



Universidad de Chile
Facultad de Ciencias Sociales
Departamento de Antropología

MALEN KA ANÜMKANWE
LAS MUJERES PEWENCHE Y SUS HUERTAS.



Memoria presentada para optar al título de Antropóloga Social

Daniela Constanza Núñez Rosas.
Profesor Guía: José Andrés Isla M.
Santiago de Chile.
2014.

*Chiquito, yo fui huertera.
Este amor me dio la mama.
Nos íbamos por el ampo
Por frutas o hierbas que sanan.
Yo le preguntaba andando
Por árboles y por matas
Y ella se los conocía
Con virtudes y con mañas.
De Huerta, Gabriela Mistral.*

AGRADECIMIENTOS

A la señora Julia, don Carlos, la señora Carmen, don Gastón, la señora Camelia, don Genaro y doña Antonia, familias con quienes compartí en la comunidad de Pitril y que me abrieron las puertas de sus hogares. Gracias por las conversaciones, los paseos, las bromas, el abrigo, los remedios, las tortillas, las bellas historias de río y montaña. Gracias porque en medio del inconmensurable paisaje, conocí la generosidad entre desconocidos, y porque al fin y al cabo, *huerteando* cultivamos un cariño sincero y creciente bajo luna menguante.

A mis queridos padres Mabel Rosas y Mauricio Núñez por la infinita paciencia para comprender el mal humor, las frustraciones, el tiempo, el tiempo...Por la tolerancia a través del teléfono, por el chocolate en la mochila. A mis amigas, y a Cristóbal por el “vuelito” de la escritura.

A Maribel Mora Curriao, Pedro Valenzuela y María Hueichaqueo porque gracias a ellos fui descubriendo la entrañable vibración telúrica de la cultura mapuche en medio del gris ciudadano. Gracias por el cariño y consejo cuando trastabillaba en este Santiago encantador y maloliente.

A José Isla, mi profesor guía, por su crítica, su ironía, su permanente apoyo, tolerancia y aprendizaje. Profesor y Maestro porque con su estampa atenta pero distante, siempre estuvo presente, paciente, doblando las frases, torciéndolas, frío y certero, pero ensanchando el mundo a costa de romper la sedimentación de tantos prejuicios en los derroteros del conocimiento. Infinitas gracias querido profe.

Índice

| | |
|--|-----|
| Resumen..... | 5 |
| Presentación del tema | 6 |
| 1. Introducción | 6 |
| 2. Enfoque teórico y motivos de la investigación. | 10 |
| 3. Trabajo de campo..... | 16 |
| 4. Planteamiento del problema. | 18 |
| Marco teórico..... | 20 |
| 1. Naturaleza y cultura. | 20 |
| 2. ¿Qué entendemos por huerta?..... | 24 |
| 3. Mujer y huerta..... | 31 |
| Metodología..... | 36 |
| Etnografía de las mujeres pewenche y sus huertas..... | 39 |
| 1. El lugar..... | 39 |
| 2. Gente del pewén. | 46 |
| 3. Remembranzas de la montaña..... | 52 |
| 4. Para hurgar como hortelana. | 58 |
| 5. De la huerta a la ciudad..... | 65 |
| 6. Estaciones..... | 71 |
| 6.1. RIMÜ (OTOÑO)..... | 71 |
| 6.2. PÜKEM (INVIERNO) | 79 |
| 6.3. PEWÜ (PRIMAVERA)..... | 86 |
| 6.4 WALÜNG (VERANO) | 97 |
| Conclusiones | 103 |
| Referencias bibliográficas | 109 |

Tabla de ilustraciones

| | |
|--|-----|
| Ilustración 1 Vista del río Queuco..... | 6 |
| Ilustración 2 Mapa topográfico de Alto Bío Bío..... | 9 |
| Ilustración 3 Tablones de hortalizas en otoño..... | 24 |
| Ilustración 4 Vista del bosque nativo en la ribera del río Queuco..... | 42 |
| Ilustración 5 Trapi, también conocido como ají cacho de cabra..... | 44 |
| Ilustración 6 Invernadero y tablón con traviesas..... | 58 |
| Ilustración 7 Mayu (Sophora macrocarpa) arbusto endémico de Chile..... | 59 |
| Ilustración 8 Almácigos y tablones..... | 60 |
| Ilustración 9 Diferentes tipos de hortalizas..... | 60 |
| Ilustración 10 Gallinas durmiendo en el árbol..... | 62 |
| Ilustración 11 Bosque nativo en Pitril, Canelo y Copihue..... | 72 |
| Ilustración 12 Siembra de la Sra. Carmen..... | 74 |
| Ilustración 13 Huerta frente a la cocina de la Sra. Julia..... | 74 |
| Ilustración 14 Las hortalizas se disponen a dormir en tiempo de otoño..... | 78 |
| Ilustración 15 Repollo en invierno..... | 79 |
| Ilustración 16 Invernadero y tablones durante invierno..... | 84 |
| Ilustración 17 Castañas en el fogón..... | 85 |
| Ilustración 18 Cría de patitos..... | 86 |
| Ilustración 19 Camino de Pitril en primavera..... | 86 |
| Ilustración 20 Digueños..... | 87 |
| Ilustración 21 Vista del río Queuco..... | 88 |
| Ilustración 22 Luna sobre el río Queuco..... | 89 |
| Ilustración 23 Labranza del terreno..... | 89 |
| Ilustración 24 Fuchen de zanahoria..... | 91 |
| Ilustración 25 Bosque de coligües..... | 91 |
| Ilustración 26 Siembra en el invernadero de la Sra. Camelia..... | 92 |
| Ilustración 27 Cultivo de flores de la Sra. Camelia..... | 92 |
| Ilustración 28 Tablones cubiertos con malla raschel y traviesas..... | 93 |
| Ilustración 29 Hombres areteando a vacas y bueyes..... | 95 |
| Ilustración 30 Rastro de la abeja reina..... | 96 |
| Ilustración 31 Cajones de abejas..... | 96 |
| Ilustración 32 Canugón..... | 98 |
| Ilustración 33 Gallinas y caballos..... | 100 |

Resumen

La presente Memoria constituye una aproximación etnográfica a la comunidad pewenche de Pitril, ubicada en la comuna de Alto Bío Bío perteneciente a la VIIIª Región, cuyo objetivo pretende reflexionar sobre la experiencia femenina en relación a las huertas. A partir del trabajo de campo realizado durante distintas épocas del año, la presente investigación ofrece un relato construido en base a las experiencias, saberes y prácticas de aproximadamente cinco familias de la comunidad, intentando dar cuenta de la relación entre las mujeres y sus huertas. Para ello, se propone una lectura teórica que pone en entredicho la distinción naturaleza/cultura desde las vertientes del perspectivismo amerindio y la fenomenología. La investigación procura así, contribuir a la comprensión y valoración de otras formas de habitar el mundo, relevando el paisaje como categoría de análisis para explorar la territorialidad, las actividades productivas, las construcciones simbólicas, las relaciones de género y la construcción de la subjetividad femenina en función del ecosistema hortícola, cuyo despliegue amplía la noción de persona y de humanidad convocando otros existentes.

CAPÍTULO I

Presentación del tema

1. Introducción

De raíces, hierbas, hervores y lunas, el aliento de la vida que florece en la montaña, son surcos de experiencias que pretenden aproximarnos a un lenguaje orgánico de alteridades tejidas por palabras, cuerpos y cosas. Un terreno de significaciones simbólicas, donde queremos indagar en la relación conformada por las mujeres pewenche y sus huertas. Lo anterior, a partir de las experiencias, íntimas, personales y comunitarias de las mujeres en un contexto donde las huertas constituyen una actividad cotidiana fundamental como fuente de autoconsumo y espacio de relaciones de género. Abriendo una pequeña grieta para mirar con otros ojos el mundo, la relación esbozada busca difuminar la frontera naturaleza/cultura que ha instaurado el antropocentrismo, para indagar en otras perspectivas y cuerpos que conforman el *nosotros* tejido de presencias y ausencias.

