservación-, los restos vegetales que no son consumidos por la familia se dan a los animales; si se tienen abejas, las flores de jardín cumplen un rol imprescindible para la producción de miel y las mismas plantas medicinales no sólo sirven a las personas, sino también para la huerta y así todo tiene una razón de ser en el medioambiente que constituye la mujer, desde su perspectiva:

La chinita [caléndula] espanta los pulgones. Por eso la plantamos cerca de los cultivos (...) así uno va usando las plantas medicinales para la tierra también, porque si no, a uno no le va bien...para combatir las plagas. Y, bueno, para uno también, para las dos cosas, para mejorar la salud.” (Nancy, yancan, 65 años).



Foto N°4: Huerto Señora Nancy, enero 2015.

Así se evita los fertilizantes químicos que usan los “gringos” o los que promueve “Prodesal”¹⁵, siendo de esta manera consecuente con los valores medioambientales ancestrales al acudir a elementos del mismo entorno para mantener el equilibrio ecosistémico y asegurar la productividad en el largo plazo de la huerta para mantener a la familia. El objeto de la producción

¹⁵ Programa de desarrollo Local, corresponde a la entidad estatal que tiene el rol de apoyar a los pequeños productores agropecuarios. Si bien se gestiona a nivel municipal, depende del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP)

hortícola en los hogares es el abastecimiento de la familia principalmente, ya que en muy pocos casos esta puede generar excedentes comerciales. Lo que sobra para el consumo del hogar, generalmente son regalados a otros parientes, intercambiados con vecinos de la comunidad y, en último caso, vendidos. *“Lo que no se come, se regala o se vende”*, ése es el orden, *“pero nada se pierde”*, según el testimonio de Nancy, quien vive exclusivamente de lo que trabaja en el campo con su esposo.

1.3 Talleres y Capacitaciones:

Muy distinto a lo que es el lugar de la casa y el cerro, estas instancias han tomado gran importancia entre muchas mujeres de Galvarino en los últimos 10 años, debido a que se han constituido como espacios de realización femenina fuera del hogar, lo cual ha aportado en el surgimiento de importantes liderazgos femeninos en el proceso de participación y organización de actividades en torno a temáticas de interés de las mismas mujeres.

Entre las entidades que han organizado talleres y capacitaciones son las empresas forestales; la municipalidad, a través del Programa de Desarrollo Local y el Centro cultural; algunas organizaciones independientes de Galvarino como *Newen Mapuche* y *Zomo Ñu Rakisuam*, además de las mismas comunidades indígenas.

Es cierto que muchos de los talleres y capacitaciones han funcionado bajo una lógica asistencialista (sobre todo de las empresas forestales y la municipalidad), es decir, donde la planificación de las actividades y traspaso de los recursos han sido otorgados verticalmente, sin dar espacio a la discusión interna de la comunidad para definir en base a sus propias necesidades y capacidades. Sin embargo, algunas mujeres han sido críticas de este proceso, viendo el potencial de estas instancias para poner temas realmente de su interés, destacando entre muchos otros vecinos que, según ellas, optan por la opción más cómoda.

“A mucha gente aquí no le gusta hablar, no dicen lo que piensan, dicen que no saben. Yo a veces me quedo callada, para que otros hablen, porque siempre somos las mismas personas las que damos nuestra opinión, pero resulta que ahí nadie habla...” (Berta, 60 años)

De esta manera han incidido en las decisiones que toman los funcionarios municipales, tomando importantes roles a nivel organizacional, llegando incluso a cuestionar la incapacidad de los profesionales:

“Si, la señorita del Prodesal [Técnica del Programa de Desarrollo Local] nos ha apoyado harto, con buenas ideas, pero el problema es que es desordenada y muy cómoda (...) le hace falta verla más en terreno, entonces por eso se atrasan las cosas a veces” (Berta, 50 años).

A partir de estas experiencias las mujeres más proactivas han incorporado la necesidad de reunirse, siendo parte importante de sus vidas participar de estas instancias, pues además de los oficios aprendidos, se transforman en espacios de socialización con pares femeninas que están en su misma situación y encuentran un nicho de comprensión o, simplemente, de compartir temas comunes.

Tal como la señora Berta, han surgido mujeres líderes en otras comunidades producto de su proactividad en la organización de los talleres, figurando como promotoras de las actividades sociales en sus comunidades. Entre ellas, pese a pertenecer a comunidades muy distantes entre sí, se han ido conociendo en distintas reuniones y actividades realizadas en el pueblo de Galvarino. Algunas, como las del colectivo de mujeres *Zomo Ñu Rakisuam* se han ido asociando de manera más formal, levantando iniciativas por ellas mismas, sin dejar de aprovechar los cursos financiados por la municipalidad. *Newen Mapuche* es otra organización que merece ser mencionada, donde algunas mujeres de campo organizadas participan con el fin de potenciar la cultura mapuche. Es una organización mixta que rescata el saber campesino y mapuche para valorizarlo en la comuna, realizando distintas actividades de intervención en el pueblo. Entre sus integrantes figura Carmen, quien además de ser consecuente en su hogar respecto a lo que piensa, realiza talleres de concientización en Galvarino.

Entre los talleres que han dejado cierta huella en las mujeres debido a que sus enseñanzas han perdurado en el tiempo, se pueden mencionar los siguientes:

- *Taller de conserva y secado de frutas:* Este fue llevado a cabo en la comunidad Pichun Huilkaman por la empresa forestal Mininco, dentro de los aportes al desarrollo de las comunidades que se les exige como medida de compensación al impacto generado por su actividad productiva. Las mujeres que manifestaron mayor interés y prevalencia de estos conocimientos, son mujeres que se han dedicado desde siempre a la elaboración de mermeladas y que, en el fondo, siempre están buscando complementar lo que ya saben con nuevas técnicas.

- *Taller de licores en base a hierbas medicinales:* Taller que se enmarca en una política municipal para el emprendimiento de la mujer, llamada “Talleres Laborales”. Éstos se ejecutan de manera rotativa, en distintas comunidades, pues señoras de la comunidad Pichun Huilkaman y Alto Huimpil que están a muchos kilómetros de distancia, guardaban una colección de licores en base a culén, menta, mate, entre otros, los cuales habían realizado en estos talleres promovidos por la municipalidad.
- *Taller de cosmética natural:* hace dos años la señora Florencia, que vive en la comunidad de Huilcaleo, a una hora del pueblo de Galvarino, asistió a un curso de cosmética natural realizado por un profesional en la municipalidad. Aquél curso le dio las bases de lo que sería una de sus principales actividades de sustento el día de hoy. Desde entonces complementó aquella actividad con la labor de huerta, construyendo un invernadero exclusivo de plantas medicinales para asegurar su abastecimiento de las plantas que necesita para producir los extractos naturales de sus jabones, cremas y champú.

- *Taller de Cocina Mapuche:* Este taller, si bien es financiado por la municipalidad, lo organiza la señora Carmen (55 años) de la comunidad de Peñeipil, que a su vez es parte del colectivo *Newen Mapuche*. Ella hace mucho tiempo que está interesada en la cocina tradicional de campo, razón por la cual ha recorrido distintas localidades rescatando recetas de las mujeres de campo, las que a su vez ha ido complementando con su propia receta, además



Foto N° 5: Taller de cocina mapuche-fusión realizado por Carmen, en el pueblo de Galvarino, hablando sobre “soberanía alimentaria”.

de algunos talleres universitarios en los que ha asistido. De hecho, ella llama a sus talleres como “cocina mapuche-fusión”, porque además de rescatar lo ancestral de la cultura mapuche, incorpora la tradición campesina (no necesariamente “étnica”) y otros elementos nuevos que ella ha rescatado de la “agroecología”, propuesta académica que fue conociendo en los talleres universitarios y cree atingente desarrollar en el campo para que las personas que allí viven se den cuenta de las potencialidades que tienen para desarrollar una buena calidad de vida. Su

norte es lo que ella ha conocido como “soberanía alimentaria”, es decir, vivir estrictamente de lo que ella produce y de manera natural. Por eso no adquiere, en lo posible, insumos de la producción agroalimentaria industrializada, aunque sabe que muchas veces es imposible porque es un proceso de transformación gradual. Estos son los fundamentos que intenta traspasar a las mujeres que participan en los talleres que ella realiza, traspasando recetas con ingredientes que están en la casa de cualquier persona, pero muchas veces desconocidos porque se han dejado de usar. Es, por ejemplo, el caso del yuyo, la romaza y el mastuerzo, plantas consideradas actualmente como “malezas”, pero que antaño eran utilizadas en preparaciones culinarias. Carmen se ha hecho muy famosa en Galvarino por sus recetas y suele ser contratada por la municipalidad para realizar cócteles en actividades importantes, los cuales lleva a cabo con las mujeres que han aprendido en sus talleres, desarrollando así, además de un fundamento ideológico en su proyecto de vida, un sustento económico concreto que otorga un ingreso a más mujeres de la comuna, aunque sea temporalmente.

Fuera de los talleres, importante es mencionar en general el espíritu autodidacta que está detrás de algunas mujeres de Galvarino que buscan ampliar sus conocimientos a través de las distintas herramientas y oportunidades que tienen a su alcance. Berta, de la comunidad de Pichun Huilkaman, por ejemplo, es una lectora frecuente de la biblioteca de Galvarino, donde suele pedir libros de agricultura, huerta, agroecología, recetas de cocina, entre otros temas afines para ir aprendiendo más. También ha solicitado libros de mapudungun, lo cuales va leyendo con su nieto de 5 años para enseñarle el idioma.

“A mí me gusta el trabajo con la tierra, por eso siempre estoy buscando por distintos lados conocimientos (...) ¡Hay un montón de libros en la biblioteca que nadie aprovecha!, siempre estoy leyendo una que otra cosa para aplicarlo en la huerta...y así uno se va formando” (Berta, 60 años)

Se evidencia un conocimiento local ecológico mixto, que integra distintas tradiciones a fin de satisfacer las inquietudes de estas mujeres, respecto al modo de vida que ellas apuestan en el campo. Saben que la vida de campo no es fácil, que se requiere mucho trabajo diario para que no falte nada, pero al usar a su favor todas las herramientas que tienen a su alcance, fortalecen su proyecto de autonomía en el campo.

Es decir, estas instancias son fundamentales para hacer ver a las mujeres que no están solas en su proyecto, haciéndose parte de una colectividad en la que encuentran los elementos para reivindicar, reconstruir y fortalecer su identidad, evidenciando un proceso de etnogénesis. Caso contrario es lo que ha sucedido con la señora Maribel de Cariqueo, quien hace años tomó la iniciativa de poner estos temas en la escuela básica donde ella hacía clases y en la comunidad que participaba. Sin embargo no encontró un apoyo constante entre las personas que la rodeaban, lo que provocó un desgaste y desmotivación en ella para continuar educando en torno a los valores del campo y de la cultura mapuche, prefiriendo practicarlos al interior de su familia, pues sólo allí ve los frutos de su trabajo, resguardándose con sus seres más queridos en torno al proyecto de vida que la hace feliz. Fuera de los límites de su hogar dice estar todo muy transformado, con lo cual no tiene ganas de compartir, porque además ella padece de cáncer, enfermedad que le ha quitado las fuerzas de antes para pelear en su comunidad por las cosas que ella cree:

“Con mi familia comemos los productos de la tierra, que nosotros cosechamos. Sabemos con qué agua la regamos... ¡¿por qué la gente no verá ese valor?! Por eso a veces mejor me quedo sola con mi felicidad en mi casa. Porque en el colegio yo trabajé mucho tiempo el tema del huerto medicinal, el tema de bailes y danzas mapuche, lo hacía. Pero si uno lleva 10 o 15 años haciendo algo, la misma vida te obliga a hacer otras cosas. Entonces lo que uno espera, con lo que ya se ha enseñado, se ha visto, otra persona aprenda y retome y a lo mejor de nuevas miradas, enfoques y quede ahí. Pero no prevaleció ese tema en el colegio. No hay música mapuche, no hay teatro y el huerto está abandonado, entonces me da rabia. El huerto medicinal lo mantuvimos hermoso con los niños igual. El último tema fue el de la sede, que está adornado con sus características de ruca. Está muy lindo. Cuando llega la gente ahí, le toman fotos y porque es una sede social nosotros decimos que es trabajo de la comunidad, ¡pero la comunidad no hizo nada! Yo y mi marido trabajamos tanto en eso (...) Pero me da rabia, porque cuando abro mis ojos para ver lo que quiero ver, no lo veo” (Maribel, 50 años).

2. Ámbitos del conocimiento (Ver Anexo N°3):

Como se puede ver, cada uno de estos lugares responde a necesidades y modos de vida que se desarrollan en el campo, donde cada planta dispuesta tiene un sentido de ser, respondiendo no necesariamente a un solo ámbito, sino que generalmente tiene múltiples usos y el más significativo varía en la necesidad o significado que le otorga cada persona. También cada ámbito no es

excluyente entre sí, produciéndose más bien un entrecruzamiento de lo alimentario con lo medicinal y simbólico al mismo tiempo.

2.1 Alimentación

En total, fueron identificadas 82 plantas comestibles con las mujeres, correspondiendo este ámbito al más cotidiano de las mujeres. Todos los días del año al menos una de esas plantas pasa por sus manos con el fin de ser consumida ya sea en el momento o más adelante. Desde la semilla, pasando por todo el proceso de crecimiento, la mujer observa la mayoría de las plantas que destina para la alimentación, sabiendo exactamente el tiempo de maduración, qué partes son las comestibles, cuáles no y el sinfín de preparaciones culinarias en cada una de ellas.

Sin embargo, importante es destacar que la alimentación ha cambiado muchísimo a lo largo del tiempo, siendo, de hecho, lo primero que hacen notar las mujeres cuando sale este tema de conversación. Rescatan la alimentación de sus padres y abuelos, quienes dicen haber gozado de excelente salud debido a lo que consumían, casi exclusivamente producido en sus propios campos.

Mayor cantidad de tubérculos y hortalizas se consumían en vez del arroz, pastas y pan de hoy en día. El alto consumo de masas, dicen, que no era tan común hace unos 50 años atrás, asimismo la carne. Sólo de vez en cuando se mataba un animal el cual se dejaba secar la carne y de a poco se iba consumiendo. Por lo tanto, lo fundamental de la antigua dieta eran las legumbres, tubérculos, las frutas y verduras frescas y el trigo. El trigo preferentemente se consumía como mote, locro y soplillo en platos preparados, o como harina tostada con ciertos líquidos (leche, agua, vino), pero no tanto como en masa de pan o sopaipillas.

“Las comidas que hacían antes los abuelos eran muy diferentes. Hacían esas comidas ¡que ahora son contados quienes la hacen! Los catutos, las comidas mazamorrientas de choclo con porotos, mazamorra de arvejas. Que se servía con un caldillito, se cocía la arveja y se molía en la piedra de moler. Y de ahí se hacía la mazamorra de arveja y se ponían en los platillos, uno para ti y si te gustaba comías más. Y en vez del pan uno acompañaba con el mote la cazuela, cazuela de cerdo, de pollo” (Nancy, yancan, 65 años)

“En mi época vine conociendo ya siembra. Se sembraba trigo, avena, todas esas cosas. Antes se sembraba mucho más las habas (...). La gente que primero aprendieron a vivir este mundo ése era su alimento: la arveja, el chícharo -parece arveja, es rico-, la cebada -que parece avena-y esa cebada era decir “tengo una linda cosecha”, porque se hacía harina, harina tostada, mote, se le echaba a las verduras y se comía un plato cocido” (Machi Adela, 65 años).

Muchas plantas silvestres que ya no son tan conocidas, se recolectaban con fines alimenticios. Si bien hoy en día lo más conocido que se recolecta del campo son las frutas y hierbas medicinales, antiguamente muchas otras plantas silvestres figuraban como ingredientes claves en las comidas típicas de todos los días. Entre ellas está el yuyo, la romaza, el cilantro silvestre, el oreganillo (u orégano silvestre), los berros, el huakakachio, el cardo, el mastuerzo, los nabos y el poleo, aunque este último principalmente se conoce como hierba medicinal, algunas mujeres lo utilizaban para sazonar caldos. Otras plantas no necesitaban mayor preparación, siendo consumidas crudas, mientras se caminaba por el monte, tales como el tallo del coligüe, el tallo de la nalca, las pochas y el nabo.

“No hay caldo más rico que echarle poleo al caldo de camarones. Yo lavo bien lavaditos los camarones, le echo unas tres ramitas de poleo (...) Cuando niños echábamos una cucharada de cualquier grasa, aceite de lo que sea y poleo y nada más. Así nos tomábamos el caldo” (Graciela, 50 años).