Un día de noviembre, con los primeros fulgores del alba, se oyen los gallos cantar y la inquietud de los chanchos cerca de la casa. A lo lejos, el bajo caudal del río Queuco transcurre sereno sin inmutar el sonido de los gansos y gallinas que comienzan a desperezar sus alas. Encendiendo el fuego de la cocina a leña, la dueña de casa calienta la tortilla de rescoldo que sobró del día anterior, al mismo tiempo



Ilustración 1 Vista del río Queuco

que revuelve unos huevos frescos para el desayuno. Es temprano, y los rayos de sol refulgen en el río, pincelando tonalidades en un juego de contrastes clarososcuros con las sombras del bosque a orillas de la otra rivera.

Antes de sentarse, mientras el marido corta más madera para avivar el fuego, la señora Antonia sale de la casa para alimentar a las gallinas que revolotean inquietas esperando los granos de maíz de la mañana. Al acomodarnos para tomar desayuno, consistente en mate y tortillas de rescoldo con miel, la señora Antonia me pregunta sobre el motivo de mi visita al lugar, y a medida que le intento explicar mi interés por el trabajo de las mujeres con las

huertas, ella me hace notar la poca conveniencia de la fecha de mi estadía, que no coincide con las épocas de luna menguante donde se realizan las tareas más arduas de preparación y siembra de la tierra. Seguidamente, me aclara que las labores hortícolas son compartidas por hombres y mujeres del hogar, rebatiendo mi supuesto previo de una actividad exclusivamente femenina. A lo largo del trabajo de campo, ciertamente pude observar que el quehacer de la huerta no es una actividad excluyente ni exclusiva de la mujer, sino que en ella también participan hombres y niños.

El presente trabajo de investigación es una exploración etnográfica cuyos inicios estaban tapizados de prejuicios sobre la cultura, el paisaje, la identidad y la territorialidad. Estos prejuicios fueron resquebrajándose en el curso de la experiencia compartida con la gente del lugar y durante el proceso de aprendizaje que constituyeron las lecturas antropológicas y las tertulias con mi profesor guía. En nuestra etnografía se busca problematizar las relaciones simbólicas entre las mujeres pewenche y sus huertas, junto con las relaciones de género. Estas relaciones han sido tradicionalmente analizadas teóricamente desde una perspectiva política y económica. De igual modo, las lecturas etnográficas de mujeres mapuche se han orientado preferentemente hacia la medicina, los relatos de vida, la migración, la religiosidad, la maternidad, la alimentación, entre otros campos del conocimiento¹, dejando fuera la cotidianidad y experiencia de la mujer huertera. Nosotros buscamos incorporar el territorio y el paisaje como categorías etnográficas y analíticas relevantes para comprender la relación entre las mujeres pewenche y sus huertas, y desde allí también indagar en otras formas de ver y habitar el mundo vinculado con otras prácticas que resisten el escepticismo de las ciencias sociales gobernadas por un paradigma científico del conocimiento.

Referirnos a las huertas dentro del marco de las comunidades mapuche, nos lleva a pensar en la territorialidad como un cúmulo de saberes, creencias, formas de pensar, aprehender y habitar el paisaje. Territorialidad que no sería definida por una distinción trascendental entre naturaleza y cultura, porque la realidad estaría tejida por un espacio de vecindades y continuidades, más que distancias y rupturas. Se trata de debatir la noción de la naturaleza como entorno que rodea y contiene la actividad humana, considerándola como constitutiva

¹ Véase Bacigalupo, A.; Montecino, S.; Sadler, M.; Grebe, M.; Conejeros, A.

del ser humano concebido en un devenir de relaciones con animales, plantas, montañas, ríos y espíritus, seres que escapan a nuestra aprehensión material del mundo, pero que sin embargo poseen existencia y corporalidad cotidiana. Una visión que Tim Ingold presenta en su ensayo *Bringing Things to Life*, al sostener que “el mundo de lo abierto puede ser habitado precisamente porque, allí donde la vida está sucediendo, la separación interfacial de la tierra y el cielo deja paso a la mutua permeabilidad y unión” (Ingold, 2010: 5). Argumento que acecha la distinción naturaleza/cultura, para instalar la interrogante sobre la propia identidad humana. Preguntándonos sobre qué es lo humano tomado desde su construcción simbólica, social e imaginaria, dejando atrás la tajadura cartesiana que lo separa del cosmos para necesariamente encarnarse en él, a partir de las llamadas líneas de fuga o líneas de devenir que definen Deleuze y Guattari. “Las líneas son los elementos constitutivos de las cosas y de los acontecimientos. Por ello, cada cosa tiene su geografía, su cartografía, su diagrama” (Deleuze, 1990: 47), privilegiando las multiplicidades y singularidades cuando se refieren a ese movimiento auténtico de la vida en crecimiento y circulación, que dejan el mundo abierto y en curso asomándose por los espacios subrepticios del lenguaje. Pues para los autores, hace falta que el lenguaje sea siempre heterogéneo, solo así “surge un resplandor del lenguaje mismo que nos permite ver y pensar algo que había permanecido en la sombra alrededor de las palabras, entidades cuya existencia ni se sospechaba” (Deleuze, 1990: 198). Situación que implica un nuevo giro cuando nos ocupamos del cuerpo femenino desde una perspectiva de género pues retoma el sustrato sensible del modo humano de estar en el mundo invitando a la apertura del lenguaje.

Para desarrollar nuestro propósito, el lugar escogido fue la comunidad de Pitril, ubicada en el valle del río Queuco que irriga el sector septentrional de la zona cordillerana de Alto Bío Bío. Lugar cuyo paisaje y clima marcan el pulso de la vida en un territorio caracterizado por ser una zona de bosques de araucarias (*pewen*). Y es que, a partir de la relación que mantienen los seres humanos con las *pewenías*, comienza a gestarse la urdimbre simbólica que usamos en el espacio hortícola.



Ilustración 2 Mapa topográfico de Alto Bío Bío

Por tanto, la mirada está dirigida hacia el trabajo de las mujeres pewenche con las hortalizas y hierbas, en función de múltiples saberes medicinales, culinarios, espirituales, cosméticos, incluyendo dinámicas de intercambio y conocimientos vinculados al poder de sanación y de enfermedad. Un pequeño universo de flores, tallos, semillas y cortezas, así como también insectos, animales y aves², infaltables residentes del ecosistema hortícola, cuya siembra, cultivo, cosecha y recolección constituyen parte del dominio (más bien del predominio) de las mujeres, y por lo mismo, se presenta en alguna medida como una prolongación de ellas. Este énfasis, si bien concentra la mirada hacia lo femenino, se cuida de no caer en la reducción “mujer horticultora” versus “hombre ganadero”, a fin de reconocer antes las relaciones reales por encima de las abstracciones de género.

² La atención dirigida hacia los animales menores resulta particularmente relevante dentro del ecosistema de la huerta, así como la importancia de ciertas aves en la recolección del piñón en los meses de veranada.