“Antes se comían mucho el yuyo, ese que crece como cole sale solo en la tierra (...) tal como yo te decía del yuyo se comía frito, en la sopa... se hacía como ensalada o como la tortilla de acelga. Eso era del yuyo verdadero que salía en la tierra” (Carmen, 55 años)

“...los coligües también se comen, se les come el tallo, cuando está recién nacido, unos centímetros para arriba nomás, ahí se puede comer, cuando nace recién, es más blandito. Son como los cardos” (Nancy, yancan, 65 años)

“Hay una planta que se llama nabo, que le llaman los mapuche que sale en la tierra y da una flor azul (...) Abajo tiene una papa, usted saca esa papa, la hecha a cocer tal como el puré de papa, ¡pero tiene un sabor sabroso! Porque te alimenta. ¡Y eso comían los mapuche! Y está la pocha también, un fruto que sale en el suelo. Uno escarba y saca un fruto así de largo. Y son dulce como una azúcar. Están enterrados, igual que la zanahoria. Es chiquitita. Te da una flor amarilla esa matita. Ubicas la flor amarilla y le escarbas con un palito y son rico. Pocha le decimos nosotros” (Machi Adela, 65 años).

Por otro lado, cabe mencionar también a los hongos comestibles que, pese a pertenecer formalmente a otro “reino”, muchas mujeres los califican en la misma categoría de los “frutos” silvestres del campo, porque tal como las plantas, provienen de la tierra y además su crecimiento está asociado a la presencia del monte nativo. Éstos son los changles, las morrillas y los dihueños. Los dihueños, incluso a veces son reconocidos como los “frutos del hualle”, por crecer exclusivamente bajo este árbol.

“-¿Qué son los changles?”

Son unos frutitos que nacen en la tierra, que se comen fritos y ensalada. Sale en la tierra nomás, debajo de dónde hay quila, hualle, debajo de toda la hoja. Es de color amarillo, nacen, crecen con una fuerza así para arriba. Entonces eso se cuece, se pica y se come de ensalada, frito. Parecido al huevo. También están las morrillas en este tiempo, junio, julio, agosto. Hay harto en este tiempo, si uno buscara por allá arriba, como antes. (...)...el dihueñe es sabroso, parece miel. Usted lo parte así se estira y son rica. ¡Dulce!. Por eso yo te digo que hay taaanta cosa que dejó lo nativo, que en todo tiempo hay para la gente que necesita comer. No se puede morir del hambre el mapuche” (Machi Adela, 60 años).

Muchas mujeres coinciden que en el campo lo tienen todo para abastecerse, y si falta para comer es por ignorancia, porque se ha olvidado el conocimiento de los antiguos quienes aprovechaban al máximo las riquezas de la “naturaleza”. También ha influido un factor ecológico, puesto que la disponibilidad de aquellas plantas silvestres ya no es tan abundante como antaño: sequía, deforestación, contaminación, una serie de factores que han reducido el monte nativo a los lugares más alejados, razón por la cual ya no es tan fácil llegar, perdiéndose progresivamente el vínculo con aquellas plantas. Paralelo a esta disminución de la vegetación nativa, ha sido el aumento de los negocios, supermercados y ferias que facilitan el acceso a alimentos industrializados, lo cual ha ido cambiando gradualmente la dieta del mapuche de campo. Así, las antiguas plantas que cumplían un rol fundamental en la alimentación han sido sustituidas por suplementos exógenos al territorio, lo cual ha provocado un debilitamiento del conocimiento local ecológico en las nuevas generaciones; prevaleciendo principalmente en personas mayores a 40 años, quienes, ya sea por necesidad, costumbre o decisión, en su vida forjaron un vínculo más estrecho con la biodiversidad que reconocen en el cerro y huerta, manteniéndose el día de hoy casi a modo de resistencia frente al contexto actual.

Cabe recordar que no todas las casas tienen huerta o invernaderos, siendo sólo algunas mujeres las que mantienen aquella actividad como un importante sustento de su hogar, dedicándose al trabajo de huerta como una decisión consciente, que las diferencia de la gente que ha dejado este oficio de lado.

“Hay otros que no le gusta estar así, que tienen su casa pelada y siempre andan comprando de todo. Yo digo “así no deberíamos vivir” y vienen, tal como tú, gente que no me conoce, pero lleva un recuerdo de una mapuchita que tenía su jardín, su jardín, su huerto. ¡Hay un recuerdo! Pero si usted va a una casa abandonada, también habrá un recuerdo pero vacío, que no tenía ni un árbol. Uno tiene que arreglarse, ¡tiene su campo para arreglarse! Donde vivía antes no tenía tierra buena

para sembrar, pero me conseguí maceteros (...) entonces cuando me vine aquí tenía tierra buena para plantar y me puse a hacer los jardines” (Machi Adela, 65 años).

Cultivar, sembrar, plantar, se traducen en este pensamiento como un imperativo ético del ser mapuche en el campo, en el sentido de que aunque sean las peores condiciones para mantener la práctica, no se debe abandonar jamás, porque a partir de ello se define la identidad de la persona. El ser, el hacer y el saber del sujeto son indisolubles (Maturana & Varela, 2009), y así es como también lo manifiestan las mujeres mapuche etnografiadas.

Por lo tanto, aunque el cerro sea un lugar más distante ahora, aquél vínculo se reconstituye con las plantas del hogar. La gran mayoría de plantas comestibles en la actualidad corresponden a frutas y verduras de la huerta y el jardín. Árboles frutales como los manzanos, ciruelos, cerezos, membrillos, duraznos suelen estar presentes en los hogares de estas mujeres, a partir de los cuales hacen mermeladas o jugos de fruta cocida. La huerta, por su parte, lo más común en ellas son el cilantro, perejil, variedades de lechuga, acelga, orégano, porotos, tomates, habas, arvejas, cebollas, ajos, ajíes, papas y zapallo de “guarda”. Obviamente la disponibilidad de estas verduras varía según la temporada, pero para quienes poseen invernadero, por lo general tienen abastecimiento anual de las más básicas, entre ellas el cilantro, perejil, lechuga y acelgas, sumadas a las verduras de “guarda”, como las cebollas, el zapallo y las papas fundamentalmente.

Las preparaciones más típicas entre estas mujeres siguen siendo “comidas mazamorrientas”, ya sean legumbres o caldos donde se mezcla variedad de verduras cocidas a la olla acompañada de ensaladas y *cofke*. El *cofke* es el “pan mapuche”, es decir, la tortilla amasada hecha en la cocina a leña, la cual se distingue del “pan de pueblo”, que son las hallullas y marraquetas de horno de gas. Otro acompañamiento que no puede faltar es el *trapi*, esto es el ají, que se sirve crudo o en formato de salsa. El *merken*, si bien también es en base a ají, se diferencia del *trapi* porque está ahumado al calor de la cocina a leña y posteriormente molido junto a semillas de cilantro y sal.

Por último, aunque exótico y no producido en la huerta, cabe hablar del mate, infusión típica en la mayoría de los hogares de campo en Galvarino, que transita entre lo alimenticio y lo medicinal, asociado a una serie de normas sociales cuando es compartido. Estas instancias sociales son llamadas “matetún”, siendo su consumo generalmente a media mañana o después de almuerzo,

pero nunca muy tarde porque desvela. La forma de consumirlo es con azúcar, además de un par de hierbas medicinales adicionales para darle sabor y contrastar la aceleración cardíaca que puede producir el mate. Entre ellas se mencionan la chancapiedra, quinchalí, boldo, poleo, cedrón, menta, trune, manzanilla, éter, matico, culén, llantén y cáscara de naranja. Este mix de hierbas medicinales secas idealmente se agrega en igual cantidad a la yerba mate, llamándole “místero” o “lawen”:

“-Usted le echa yerbitas al mate.

Místero se dice en mapuche. Tiene menta, poleo, cáscara de naranja, llantén, culén.

- ¿Y esto para qué es?

Para darle sabor, pero es medicinal también. Cuando me duele el estómago, me tomo una taza de esa y al rato se me pasa” (Conversación con María, madre de Graciela, 90 años).

2.2 Medicinal:

Este fue el ámbito que demostró ser el más diverso de todos, contando con 104 plantas asociadas a este uso, por un lado, relacionadas directamente a la medicina mapuche practicada por machis y lawentuchefes y, por otro lado, asociadas a un uso común en los hogares, generalmente en el rol de las madres.

En el primer caso importante es acotar que las plantas medicinales son sólo una parte de la medicina que aplican las machis y lawentuchefes, ya que conciben además una serie de conocimientos asociados a las energías físicas y espirituales de los cuerpos para tratar la enfermedad de una persona que generalmente tiene un origen sobrenatural (principal diferencia con la medicina occidental). Por lo tanto, para llegar a aquél diagnóstico se valen, en parte del poder de las plantas, pero además del diálogo con otras fuerzas sobrenaturales que están presentes en el ambiente, pero que las personas comunes y corrientes no son capaces de percibir porque no manejan aquellos conocimientos.

“...dentro de la cultura mapuche hay personas que tienen su oficio como lawentuchefe y la machi, que son las líderes religiosas, las médicas que usan no solamente la hierba medicinal que nosotros vemos, sino la otra parte que la medicina occidental no ve. Como la parte espiritual... no es fe, yo no sé cómo hacer entender al winka esa otra parte, porque si yo voy pasando por alguna parte que me dice mi abuelo ‘no pases por ahí, porque por esa parte te puedes enfermar’, esa es su forma de decirlo en castellano para que yo no pase. Pero no explica mayormente por qué yo me puedo enfermar. Qué es lo que pasa ahí, qué carga hay ahí que hace que mi cuerpo se desequilibre. No es

que sea fe, sino que hay algo ahí, y no porque no lo vea yo, no está. Yo no lo veo, tú no lo ves, pero eso no significa que no esté. Y si mi antepasado me lo dijo “no pase por ahí, porque te puedes enfermar” es porque tiene un antecedente de hechos que provocó eso” (Maribel, 50 años).

Adicionalmente, aunque se reconozca una función genérica del canelo, el roble, el boldo, etc., no es cualquier canelo o roble el que puede servir para tratar enfermedades, sino sólo aquellos que crecen en lugares con fuertes cargas espirituales positivas, es decir, los *menokos* adentrados en el monte nativo, allí crece el verdadero *lawen*. Por lo tanto no basta con tener un “huerto medicinal” para las machis, sino que necesario es que prevalezca el lugar “ecológico-cultural” originario e histórico del *lawen*:

El monte nativo cría remedio. Eso maneja el remedio, de toda clase de remedio, el lawen que le dice uno. Sale este remedio de palo nativo...que le dicen el charrolahuen. Todo eso sale (Machi Rosa 65 años).

Por lo demás, cada remedio no afecta de igual manera a todas las personas, por lo tanto, no basta con saber identificar los “remedios” en el campo y sus usos, sino también la forma específica de cómo aplicarlos en cada caso particular.

Esos remedios ‘diferentes’ son lo que generalmente se les revelan a las machis en los *peuma*, donde se les indica el tipo de planta y el lugar de dónde extraerla. Cuando se extrae la planta, importante es decir una oración también, para pedir permiso al *ngen*, a quien las machis le llaman como el “dueño del nativo” o, en otras palabras, *espíritus dueños de la naturaleza silvestre, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación de los elementos a su cargo* (Grebe, 1993:51).

Si bien existen muchas particularidades en torno a las plantas, también existen ciertas generalidades, donde cada planta responde también a un tipo de dolencia, como afirma Victoria Castro, las plantas medicinales son organizadas por los pueblos originarios en torno a un conjunto de malestares, para las que son efectivas, propias del sistema respiratorio, el sistema digestivo, el sistema reproductor, sistema excretor, sistema motor, sistema circulatorio y otros trastornos como “el aire”, las “nubes de ojo”, el empacho, etc. (Castro, 1995:55). Así, la información recabada en Galvarino puede agruparse de manera similar, pudiendo relacionar cada planta con un ámbito medicinal específico, según al sistema que responde o tipos de enfermedad:

- *Sistema Digestivo*: relacionado a dolores de estómago, hígado, úlceras, hinchazón. Se menciona el boldo, el poleo, la menta, el culén, la ruda, el hinojo.
- *Sistema respiratorio*: malestares como el asma, los resfríos, tos, dolor de garganta. Plantas relacionadas a este ámbito son el Kiraka, el eucalipto, la carrumba, el natre, el limón.
- *Sistema nervioso*: cuando las personas manifiestan estrés, ansiedad o algún otro tipo de desorden emocional se asocia a este sistema. La planta por excelencia recomendada es el “toronjil de la pena” y la manzanilla, aunque Carmen preparaba también “sopa de lechuga”, sobre todo en la noche, para dormir tranquila.
- *Sistema excretor*: aquí entran las plantas para sanar infecciones urinarias y aquellas para “limpiar la sangre”, como la limpia plata, el perejil y el trune.
- *Sangre*: fuera de su relación con el sistema excretor, se habla de enfermedades que afectan directamente a la sangre y el corazón, como son la presión sanguínea, el colesterol alto, las arritmias cardíacas y la diabetes. El ajeno, por su amargura, se asocia al tratamiento de diabetes, el cedrón para regular la presión, la rosa blanca para las arritmias y la avena para el colesterol.
- *Malestares propios de la mujer*: relacionada más que nada a desórdenes de la menstruación (como la ausencia de sangrado, hemorragias o dolores menstruales) y el embarazo (“afirmar” el bebé o, lo contrario, provocar abortos). Entre ellas se mencionan el chilco, el tallo de la nalca, el cuyé, la ruda, el hinojo y el chalem.
- *Enfermedades asociadas a la piel o reumatismos*: como heridas, quemaduras, dolores musculares o de huesos. Para ello los más reconocidos son el canelo, el matico, el llantén. Además, para el dolor de encías se menciona el nao pangue y el huachecó.
- *Dolores de Cabeza*: plantas para aliviar cefaleas y fiebres se menciona el apio panul y la hoja de maqui, aplicándolo como tópico en la frente o como infusión y rodajas de papa cruda, también directamente en la frente.
- *Cáncer*: “enfermedad *winka*” le dicen algunas machis, asumiendo que es una enfermedad

de los tiempos de ahora y que necesario es su tratamiento complementario con la medicina occidental. No obstante, reconocen ciertas plantas que pueden ayudar, tales como la hierba de san juan y el llantén.

- Otro tipo de enfermedades, relacionadas a creencias populares está el empacho, “mal de ojo”, el “aire”, los “enfriamientos” y “espantar el wekufe”. Entre ellas se mencionaban la ruda, el ajenjo, el palqui, el pedwe y el refü.

Las formas de aplicarlas también varían en gran complejidad, hervidas en olla, infusiones, aplicar directo como tópico en la piel, frías, calientes, vahos, al sartén, secas, machacadas, frescas, etc. Además nunca es una sola hierba, mezclándose ojalá un mínimo de tres para potenciar el efecto de cada una. Así, se evidencian muchos ámbitos donde aplica la medicina local de las mujeres de Galvarino la cual, no obstante, se hace notar que progresivamente ha ido en desuso. Antiguamente era la forma de prever la salud de los hijos y ellas, como madres, acudían a estos remedios porque no había consultorio cercano:

“Esto lo estamos diciendo por experiencia, porque como uno cría niños, hacía esas cosas. Pero en esta época, en la vida que tenemos casi no lo usa la gente. Porque nosotros tenemos experiencia de nuestra madre que nos crio de esa manera, nunca nos llevaron a médicos, nunca fuimos al hospital. Los abuelitos, abuelitas ya sabían de todos estos secretos. Ellos hacían medicina con todas estas hierbas que estamos hablando” (Nancy, yancan, 65 años).

Así, con la expansión del sistema de salud público se han ido perdiendo aquellos conocimientos, ya sea porque existe un mayor acceso a los medicamentos o porque es más legítimo en la sociedad. En consecuencia, se ha abandonado progresivamente el uso de hierbas medicinales, conllevando a su olvido y desvalorización. Las nuevas generaciones dejaron de aprender porque encontraron la respuesta en los consultorios y farmacias, desconfiando de los antiguos secretos de campo, los cuales, para las mujeres más antiguas, más que “secretos”, era una forma de vida usar las plantas de esta manera. Es un saber complejo que requiere de un amplio conocimiento del medioambiente en el que se vive, se va adquiriendo en el curso de la vida y no de un día para otro, lo cual es justamente lo que ha estado sucediendo en la actualidad: desvinculación de los elementos bióticos del entorno, adquiriendo conocimientos y costumbres de sectores urbanos, donde incluso se discrimina esta medicina:

“- Berta: *¿Todo es plata? Claro, quizá tenemos los remedios a la mano, pero no tenemos los conocimientos ¿por qué? porque los hemos perdido.*

- Camila: *¡Si en la naturaleza está todo, vecina!*

- Berta: *es uno el que no sabe buscar, porque no tiene la costumbre. Ah, sí pues, la medicina, está todo ahí. Es que uno no sabe identificar las plantas ni para qué sirve. Porque es más fácil ir a la farmacia y comprarse una aspirina en circunstancia que el maqui hace el mismo efecto. La hoja uno la mastica y la mastica...”* (Conversación con Camila, 30 años, y Berta, 60 años)

Pero tampoco se trata de preferir uno u otro sistema médico, sino de aplicar los recursos que están al alcance. Muchas de estas mujeres mapuche se han atendido en consultorios y han adquirido medicamentos *winkas*, pese a conocer las funciones de ciertas hierbas medicinales. Por su parte las machis, además de las hierbas, recetan “aspirinas” o “paracetamol” en algunos casos. En el fondo, es una mixtura de prácticas que, según la circunstancia ellas van decidiendo qué recurso es el conveniente, siendo ésta la principal característica del conocimiento local: ser dinámico, heterogéneo y flexible a cada contexto.