2. Enfoque teórico y motivos de la investigación.

Uno de los factores preponderantes a la hora de plantear un problema de investigación es la necesidad del trabajo de campo como premisa básica para realizar una investigación empírica. La dimensión espacio temporal de la aproximación etnográfica busca jugar con las trayectorias y tránsitos para desde allí indagar en los contextos de las experiencias de las propias personas. En tal perspectiva, la elección del problema y lugar de investigación responde en gran medida, a la necesidad de nutrir la reflexión antropológica con la experiencia compartida viviendo fuera del marco de lo habitual, convocar la apertura de la subjetividad seducida por otras formas de vivir en el mundo, bajo el supuesto de que “la capacidad de objetivación es inversamente proporcional a la distancia del objeto observado” (Descola, 2005: 16). Frase que al mismo tiempo pone en entredicho el quehacer de la etnografía sumergida en el prisma de la cotidianidad y también del viaje. Pues no olvidemos que la etnografía es a la vez trabajo de campo y escritura. Ambos tejen un ir y venir entre el terreno y nuestras propias cavilaciones. “Es el viaje de regreso, el retorno del trabajo de campo. El viaje etnográfico es, entonces, de ida y vuelta. Muchos se han quedado en el camino, perdidos bajo la sombra de alguna higuera” (Quiroz, 1995: 17).

Sin adormecernos en las ramas de la higuera, mi intención sobre el tema propuesto se sumerge en el interés por la vida en el campo, por conocer otros ritmos, paisajes, rostros, caminatas, conversaciones y sinestesias, seducida por la lejanía del lugar, pero también por el afán de multiplicar las formas de conocimiento a través de otras experiencias. Al pensar en la comunidad de Pitril, confieso que en un principio cargaba una idealización de las huertas y de las mujeres, junto a una serie de prejuicios tradicionalistas imbuidos por las imágenes mapuche de vertiente más culturalista. Pero justamente en esta opacidad de las prácticas cotidianas, quisiera ir desenmarañando los lugares comunes de enunciación de las mujeres en un juego de saberes y decires cuya experiencia nos da pistas que resignifican la relación mujer-huerta.

Desde mi perspectiva académica, el tema de la relación mujer peweneche/huerta, nace entre variopintas inquietudes, a raíz de las lecturas de Philippe Descola y Eduardo Viveiros de Castro, cuyos estudios abren una serie de interrogantes y posibilidades teóricas para

aproximarnos a contextos culturales donde la naturaleza es socializada y pensada por la humanidad para pensarse a sí misma. En el sendero de la exploración bibliográfica, la obra de Philippe Descola, nos presenta una investigación etnográfica desarrollada en la década de 1970 con las tribus Achuar de la Amazonía Ecuatoriana. A la luz del simbolismo y praxis de la ecología simbólica amazónica, Descola propone un tipo de lógica que dista del paradigma del pensamiento binario occidental. Según este antropólogo, la cosmología achuar supone lugares de tránsito entre los animales, plantas y seres humanos, realidad que describe como lugares de socialización de la naturaleza contenidos en las categorías del lenguaje y los conocimientos pragmáticos del entorno. “Los achuar se proveen de un lenguaje accesible para expresar toda la complejidad de los fenómenos de la naturaleza. La antropomorfización de las plantas y los animales se convierte entonces tanto en una manifestación del pensamiento mítico como en un código metafórico que sirve para traducir una forma de “saber popular” (Descola, 1996: 137).

La referencia que constituye la obra de Descola, lo sitúa como fuente primordial de inspiración teórica y metodológica, pero sobre todo práctica del presente trabajo, a fin de seguir una línea de investigación basada en un campo de significaciones que nos introducen en la dimensión simbólica de la experiencia cotidiana de un grupo. Por su parte, la figura díscola de Eduardo Viveiros de Castro dentro de la nueva antropología del siglo XXI, ha desarrollado su trabajo etnográfico principalmente con grupos guaraníes del Mato Grosso do Sul. El antropólogo, influido por el pensamiento analítico de Gabriel Tarde³ y Gilles Deleuze⁴, propone el concepto de *perspectivismo multinatural* y *ropaje* para analizar cómo la ontología amazónica es concebida desde una esencia interior compartida por seres humanos y no humanos, cuyos cuerpos definirían la particularidad de sus puntos de vista. Con ello, reconsidera los límites de la animalidad y la humanidad, en cuyas relaciones primaría lo social acorde al carácter relacional del mundo.

³ (1843-1904). Criminólogo, sociólogo y psicólogo francés, considerado uno de los fundadores de la *Actor Network Theory*.

⁴ A partir de la recuperación del pensamiento de Gabriel Tarde, Deleuze desarrolla la filosofía de la diferencia, como una apuesta de vinculación entre la teoría social y una concepción metafísica del mundo.

Sin embargo, la teoría no debe preceder a la realidad, sobre todo en lo que atañe a una exploración etnográfica. En este sentido, entre los avatares post-colonialistas de la antropología, uno de los desafíos es expandir nuestro pensamiento, o al menos intentar descubrir que existen otras formas de pensar y aprehender el mundo, para reconocer y valorar la profunda diversidad humana. En este sentido, se trata de realizar un trabajo epistemológico de resistencia al paradigma dominante de conocimiento de las Ciencias Sociales, que ha basado sus problemas en la razón instrumental. Convendría tomar como premisa lo señalado por Palsson y Descola: “la antropología ya no puede limitarse al análisis social convencional de sus comienzos: debe replantear sus dominios y sus herramientas para abarcar no sólo el mundo de *anthropos*, sino también la parte del mundo con la que los humanos interactúan” (2001: 25). De allí que el interés por la realidad pewenche no responde a un énfasis exotizante, indigenista y/o folclorizante, ni a construcciones teóricas relacionando los pueblos indígenas con “plantas medicinales milagrosas y con verdades ancestrales mágico religiosas como lo representa la visión exotizante tan de moda en las revistas naturistas y en los pequeños círculos de la elite cosmopolita light” (Boccaro, 2004: 121). La etnografía busca involucrarse en el mundo y encarnarse en él, para descubrir perspectivas por sobre dicotomías; relaciones y efectos por sobre causas y orígenes. Este trabajo intenta centrarse en el modo de habitar el mundo, y si hacemos justicia al legado de la lengua mapudungun, un mundo aprehendido por verbos infinitivos⁵ y gerundios, que implican el tiempo del acontecimiento, del estar siendo, trazado en las líneas de devenir y diferencia.

De la mano de los autores mencionados, dentro de la extensa literatura que se ocupa del tema naturaleza/cultura, seguiremos el enfoque analítico de la fenomenología de Maurice Merleau-Ponty, referido a la experiencia humana concebida por una ontología de relaciones con otras especies de seres vivos. El objetivo es ampliar la definición de lo humano permitiendo ingresar otras alteridades donde caben la singularidad y la diferencia, subvirtiendo la homogeneidad y la totalidad de la humanidad definida a partir del individuo.

⁵ En el primer tomo del *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*, Fray Félix de Augusta plantea: “En nuestra Gramática llamamos forma primitiva aquella forma del verbo araucano en que éste se halla desprovisto de toda partícula temporal. (...) El valor temporal del infinitivo es el mismo que el de la forma primitiva, y que, como ésta, puede significar pretérito, antepresente o también presente según el sentido del verbo o el carácter de los adverbios que lo acompañen” (Augusta, 1916: X).

A partir de la intersubjetividad, Merleau-Ponty concibe al ser humano de manera holística en un tejido de relaciones con la naturaleza. “Es necesario que mi vida tenga un sentido que yo no constituya, que haya en rigor una intersubjetividad, que cada uno de nosotros sea, a la vez, un anónimo en el sentido de la individualidad absoluta y un anónimo en el sentido de la generalidad absoluta” (Merleau-Ponty, 1994: 456). El filósofo critica el conocimiento científico instaurado desde fines del siglo XIX, fundado desde esquemas que sitúan a la Naturaleza como una exterioridad, cerrando así el campo de percepción del mundo. Y por el contrario señala, “la verdad no habita únicamente al hombre interior, mejor aún, no hay hombre interior, el hombre está en el mundo, es en el mundo que se conoce” (Merleau-Ponty, 1994: 10) y solo bajo esta condición abierta a un horizonte indefinido, la subjetividad logra ser una intersubjetividad que da certeza de un mundo compartido.