2.3 Simbólico:

Este ámbito surge, porque hay plantas que las mujeres vinculan a significaciones simbólicas o poderes sobrenaturales y abstractos que no necesariamente se condicen a una función orgánica concreta, como pueden ser las antes mencionadas. Cabe agregar que, desde la perspectiva de las machis, lo simbólico es transversal a la mayoría de las plantas, pues cada cual tiene un ‘poder’ particular, siendo en este sentido indisoluble de lo medicinal. Fundamental son también las ceremonias mapuche en este ámbito, figurando plantas imprescindibles en estos contextos para que se desarrolle con éxito el ritual. Por otro lado, lo medicinal también se expresa en la cotidianidad de las mujeres en relación a ciertas plantas que cumplen funciones sobrenaturales en sus hogares.

En relación a las ceremonias mapuche, importante es mencionar el *rewe*, símbolo de la religiosidad mapuche constituido en base a un tronco grueso de canelo y ramas de árboles nativos, las cuales son renovadas en las ceremonias mapuche más importantes. En el *We Tripantu* del año 2014 celebrado en la comunidad Pichun Huilkaman, se realizó el ritual del “levantamiento del *rewe*”, proceso que se iniciaba el día anterior a la ceremonia y terminó con un baile de la comunidad a su alrededor. La machi, con el lonko, la yancan y otros hombres de confianza habían ido al cerro, lugar

de dominio del *ngen*, para extraer las ramas de árboles nativos con las que se confeccionaría el *rewe*. Para hacer legítimo el corte de estas ramas, la machi realizó allí mismo una oración para pedir permiso al *ngen*, haciendo de esto un acto sagrado que refleja también una actitud de respeto y valoración de los elementos de la naturaleza. Tal como describe Grebe de este ritual, es como la misma *yancan* Nancy comentaba de lo que había visto de la machi:

“El hombre mapuche que accede al dominio de un ngen debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él. Primero debe pedir permiso para ingresar a dicho dominio. Para utilizar algún elemento natural cuidado por el ngen, debe justificar por qué necesita dicho elemento y cuánto piensa extraer para cubrir sus necesidades inmediatas. Una vez obtenida la cantidad justa debe expresar su agradecimiento al ngen” (Grebe, 1993:51).

Al otro día, una de las primeras rogativas era el “levantamiento del *rewe*”. Este consistió en la disposición de las ramas previamente recolectadas alrededor del tronco del *rewe* por el lonko y los hombres que lo acompañaban, mientras la machi cantaba y tocaba su kultrun. La comunidad, en tanto, bailaba alrededor del *rewe*, agitando ramitas de canelo con sus manos al ritmo del kultrun. Este acto se mantuvo constante hasta que el conjunto de ramas quedara firme junto al *rewe*, para bendecir, finalmente el nuevo *rewe* que protegería a la comunidad.

El *rewe* es el símbolo a través del cual la machi y la comunidad se comunican con la *Wenu Mapu* (tierra de arriba), por ello es una representación de lo sagrado de este mundo, con objetos que el mismo *Nguenechen* ha dejado en la tierra, esto es, los “palos nativos”, como le dice la machi. Las especies que conforman el *rewe* son variadas y dependen también del contexto, en el caso de la comunidad de Pichun Huilkaman los *rewes* se hacen con ramas de quila, hualle, peumo, coigüe, laurel y, por supuesto, el canelo. El canelo es históricamente reconocido como el árbol sagrado por los mapuche, por ello está siempre presente en toda ceremonia, ya sea en el *rewe*, o como acompañamiento en los bailes mapuche (*purrún*). Un canelo jamás debe ser cortado para “matarlo”, sólo se permite sacar partes de él o trasplantar los que son más chicos y cuando se realiza esto la machi hace la oración o intercambio con el *ngen*, dejándole monedas o semillas en el lugar. Por eso, a los hombres que cortan árboles nativos se les dice que se enfermarán o les irá muy mal en la vida, porque han pasado a llevar lo más sagrado de la tierra mapuche.

- *“¿Qué árboles se ponen en el rewe?”*

El canelo, que es el principal, porque es plantado de nguenechen, son nativos, nadie lo planta. Ese no lo trajo el extranjero para plantarlo, porque ese es nacido y criado en esta tierra. Es un árbol sagrado de nguenechen y para toda la gente. Si usted destruye un canelo le viene cualquier desgracia. Le puede pasar cualquier cosa, por eso es un árbol poderoso (Machi Adela, 65 años)”.

Por otro lado, en las mismas ceremonias no pueden faltar los alimentos mapuche que son bendecidos también por la machi: Los catutos, el mote, semillas, verduras y frutas de la cosecha del año son dispuestos junto al *rewe* para simbolizar salud y abundancia en la tierra, los cuales al final de la ceremonia pueden ser intercambiados, lo que es llamado *“trafkintu”*. El *mudai*, bebida en base a trigo, también tiene un rol muy importante en las



Foto N°6: trafkintu alrededor del rewe. WeTripantu, 25 de junio del 2014.

ceremonias mapuche, debiendo prepararse especialmente para estas instancias. La señora Nancy, yancan de la comunidad Pichun Huilkaman, es la encargada de elaborar el *mudai* para la machi, iniciando su preparación al menos una semana antes, para que esté fermentado el día de la ceremonia.

“El mudai que es la bebida mapuche. Que es trigo cocido nomás. Yo lo sé hacer, tengo un cántaro ahí, de 12 litros. Hay que cocer el trigo y un poquito de azúcar se le hecha y fermenta el trigo a los 8 días. Hay que hacerlo anticipado para la ceremonia. Por ejemplo, si uno va a celebrar el We Tripantu, no puede hacerlo 2 días antes. Y son 7 u 8 días que da la fermentación. La bebida es como acidita, así, blanca como lechosa, pero si uno le pone menos trigo, no queda tan lechosa.”(Nancy, yancan, 60 años)

El uso de esta bebida es fundamental para la machi en los rituales, pues sin ella pierde fuerza las peticiones que la comunidad ritual realiza a *Chaongenechen* (Di Giminiani, 2012). Su uso, por tanto, aporta en la comunicación de la machi con la naturaleza y la tierra de arriba solicitando, por ejemplo, fertilidad de la tierra, lluvia, buena cosecha, etc.

Por otro lado, los significados simbólicos de las plantas se manifiestan en creencias populares, misticismos y supersticiones asociados al ‘poder’ de ciertas plantas. Si bien las más comunes en este ámbito son el ajenjo, ruda, palqui, pedwe y refü; particularmente cada mujer puede

manifestar también un vínculo simbólico derivado de experiencias personales con ciertos ejemplares vegetales. En general se valoran estas plantas como protectoras del hogar ahuyentando el tránsito de seres sobrenaturales, como es el conocido *wekufe* en mapuche. Ante ello, la gente dispone estas plantas a la entrada de sus casas o elaborando ciertos artilugios de protección, como cuenta la señora Graciela de la comunidad Pichun Huilkaman:

“...usted toma un palito de palqui y hace una crucecita, ojalá con hilo rojo y se lo cuelga en el cuello....eso dicen que lo protege a una, porque espanta las malas vibras” (Graciela, 50 años)

Estas plantas pueden considerarse como el límite entre lo medicinal y lo simbólico, al tener una función en la protección de enfermedades que se generan por causas sobrenaturales. Esta visión, ya se ha dicho que es la dominante en las machis, lawentuchefes y santiguadoras, cuya concepción de enfermedad no es sólo un tema orgánico, sino también del espíritu, donde la creencia en otros tipos de seres y energías es fundamental para la sanación. Es lo que se ve en el *machitún*, ceremonia de sanación que hace la machi a los enfermos, donde combina plantas especiales con otras fuentes de poder para restituir el equilibrio a la persona (Citarella, 1995). Si bien otras mujeres no deslegitiman esta visión, se consideran incapaces de llevarlas a cabo, porque sólo las machis poseen el don de observar estos fenómenos.

2.4 Otros:

Figuran usos con menor variedad de plantas asociados, pero no por ello menos importantes. En total fueron 12 variedades las registradas:

- *Leña*: las plantas mencionadas en este ámbito corresponden al pino, eucalipto y aramo principalmente, siendo el gran rol atribuido a los árboles exóticos; hecho que se agradece en cierta forma, pues de lo contrario estarían quemando el “palo nativo”, cuyo rol principal es traer el agua al campo. Común es la recolección de “piñas” por las mujeres en los bosques de pino, porque además de ser ligeras, son un excelente combustible para iniciar el fuego en la cocina a leña.
- *Forraje de animales*: Se menciona las siembras de avena y cebada para que los animales pasten en ella. Por otro lado, importante es mencionar los restos vegetales no consumidos en el hogar, que son dados a los animales domésticos, principalmente a las gallinas y los chanchos.

- *Construcción:* El junquillo que crece en los pajonales, es usado para la construcción de los techos de las rucas. No obstante, como muy pocas personas construyen rucas en sus casas, ya casi no es utilizado con este fin, quedando más bien en el recuerdo de sus antepasados. Actualmente son usadas en ramadas o construcción de galpones familiares para el verano, más que la ruca en sí misma.
- *Tintura de lanas:* mujeres dedicadas a la confección y venta de prendas de lana artesanal usan distintos elementos del medioambiente para generar los colores de sus tejidos, tales como el hollín de la cocina a leña y vegetales como la betarraga, la cebolla, el durazno y el maqui. Los vegetales deben estar cocidos, porque es justamente el líquido que sueltan con lo que se puede teñir la lana.
- *Artesanía:* Aunque antiguamente tuvo un rol importantísimo a nivel doméstico, los “*chaiwe*” actualmente son asociados más bien a la producción artesanal de canastos. Lo que se usa para ellos es el llamado “boque” o “boqui”, que no es una especie particular de planta, sino un tipo general de enredadera que sirve para hacer la estructura de los canastos, como un tejido similar al mimbre. Dícese que el boqui original es el “boqui de copihue”, pero se ha escuchado también del “boqui de sauce”, el cual no se debe confundir con el sauce llorón, sino es uno particular para confeccionar *chaiwe*.



Foto N°7: *Chaiwe* artesanal usado para “lavar el mote”.
Sector Chacaico, septiembre 2014.

Por último, cabe hablar de los "no usos" de las plantas, donde ciertos ejemplares silvestres muy comunes del campo son identificados bajo una categoría genérica de "pastos" o "malezas" al no reconocerles ningún uso o bien perturban la función de otras plantas. Entre estos "pastos", se distingue la corre-vuela, “arrastradera” famosa por su invasión en las huertas, y el manzamillón, visualmente muy similar a la manzanilla, “*pero el olor es inconfundible*”, según afirma Olga (40 años), no obstante, para ojos inexpertos común es caer en aquella confusión.

CAPÍTULO IV: PRINCIPALES TRANSFORMACIONES DEL CONOCIMIENTO ETNOBOTÁNICO

A partir del capítulo anterior, evidente es la incidencia de ciertos factores en la transformación de la relación entre las mujeres mapuche y las plantas. Factores que dan cuenta de que estos lugares no son ajenos a los cambios globales y que afectan de manera puntual en la vida de estas mujeres. Estas transformaciones tienen que ver de alguna manera con el choque de distintas perspectivas del medioambiente, lo cual ha alterado la relación con la naturaleza y, en consecuencia, las formas de vida en el lugar. En este sentido, muchos de estos cambios son vistos como factores que truncan la prolongación del ‘buen vivir’ en el lugar, tensionando la relación entre las mujeres y su ambiente, pero otros han abierto posibilidades de re-pensar la vida en el campo, integrando nuevos conocimientos a la tradición, en función de las posibilidades que se entregan en el entorno.

1. Discriminación Étnica:

Ya se ha hablado de la implicancia de ser mapuche y su relación con el conocimiento etnobotánico, no obstante, preciso es reforzar la idea de que muchos cambios a nivel de la relación naturaleza-cultura están afectados directamente por la discriminación étnica histórica hacia los mapuche. La historia social fundante del pueblo de Galvarino está marcada por distintos tipos de discriminaciones hacia los mapuche que integraban las antiguas comunidades de este lugar: apropiaciones de tierras por colonos, maltrato físico desde autoridades chilenas hacia los mapuche, burla y discriminación por la forma de vestir, habitar, hablar, comer y de expresar su culto religioso; es lo que cuentan los más antiguos en innumerables anécdotas sobre cómo se daban antes las relaciones entre los mapuches y los chilenos y colonos. Estas historias de vida fueron transmitidas por los abuelos y padres, estando aun encarnadas en la memoria física y emocional de las mujeres de más edad que por mucho tiempo vivieron también con la vergüenza de ser mapuche, debiendo pasar por difíciles momentos para aprender a ser chileno, negando la tradición bajo la cual se habían criado:

“A los mapuche, los winkas los discriminaron mucho, porque cualquiera mujercita que fuera nos decían las chilenas sólo por ser ‘mira la india’, ‘mira la china’ (...) Me costó hartito aprender el castellano... ya creciendo empezó el colegio y mi papá me puso en un colegio dos años, pero en esos dos años no aprendí nada, porque como yo era mapuche y mi cabeza estaba en palabra mapuche, lo que me enseñaban de la escritura los profesores yo no entendía nada. Todo lo que yo quería hablar era en mapuche. En el colegio no me entendían tampoco. Ahí yo tenía amiguitas

chilenos y chilenas y ellos me enseñaban a hablar. Me enseñaba qué significada qué cosa, porque como ellos eran criados entre medio de los mapuches, también entendían lo mapuche. Yo lo que les hablaba, ellos me lo traducían al chileno, entonces así de a poco fui aprendiendo a hablar en chileno” (Machi Adela, 65 años).

Así, por mucho tiempo los mapuche fueron marginalizados y estigmatizados por no compartir rasgos culturales con la sociedad chilena y, por tanto, lucir diferentes a ella, viéndose obligados a suprimir sus manifestaciones propias, para evitar ser sujeto de desprecio. Ante ello, comprenden las mujeres hoy en día que sus padres hayan reprimido el mapudungun, la celebración de las ceremonias, las comidas propias de una tradición ancestral y muchas otras costumbres para que no sufrieran lo mismo de lo que ellos habían sido víctimas. Si bien esta discriminación ha disminuido en el tiempo, aún es posible identificar en la historia reciente prácticas racistas, según cuenta el testimonio de Florencia, 25 años más joven que la machi Adela, compartiendo igualmente la experiencia de discriminación en la sala de clases:

“Es que yo entiendo a mis papás que no me hayan querido enseñar el mapudungun porque antes se discriminaba mucho (...) cuando yo estaba en el colegio le pegaban en las manos a mis compañeros que no sabían hablar bien el castellano, o sea los retaban porque hablaban mapuche” (Florencia, 40 años).

Así, desde pequeñas muchas mujeres fueron protagonistas y testigos de distintas situaciones que se le enjuiciaba por manifestar su mapuchidad, experiencias que las obligó a endurecer su mirada frente al *winka*, cansadas de la sumisión de sus padres, desarrollaron una actitud diferente al reconocerse ellas como sujetos empoderados de su origen:

- Camila: *Cuando yo iba al colegio yo tenía una amiga, la Solange, que empezó a hablar de los mapuche, que eran sucios, flojos, que les regalan las tierras...etc. ¡y yo le mande un combo...!*

-Graciela: *Si a nosotros nos decían que los mapuche éramos todos unos borrachos, cochinos y no sé qué más. O sea, yo no siento que me discriminaron, pero se decían esas cosas. Yo les digo ‘por lo menos tengo un origen... ¡y vos donde naciste!’ Eso les digo cuando me retan. No me molestan mucho a mí, no me siento, porque el que se siente ‘oh, que me discriminan’ eso es peor. Lo molestan más a uno. (...) no falta el tontón si, ‘indio tal por cual’, a veces dicen. Si ahora es así, imagínate cómo era antes” (Conversación entre Graciela (50 años) y Camila (30 años)).*

Si bien la discriminación ya no se tolera como antes, situación favorecida también por el reconocimiento constitucional de las identidades étnicas en Chile, este *“multiculturalismo es incipiente y mientras no florezca en la sociedad chilena, no sólo en organismos de Estado ni en los intelectuales indigenista, habrá pocas posibilidades de un trato diferente con los pueblos originarios”* (Vergara et al, 2013: 116). Por lo tanto, el cuestionamiento de las asimetrías sociales que se da entre mapuche (o indígenas, en general) y chilenos es un proceso que debe involucrar a la sociedad en su conjunto, de lo contrario seguirá evidenciándose una pérdida de prácticas culturales producto de discriminaciones raciales.

Las mujeres que hoy en día yacen empoderadas de su identidad étnica, lamentan esta situación pues aseguran que fue en primera instancia una imposición cultural lo que cambió la forma en cómo tradicionalmente la familia de campo producía su propio alimento, calificado peyorativamente por los chilenos, llevando a un progresivo abandono de la dieta mapuche mediante la incorporación de lo que la sociedad establecía como alimentos apropiados. El “qué comer” fue símbolo de status, por lo que cambiar la dieta significó también una forma de cambiar la imagen social: incorporar alimentos que comían los “gringos” traería mayor aceptación social que seguir alimentándose de plantas silvestres u otros productos subvalorados:

“Lo que pasó es que la gente se empezó a poner pituca... así como creyéndose más empezaron a comer otras cosas que ahora se podían comprar, arroz, fideos, bebidas” (Olga, 40 años).

“Porque los chilenos y colonos nos dijeron “mira el indio como come, lo que nace en la tierra mira lo que come”. Entonces la gente se fue avergonzando y fue eliminando eso, para ir al negocio del supermercado y comprar toda la cosa allá. Que vienen hecho en química, que lo hacen crecer a la fuerza a uno...” (Machi Adela, 65 años).

La forma en cómo se consumía el trigo –locro, mote, soplillo-, la recolección de “malezas comestibles”, el consumo de hierbas medicinales, todo ello ha sido sustituido por los clásicos arroz, tallarines, té y café instantáneo, alto consumo de azúcar, bebidas, licores, pan, embutidos; disminuyendo así el conocimiento ecológico asociado a la biodiversidad circundante, lo que a su vez contrajo el aumento de problemas de salud crónicos que antes no se veían en el campo, tales como la diabetes, colesterol alto, hipertensión, obesidad y no sólo en la tercera edad, sino también en niños.

“A los mapuche antes, a mi raza le decían el ‘indio come-yuyo’ eso lo vino a criticar los colonos. Ese alimento, por eso dice la historia que antes nosotros la raza mapuche comíamos puro hierro, le decían el hierro, porque comíamos las cosas que nacían de la tierra, comían y tenían fuerza. Había energía, había buena salud. No había enfermedad como ahora... ¡ahora hay taaantas enfermedades! Ahora llega a dar miedo decir que hay enfermedad para los niños, recién nacidos... ¿por qué? Porque los alimentos hoy en día son puros químicos. Antes no, las cosas que nacían en la tierra se comían” (Machi Adela, 65 años).

Así, se aprecia cómo la discriminación étnica repercute en la forma en como los mapuche se relacionaban con su entorno al suprimir un conjunto de prácticas asociadas a éste, adquiriendo nuevos conocimientos que traen consigo nuevas interpretaciones de los elementos de la naturaleza. Muchas plantas comestibles de antaño pasan a ser simplemente “pasto” del campo, aumentando los carbohidratos refinados en la dieta, en oposición a la recolección cada vez más ocasional de frutos naturales.

Fuera de las prácticas estrictamente productivas y alimentarias, importante es señalar también la implicancia del abandono del mapudungun sobre la percepción del entorno, pues éste no concibe solamente una palabra distinta para mencionar las cosas, sino que es la herramienta que usamos para compartir nuestras experiencias del entorno (Ingold, 1992:52), por lo cual concibe la forma en cómo identificamos los elementos del medioambiente y los transmitimos a otras personas. De este modo muchos elementos de la naturaleza que estaban integrados en el mapudungun, pero no en el español, se fueron perdiendo del conocimiento local al abandonar este idioma, porque el español no tenía palabra alguna para identificarlos. En el caso de las plantas, sólo algunas han trascendido en el tiempo con su nombre originario pese a los procesos de aculturación, ya sea porque se incorporaron a la tradición campesina, independiente de la identidad étnica, o bien porque los más ancianos las mantuvieron vigentes en sus vidas. Ejemplos de ello son elaboraciones como el merken, los catutos, el chaiwe; y plantas como el cuye, cachanlawen, challe, kiraca, refü, pedwe, entre otros que fueron posibles de identificar en Galvarino hoy en día. Muchas de las mujeres que fueron parte de esta investigación son conscientes del rescate del mapudungun asociado al reconocimiento del entorno, por lo cual lamentan su pérdida, pues lo que ya se perdió difícilmente podrá recuperarse. Es un tema que las inquieta cuando piensan en las nuevas generaciones, cada vez menos conocedora de los conocimientos de los antiguos, situación

estrechamente vinculada también a la reducción de flora nativa ante la deforestación intencionada y sequía que existe en Galvarino.

2. Problemática ambiental:

A la problemática ambiental subyace un tema de discriminación social expresado en la legitimación social y política de un modelo de explotación de recursos naturales segregacionista, que tensiona la supervivencia de comunidades locales aledañas a los lugares donde se generan proyectos económico-productivos de alto impacto ecológico. Sobre este punto pertinente es hablar de ecología política, debido a que las dinámicas socioeconómicas del territorio dejan entrever relaciones de poder entre los sujetos locales y los agentes de intervención externa, quienes en su explotación intensiva, se apropian de los recursos naturales, tensionando la disponibilidad de éstos para los habitantes locales (Escobar, 1999:193). En Galvarino esto se manifiesta en la presencia de gran cantidad de familias campesinas e indígenas viviendo bajo condiciones mínimas en relación a los fundos de cientos de hectáreas, que desarrollan una producción intensiva de monocultivos agrícolas y plantaciones forestales. La diferencia por tanto es demasiado amplia y evidente en el territorio, fundada en una serie de procesos políticos y económicos a lo largo de la historia.

La comuna a lo largo del tiempo ha sido objeto de múltiples transformaciones territoriales. Primeramente, con la fundación del fuerte Galvarino en la segunda mitad del siglo XIX (Bachmann et al, 1985) se configura un nuevo ordenamiento territorial para las comunidades indígenas, bajo la ley de reducciones de 1866 (Mariman, 2012), limitando de este modo el acceso a la tierra a los mapuche en pos de los asentamientos colonos que fueron llegando a la comuna. Hoy en día, debido a las sucesiones, cada mapuche rural no posee más de 5 hectáreas de terreno, en oposición a los grandes fundos que aún se mantienen sobre las 200 y hasta mil hectáreas en algunos casos, según informan funcionarios de Prodesal.

Con la llegada de los primeros colonos a Galvarino a finales del siglo XIX se intensificó la producción cerealera, habilitando grandes extensiones de campo para el trigo principalmente. A mediados del siglo XX se empiezan a ver las primeras plantaciones madereras de pinos y eucaliptos en los latifundios (Bachmann et al, 1985) pero ya en los años 80', post aprobación del Decreto Ley 701 de 1974, este rubro se intensifica en la zona, sustituyendo gran parte de campos trigueros y bosques

nativos para este fin. Así, muchos cerros antes usados para el pastoreo y recolección, además de ser cercados prohibiendo su paso, fueron ocupados con otros fines productivos, cambiando radicalmente el paisaje y la vocación económica del lugar. Según testimonios locales, el gran cambio se notó hace unos 30 años atrás, viéndose hoy en día las repercusiones ecológicas en la vida cotidiana.

Las problemáticas medioambientales más críticas para las comunidades mapuche tienen que ver con el acceso al agua y la tenencia y calidad de la tierra. Según la OMS, el consumo óptimo de agua p/p son entre 50 y 100 litros al día para satisfacer las necesidades básicas y garantizar la salud de las personas (PNUD, 2006), pero en Galvarino muchas familias ya no disponen de este recurso en su propiedad porque las vertientes que antes corrían por el sector se han secado, asimismo los pozos:

“Antes se hacía un pozo de 10 metros y le salía agua, ahora con suerte en los 80 metros puede tener algo de agua” (Maribel, 50 años)

La situación hídrica es crítica, donde un importante porcentaje de la población se abastece a través de camiones aljibe dispuestos por la municipalidad –tanto invierno como verano- que cada 10 días dejan entre 500 a 1000 litros de agua en cada familia (Agua que has de beber, 2014). Esta cantidad escasamente alcanza a cubrir el óptimo de consumo por persona según parámetros de la OMS, sumado al gasto necesario para el trabajo agrícola y ganadero, esta situación se torna aún más insuficiente. Ante ello es que muchas familias se han visto obligadas a vender animales por no poder mantenerlos, o bien abandonar el trabajo en la huerta, sobre todo en verano por la falta de agua. Es lo que refleja la cita de la Machi de la comunidad Woke-Mahuida, quien vive en lo alto de un cerro y colindante a su terreno está el fundo de quien ella llama el “gringo”, propietario de más de 100 hectáreas de plantación exótica.

“No hay verdura nomás. Hay que tener plata para comprar. Porque sin agua ¿qué voy a hacer? Aunque quisiera no voy a poder. Lo perdería todo. No se puede huertear, no se puede hacer nada... ni [agua] para tomar tiene uno.

Está muy malo lo del campo, es que antes había tanto palo nativo. Los mismos árboles traían agüita. Ahora cuando explotaron el bosque, esos que tenía el gringo, ¡en todas partes corría el agua! Había chorroneos de agua... pero ahora plantaron otra vez [pinos y eucaliptos] y vamos a estar en la misma otra vez” (Machi Rosa, 65 años).



Foto N°8: Fundo aldeaño a machi de Woke-Mahuida, se aprecia la extensiva plantación forestal.

El problema de la sequía es vinculado directamente a la presencia de plantaciones forestales en la comuna, a las cuales se culpa de la degradación de los suelos, deforestación de árboles nativos, sequedad del ambiente y consecuente aumento de las temperaturas en la zona, a partir de lo cual se percibe gradualmente que “el invierno está menos lluvioso y el verano más caluroso”. El eucalipto es visto como un árbol que “se chupa todo el agua” y que están ahí solo por intereses económicos de sus propietarios. Asimismo el pino, cuyas plantaciones no permiten el crecimiento casi de ninguna otra vegetación. Un eucalipto adulto dicese que absorbe entre 100 y 200 litros de agua diaria (Catalan & Ramos, 1999), ante lo cual la percepción de la gente no es mera subjetividad, evidenciándose una transformación importante de la vegetación que ha intervenido en las dinámicas ecológicas del lugar.

“...los árboles pinos, eucaliptus le chupó las aguas debajo de la tierra. Por eso no hay mucho chaguales ya, ni los menokos, que se llaman, de pura agua donde sale el pasto nativo. De Galvarino para arriba hay como tres partes que quedan con pajonales... ¡todo se ha secado!... si aquí hasta mi familia tiene plantado, ¡qué agua va a haber!” (Machi Rosa, 60 años).

Por otro lado, adicional al impacto que genera el monocultivo forestal en sí, se menciona la contaminación de la tierra por las fumigaciones aplicadas sobre estas plantaciones. Contaminación que no afecta solamente a los cultivos de las familias aldeañas, sino también a árboles, plantas, animales e insectos que viven en el lugar.

“...entonces ahora hay puras plantas de eucaliptus y pinos; el eucaliptus florece, el pino florece y ese mismo polvo se esparce en la tierra que es lo que está echando a perder la tierra y ya no tiene la fuerza de antes. Por toda esa contaminación ya no queda aire libre, ya que según el conocimiento mapuche son los árboles nativos los que purifican el aire. Esos que tienen hojas especiales, los

hualles... los pinos y eucaliptus tienen contaminación. Porque los gringos los plantan con fertilizantes, fumigando para que no crezcan conejos, bichos... y todo ese líquido lo va contaminando. El agua lluvia lo barre y ¿a dónde va a dar? A la siembra... todo eso va matando y terminando los conocimientos de antiguos. Se van todos con cosa nueva, con la cosa que están haciendo ahora.” (Machi Rosa, 65 años).

Las reflexiones de la machi Rosa en relación a las transformaciones que han afectado el crecimiento de los árboles nativos y de los cultivos, ha reafirmado su posición contra la plantación exótica y el “método de los gringos” en el campo, pues ambos lugares –la huerta y el cerro- se han visto amenazados por el impacto de estas actividades. Cultivar ya no es una opción de vida para muchos, porque las condiciones para mantener esta actividad son mínimas versus un riesgo muy alto a perderlo todo por la sequía o contaminación de sus cultivos. La recolección de los cerros por su parte es cada vez más difícil –situación crítica para las machis especialmente-, por la contaminación de los bosques nativos y su disminución en la zona, haciendo cada vez más difícil acceder a ellos. Por lo demás, también está el tema de la propiedad, cuyos fundos cercados impiden el paso de las machis gatillando conflictos entre ellas y los dueños, según confirma la machi Rosa sobre su vecino, “el gringo, dueño del fundo”, quien ha puesto un cerco entre ella y el menoko (foto n°9).

“el gringo se apropió del menoko y me ha dejado sin palo nativo... ¿qué voy a hacer yo entonces? (...) ese terreno era de mi abuelo y ahora yo no puedo ir para allá porque el gringo se apropió de eso y cortó el nativo que había (Machi Rosa, 60 años)”.

La pérdida del “conocimiento de los antiguos” que refería la machi Rosa puede explicarse desde Ingold, como una transformación de las posibilidades del medioambiente, lo que obliga a las personas a incorporar nuevas prácticas para adaptarse a las nuevas condiciones del entorno y subsistir en él (Ingold, 1992:45). Así es como muchos se han incorporado a los trabajos temporales de los fundos cercanos, ya sean agrícolas o forestales, o



Foto N°9: Menoko cercano a propiedad de machi Rosa, afectado por tala de plantación forestal aledaña. Se evidencian algunos junquillos, canelo y quilas.

bien, han optado por plantar pinos y/o eucaliptos en sus propios terrenos como una forma de inyectar recursos monetarios al hogar, en desmedro de una agricultura que ya no rinde como antes.

“Un canasto de trigo antes daba 50 sacos de cosecha. Pero tampoco se usaba los abonos de fábrica, solamente de corral, tiraban todo el guano de corral de los animales, eso hacían los viejitos, y por eso tenían buena cosecha. Ahora todo dicen que el abono, que el salitre...ahora no. En el verano, en la cosecha, salían 50 sacos, otros cosechaban más. A veces 2 chaiwes, tres chaiwes sembraban. Ahora no, el trigo no rinde como antes” (Machi Rosa, 65 años).

La desvalorización de los recursos locales y pérdida de vigencia de los conocimientos locales se intensificó con la llegada de otros métodos de cultivo y de los programas estatales de apoyo para pequeños agricultores. Indicadores principalmente económicos guiaron la maximización de la producción mediante el uso de fertilizantes y herbicidas artificiales para la huerta familiar, sin considerar impactos en el largo plazo que esto podría provocar. Si bien en un primer momento pudo haber tenido éxito el modelo, muchas mujeres hoy día se muestran desconfiadas por la pérdida de fertilidad de los suelos y el riesgo no evaluado que podría significar estos aditivos en su salud.

- *¿Usted usa fertilizantes?*

“No nada, así no más. No me gusta. Una vez tuvimos pero se nos echó a perder la tierra. Habíamos echado líquido para matar maleza, después picamos la tierra para plantar cebolla y parece que seguía vivo el líquido, plantamos la cebolla y murieron todas todas. Lo mismo el ají. Estaba lindo el ají y de repente iba cayendo, cayendo... ¡y era el líquido!

Lo mismo aquí la fruta que tenemos es de primera calidad, pero la gente cuando empezó a sembrar trigo en las vegas, corrió el sur, y empezaron a echar líquido. Entonces nuestra fruta ya no fue de primera porque se contaminó con los líquidos. Al otro que está al lado de la vega perdió más de 500 kilos de papas. Le echaron líquido a las papas y se contaminó todo, todo, la siembra, los porotos, ají. Tuvieron que retirar todas las papas que tenían para la venta”. (Graciela, 50 años)

En este contexto es que algunas personas han decidido volver a prácticas de antaño o buscar otros métodos no convencionales para seguir haciendo de la horticultura una opción económica a nivel familiar. Son pocos, sin duda, los que manifiestan esta relación con su campo, porque también son pocas las personas que tienen las condiciones básicas para generar aquella práctica, como lo es, por ejemplo, un pedazo de tierra fértil, acceso al agua, capacidades físicas, apoyo familiar y

herramientas adecuadas para facilitar el proceso, además de la voluntad y los conocimientos para realizarlo. Así, por ejemplo en el caso de las mujeres entrevistadas, la gran mayoría de ellas desde su propio hogar intenta hacer frente a las problemáticas aunque no siempre es suficiente. En este punto, importante ha sido también el vínculo con vecinos “aliados” en esta materia, apoyándose desde el intercambio de semillas, herramientas, realización de mingas o la organización comunitaria como estrategia para exigir apoyo a los programas estatales.

Si bien son medidas básicas que están a relativo alcance de las huerteras, sabido es que el problema va más allá de lo que ellas puedan forjar como su propio destino. Mucha gente de su entorno opta por “el camino fácil”, que implica en definitiva la descampenización por el trabajo asalariado y dependencia de recursos externos. Así muchas mujeres critican a las personas que no cuidan su propia agua, plantando eucaliptos en sus terrenos, o contaminándola con basura. Defender, por lo tanto, su identidad de mapuche-huertera, es también una defensa del lugar que se ha visto vulnerado, no sólo por las prácticas e intereses de las grandes empresas, sino también por programas gubernamentales y un sentido común bastante arraigado en la gente.

“Ese mismo tema del agua, mis vecinos, por ejemplo, tienen una linda agua, ¡pero no la limpian! Prefieren que la municipalidad le venga a llenar el tanque. Ellos tienen un pozo, pero no lo limpian. Eso está pasando con la gente, ¡se está volviendo tan cómoda que quieren que todo le den!, ¡recibir, recibir! La gente se está volviendo una mendiga del estado. Que alegan por todo, para que se lo den todo” (Maribel, 50 años).