La fenomenología propuesta por Merleau-Ponty se opone a la ciencia planteada desde una epistemología ocular, es decir, como un conocimiento absoluto desde un gran ojo que todo lo ve a través del método científico. Esta exploración del mundo se forja sobre una clara distinción de límites que definen al espacio como “el medio homogéneo donde la cosas están distribuidas según tres dimensiones, y donde conservan su identidad a despecho de todos los cambios de lugar” (Merleau-Ponty, 2002: 18). Visión que divorcia toda relación entre formas y contenidos, a la vez que excluye la experiencia vivida de las cosas, sacando a los cuerpos de la escena del conocimiento. Entonces, la fenomenología de Merleau-Ponty pone en cuestión el cogito cartesiano, al mismo tiempo que discute el conocimiento de las cosas desde el estatus de la pura reflexión. Según el autor, la reflexión trae consigo un análisis intelectual de las cosas, por oposición al juicio de la percepción cuyo saber actual no considera razones, sino que “el objeto percibido se da como totalidad y como unidad antes de que hayamos captado su ley inteligible” (Merleau-Ponty, 1994: 63). La racionalidad del cogito cartesiano sería contradictoria, en tanto “la reflexión no es absolutamente transparente para sí misma, está siempre dada a sí misma en una experiencia” (Merleau-Ponty, 1994: 64). Con ello el filósofo retoma la experiencia del cuerpo como lugar de conocimiento y recupera su interioridad para conocer el mundo. Por tanto afirma, que nuestra capacidad sensible sería el principal medio para relacionarnos con la naturaleza.

En lo que se refiere a la perspectiva de género, comprenderemos las relaciones de género a partir de la experiencia de las mujeres pewenche con sus huertas, concediendo a estas últimas la posibilidad de romper con los viejos rótulos esencialistas mujer/naturaleza, discutiendo dicho espacio como un lugar de relaciones y conocimientos. Pues ciertamente hablar de la experiencia nos remite al cuerpo y pone en juego las discusiones teóricas para indagar sobre la construcción simbólica de lo masculino y lo femenino.

Dentro de los estudios de género, el enfoque simbólico representado por Sherry Ortner propone que “la mujer ha sido identificada con –o, si se prefiere, parece ser el símbolo de algo que todas las culturas desvalorizan, algo que todas las culturas entienden que pertenece a un orden de existencia inferior a la suya” (Ortner, 1979: 114). Según esta tesis, Ortner indaga en qué hay detrás de la subordinación universal de la mujer, relevando la distinción naturaleza/cultura, a partir de la cual establece la conocida homología “la mujer es a la naturaleza, como el hombre es a la cultura”. De vertiente estructuralista, este enfoque critica las representaciones y estereotipos de lo femenino en función de las características biológicas y anatómicas de la mujer, quien se encontraría encerrada en su propio cuerpo producto de su capacidad reproductora de la vida. Por su parte, el enfoque marxista pone el acento en las condiciones materiales de existencia. Tomando como referente la obra *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* escrita por Engels, las investigaciones de esta perspectiva, plantean que las relaciones sociales de producción van determinando prácticas sociales que se traducen en relaciones asimétricas de poder e inequidad de género. La teoría materialista plantea la articulación de la producción y la reproducción de la vida como factor central de la historia. “El orden social en que viven los hombres en una época o en un país dados, está condicionado por esas dos especies de producción: por el grado de desarrollo del trabajo, de una parte, y de la familia, de la otra” (Engels, 2006: 12). Derivando de allí, contradicciones de clase, valoraciones y posiciones de subordinación y dominación, como lo es la distinción espacio público/privado donde lo femenino es asociado a la esfera privada. Para los fines de nuestro trabajo, más vale concebir la identidad dentro de un sistema de relaciones de género, o mejor aún, de un sistema sexo-género. Entendiendo por ello un “conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades humanas

transformadas” (Rubin, 1986: 97), con el propósito de considerar diversas formas de representaciones cruzadas por variables sociales, políticas y étnicas, que por cierto, rebaten la teoría social del marxismo, al dejar fuera “las profundas diferencias entre la experiencia social de los hombres y de las mujeres” (Rubin, 1986: 98). Pues incluso, siendo el enfoque simbólico el más pertinente para nuestros fines, su principal representante, Sherry Ortner, suscribe la tesis de la desvalorización de la mujer como algo pancultural, bajo el supuesto de que la asociación mujer/naturaleza ocuparía un lugar secundario en todas las culturas. Propuesta que no deja de ser etnocéntrica, en tanto, se desprenden de ella otras máquinas binarias como son la división público/privado o la distinción naturaleza/cultura. Se trata de “máquinas binarias complejas en la medida en que se cortan o chocan unas con otras, se enfrentan, y nos cortan a nosotros mismos en todos los sentidos” (Deleuze, 1980: 99). A diferencia de esta postura, la contraparte en que nos basamos, plantea que estas distinciones no operan necesariamente en todas las sociedades ni menos en un sentido diacrónico estrictamente dualista.

La antesala más clásica de los estudios de género, nos permiten abordar esta investigación, siguiendo el hilo conductor de la corriente fenomenológica que retoma el cuerpo para pensar y vivir el mundo. Nuestro desafío es pensar la huerta, en tanto lugar de significaciones y relaciones simbólicas, como un *locus* de la experiencia, para comprender la huerta y las relaciones que las mujeres allí despliegan.

3. Trabajo de campo.

La etnografía se basa principalmente en la observación participante, que en tanto experiencia, se encuentra continuamente mediada por la traducción cruzada por cuerpos, lenguajes, gestos, paisajes y el sentido común del cual se produce un distanciamiento. “Se hace necesario concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de “otra” realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes” (Clifford, 2001: 61). En este sentido, mi propio cuerpo, como agenciamiento de constructos femeninos, puede servir como puente metodológico para facilitar la proximidad y empatía con otras mujeres para participar o al menos acceder a los espacios en que se desenvuelven. Efectivamente, en los viajes de terreno, independientemente de mi foco de atención, pude compartir en mayor profundidad con mujeres que con hombres, participando en las actividades diarias como amasar pan, limpiar la huerta y alimentar a los animales, sin que ello impidiera conversar con hombres y participar pasivamente de alguna de sus tareas. De esta manera, el cuerpo como campo tributario de sentires, emociones y percepciones, bien puede constituir una ventaja en la complicidad de género durante la investigación en terreno.

En lo que atañe al campo de acción, que implica la delimitación de un contexto de estudio, la exploración etnográfica supone definir un marco geográfico posible de abarcar en virtud de las limitaciones y condiciones favorables acorde a los objetivos de investigación y la metodología de trabajo. Razón por la cual, comprender la provincia de Alto Bío Bío en su totalidad escapa al alcance personal y no posee mayor implicancia para la magnitud de la etnografía que se realizó. Dentro de las 9 comunidades pewenche dispersas por la comuna de Alto Bío Bío, la elección de Pitril responde básicamente a la viabilidad de acceso permanente que brinda su camino, independientemente de las condiciones climáticas que comúnmente obstaculizan el paso hacia otras comunidades. Por otro lado, al estar ubicada en el valle del río Queuco, a casi 10 kilómetros de Villa Ralco, el paisaje ofrece características geográficas más propicias para los cultivos del huerto, a diferencia de comunidades situadas a mayor altura, cuya orografía más seca desfavorece la biodiversidad de la huerta.