Es el testimonio de Maribel reflejando una visión crítica del rol de la relación entre las personas de su comunidad y el Estado, donde ya no se potencia la identidad mapuche y la participación social. La gente yace desarticulada y desinteresada por levantar iniciativas que impliquen mayor sacrificio del tiempo personal en pos de intereses comunitarios.

En definitiva, la problemática ambiental se muestra de la mano de transformaciones socioculturales por las que atraviesan las comunidades locales, tales como el individualismo, pérdida identitaria y consecuente desarraigo de un lugar que se muestra hostil para establecer una relación diferente con la naturaleza, distante del naturalismo (Descola, 2003) que aboga el pensamiento occidental.

3. Cambio cultural de las nuevas generaciones:

El primer distanciamiento que viven los jóvenes del campo deriva de la temprana migración obligada de sus hogares al pueblo cuando terminan 8° básico, pues sólo en el pueblo de Galvarino existen colegios de educación media, con sus respectivos internados, los cuales pasan a ser sus nuevos hogares. Movilizarse del campo al pueblo y viceversa no es viable realizarlo diariamente, ya sea por las largas distancias, escasa movilización pública (sólo tres veces a la semana, hacia la mayoría de los sectores) y malos caminos en algunos casos. A raíz de esta experiencia los jóvenes progresivamente van perdiendo el vínculo con sus hogares y la vida que allí conocieron. Sin duda que el modelo educativo nacional y la expectativa de los padres incide en la desvalorización del campo como proyecto de vida, lo cual sumado a las condiciones ambientales descritas anteriormente junto al rol que juegan los medios de comunicación y la tecnología en mostrar otras realidades, se intensifican los deseos de salir del campo. Por lo demás se genera un fuerte contraste entre las comodidades del pueblo y el campo, cuyos internados tienen la posibilidad de bañarse todos los días, con agua caliente inclusive y acceder más fácilmente a bienes de consumo y tecnología (computadores e internet, principalmente).

“No extrañan mucho los niños porque las comodidades aquí son diferentes (...) imagínate, aquí se pueden bañar con agua caliente, tienen su propia cama... cosas que muchas veces no tienen en su casa, a veces ni piso tienen” (José Sanhueza, inspector internado masculino Río Quillem).

Los intereses de los jóvenes comienzan a centrarse en la televisión, internet, la música de moda, conocimientos que están constantemente actualizando, no así aquellos que intentaron traspasar sus madres. La señora Berta, entre risa y frustración comenta que su hijo de 28 años no sabe nada de campo, al contrario de ella, quien es conocida en la comunidad como una de las mujeres más activas en el trabajo de la huerta e interés por revitalizar la cultura mapuche. Sorprende, por tanto, ver que su hijo haya tomado un camino muy distinto, dedicándose hoy en día a ser Dj de las discotecas de Traiguén. Nunca le gustó el campo y nunca aprendió nada al respecto, *“ese ni siquiera sabe plantar una lechuga”*, comenta Berta sobre su hijo.

La señora Maribel, ex profesora de la escuela rural de la escuela Fortín Ñielol, también es testigo de este cambio, respecto a lo que le tocó ver en los niños de su escuela y también entre sus vecinos de la comunidad.

“La tele nos ha quitado todos esos espacios de conversación y cuando empezamos a conversar los jóvenes dicen “ay, que lata, que fome” y prefieren ver una película. Así nos estamos volviendo como cualquier persona. Del pueblo, de una población de cualquier parte. Estamos perdiendo identidad” (Maribel, 50 años)

En general hay mucha incertidumbre de las mujeres mayores sobre el devenir de sus hijos: su anhelo, sin duda, es que estudien alguna carrera para no tener que sacrificarse en empleos de mala calidad ya sea en el campo o en la ciudad. Pero, por otro lado, también se espera que sepan valorar los conocimientos de los más antiguos y no se avergüencen de su origen, porque la identidad mapuche tiene mucho que enseñar respecto a cómo se vive la vida hoy en día: valorar la naturaleza, respetar a los mayores, la tierra, ser generoso con las visitas, entre otros valores que vinculan a generaciones anteriores que hoy en día no las aplican los niños. *“Se ha perdido el respeto”* es una impresión constante, según recalca la señora Nancy, yancan de su comunidad:

“Se han perdido las buenas tradiciones del campo, como el respeto a las visitas... cuando llega una visita uno lo atiende bien, le ofrece algo para comer, esas cosas no saben hacer los jóvenes, ¡no cocinan! (...) El respeto hacia las autoridades mapuche también se perdió. Antes los lonko, las machi se les respetaba muchísimo... cosas que no volverán a ser” (Nancy, yancan, 60 años).

Con ellas sienten que están viendo morir su cultura, porque no es sólo el interés de los jóvenes lo que está cambiando, sino todo el entorno: ¿cómo van a respetar a los lonkos y las machis si no saben cuál es su verdadero rol en la comunidad?, ¿si nunca se han atendido con machi? ¿Qué expectativa de vida va a existir, también, sobre el campo, si este yace infértil y precarizado? Los jóvenes de ahora ya no conocen el bosque, porque éste se ha secado o talado por intereses económicos, siendo casi los únicos bosques que conocen aquellos de pinos y eucaliptos. Los pocos relictos nativos que quedan están en lugares alejados de los caminos principales, entremedio de quebradas adentradas en los cerros, lugares que ya no prospectan tampoco los jóvenes. Ante ello, difícilmente pueden anhelar proteger lo que no conocen y vivir de lo que en realidad nunca ha sido parte de su medioambiente.

“- ¿Antes había más vertientes?”

Sí, salían los puntos de agua... esos lugares tienen sus nombres de las características que traían desde siempre. Porque tienen sus nombres, pero ahora esos nombres están perdidos entre los pinos y los eucaliptos. Y están perdidas sus características. Si antes había un menoko con sus nalcas, hoy ya no está. Entonces si se va perdiendo la nalca, ya los mismos niños no conocen la nalca. Y como

no conocen cómo es, para qué sirve, cómo es su sabor, ya no van a luchar por ella, porque no la conocen” (Maribel, 50 años)

Así es como se ha perdido la costumbre de consumir remedios o *lawen*, por parte de los jóvenes, porque no los conocieron como sus madres, porque no jugaron en el cerro ni se les exigió aportar en las tareas del campo porque su única obligación eran los estudios. Sumado a los cambios institucionales que se fueron dando en el lugar, como el acceso a otra educación, otro sistema de salud y la expansión del mercado, éstos fueron sustituyendo los roles que antes entregaba el medio, desvalorizando lo que allí se encontraba. De esta manera, aunque escucharan los relatos de sus madres y abuelas sobre los atributos del medioambiente en que ellas crecieron, no podrán aprehenderlos si no los aplican en su propia experiencia, es decir, dejan de estar incrustados en su corporalidad, guardados a lo más en su memoria.

Por otro lado, cabe señalar que hay jóvenes que han reflexionado sobre su origen y entorno, tal como estas mujeres, mostrando un camino diferente a seguir donde clave ha sido también el tema de la organización y participación comunitaria. Sobre este tema, sin duda cabría profundizar en una investigación diferente sobre la relación entre los jóvenes y su territorio, develando cuál es el sentido de ‘lugar’ que se constituye en su vivencia del campo. Se reconoce en la presente memoria la falta de elementos para abordar la complejidad del cambio generacional, no obstante, al menos desde la experiencia de las mujeres, se tiene esta visión de “pérdida” que intentan mitigar influyendo a sus hijos o nietos mientras el cuidado de ellos yace bajo su tutoría, previa a la primera migración que se ven forzados a realizar para continuar sus estudios.

4. Experiencia de vida en otros lugares:

Se ha dicho que la visión de las mujeres que fueron parte de esta investigación no es común, donde hitos particulares en sus historias de vida marcaron un precedente que les abrió la mirada sobre sus orígenes, el campo y de las posibilidades de acción que tenían sobre él. Ya en la última etapa de esta investigación cabe hacer explícito ¿Qué es lo que puede distinguir a estas mujeres del resto? ¿Cómo emerge esta visión reflexiva en ellas? Sin duda no hay una visión aunada entre ellas, encontrándose muchos matices desde el pesimismo al optimismo, pasando también por el conformismo respecto a las distintas situaciones que se viven en Galvarino. No obstante, generar el diálogo entre sus distintas experiencias ha permitido dar cuenta, al menos, de dos puntos

importantes en sus historias de vida que pueden llevar a responder las preguntas recién formuladas.

En primer lugar, necesario es distinguir las machis de aquellas que no lo son, aunque estas últimas manifestaran un profundo respeto hacia la sabiduría de las machis y el rol que juegan en la comunidad. La historia de vida de las machis está marcada por experiencias de un orden simbólico y espiritual de fuerte conexión con sus ancestros y la tierra, que es único en relación a la experiencia mundana del resto de las personas. De este vínculo emerge principalmente su conocimiento sobre el medio, expresado en la comunicación con los seres naturales y sobrenaturales que la rodean y la manifestación de los sueños o *peuma*, a partir de los cuales se constituye su particular forma de comprender el mundo. Cabe señalar que es una cosmovisión mixta, alternada con racionalidades más “occidentales” de interpretar los fenómenos naturales. En el fondo vemos cómo se activan dos órdenes de pensamiento según la situación, uno más ligado a la magia y el ritualismo mapuche y otro a la ciencia occidental, pero ninguno de ellos menos científico, pues ambos operan con el sentido de generar orden en el caos de la percepción del mundo, carácter fundamental de la ciencia (Levi-Strauss, 1964).

Por otro lado –y a lo que iba este apartado- un hito transversal en todas las mujeres fue haber conocido experiencias más allá de la territorialidad de Galvarino, siendo un factor muy influyente en la forma en cómo se relacionan con su entorno, posterior a aquellas vivencias. Tanto machis como no machis, han vivido temporalmente en Santiago u otras ciudades, lo cual les ha ampliado la mirada respecto al campo.

Estas migraciones se vieron forzadas por distintas razones pero, en general, tiene que ver con la búsqueda de mejores oportunidades en sus vidas. Berta y la machi Rosa, migraron a Santiago buscando un trabajo asalariado que les otorgara un ingreso económico estable. Para Graciela y Olga ir a la ciudad fue una forma de escapar del autoritarismo masculino en los hogares de campo, ampliando sus posibilidades de desarrollarse como mujer, según cuenta el testimonio de Graciela: *“yo cuando joven me fui a trabajar a Santiago, así como escapando... es que no me gustaba nada como se daban las cosas, yo no me quería casar, ¡no por favor! Tan machistas que son aquí los hombres (...) trabajé en una oficina hartos años, pero me aburrí, me volví al campo, aquí a vivir con mi mami después de que mi papá murió (..) y aquí nos arreglamos”* (Graciela, 50 años)

La educación y búsqueda de la formación personal también ha incentivado a las mujeres a salir de sus hogares, como es el caso de Maribel, quien estudió para ser profesora; Camila, prevención de riesgos; Viviana trabajo social; Florencia se capacitó en cosmética natural y Carmen, constantemente ha ampliado sus conocimientos en el ámbito culinario. Estas experiencias, no sólo en cuanto al conocimiento formal que adquieren cambia su relación con el ambiente, sino que en el dialogo con otras personas gatillan una reflexión de su propia experiencia al compararla con la de otros.

“yo cuando me fui a estudiar a Santiago fue conocer todo un mundo pues, o sea, conocí caleta de gente que me hizo cambiar todo lo que yo pensaba (...) si antes mi sueño era casarme y tener hijos... ese era el sueño de todas mis amigas del colegio” (Camila, 30 años)

Por último, está la migración forzada por presión familiar, como es el caso de Nancy y la machi Adela, quienes han viajado a Santiago para acompañar a sus hijos u otros familiares que yacían viviendo allí.

Si bien todas estas experiencias lograron satisfacer las necesidades que las había motivado en un principio, el entusiasmo sólo tendría un carácter temporal, al contrastar las problemáticas que fueron enfrentando en la ciudad con la vida de campo: contaminación del aire, escases de tierra, ruido constante, alta concentración de gente, vehículos, y, por sobre todo, la necesidad estricta del dinero para adquirir todo tipo de bienes y, en consecuencia, dependencia al trabajo asalariado, las llevaría a añorar la tranquilidad de la vida de campo.

De este modo fueron valorizando los recursos que tenían acceso en el campo, los cuales habían menoscabado antes de su vida en la urbe. Convencidas retornaron con nuevas perspectivas que fueron integrando al conocimiento de sus antiguos, resignificando su experiencia en el campo. Sin duda este proceso no ha sido fácil, según comenta Berta, fue un arduo trabajo levantar sola su propia casa, huerta, siembra y galpones para los animales en el campo. Empero hallar a trabajadores de la misma comunidad fue clave, retribuyéndoles en modalidad de mingako. Asimismo le sucedió a Camila al volver a vivir a Galvarino después de sus estudios, cuyos vínculos familiares fueron fundamentales para levantar su hogar. Así, las redes locales se observan como un potencial en contraste a las dinámicas sociales de la ciudad, donde escasamente encontraron experiencias de solidaridad social entre vecinos.

Esta desarticulación social de Santiago u otros lugares las hace reflexionar también sobre el ser mapuche, identidad étnica que se empieza a constituir en estrecha relación al lugar donde crecieron, reforzada también por oposición al “no lugar” de la ciudad, es decir, aquél *espacio que no puede definirse ni como espacio de identidad, ni como relacional, ni como histórico* (Auge, 2000:83). Ser mapuche y ser campesina fortalece un sentido de vida por el cual pensar, ser, hacer y también luchar por un proyecto distinto a la tendencia dominante. Así, aunque la identidad se objetiva en relación a rasgos culturales concretos para marcar la diferencia con ‘otros’ (Barth, 1976), como lo es el vínculo con la naturaleza; toma también un carácter ideológico –aunque no se diga explícitamente- al reconocerse en una colectividad que ha trascendido históricamente en oposición a una cultura antagónica a su proyecto identitario (Bartolomé, 2006; Cardoso, 2007).

Volver a Galvarino, luego de haber conocido otros mundos, gatilla por lo tanto una mirada reflexiva clave de sí misma y de su entorno para constituir una nueva relación con el medioambiente. Lo que diría Ingold, es la capacidad de auto-observarnos y desvincularnos por un momento de nuestra cotidianidad, haciendo consciente los distintos elementos que nos rodean y ver otras posibilidades que la actividad corporalizada no permite ver (1992). Esta capacidad es la que se refuerza en estas mujeres al salir del ensimismamiento del nicho campesino y contrastarlo con realidades diferentes. En este proceso se van desnaturalizando los modelos tradicionales, complejizando de este modo su conocimiento local y el desenvolvimiento que tienen sobre el mundo.

Evidentemente las vivencias en el exterior son particulares para cada una, sin embargo, cabe señalar que además del éxodo rural, las experiencias dentro de la misma comuna pero que se desarrollan fuera del ‘lugar de lo doméstico’, también cuentan como “experiencias de vida en otros lugares”. Como ya fue mencionado, la mayoría de estas mujeres son activas participantes de talleres, capacitaciones y actividades de la comunidad, experiencias donde han ido ampliando también sus perspectivas tradicionales, nutriendo sus conocimientos y haciéndose parte, de este modo, de una red invisibilizada de mujeres en Galvarino donde circulan nuevas ideas que van cuestionando las posturas más conservadoras de desarrollo en la comuna. Pese a las grandes distancias que separa a varias de las mujeres etnografiadas, la mayoría de ellas se conocía entre sí y las que no, al menos tenían muchos elementos en común, viendo un gran potencial de unión

entre estas y otras mujeres para construir una alternativa al devenir pesimista o resignado de la situación ecológica y productiva actual de Galvarino.

De hecho, una de las propuestas de Viviana, funcionaria de la municipalidad en el área de desarrollo social, es conformar un centro comunitario que integre a todas las mujeres que participan en los talleres laborales, con el fin de otorgarles espacio físico donde puedan reunirse y dar a conocer sus oficios. Este proyecto aún se encuentra en carpeta, pero con muchas posibilidades de llevarse a cabo, según afirma, con apoyo del departamento de turismo del municipio.

V. CONCLUSIONES Y REFLEXIONES FINALES

Galvarino no ha estado ajeno a los procesos de transformación que han tenido lugar en la región, ya sea por influencias nacionales como globales. Desde la colonia a la formación del Estado-nación, pasando por los distintos cambios derivados de la transnacionalización de bienes y servicios y el auge de políticas públicas en el último periodo, la configuración territorial e identitaria del pueblo de Galvarino ha sido un devenir constante en diversos ámbitos.

En este sentido, el concepto de ‘lugar’ necesariamente se entiende como un constructo histórico, permeable a los imperativos de cada época, pero a su vez activo en la emergencia de lógicas propias frente a las influencias externas, donde los grupos locales, lejos de ser actores pasivos en este proceso, configuran activamente sus identidades, relaciones sociales y prácticas económico-productivas en su encuentro con múltiples matrices culturales y temporalidades, produciéndose una “hibridización cultural” (Escobar,1993:127). Ningún sujeto está aislado en el mundo, ni tampoco ajeno a los cambios culturales que se producen de una generación a otra, por lo tanto, dudoso es defender la presencia de tradiciones culturales que se mantengan invariantes en el tiempo. En Galvarino más bien hay una percepción de pérdida de éstas, sumada a una transformación general del entorno, ante lo cual no tiene sentido volver a modos de vida antiguos por mero sentimentalismo relativo a que “todo tiempo pasado fue mejor”. Por el contrario, hay un reconocimiento de valiosos elementos del presente que no son propios de la trayectoria del lugar, pero que han sido incorporados por mostrarse atinentes a necesidades actuales en el marco de la vulnerabilidad ambiental y productiva que atañe a ciertas familias campesinas.