Debo hacer notar que durante las distintas visitas a terreno, evité registrar los datos con grabadora, privilegiando la conversación por sobre la entrevista. Asimismo, solo tomé fotografías a las huertas con el consentimiento de las personas, evitando incomodar con encuadres personales. Al respecto, los nombres de las personas mencionadas no corresponden a la realidad; han sido cambiados para proteger la identidad de las personas reales. De allí también que mi opción fue prescindir de la máquina fotográfica como dispositivo que asedia con su intromisión a la vida cotidiana. Parafraseando al trovador chileno Manuel García, preferí con los ojos ir tomando fotografías. Más sí procuré tomar detalladas notas y dibujos *in situ* sobre cada una de las visitas a las huertas y rukas. En los ratos libres intenté anotar todo lo acontecido durante la jornada, destacando las cosas que no había entendido bien o las dudas que me asaltaban. Por último, motivada por la necesidad de reciprocidad de mi estadía, en común acuerdo con uno de los dirigentes de la comunidad, me comprometí a realizar un pequeño manual sobre la horticultura campesina resaltando el no uso de químicos en el cultivo de hortalizas, para aportar de dicha forma a la información disponible por la Red de Ecoturismo Comunitario ***Trekaleyin*** (“vamos caminando”) que, entre otros desafíos, intenta fomentar la comercialización de hortalizas dentro de la comunidad pewenche de Pitril. Finalmente cabe agregar, que en adelante las palabras en mapudungun serán escritas en negrita e itálica.

4. Planteamiento del problema.

Centrar la mirada en el espacio hortícola plantea un cruce de perspectivas en torno a lo que entendemos por huerta, un lugar que deja huella, que marca surcos, canaletas, tazas, guarda semillas en la alacena y resguarda un número determinado de vegetales ordenados funcional y simbólicamente según las necesidades del autoconsumo familiar, de comercialización e intercambio local. Y es que hasta ahora, no se ha profundizado en una lectura de la huerta más allá de su dimensión económica productiva. He allí el valor que adquiere el lenguaje para entrever aquello no evidente fuera de la territorialidad. Porque la palabra nos permite acceder a aquellas dimensiones intangibles de la huerta. Pero incluso, desde una perspectiva económica, la huerta abre los límites para reflexionar qué estamos entendiendo por economía. La importancia de la huerta ha sido opacada al no estar inserta dentro de las lógicas del mercado capitalista, operando en cambio, de manera no remunerada dentro de la esfera doméstica asociada a las actividades femeninas.

En el caso pewenche, la horticultura se circunscribe al espacio de la huerta doméstica, cuya definición igualmente es concebida desde distintas perspectivas que profundizan en aspectos como la localización en función de la vivienda, la biodiversidad de vegetales, el peso económico de la producción, el aprovechamiento de los recursos naturales, la importancia para el autoconsumo, entre otros acercamientos que bien nos pueden aproximar como alejar de nuestro foco de estudio. Concentrar la mirada en una u otra contraparte –huertas/mujeres– será solo para fines analíticos, más lo que importa es la relación entre ambos. Diremos entonces, que el huerto es una unidad doméstica de autoconsumo donde convive una diversa variedad vegetal y faunística, que da forma a un ecosistema reducido destinado a usos alimenticios, medicinales, ecológicos y rituales, por nombrar algunos.

Según lo dicho, la discusión sobre la distinción naturaleza/cultura resulta pertinente como trasfondo teórico. Para ello, se busca hilvanar una narrativa etnográfica, en base al relato biográfico, familiar y comunitario de las mujeres, relevando un conjunto de saberes, prácticas y tradiciones en torno a la huerta. El relato de las mujeres es la piedra angular para indagar en la memoria, la historia, los conocimientos subjetivos y compartidos, que pincelan la

comprensión de la relación naturaleza/cultura. Entonces, siguiendo una línea exploratoria descriptiva a partir de lo que Geertz concibe como un concepto semiótico de cultura, “una urdimbre de tramas de significación que el mismo hombre ha creado, y en la cual se encuentra inserto” (Geertz, 2003: 20), se desarrolla la investigación a partir de una lectura etnográfica que nos permite aproximarnos a la experiencia cotidiana de mujeres pewenche y sus huertas.

Finalmente, el prisma conceptual propuesto y los ribetes que este vaya adquiriendo a partir de la exploración etnográfica, será guiado en función del problema principal que parece apropiado plantear de la siguiente manera: ¿Cómo se construyen y desarrollan las relaciones entre las mujeres pewenche y sus huertas? Las futuras interrogantes serán delimitadas atendiendo las actividades cotidianas de la mujer en el espacio doméstico –productivo y familiar- que guardan estrecho vínculo con las plantas, los animales, los ancestros, los espíritus y los muertos, pero también con los aromas, sabores, lugares y gestos, debiendo indagar campos que desbordan la experiencia material para inmiscuirnos en dimensiones como el rito, la oralidad y el recuerdo. Terreno desde el cual se busca caracterizar la relación entre las mujeres pewenche y sus huertas en la Comunidad de Pitiril (comuna Alto Bío Bío, VIIIa Región), enfatizando en las significaciones simbólicas asociadas a la naturaleza y al género.

CAPÍTULO II

Marco teórico

1. Naturaleza y cultura.

La naturaleza aquí no es una instancia trascendente o un objeto para socializar, sino el sujeto de una relación social; prolongando de esta manera el mundo de la familia, la naturaleza es verdaderamente doméstica incluso en sus reductos más inaccesibles.

(Descola, 2002: 159).

La discusión sobre naturaleza y cultura evoca ineludiblemente la literatura sobre el relato mítico mapuche, caracterizado por el diálogo entre las personas humanas y otras entidades (animales, árboles, espíritus, etc.). Según el mito de Tren Tren y Kai Kai, algunos animales eran seres humanos que perdieron su forma en el tiempo primordial, no así su identidad. Este relato mitológico puede ser leído bajo la idea descrita por el abordaje perspectivista, según el cual cada especie es una suerte de envoltorio que contendría una forma interna compartida de humanidad. “Esa forma interna es el espíritu del animal: una intencionalidad o subjetividad formalmente idéntica a la conciencia humana, materializable, por decirlo así, en un esquema corporal humano, oculto bajo la máscara animal” (Viveiros de Castro, 2003: 39). De acuerdo a lo planteado por Viveiros de Castro, este fondo común de humanidad, vuelve problemática la forma o el “ropaje” que adquiere cada entidad, en tanto la condición de este centro de intencionalidad se define por un régimen cualitativo de multiplicidad, según la cual, cada entidad está cambiando permanentemente. “Esa “auto” diferencia es la propiedad característica de la noción de espíritu” (Viveiros de Castro, 2010: 47). De ahí que el perspectivismo plantea que cada existente aprehende a los otros según su propio punto de vista, y esta relación depende del cuerpo. En otras palabras, un ser humano ve a un zorro como animal, pero este zorro se ve a sí mismo como humano y a los humanos los ve como animales. En efecto, como centros de intencionalidad, zorro y ser humano son *personas*, mientras la humanidad se define respecto a los propios congéneres. El perspectivismo entonces, “es un multinaturalismo, porque una perspectiva no es una representación. (...) El punto de vista está en el cuerpo” (Viveiros de Castro, 2010: 55). Y así, el punto de vista no crea al objeto, sino al sujeto, a la persona. Como asevera Descola, “los seres que son concebidos y tratados como personas, que tienen pensamientos, sentimientos, deseos,

instituciones, semejantes a los humanos, no son más seres naturales” (Descola, 2011). Prueba de ello, es que dentro del universo mapuche existen lugares terrestres específicos gobernados por los *ngen*, cuyo “lexema designa genéricamente al dueño de alguna entidad” (Grebe, 1993: 50). Son “espíritus-dueños de la naturaleza silvestre cuyo destino es cuidar, proteger y asegurar la supervivencia y bienestar de diversas especies de la flora y fauna silvestre” (Grebe, 2000).