Sin duda se puede identificar la pervivencia de ciertas tradiciones vinculadas a un origen ancestral, sin embargo, éstas necesariamente son resignificadas acorde al contexto actual, siendo imbricadas con nuevas prácticas y saberes. De esta manera, aquellas mujeres que han sabido equilibrar los procesos de conocimiento derivados de factores endógenos y exógenos, contemporáneos y ancestrales, van ampliando su mundo personal al incorporar nuevas categorías de distinción del medioambiente. Si cada acto de conocimiento produce un mundo, al incorporar nuevos conocimientos sobre un tema determinado, se va ampliando también el mundo que rodea aquél fenómeno (Varela & Maturana, 2009; Ingold, 2000). Se complejiza el medioambiente al identificar

nuevas variables y, por lo tanto, posibilidades de acción. En este sentido, se va desarrollando necesariamente la capacidad reflexiva de las mujeres al verse obligadas a elegir entre la tradición, lo nuevo o una mezcla de ambas.

De acuerdo a ello, el conocimiento local es esencialmente dinámico, híbrido y mestizo, pero no por ello menos propio del lugar donde va emergiendo, pues justamente es aquella cualidad lo hace consistente a las condiciones donde se va acoplado. Es decir, más que un sistema de conocimiento uniforme que responda a un ser universal indígena, refiere a prácticas y saberes flexibles, que varían de un lugar a otro, por lo cual es muy probable hallar nombres y usos diferentes para cada planta. Cada sujeto de conocimiento se basa en su propia experiencia para llevar a cabo aquello que le es más funcional a sus necesidades.

Importante es mencionar que en esta dinámica de cambios están presentes relaciones de dominación las cuales invisibilizan prácticas y saberes que portan sujetos marginados de ciertos espacios de poder. Es el caso del ser mujer y el ser mapuche, quienes en el curso de la historia han sido discriminados e invalidados como sujetos de conocimiento, limitándose a espacios específicos para manifestar a cabalidad su 'ser, saber y hacer'.

Como ha afirmado Leff, *las mujeres, como los indígenas, han resistido al dominio desde el silencio* (Leff, 2004:5), ante lo cual incorporarlas en el análisis de la ecología política sería un aporte en el desafío a pensar en alternativas a las corrientes dominantes de configuración de los territorios, desarrollando así una verdadera política de la diferencia cultural. Incorporar una visión feminista implica abrir las perspectivas del lugar a formas de pensar, sentir y hacer mundo que han estado negadas por una dominación androcéntrica. Asimismo, los procesos de etnogénesis que demuestran ciertos sujetos indígenas, quienes han resignificado su identidad étnica frente a los procesos actuales de globalización, defendiendo su lugar en el mundo (su *tuwün*, desde la perspectiva mapuche), como un derecho –negado por muchos años- a proclamar el ser diferente en una sociedad estatal. Por lo tanto, reconocer a estos sujetos como actores válidos de conocimiento es un acto reivindicativo frente a la violencia, dominación y discriminación de la cual han sido víctimas, fortaleciendo su autoestima frente a otros sujetos y empoderándolos de las prácticas que realizan al vislumbrar el potencial de éstas sobre el lugar donde se desenvuelven.

Por otro lado, importante es admitir la doble implicancia de la posición marginal de estos actores, pues al mismo tiempo se puede considerar como un factor de protección frente al asimilacionismo cultural o bien, lo que en otros lugares se ha llamado como biopiratería, es decir, la apropiación de los conocimientos locales por agentes externos a las comunidades con fines comerciales. Por lo tanto es un abuso sobre la propiedad intelectual no validada de estos sujetos al no poseer un método científico, pese a que su conocimiento muchas veces ha sido utilizado como base de ‘hallazgos científicos’, relativos a propiedades medicinales de las plantas, por ejemplo, que es lo que se ha acusado fuertemente en otros países (Delgado, 2001). Sobre este punto sin duda se abre una importante área de investigación y de debate respecto al estado de protección de los recursos del medioambiente y los conocimientos locales ecológicos frente a apropiaciones externas que usufructúan del levantamiento de esta información al no estar ‘patentada’. En este sentido, el permanecer en “silencio”, puede figurar como una suerte de estrategia de resistencia que ha permitido el trascender de estos sujetos y sus prácticas en el tiempo.

En el presente caso, consciente o no de aquella posición ambivalente, la apertura que muestran muchas de las mujeres etnografiadas a nuevos conocimientos y lugares, es el reflejo también de un anhelo de ser validadas en otros espacios, ante lo cual los resultados expuestos en esta tesis sirven en primer lugar como una referencia para ser retroalimentada en el contexto de esta investigación, pues es allí donde toma relevancia el rescate de su conocimiento. Las amenazas relativas a la biodiversidad en Galvarino están más vinculadas a una falta de valoración de los elementos bióticos y abióticos del medioambiente, más que la búsqueda de recursos genéticos y biológicos por entidades externas para su apropiación; sin embargo, considerar este factor en estudios de este tipo es necesario para su resguardo previo con las comunidades partícipes.

Recapitulando entonces, y respondiendo las preguntas que guiaron esta investigación respecto al trasfondo del conocimiento etnobotánico, la vigencia de estas prácticas y su estado de vulnerabilidad o fortaleza en la actualidad; se puede afirmar que el trasfondo del conocimiento local en torno a las plantas, si bien está fuertemente delineado por una variable de género y étnica, estas identidades no son estáticas, variando según las experiencias de vida y lugares que transita cada sujeto de conocimiento. Sin duda el conocimiento etnobotánico se encuentra muy vigente en comunidades de Galvarino, teniendo un importante rol en el diario vivir de las mujeres,

principalmente en ámbitos de huerta y jardín. Sin embargo, la biodiversidad es la que se ha visto afectada, puesto que las plantas más comúnmente conocidas y de uso más frecuente se reducen a un número bastante menor a las 188 plantas registradas en este trabajo. Es por esta razón que se puede concluir que el estado de este conocimiento es vulnerable, ya sea por concentrarse la mayor riqueza de éste en mujeres de más avanzada edad, perdiéndose en las generaciones más jóvenes, o bien, por la inminente degradación ambiental que afecta directamente la biodiversidad de Galvarino.

Frente a esta problemática la investigación antropológica ha sido un aporte en la generación de un diagnóstico respecto al “estado del arte” de la vegetación local e identificación de actores locales y ámbitos desde los cuales puede potenciarse este conocimiento. Las mujeres mapuche que muestran algún grado de organización han sido actores claves de este estudio, quienes manifiestan no sólo ideológicamente el valor de este conocimiento, sino también de manera enactiva y corporalizada en su día a día. Por lo demás, estar en contacto con otras matrices culturales, trabajar la huerta, el jardín y valorar la cocina local son ámbitos desde los cuales se puede fortalecer y enriquecer la relación con las plantas, dando cuenta del componente ecológico que subyace a estas prácticas.

Sin embargo, la antropología no es suficiente en sí misma, sobre todo en temas donde se difumina el límite de lo que es cultura y lo que es naturaleza, perdiendo el sentido de acentuarlo por la perspectiva ecológica que se trata levantar desde las prácticas locales. Ante ello, menester es reflexionar acerca de los aportes de otras disciplinas como la biología, agronomía, ingeniería, economía, entre otras, para pensar de manera aunada interpretaciones y/o soluciones a los conflictos socioambientales que se manifiestan en el mundo actual. Si bien la antropología ha sido fundamental en el levantamiento de problemáticas y comprensión del trasfondo de éstas de manera conjunta con los actores implicados, importante es comprometer a otras disciplinas en estudios de este tipo, pues justamente son estas otras ciencias, guiadas por intereses económicos, las que han llevado al límite la sustentabilidad de los territorios. Los problemas son complejos y multidimensionales, por lo cual lo óptimo es contar con distintas perspectivas que puedan analizar de mejor manera sus variables y proponer soluciones novedosas frente a la crisis actual. Las distintas disciplinas, así como las distintas culturas, no debieran ser inconmensurables entre sí,

siendo el desafío del conocimiento académico, actuar desde la transdisciplinariedad e interculturalidad al mismo tiempo. Por lo demás, los actores locales están dispuestos a adquirir nuevos conocimientos que resuelvan sus necesidades, mientras sean pertinentes a su contexto, lo cual es el foco que puede otorgar la antropología por su nivel de involucramiento en el medio.

Sobre este punto, y a modo de reflexión final, la antropología puede considerarse como una disciplina que abre las perspectivas del ‘conocer’ al hacer explícitas las distintas miradas que conviven (o se confrontan) en un mismo lugar. Sin lugar a dudas, la mejor forma de acceder a ello es desde la etnografía, figurando así, un importante rol de ésta como herramienta de sensibilización sobre lo que ocurre en distintos territorios en la actualidad, con el resguardo de no esencializar aquellas ‘otredades’, ni caer en el estereotipo del “buen salvaje”, como fue el caso de las etnografías clásicas de los años fundantes de la antropología. La agudeza está en reconocer la diversidad –tanto cultural como biológica- y entenderla como un aporte en la construcción de nuevos conocimientos y no obstáculo renegado por fundamentalismos políticos, sociales culturales o económicos. En este sentido, cabe finalizar con una cita de Escobar respecto a la búsqueda y validación de formas alternativas de relacionarnos con el mundo, aquellas formas que no son ni tradicionales ni modernas (o ambas, al mismo tiempo), pues *“suministran la base para un proceso lento pero constante de construcción de maneras diferentes de pensar y actuar, de concebir el cambio social, de organizar economías y las sociedades, de vivir y curar* (Escobar, 1999:73).

VI. BIBLIOGRAFÍA

Agua que has de Beber (2014) *Agua en Chile: Diagnósticos territoriales y propuestas para enfrentar la crisis hídrica*. Recuperado en Enero 2015, de: Agua que has de Beber: http://www.aguaquehasdebeber.cl/wp-content/uploads/2014/10/agua_chile_2014.pdf

Aldunate, C., & Villagrán, C. (1991). Recolectores de los bosques templados del cono sur americano. En E. W. Moesbach, *Botánica indígena de Chile* (23-38). Santiago: Andres Bello.

Auge, M. (2000). *Los No Lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobre modernidad*. Barcelona: Gedisa

Aylwin, J., Yáñez, N., & Sánchez, R. (2012). *Pueblo Mapuche y recursos forestales en Chile: Devastación y conservación en un contexto de globalización económica*. Observatorio Ciudadano Iwgia.

Bacigalupo, A. (2001). *La voz del kultrun en la modernidad: Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.

Barth, F. (1976). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1994). Enduring and emerging issues in the analysis of ethnicity. En Vermeulen, H. & Govers, C. *The anthropology of ethnicity* (11-32). Amsterdam: Het Spinhuis.

Bartolomé, M. 2004. *Procesos interculturales: antropología política del pluralismo cultural en América Latina*. Siglo XXI, México.

Bachmann, A., Gallegos, L. y Padilla, A. (1985) *Historia de Galvarino en su primer centenario*. Telstar: Temuco.

Berkes, F. (1993) Traditional Ecological knowledge in perspective. En Inglis, J., *Traditional Ecological Knowledge: concepts and cases*. Ottawa: International Development Research Centre (1-10).

Bazurco, M. (2006). *Yo soy más indio que tú: Resignificando la etnicidad*. Quito: Abya-Yala.

Canales, M. (2006). *Metodologías de investigación social: introducción a los oficios*. Santiago: Lom.

Cardoso, R. (2007). *Etnicidad y estructura social* México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad

Iberoamericana. Recuperado en marzo 2105 de Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales: http://www.clacso.org.ar/libreria_cm/archivos/pdf_408.pdf

Castro, V. (1995). Botánica y pueblos originarios. *Actas del segundo congreso de plantas medicinales*. Chile 95. (49-65) Medina, E. et al editores, 1997.

Catalán, R., & Ramos, R. (1999). *Pueblo Mapuche, bosque nativo y plantaciones forestales: las causas subyacentes de la deforestación en el sur de Chile*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

CEPAL. (2012). *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile*. Santiago: Ford Foundation.

Citarella, L. (1995). *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago: Sudamericana.

CONAF (2014). Sistema de Información Territorial, Región de la Araucanía. Recuperado en octubre del 2014 de SIT Conaf <http://sit.conaf.cl>

Coñuecar, A. (15 de octubre de 2013). *El mapuzungun decretado lengua co-oficial en la comuna de Galvarino*. Recuperado el 13 de noviembre de 2013, de Mapuexpress: <http://mapuexpress.org/el-mapuzungun-decretado-lengua-co-oficial-en-la-comuna-de-galvarino-senales-de-una-noticia-invisibilizada-por-la-prensa-chilena/>

CORMA (2014). Exportaciones. Recuperado en Mayo 2015, de Corporación de la Madera: <http://www.corma.cl/perfil-del-sector/aportes-a-la-economia/exportaciones>

Correa, M., & Mella, E. (2010). *Las razones del illkun/ enojo: Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Santiago: Lom.

de la Fuente, P. (2009). *De ciertos jardines y cerros. Etnografía acerca de las plantas medicinales en Los Maitenes*. Santiago: Universidad de Chile.

Delgado, G. (2001). La biopiratería y la propiedad intelectual como fundamento del desarrollo biotecnológico. *Problemas del Desarrollo. Revista Latinoamericana de Economía*, Abril-Julio, (175-209).

Descola, P. (2001). Construyendo Naturalezas. Ecología simbólica y práctica social. En Descola, P. y Pálsson, G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (101-123) D.F. México: Siglo XXI

_____ (2003) *Antropología de la Naturaleza*. Lima: Instituto Francés de Estudios Andinos/Lluvia Editores

_____ (2005) *Las lanzas del crepúsculo: relatos jíbaros. Alta amazonia*. México D.F: Fondo de Cultura Económica

Di Giminiiani, P. (2012) *Tierras ancestrales, disputas contemporáneas: Pertenencia y demandas territoriales*. Santiago: Universidad Católica de Chile.

Durand, L. (2002). La relación ambiente y cultura en atropología: Recuento y perspectivas. *Nueva Antropología, XVIII* (61), (169-184)

Escobar, A. (1993). El lugar de la naturaleza y la naturaleza del lugar: ¿globalización o postdesarrollo?. En: LANDER, E. (comp.). 1993. *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires.

_____ (1999) *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología.

Franch, C., Hernández, P., Weisstaub, G., Ivanovic, C. (2012). *Consideraciones para identificar barreras y potencialidades culturales para el control y prevención del sobrepeso y obesidad en mujeres de bajos recursos*. Santiago: Maval.

Grebe, M. E. 1993. El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista de Antropología Chilena*. 12: 45-64.

Grupo ETC (2015) Grupo de Acción sobre Erosión, Tecnología y Concentración. Recuperado en Septiembre del 2015 de ETC Group <http://www.etcgroup.org/es>

Guber, R. (2012). *La Etnografía: Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo Veintiuno.

Gumucio, J. C. (1999). *Hierarchy, Utility and Metaphor en Mapuche Botany*. Suecia: Uppsala

Gundermann, H. (2013). Procesos étnicos y cultura en los pueblos indígenas de Chile. *Alpha*, (93-108). Recuperado el 2 de junio de 2014, de Scielo Chile: [http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000100007](http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0718-22012013000100007&lng=es&tlng=es)

Hammersley, M., & Atkinson, P. (1994). *Etnografía: Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós Ibérica.

Henríquez, L. (2001). Evolución del conocimiento campesino forestal Mapuche. En M. Díaz, & A. Peña, *Árboles, recursos naturales y comunidades indígenas en Chile: Lecturas* (págs. 1-15). Santiago: CONAF.

Hurrel, J. (1987). Las posibilidades de la etnobotánica y un nuevo enfoque a partir de la ecología y su propuesta cibernética. *Revista española de Antropología Americana*, (235-257).

Hviding, E. (2001) Naturaleza, cultura, magia, ciencia. Sobre los metalenguajes de comparación en la ecología cultural. En Descola, P. & Pálsson, G. *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas* (192-213) D.F. México: Siglo XXI

INE. (1997). *Resultados Censo Agropecuario y Forestal 1997*. Recuperado el 10 diciembre de 2013, de Censo Agropecuario: <http://www.censoagropecuario.cl/index2.html>

INE. (2007). *VII Censo Agropecuario y Forestal*. Recuperado el 10 diciembre de 2013, de Censo Agropecuario: <http://www.censoagropecuario.cl/index2.html>

Ingold, T. (1992). Culture and perception of environment. En Croll, E & Parkin 1994, D. "*Bush Base, Forest Farm: Culture, Environment, and Development*" (39-56). New York: Routledge.

_____ (2000). *The perception of the environment*. New York: Routledge.

Ladio, A., & Lozada, M. (2009). Human ecology, ethnobotany and traditional practices in rural population inhabiting the Monte region: Resilience and ecological knowledge. *Journal of Arid Environments*, (222-227).