Según la cosmovisión mapuche, cada bosque, río, roca, posee un *ngen*, una especie de custodio del lugar que no individualiza cada árbol de un bosque, sino que corresponde a la entidad tutelar “de tal bosque”, una entidad guardián que dialoga con otros *ngen* manteniendo una serie de interacciones con los seres humanos, guiadas por un conjunto de reglas cotidianas de respeto y reciprocidad. Esta creencia incide directamente en el modo en que los mapuche habitan el territorio. Según Grebe, “ellos [los mapuche] no pueden considerarse dueños de las áreas de bosques y naturaleza silvestre (...). Los mapuches son dueños solamente de lo que ellos mismos han plantado y/o criado –sean estos árboles frutales, hortalizas, cereales, animales domésticos, etc.-” (1993: 50). Esto sugeriría dos aspectos, en primer lugar, no habría una posición privilegiada del ser humano por sobre los otros existentes. Y en segundo lugar, los frutos de la huerta se disponen bajo una tutela distinta a la naturaleza silvestre que la circunda, pero siguen la misma lógica. El *ngen* de la huerta correspondería, por así decirlo, a su dueña. Dicho de otro modo, los *ngen* son a sus lugares como las mujeres a sus huertas, de ahí que la atribución de ciertas enfermedades de las plantas a males intencionales, el resguardo del espacio mediante el empalizado y la confianza en la luna para llevar a cabo la siembra, nos hace pensar en la huerta como contenedora de cierta interioridad y/o tutela. Esto cobraría énfasis sobre todo en lo que atañe a la luna, cuyo estado menguante vierte un componente ritual que trasciende la mera dimensión productiva agrícola de la siembra y cosecha. Ya lo sugería el antropólogo británico Bronislaw Malinowsky, a partir del sentido mágico y la eficacia simbólica de las formas subjetivas de operar con los elementos de la huerta,

si sugiriésemos a un nativo que al plantar su huerto atendiera ante todo a la magia y descuidase las labores se sonreiría de nuestra simplicidad. (...) Si las vallas se quiebran,

si la semilla se destroza o se seca o se la lleva el agua el nativo echará mano no a la magia, sino a su trabajo, guiado por el conocimiento y la razón. (...) Por otro lado, su experiencia también le ha enseñado que, a pesar de toda su previsión y allende todos sus esfuerzos, existen situaciones y fuerzas que un año prodigan inesperados e inauditos beneficios; (...) y otro año esas mismas circunstancias traen mala suerte y adversa fortuna (...). Es para controlar tales influencias para lo que empleará la magia (Malinowsky, 1948: 7).

Una mirada similar, nos ofrece Descola al describir al manejo de los huertos por parte de los grupos Achuar de la cuenca amazónica:

La horticultura en general, a saber el manipuleo [sic] y el trato con las principales plantas cultivadas, necesita así un conjunto muy definido de requisitos simbólicos previos para su efectividad. La idea de que la horticultura no puede ser una actividad totalmente profana posee además un fundamento objetivo parcial, no porque los resultados del cultivo serían aleatorios, sino porque las plantas cultivadas por los Achuar tienen un estatuto muy particular (Descola, 1996: 265).

En Pitril no da lo mismo cultivar cualquier planta, ya sean hortalizas, flores de jardín o plantas medicinales con indistinta atención para cada especie, pues no todas conforman la misma jerarquía de cuidados según las necesidades y/o significaciones que representan para la mujer a cargo. Desde un recorrido poético, Gabriela Mistral en su obra *Poema de Chile* (1967) ofrece una encantadora lectura que ilustra lo señalado, cuando se dedica a mentar distintas estirpes de flores en el huerto, distinguiendo entre *catrinas*, *vejacanas*, *cristianas*, *aseñoradas* y *campesinas rasas*, haciendo alusión con estas últimas a las hierbas silvestres, que por no procurar donosos cuidados son las más humildes y aldeanas.

Según el estatuto simbólico de las plantas, es posible rastrear la existencia de ciertos ritos y tabúes que ostentan ciertos vegetales impregnados de un valor simbólico determinante tanto para su cultivo como para su función, intencionalidad y destino. Por ejemplo, en Pitril el *ají cacho de cabra* (*Capsicum annuum varlongum*) posee mayor prestigio que otras variedades como el *ají cristal* y el *ají puta madre*, pues constituye uno de los principales alimentos en la

cocina pewenche al ser consumido en forma de salsa (*trapi*)⁶, y además es utilizado para actos rituales de sahumero y santiguamiento. Asimismo, en Pitril el *pewen* es un árbol que destaca respecto al resto y su presencia es particularmente relevante en la ceremonia del *ngüillatun*. También encontramos el *koyam* (*Nothofagus obliqua*), apreciado por la calidad de su madera y por los digueños (*Cyttaria espinosae*), un hongo comestible que crece como parásito en las ramas del árbol. La jerarquización entre plantas y árboles, da cuenta de una ontología, “un sistema de distribución de propiedades. El hombre da una u otra propiedad a este o aquel “existente”, ya sea un objeto, una planta, un animal o una persona. Una cosmología es el producto de esa distribución de propiedades, una organización del mundo dentro de la cual los “existentes” mantienen cierto tipo de relación” (Descola, 2006). Dentro del perspectivismo, la identidad de los existentes siempre remitiría a un estatuto relacional de persona compartido por seres humanos, animales y plantas, que mantendrían ciertos actos de sociabilidad según sus propiedades. Y nos referimos a propiedades porque el cuerpo aquí “no es una fisiología distinta o una anatomía característica; es un conjunto de maneras y de modos de ser que constituye un *habitus*, un *ethos*” (Viveiros de Castro, 2010: 55), o lo que el autor llama un *manierismo* corporal. Incluso Merleau-Ponty va más lejos al sugerir que la relación entre el ser humano y las cosas se desvela a través de la correspondencia entre las cualidades y los sentidos. Así por ejemplo, la mujer derrama sobre la tortilla de rescoldo un poco de miel de las abejas alimentadas con flores de avellano. Esa miel sabe dulce, azucarada, y su sabor proviene también del árbol, luego, esa propiedad encuentra eco en una conducta humana. “La miel es cierto comportamiento del mundo para con mi cuerpo y conmigo” (Merleau-Ponty, 2002: 29). ¿Dónde termina el árbol y comienza la abeja? ¿El avellano es a la abeja como la miel a la mujer? El devenir es justamente aquello, un espectáculo de intensidades y superficies que se remiten unas a otras mediante ecos tributarios de experiencias y corporalidades.

⁶ Mientras en Alto Bío Bío el ají cacho de cabra se consume preferentemente como salsa. En la región de la Araucanía, el ají cacho de cabra es un vegetal predilecto de las huertas mapuche como materia prima de la preparación de *merkén*, producto infaltable en la tradición culinaria de la zona.

2. ¿Qué entendemos por huerta?

*Y perfume de miel y manzano soy
florido y fecundo cielo de luna.*

En *Tuwin Malen*, Maribel Mora Curriao.

La variedad de definiciones que existen sobre la huerta, enfatiza distintos planos de observación que consideran aspectos tales como la ubicación geográfica, la productividad dentro del sistema agrícola, la biodiversidad en un espacio reducido, el banco genético, la importancia cultural y la fuente económica que representa para la familia. Sin detenernos a analizar cada una de las posibles definiciones, la huerta hace



Ilustración 3 Tablones de hortalizas en otoño

alusión a un conjunto de aspectos generales reconocibles a simple vista desde la experiencia del habitar el espacio doméstico, concebido materialmente por una casa y un terreno anexo denominado patio y/o jardín. La huerta se constituye como un espacio inserto dentro del terreno del hogar, destinado al policultivo de diversos vegetales y hortalizas de consumo familiar. Es un recinto reducido cuyo tamaño lejos está de asimilar la extensión de un campo de cultivo para la producción agrícola, pero sí es lo suficientemente grande para cultivar los vegetales más comunes de autoconsumo. Aparte de las hortalizas, comparten el mismo espacio de manera silvestre y domesticada, especies arbóreas, flores y hierbas que cumplen distintos fines ya sean, estéticos, culinarios, rituales y/o medicinales. Además, siendo un espacio de biodiversidad vegetal, la huerta constituye un ecosistema de flora y fauna habitado especialmente por grupos de aves silvestres, animales menores e insectos que mantienen una estrecha relación con las plantas, proporcionándole beneficios y ocasionalmente perjuicios, en una continua relación con los componentes bióticos y abióticos del entorno.

Como espacio en permanente interrelación de sus componentes, la productividad de la huerta no es estática, cambia durante las diferentes épocas del año en función del ciclo de vida, el hábito de crecimiento, la época de siembra y los requerimientos edafo-climáticos de cada

especie. Pero también la transformación de la huerta responde a un ordenamiento interno que considera el desgaste del suelo, la vida productiva de las semillas, y por cierto, las necesidades particulares de la familia. Se podría describir como un espacio de transmutación donde la energía es continuamente transformada, ya sea en términos orgánicos como en términos simbólicos. De ahí por ejemplo, una planta puede ser utilizada para fines culinarios, y sus hojas para fines medicinales. O también, una hierba medicinal es destinada a tisanas como al control de plagas dentro del mismo espacio hortícola.

Desde un punto de vista histórico, dentro de la literatura clásica, la horticultura, junto a la agricultura y el pastoreo, es una de las tres estrategias de producción características de las sociedades no industriales. Según Kottak, “la horticultura no hace uso intensivo de ninguno de los factores de la producción: tierra, trabajo, capital y maquinaria” (Kottak, 2006). Existen diversos tipos de técnicas hortícolas como la horticultura de tala y roza, de irrigación y de secano, de cultivos rotativos, extensivos e intensivos. El manejo de una u otra dependerá de las condiciones geográficas, del tipo de plantas cultivadas, los factores tecnológicos, las pautas culturales y de un conjunto de variables que irán determinando la técnica utilizada.

En el caso de la huerta mapuche, podemos rastrear su origen prehispánico preferentemente en la horticultura de tala y roza que se llevaba a cabo en los claros del bosque próximos a los espacios ribereños. Basado en los estudios arqueológicos de Dillman Bullock⁷, el historiador chileno José Bengoa señala que en épocas más recientes del siglo XVII, “los hombres talaban el bosque y lo quemaban, mientras que el plantar, desmalezar y cosechar la huerta fueron primariamente tareas de mujeres. El roturado, la siembra y la cosecha han sido mencionados entre las actividades comunitarias” (Bengoa, 2003: 174). Para describir la historia de los antiguos mapuches del sur, José Bengoa caracteriza los diferentes paisajes para destacar la importancia que poseen los ríos dentro de la sociedad mapuche en torno a los cuales han ido definiendo sus tipos de asentamiento.

⁷ Dillman Bullock (1878-1971) fue un agrónomo norteamericano que desarrolló su carrera como investigador, naturalista y coleccionista en el sur de Chile.

El paisaje del sur poseía y posee cuatro niveles de terrenos para el asentamiento ribereño. Las orillas de los ríos propiamente tales. Los espacios planos y de baja altura, denominados hasta el día de hoy “vegas”, y que normalmente se inunda en invierno. Los lomajes suaves situados alrededor de las cuencas de los ríos, y donde no hay peligro de inundación y por lo tanto donde se instalan las casas, los corrales de los animales y también cultivos. Finalmente, el monte, las *mahuidas* mapuches, espacios boscosos, cordilleras y valles de altura. (...) Las vegas eran de gran productividad hortícola y probablemente allí nació la agricultura del sur hace cientos de años (Bengoa, 2003: 55).

El escenario detallado no está lejos de la realidad de Pitril, cuyo paisaje circundado por la montaña y el río Queuco se corresponde con el uso de los espacios pincelados por Bengoa. Más adelante el autor agrega,

La fértil producción de las huertas y la obtención de productos vegetales en los bosques: digüeños, piñones, changles del pellín, avellanas, etc. y la caza de aves, perdices, por ejemplo, y otro tipo de animales; la pesca en ríos, lagos y mares, constituía una combinación compleja. (...) Las huertas se trabajaban en vegas, especialmente en el caso de las hortalizas, claros de bosque, *huapi*⁸, de gran fertilidad natural, y otros terrenos amplios y planos (Bengoa, 2003: 173).

Como podemos rastrear en la incipiente horticultura mapuche, la huerta ha sido un receptáculo de cambios y continuidades, que ha transitado por distintos influjos culturales que hoy en día se advierten en la transferencia tecnológica de nuevas herramientas agrícolas, como es el uso del invernadero y la apicultura. Respecto al invernadero, vale la pena destacar su muy reciente presencia en la zona, desde hace no más de una década, llamando la atención su rápida propagación, apropiación y consolidación como sistema de producción agrícola. Los invernaderos se han vuelto elementos recurrentes del paisaje de Pitril. Su llegada a la zona responde a la acción de transferencia tecnológica que han llevado a cabo diferentes ONG's y organismos públicos, mediante talleres y cursos de capacitación dirigidos a los

⁸ *Huapi* significa isla en mapudungun.

lugareños, y en particular a las mujeres. A modo de hipótesis, la permanencia del invernadero podría responder a la posibilidad de continuidad que otorga a la huerta durante los meses de invierno, época en que esta última simplemente es abandonada mientras la mayoría de sus vegetales muere debido a las crudas condiciones climáticas. Visto así, el invernadero constituiría una extensión espacial y temporal de la huerta en provecho de las necesidades de su dueña. Sin embargo, si bien el invernadero merece parte de nuestra atención, es la huerta la unidad de análisis, en tanto constituye un elemento de mayor trascendencia espaciotemporal, sociocultural e histórica.

Ciertamente, la huerta ha sido abordada desde investigaciones provenientes de distintas disciplinas, no solo a nivel local, sino también latinoamericano. El énfasis centrado en los significados simbólicos de sus componentes concernientes a la construcción de género ha sido un tema recientemente explorado sobre todo en Brasil y México. Según los trabajos realizados en México, Sergio Moctezuma define al huerto como un agro-ecosistema complejo caracterizado en base a cinco aspectos:

(1) La cercanía a las viviendas (2) donde habita la gente que trabaja y mantiene el huerto, (3) el conocimiento aplicado al manejo y cuidado de él, tanto para la selección de especies que deben sembrarse y/o tolerarse, como para la experimentación de las plantas que pueden adaptarse, (4) la diversidad de plantas y animales que (5) proveen de alimento a las familias y que (6) pueden ser comercializados y/o intercambiados por otros productos (Moctezuma, 2010: 50).

Respecto al último punto, a diferencia de gran parte de las comunidades mapuche emplazadas en la región de la Araucanía, las familias pewenche destinan sus productos casi exclusivamente hacia el autoconsumo. No se da una producción hortícola a escala suficiente para ser comercializada en ferias libres de ciudades aledañas. Esto responde en gran medida, a la lejanía de los centros urbanos y los gastos de movilización que ello implicaría. Sólo en muy menor grado se destinan productos para la comercialización en la época estival gracias a la llegada de turistas a la zona. Como vemos, cualquier definición de la huerta puede poner

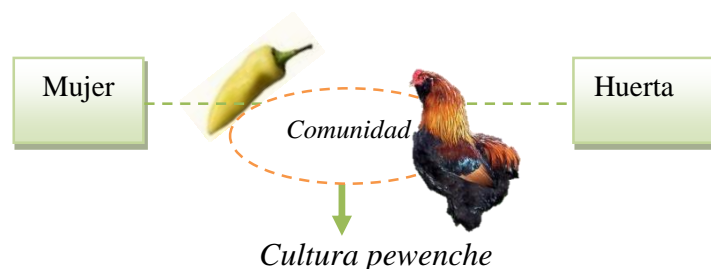
acento en una u otra variedad de distintos componentes ya sean ambientales, económicos, culturales y/o materiales.