Leff, E. (1976). Etnobotánica, biosociología y ecodesarrollo. *Simposio de etnobotánica* (99-110). México: Universidad Nacional Autónoma de México.

_____ (2000). Espacio, lugar y tiempo: la reapropiación social de la naturaleza y la construcción local de la racionalidad ambiental. *Desarrollo e Meio Ambiente*, (57-69).

_____ (2004). Ecofeminismo: el género del ambiente. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. Recuperado en Julio de 2015 Disponible en: <http://redalyc.org/articulo.oa?id=30500905>

Levi-Strauss, C. (1964). *El pensamiento salvaje*. México: Fondo de Cultura Económica.

_____ (1987). *Antropología Estructural*. Barcelona : Paidós.

Lewontin, R. y Levins, R. (1985). *The Dialectical Biologist*. Estados Unidos, Cambridge: Harvard University.

Malinowski, B. (1977). *El cultivo de la tierra y los ritos agrícolas en las islas Trobiand: Los jardines de coral y su magia*. Barcelona: Labor Universitaria

Marimán, J. A. (2012). *Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago: Lom.

Martí, J. (1990). *El Folklorismo: Análisis de una tradición*. Recuperado el 20 de abril de 2014, de Digital.CSIC Ciencia en Abierto: <http://digital.csic.es/bitstream/10261/38173/1/JMarti-1990-El%20folklorismo.Analisis%20de%20una%20tradicion.....pdf>

Martínez, M. (2005). *El Método Etnográfico de Investigación*. Recuperado el 28 de Marzo de 2013, de Universidad Simón Bolívar de Caracas: <http://prof.usb.ve/miguelm/metodoetnografico.html>

Massey, D. (1994) Espacio, lugar y género. *Debate Feminista: Ciudad, espacio y vida*. Vol. 17, año 9, 1998. (39-46)

Maturana, H. & Varela, F. (2008). *De máquinas y seres vivos : autopoiesis: la organización de lo vivo*. Santiago: Universitaria.

_____ (2009). *El árbol del conocimiento*. Santiago: Universitaria.

CASEN (2009). *Encuesta CASEN*. Santiago: Gobierno de Chile.

Moesbach, E. (1992). *Botánica indígena de Chile*. Santiago: Andrés Bello.

Montecino, S., & Conejeros, A. (1985). *Mujeres Mapuche: El saber tradicional en la curación de las enfermedades comunes*. Santiago: Centro de Estudios de La Mujer.

Municipalidad de Galvarino. (2006). *Plan de Desarrollo Local 2006-2013*. Recuperado en agosto de 2013 de Transparencia Galvarino: http://www.transparenciagalvarino.com/wp-content/uploads/2013/05/Pladeco_2006-2013.pdf

_____ (2013). *Acta reunión N°13 de carácter extraordinaria del concejo municipal, realizada el día miércoles 7 de agosto de 2013*. Recuperado el 17 de diciembre de 2013, de Transparencia Galvarino: <http://www.transparenciagalvarino.com/wp-content/uploads/2013/09/Acta-extraordinaria-N%C2%B0-13-del-07-08-2013.pdf>

_____ (2014). *Plan de Desarrollo Local 2014-2019*. Recuperado en agosto de 2013 de Transparencia Galvarino: http://www.transparenciagalvarino.cl/archivos/16.%20Otros%20documentos%20de%20interes/PLADECO%20Version%20Final_Mayo%202014-3.pdf

_____ (2015). *Comunidades Indígenas*. Recuperado en agosto de 2015 de Transparencia Galvarino: <http://www.transparenciagalvarino.cl/wp-content/uploads/2015/09/COMUNIDADES-INDIGENAS.pdf>

- Murillo, S. (2006). *El mito de la vida privada: de la entrega al tiempo propio*. Madrid: Siglo XXI.
- Neira, Z., Alarcón, A., Jelves, I., Ovalle, P., Conejeros, A., & Verdugo, V. (2012). Espacios ecológico-culturales en un territorio mapuche de la Región de la Araucanía en Chile. *Chungará: Revista de Antropología chilena*, (313-323).
- Obach, A. (2003). *Medicinas alternativas y complementarias en Chile*. Santiago: Universidad de Chile.
- Obach, A., & Sadler, M. (2008). La huella femenina en sistemas médicos informales del Chile actual. En S. Montecino, *Mujeres Chilenas. Fragmentos de una Historia* (181-194). Santiago: Catalonia.
- Ortner, S. (1979). ¿Es la mujer respecto al hombre lo que es la naturaleza respecto a la cultura? En: Harris, O. & Young, K. (Comp.). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama (109-131).
- Peña, A. (2002). Aproximación a la tenencia de bosques entre los mapuche. En M. Díaz, & A. Peña, *Árboles, recursos naturales y comunidades indígenas en Chile: lecturas* (págs. 6-17). Santiago: Conaf
- PNUD (2006). *Informe sobre Desarrollo Humano 2006. Más allá de la escasez: Poder, pobreza y la crisis mundial del agua*. Recuperado en mayo 2015 de Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo: hdr.undp.org/en/media/HDR_2006_ES_Complete.pdf
- Pujadas, J. J. (1992). *El método biográfico: El uso de las historias de vida en ciencias sociales*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Ramírez, E. (2011). Etnicidad, identidad, interculturalidad: Teorías, conceptos y procesos de la relacionalidad grupal humana. Madrid: Ramón Areces.
- Reyes-García, V. & Martí, N. (2007). Etnoecología, punto de encuentro entre naturaleza y cultura. *Revista Ecosistemas*, 46-55.
- Rodríguez, G., Flores, J., & García, E. (1996). *Metodología de la investigación cualitativa*. Recuperado el 15 de abril de 2013, de Instituto de Investigaciones Ambientales: <http://www.utp.edu.co/institutoambiental/cursos/metodologia-de-la-investigacion-cualitativa.html>
- Santamarina, B. (2008). Antropología y medioambiente: Revisión de una tradición y nuevas perspectivas de análisis en la problemática ecológica. *Revista de Antropología Iberoamericana*, (144-184).

Skewes, J. C. (2004). Conocimiento científico y conocimiento local: lo que las universidades no saben acerca de lo que los actores locales saben. (F. UChile, Ed.) *Cinta de Moebio* (19). Recuperado en marzo 2014 de Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=10101903>

Subsecretaría de Agricultura. (2012). *Resolución Exenta N°73 Define Situación de Emergencia Agrícola*.

Ther, F. (2006). Complejidad Territorial y sustentabilidad: Notas para una epistemología de los estudios territorio. *Horizontes Antropológicos*, (105-115).

Valles, M. (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social: Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid: Síntesis.

Varela, F. (1998). *Conocer: Las ciencias cognitivas: Tendencias y perspectivas. Cartografía de las ideas actuales*. Barcelona: Gedisa.

_____ (2000). *El fenómeno de la Vida*. Santiago: J C Sáez.

Varela, F., Thomson, E., Rosch, E. (2005). *Las ciencias cognitivas y la experiencia humana*. Barcelona: Gedisa

Vergara, J., Gundermann, H., Foerster, R. (2013) *Estado, conflicto étnico y cultura: estudios sobre pueblos indígenas en Chile*. Antofagasta: Qillqa

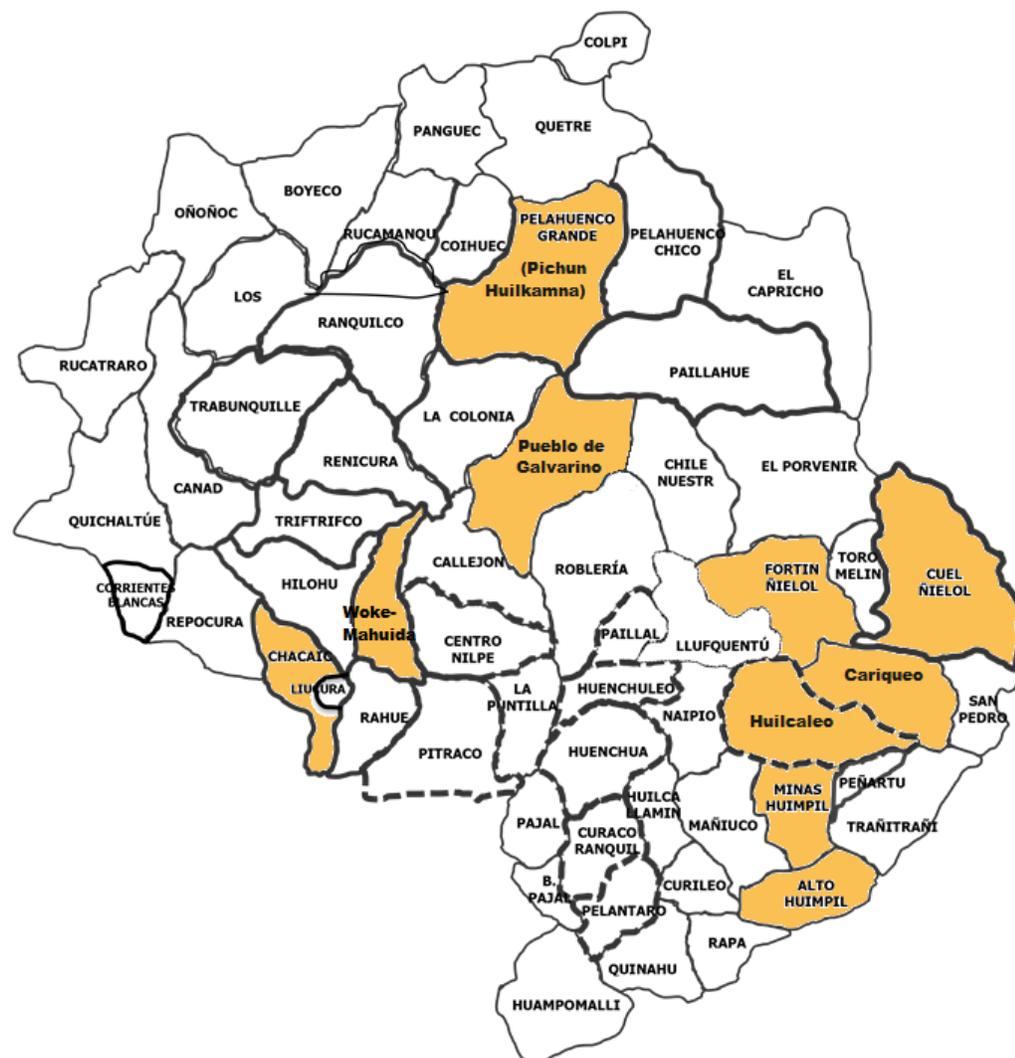
Villagrán, C. (1998). Etnobotánica indígena de los bosques de Chile: Sistema de clasificación de un recurso de uso múltiple. *Revista Chilena de Historia Natural*, 245- 268.

Villagrán, C., Castro, V., & Sánchez, G. (1998). Etnobotánica y percepción del paisaje en Caspana (Provincia del Loa, Región de Antofagasta, Chile): ¿Una cuña atacameña en el Loa superior?. *Estudios Atacameños* (107-170).

Viveiros de Castro, E. (2002). O Nativo Relativo. En: *MANA*, vol. 8 n° 1 (113-148).

VII. ANEXOS

N°1: MAPA DE GALVARINO: Ubicación de comunidades de mujeres etnografiadas



Fuente: Municipalidad de Galvarino, Unidad de Desarrollo Local (Los colores son edición propia para ilustrar ubicación de las comunidades de las mujeres etnografiadas)

N°2: FOTOGRAFÍAS



Chinita o caléndula del huerto de la Señora Nancy.



Mata de "mutilla" del jardín de la machi Adela.



Tusilago del jardín de la señora Graciela.



Peumo del jardín de la machi Adela.



Menta coca del jardín de la señora Nancy.



Lengua del Lagarto, mostrada por señora Nancy en el cerro. Noviembre 2014.



Matico, jardín machi Adela.



Apio Panul, jardín señora Graciela



Congona, jardín señora Graciela.



Habas huerta señora Nancy, octubre 2015



Chalem rescatado con machi Rosa, septiembre 2014



Carrumba, arbusto exótico medicinal, floración invierno 2015



Canelos de monte nativo, cercano a sector Rucatraro. Sitio de lawen identificado por machi Rosa, septiembre 2014.



Mata de copihue alrededor de un laurel nativo. Sector Rucatraro, septiembre 2014.



Tejidos teñidos con tintura artesanal de Mónica (amiga de Graciela), julio 2014.



Tortilla de yuyo preparado en taller de cocina mapuche-fusión de la señora Carmen, noviembre 2014.



Ensalada de dihueñes preparado por señora Carmen en un coctel de la municipalidad, septiembre 2014.



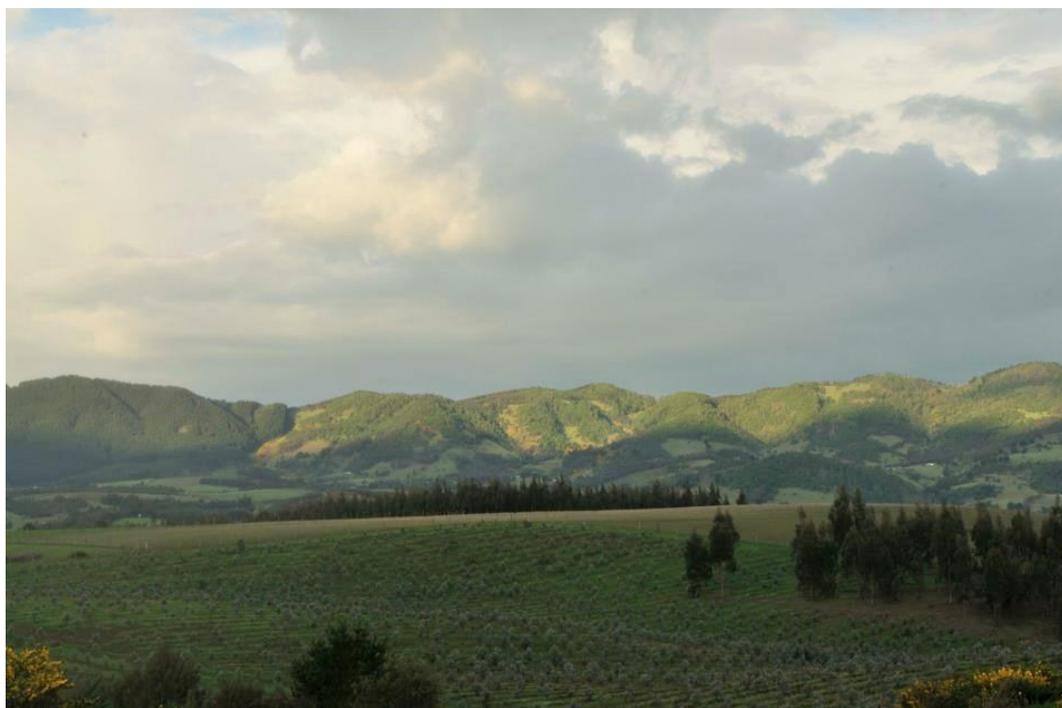
Plato tradicional mapuche servido en WeTripantu del 2014. Contiene papas cocidas, catuto, sopaipilla y carne, acompañado de "trapi" (aji).



Contraste del mismo lugar entre verano e invierno del 2014 (Comunidad PichunHuilkaman)



Invernadero de Machi Adela, octubre 2015.



Panorámica de Galvarino, camino entre Cariqueo y Quinahue. Octubre 2013. Se aprecia abundancia de plantaciones forestales en distintos estados de crecimiento (Crédito P. Perry).

N°3 ETNOBOTÁNICA SISTEMATIZADA DE GALVARINO

	PLANTA	USO	LUGAR DONDE CRECE	OTROS
1	Acelga	Comestible	Huerta	A veces puede comerse cruda.
2	Ajenjo	Medicinal/ Simbólico	Huerta/ Jardín	Planta amarga. Usada para la diabetes, tos, fiebre y como “contra” del “wekufe”.
3	Ají	Comestible	Huerta	Se prepara como “Merken” o “Trapi”
4	Ajo morado	Comestible	Huerta	Es el ajo de la zona
5	Albahaca	Comestible/ Medicinal	Huerta	Para el dolor de estómago mezclarla con agua de apio
6	Albaricoque	Comestible	Jardín	Árbol de ciruelas pequeñas y muy dulces. Se hace jugos.
7	Alcayota	Comestible	Huerta	Mermelada
8	Alegría del hogar	Ornamental	Jardín	
9	Alelís	Ornamental	Jardín	Flores azules
10	Aloe Vera	Medicinal	Huerta	Alivia Quemaduras, heridas. Usado en cosmética natural
11	Altamisa/ Artemisa	Medicinal	Huerta	Como infusión sirve para aliviar la acidez
12	Apio	Comestible/ Medicinal	Huerta	Ensalada, licor de apio y Medicinal (infusión)
13	Apio panul	Medicinal	Cerro/ Huerta	Anticoagulante, alivia dolor de cabeza y "lagrimeo" del ojo. Crece como “maleza” a la orilla de los canales.
14	Arándano	Comestible	Huerta	Mermelada.
15	Araucaria	Comestible	Cerro	Se consume el piñón (pehuén). Nativa
16	Árbol del Té	Medicinal	Jardín	
17	Aromo	Leña	Cerro/Jardín	Últimamente se ha estado usando para hacer carbón (presencia de hornos e carbón en Galvarino). Árbol exótico
18	Arveja	Comestible	Huerta	Muy frecuente en los huertos.
19	Avena	Medicinal/ Forraje	Huerta	Baja el colesterol.
20	Ballica		Cerro	Planta de flor grande, parecida al Ñietzu
21	Berenjena	Comestible	Huerta	No se cultiva mucho
22	Berro	Comestible	Cerro	Antiguamente crecía con mayor abundancia
23	Betarraga	Comestible/ tintura	Huerta	
24	Boldo	Medicinal	Cerro	Dolor de estómago e hígado. Usado en el mate. Árbol nativo
25	Boque/ Boqui	Artesanía	Cerro	Se refiere a una enredadera para hacer chaiwes (canastos). Existen distintos tipos de boqui. El “verdadero boqui” es del copihue, pero otros usan el boqui del sauce.
26	Borraja	Medicinal	Cerro/ Huerta	Como tópico en la piel alivia heridas y hematomas, preparada con leche sirve para la tos. Planta resistente a las heladas y a todo tipo de plagas.

27	Botón de Camisa	Medicinal	Huerta	
28	Cachanlawen	Medicinal	Cerro	Baja la presión. Es muy difícil encontrarlo, sólo en cerros muy boscosos. Planta nativa
29	Calas	Ornamental	Jardín	Flores de color blanco y negro
30	Callampas rosadas	Comestible	Cerro	Hongos comestibles muy sabrosos.
31	Camelia	Ornamental	Jardín	Árbol de una flor grande, de color rojo generalmente.
32	Canelo/ foye	Medicinal/ Simbólico.	Cerro/Jardín	Cicatrizante, dolores musculares y alzhéimer. En las ovejas se usa para la tiña. Árbol nativo y sagrado.
33	Cardo	Comestible	Cerro	Ensalada.
34	Carrumba	Medicinal.	Cerro	Infusión con las flores alivia los resfriados. Matorral exótico.
35	Cebada	Comestible/ Medicinal/ Forraje	Huerta	Mezclado con granos de avena y trigo en agua tibia para el dolor de pies.
36	Cebollas	Comestible	Huerta	Se consume en ensaladas, cocimientos, como escabeche.
37	Cedrón	Medicinal	Huerta	Se usa en el mate. Regula la presión, alivia los "aires en el ojo" y dicen que en el hombre genera impotencia
38	Cereza	Comestible	Huerta	Mermeladas, fruta fresca y conservas.
39	Chaguales	Comestible	Cerro	Flor comestible
40	Challem	Medicinal	Cerro	Para la mujer cuando tiene mucho flujo. Planta nativa
41	Chalota	Comestible	Huerta	
42	Chanca Piedra	Medicinal	*	Se usa en el mate.
43	Changles	Comestible	Cerro	Hongos Silvestres
44	Chascú	Comestible	Huerta	Parecido al tomillo.
45	Chícharo	Comestible	Huerta	Se ha dejado de cultivar. Similar a la arveja.
46	Chilco	Medicinal.	Cerro	Mujer llege regla. Se usa flor y tallos. Planta Nativa.
47	Chinchin	Medicinal	Cerro	Planta nativa
48	Chinita/caléndula	Medicinal	Huerta	Regular la menstruación. En cultivos ayuda a combatir las plagas
49	Choclo	Comestible/ Medicinal	Huerta	Con Limpia plata se usa la hoja para purificar los riñones
50	Cilantro	Comestible/ Medicinal	Huerta	Machacado y mezclado con otras hierbas es usado para la menstruación
51	Cilantro silvestre	Comestible	Pajonales	Similar a la lechuga, crece en los pajonales
52	Ciruela	Comestible	Huerta	Mermelada, jugos, conservas.
53	Cisne	Ornamental	Jardín	
54	Cochayuyo	Comestible	Viene de la costa	Ceviche de cochayuyo

55	Coigüe	Medicinal	Cerro	Árboles que cuidan el agua. Árbol nativo.
56	Coligüe/ Quila	Comestible/ Simbólico	Cerro	Se usa en el <i>rewe</i> . Los tallos más nuevos son comestibles. Nativo.
57	Congona	Medicinal	Jardín	Calentar la hoja, exprimirla y usar el jugo para el dolor de oído.
58	Copihue	Comestible	Cerro	Se hace mermelada con el fruto y sus pétalos. Flor nativa.
59	Copos	Ornamental/ Simbólico	Huerta/Jardín	Flor usada en los funerales
60	Corre vuela		Cerro	Flor silvestre de color blanco, maleza en las huertas
61	Culén	Medicinal	Jardín	Hoja para los labios partidos. Corteza y cogollo de la flor para la fiebre
62	Curculén	Medicinal	Cerro	Usada para la hinchazón estomacal. Nativa.
63	Cuye	Medicinal	Cerro	Flor blanca y roja, de sabor ácido. Para la fiebre se prepara una tortilla de cuye", usada también para que "baje" la menstruación. Posible efecto abortivo.
64	Damasco	Comestible	Huerta	Mermelada.
65	Dihueñes	Comestible	Cerro	"Futo del hualle", sale en los primeros días de septiembre.
66	Durazno	Medicinal/ Tintura/ Comestible	Jardín	Mezclar hoja de durazno con ruda para el dolor de cabeza.
67	Durazno Betarraga	Comestible	Huerta	Conserva. Poco frecuente
68	Espinaca	Medicinal / Comestible	Huerta	Muy buena para la salud por la cantidad de vitaminas que posee.
69	Éter	Comestible / Medicinal	Huerta	Es rico por el aroma.
70	Eucalipto	Leña/ Medicinal	Cerro/ Jardín	Resfriado. Árbol exótico.
71	Flor de novia	Ornamental	Jardín	
72	Frambuesa	Comestible	Huerta	Mermelada
73	Frutilla de campo	Comestible	Cerro	Casi ya no se ve en los cerros
74	Garbanzo	Comestible	Huerta	
75	Grosella	Comestible	Huerta	Licor, Mermelada.
76	Guchanalhue		Cerro	Hongo venenoso. A la gente "venenosa" le dicen <i>guchanalhue</i>
77	Habas	Comestible/ Medicinal	Huerta	Hoja de haba para el dolor de estómago
78	Hierba de San Juan	Medicinal	Cerro	Múltiples usos medicinales, inclusive cáncer.
79	Hinojo	Medicinal	Cerro	Dolor e hinchazón estomacal. En embarazadas sirve para estimular la eyección de leche. Té suave para los bebés.
80	Huachecó	Medicinal	Cerro	
81	Huakakachio	Medicinal / Comestible	Cerro	Hoja parecida a la lechuga. Sólo crece en menokos. Nativo
82	Hualle/ Roble	Medicinal	Cerro	Para la fiebre, preparar una infusión con dos hojas de hualle en una taza y tomar 3 cucharitas, tres veces al día. Nativo.

83	Huingán	Medicinal	Cerro	Árbol que sirve para el pulmón. Nativo
84	Ilusiones	Ornamental	Jardín	
85	Junquillo	Construcción	Cerro (Pajonales)	Elaborar el techo de las rucas. Nativo
86	Junquillo pequeño	Medicinal	Cerro	Machacar la raíz con greda y agua caliente para afirmar la guagua. Nativo
87	Laurel de cocina	Medicinal/ Comestible	Huerta	Aliño para la cocina
88	Laurel nativo	Simbólico	Cerro	Usado para hacer ramos en ceremonias. Nativo
89	Lavanda	Medicinal	Huerta	Control de plagas en la huerta
90	Lechuga	Medicinal/ Comestible	Huerta	Sopa de lechuga en la noche para el insomnio. Relajante.
91	Lengua del lagarto		Cerro	Flor silvestre
92	Lilas	Ornamental	Jardín	
93	Lilium	Ornamental	Jardín/ Huerta	
94	Limón	Medicinal	Huerta	Mezclado con papa se usa para el empacho
95	Limpia plata	Medicinal	Cerro	Purificar la sangre (limpia los riñones), mezclado con el pelillo del choclo se potencia esta propiedad.
96	Llantén	Medicinal	Cerro/ Huerta	Cicatrizante y dolores menstruales
97	Lluvia Blanca	Ornamental	Jardín	
98	Madre selva	Ornamental	Jardín	
99	Maitén	Medicinal	Cerro	Nativo
100	Malva	Medicinal/ Ornamental	Jardín	
101	Manzamillón		Cerro	Hediondo en comparación a la manzanilla, no es medicinal.
102	Manzana	Comestible	Huerta	Chicha de manzana. Se prepara en marzo.
103	Manzanilla	Medicinal	Cerro/ Jardín	Dolor de estómago, dolores menstruales
104	Mañío	Medicinal	Cerro/ Jardín	
105	Maqui	Medicinal/ Comestible	Cerro	Alivia la fiebre. Nativo
106	Mastuerzo	Medicinal/ Comestible	Cerro/ Huerta	Puede servirse como ensalada mezclado con dihueñes. Medicinal para el estómago. Nativo
107	Mate	Comestible	*	Generalmente se consume con otras hierbas y azúcar
108	Matico	Medicinal	Cerro/ Huerta	Cicatrizante, úlceras internas.
109	Melón	Comestible	Huerta	Poco frecuente en los huertos
110	Membrillo	Comestible	Huerta	Mermelada
111	Menta blanca	Medicinal	Jardín	Dolor de estómago

112	Menta coca	Comestible/ Medicinal	Huerta	Dolor de estómago. Particularmente esta variedad de menta es la apropiada para hacer licor de menta (aroma muy fuerte)
113	Menta negra	Medicinal	Jardín	Dolor estomago
114	Mora	Comestible	Cerro	Mermelada
115	Morrilla	Comestible	Cerro	Hongos silvestres
116	Mosqueta	Comestible	Cerro	Mermelada
117	Mutilla	Comestible	Huerta	Mermelada
118	Nabos	Comestible/ ornamental	Cerro	Se come la papa (raíz). Cuando florece (flor de color azul) se corta para hacer ramos.
119	Nalca	Comestible/ Medicinal	Cerro	Raíz de la nalca alivia hemorragias menstruales. Del tallo se prepara jugo y mermelada.
120	Nao Pangué	Medicinal	Cerro	Calma el dolor de muelas
121	Narciso	Ornamental	Jardín	Flor muy aromática
122	Natre	Medicinal	Cerro/ Jardín	Alivia la fiebre y los resfriados. Muy amargo
123	Nogal	Comestible	Huerta	Poco frecuente en los hogares
124	Ñazu/ Ñietzo	Comestible	Cerro	Planta de flor azul y hoja grande
125	Olivillo	Comestible	Cerro	Infusión. Árbol Nativo
126	Orégano	Medicinal/ Comestible	Huerta	Dolor de oídos, menstruación y dolor de estómago.
127	Orégano silvestre	Comestible	Cerro	
128	Oreja de oso	Ornamental	Jardín	
129	Ortiga	Medicinal / Comestible	Cerro	Estimula circulación sanguínea. Cocida es comestible
130	Paico	Medicinal	Jardín	Raíz del paico para el empacho. Hoja para malestares digestivos: laxante
131	Palo de trébol	Medicinal	Cerro	Mezclado con Trune es bueno para los riñones
132	Palo Santo	Medicinal	Cerro	Golpes, "machacaduras", malestar de huesos, músculos. Mezclado con Huingán y quintral de maqui especial para los hematomas. Nativo.
133	Palqui	Medicinal/ Simbólico	Cerro/ Jardín	Usar la hoja seca para el "aire en el cuerpo" producidos por cambios de temperatura. Santiguar a las guaguas. Protector de "wekufes"
134	Panün	Medicinal	Cerro/ Jardín	Hierba parecida al opio, crece en zonas húmedas y se utiliza para la cabeza y nariz. Nativo
135	Papa	Medicinal	Huerta	Mezclada con limón para el empacho. Rodajas en la frente para el dolor de cabeza
136	Pata de camarón	Ornamental	Jardín	Cuando florece dicen dar buena suerte
137	Pata de vaca	Medicinal	Jardín	Diabetes
138	Patita Negra	Medicinal	Cerro	Hierba de tallo negro que sirve para santiguar a las guagüitas
139	Pedwe	Medicinal/ Simbólico	Cerro/ Jardín	Espanta el wekufe de los niños inquietos. Nativo
140	Perejil	Medicinal	Huerta	Agüita de perejil más abahaca sirve para el dolor estomacal

141	Perritos	Ornamental	Jardín	
142	Peumo	Medicinal / Comestible	Cerro	Infusión Medicinal. Su fruto es comestible. Nativo
143	Piche	Medicinal	Cerro	Planta nativa que ayuda a regular la orina.
144	Pila Pila	Comestible	Cerro	Usada en el mate.
145	Pimentón	Comestible	Huerta	Poco frecuente en los huertos
146	Pino	Leña/ Medicinal.	Cerro	"Piñas" se recolectan para leña. Resina del pino usada en cosmética natural. Exótico.
147	Pitra	Medicinal	Cerro	Nativa
148	Pitrán	Medicinal	Cerro	Nativa
149	Pocha	Comestible	Cerro	Papa dulce comestible, de la flor del cuye
150	Poleo	Medicinal/ Comestible	Cerro/ Jardín	Para el estómago. Se puede mesclar con ruda para lo mismo
151	Porotos	Comestible	Huerta	Muchas variedades de porotos.
152	Quillay	Medicinal	Cerro/ Jardín	Corteza usada para lavar el pelo. Nativo
153	Quinchamalí	Medicinal	*	Usada en el mate.
154	Quínoa	Comestible	Huerta	Recientemente se está volviendo a cultivar. Muy poco frecuente
155	Quintral de maqui	Medicinal	Cerro	Dolores musculares
156	Quiraca/ Kiraka	Medicinal	Cerro	Bueno para el asma.
157	Radal	Medicinal	Cerro	
158	Raps	Comestible	Siembra	Siembras de raps en Galvarino dicen ser transgénicos. Exótico
159	Refu	Medicinal	Jardín	Para el estómago. Es amargo
160	Romaza	Medicinal/ Comestible	Cerro	Planta nativa. Ha dejado de consumirse. Curativa para la sangre
161	Romero	Comestible/ Medicinal	Huerta	
162	Romero Pichi	Medicinal	Cerro	Romero silvestre de hoja más pequeña
163	Rosa Blanca	Medicinal	Jardín	Rosa blanca sin espina es usada para el soplo del corazón
164	Ruda	Medicinal/ Simbólico	Jardín	Usado para "bajar la menstruación" y como "contra" para el wekufe.
165	Rudón	Medicinal	Jardín	Su olor es más fuerte que la ruda
166	Ruibarbo	Medicinal / Comestible	Huerta	Parecido a la nalca Con maqui sirve para la fiebre. Puede hacerse mermelada de ruibarbo.
167	Salvia	Medicinal	Jardín	"Planta de la mujer", usada para la menstruación, purificar la sangre, dolor de estómago y los nervios.
168	Sandía	Comestible	Huerta	Poco frecuente en los huertos
169	Sauce del chaiwe	Artesanía	Cerro	Usado para la elaboración de Chaiwes (canastos)

170	Sauce llorón	Medicinal	Cerro	Dolor de cabeza
171	Sauco	Comestible/ Medicinal/ Tintura		La corteza se usa para la tos, del fruto se hace licor de sauco y ambas partes sirven para teñir lana.
172	Siempre viva	Ornamental	Jardín	Flor que al secarse mantiene con su forma y color
173	Siete venas	Medicinal	Cerro	Cicatrizante
174	Temo	Medicinal	Cerro	Infusión medicinal. Nativo
175	Tilo	Medicinal	Jardín	
176	Toronjil cuyano	Medicinal	Huerta	Fortalece el pelo. Mezclado con ajeno se usa para bajar la presión
177	Toronjil de la Pena/ Melisa	Medicinal	Cerro/ Jardín	Calmante. Se sirven infusiones en los funerales
178	Trigo	Comestible/ Simbólico	Huerta	Harina tostada, mote, locro, soplillo, catutos y <i>mudai</i> (uso simbólico en las ceremonias mapuche).
179	Trune	Medicinal	Huerta, Cerro	Limpia los riñones. Usado en el mate. Planta Nativa
180	Tulipanes	Ornamental	Jardín	
181	Tusilago	Medicinal	Huerta	Con cáscaras de naranja y miel alivia la tos.
182	Vinagrillo	Comestible	Cerro	Planta ácida
183	Yerba del verraco	Medicinal	Jardín	Planta hedionda, por eso su nombre.
184	Yuyo	Comestible/ Medicinal	Cerro	Las hojas son las comestibles: en porotos, sopas, ensaladas, tortillas. Nativo.
186	Zanahoria	Comestible	Huerta	No es muy frecuente en los huertos
186	Zapallito Italiano	Comestible	Huerta	Zapallitos rellenos.
187	Zapallo	Comestible	Huerta	Zapallo naranja de "guarda". La cosecha del verano dura todo el año.
188	Zarzaparrilla	Medicinal	Cerro	Limpian los riñones e infecciones urinarias

(*) Plantas que no crecen en el lugar, pero se adquieren en ferias y/o supermercados