Considerada como un “espacio de reproducción social, cultural y simbólica que da sentido a la identidad de quien lo cultiva y habita” (Mariaca, 2012: 4), la huerta familiar juega igualmente un papel histórico relacionado con la construcción del género. En este sentido, el manejo de la huerta da cuenta de la división sexual del trabajo. Los hombres concentran sus tareas en la construcción del empalizado, la preparación del terreno, la construcción del invernadero, sumado al cuidado de los animales, llamados también “bestias” para referirse particularmente a las vacas, bueyes y caballos. Los niños por su parte, colaboran a sus padres en tareas menores como la recolección de frutos, la limpieza del terreno, el corte de leña, el acarreo de agua y la alimentación de los animales. No obstante, son las mujeres quienes asumen la mayor responsabilidad sobre este espacio productivo. Pues aun cuando se describa la huerta como un lugar de trabajo activo entre los integrantes de la familia, finalmente es la mujer el sujeto central de su cuidado, organización, manejo y conocimiento; además de la toma de decisiones y la manipulación directa de las semillas, cultivos y cosechas, cuyos productos son destinados principalmente hacia el uso culinario.

Entre quienes se dedican al trabajo de la huerta, las mujeres poseen conocimientos acabados sobre las hojas, los frutos, los tubérculos, las semillas y las plantas comestibles. Así también conocen los distintos usos, lugares y estaciones del año donde encontrarlas. A ello cabría agregar, el conocimiento y cuidado de los animales domésticos (principalmente ovinos, bovinos y aves) que conviven en el entorno hortícola. La crianza, selección y manejo de estos animales está orientada principalmente hacia las necesidades de alimentación, venta e intercambio. En definitiva, atender las necesidades alimenticias de la familia es de manera generalizada una de las principales labores de las mujeres pewenche en función de sus huertas.

El espacio de cultivo doméstico deviene no sólo conocimientos hortícolas, sino también supone un conjunto de acciones revestidas por un manto ritual que prolonga y extiende el espacio relacional de los componentes de la huerta. Un ejemplo de ello es la siembra de

algunas plantas bajo luna menguante, cuando se desea que estas repollen (expresión utilizada por los lugareños para aludir a que la planta “eche más hojas y frutos” en lugar de espigarse o crecer hacia arriba) con más *newen* o energía. Y cuando se desea favorecer el crecimiento vertical de una planta (aquellas que crecen en altura y dan frutos y ramaje), como sería el caso de algunas leguminosas como las habas, esta se debe sembrar bajo luna creciente. Similar cuidado requieren algunas hierbas medicinales, que pueden “celarse” (enfermarse o marchitarse) fácilmente dependiendo de quién entre en contacto con ellas o las manipule. En contraposición a estas orientaciones simbólicas, desde una visión técnica, los programas de desarrollo agrícola campesino que han impulsado, entre otras innovaciones, el uso de invernaderos, recomiendan destinar el uso de tablones para el monocultivo de las hortalizas. Pero en esos mismos tablones, las mujeres pewenche persisten en el modo de siembra heterogénea, práctica que si fuera analizada desde un punto de vista técnico, daría cuenta del equilibrio entre las necesidades minerales de cada especie. Sin embargo, pese a su ventaja, este tipo de cultivo difiere de la visión economicista de la producción agrícola. “La aparente confusión vegetal que impresiona al principio al observador neófito es, en realidad, producto de un sabio equilibrio entre grupos de plantas muy diversas por sus formas y sus exigencias, dispuestas en macizos de afinidades” (Descola, 2005: 93). En la huerta, la heterogeneidad es el orden de la mano de la biodiversidad, porque “la diferencia es también comunicación, contagio de los heterogéneos” (Viveiros de Castro, 2010: 105).



Al respecto, Leach, discutiendo la dicotomía entre lo sagrado y lo profano planteada por Durkheim, sostiene sobre la naturaleza de las acciones sociales que estas se ubicarían en un continuum entre el ritual y la técnica, es decir,

en un extremo tenemos las acciones que son completamente profanas, completamente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo tenemos las acciones completamente sagradas, estrictamente estéticas, técnicamente no funcionales. Entre estos dos extremos tenemos la mayor parte de las acciones sociales (Leach, 1976: 34).

Dicho de otro modo, la acción social que implica el trabajo de la huerta, si bien exige una dimensión material y productiva, en tanto técnica, conlleva igualmente una dimensión significativa que dice algo sobre los conocimientos locales y la propia experiencia, atribuyendo importancia a los saberes compartidos y subjetivos en relación con la materialidad y ritualidad del paisaje. En este sentido, hemos de volver la vista hacia un plano general luego de fijarla en lo particular, para comprender que el esquema cosmológico pewenche traza directrices que nos permiten aproximarnos a esta relación de la territorialidad inextricablemente ligada a la construcción de identidad desde un contexto geográfico determinado. Según esta visión, la territorialidad pewenche está profundamente signada por un espacio de araucarias como voces y testigos imprescindibles para comprender la relación señalada; esto porque “es la simbiosis entre los bosques de las araucarias y las culturas indígenas que los habitaron desde el período prehispánico lo que da al área una significación histórica y cultural que otorga sentido a la distinción geográfica” (Isla, 2001: 66). Es decir, la dimensión simbólica de la huerta responde también a esta consanguineidad más amplia de un “país de araucarias”, que traza su huella histórica en la simbiosis entre la pewenía y las culturas indígenas.

3. Mujer y huerta.

Cuando se habla de la división sexual del trabajo, es habitual redundar en visiones que no hacen más que confirmar una noción estática de la realidad y del género que oblitera las relaciones de por medio. Una visión ampliamente aceptada y por cierto alimentada por reflexiones teóricas del psicoanálisis y del estructuralismo, funda el origen de la cultura en el tabú del incesto. Claude Lévi-Strauss, basado previamente en los trabajos de Sigmund Freud, sostuvo que el tabú del incesto sería el origen de las estructuras elementales del parentesco como principio de la familia primitiva. Esta visión, posteriormente puesta en entredicho por su carácter pancultural y patriarcal, concibe el génesis de la cultura como producto de las relaciones intergrupales basadas en el tráfico de mujeres⁹ consideradas objetos de intercambio entre los hombres. Estas relaciones estarían fundadas en la exogamia derivada del Complejo de Edipo, siguiendo el camino descrito por el psicoanálisis freudiano.

La noción estructuralista, si bien provee categorías de análisis, no está exenta de crítica al propiciar una mirada naturalista y esencialista que justificaría la histórica opresión de las mujeres bajo el dominio de los hombres. Monique Wittig en su ensayo *Vil y preciosa mercancía* sostiene que “el género es una división de los sexos socialmente impuesta. Es un producto de las relaciones sociales de sexualidad. Los sistemas de parentesco se basan en el matrimonio: por lo tanto, transforman machos y hembras en hombres y mujeres” (Wittig, 1986: 114). Dicha lectura cuestiona la regla edípica que a juicio de la autora, escondería un tabú contra la igualdad de hombres y mujeres. Y por ende, el sistema de parentesco alentaría a pensar la heterosexualidad como principio necesario para la procreación, dirigiendo así el deseo sexual hacia una matriz heterosexual en detrimento de la homosexualidad. No obstante, Julia Kristeva, si bien reconoce el razonamiento crítico de Wittig, reprocha su ingenuidad y señala que “en el caso de hombres como en el caso de mujeres, esta afirmación tiende a supeditar la noción de género a la identidad y a concluir que una persona *es* de un género y lo *es* en virtud de su sexo” (Butler, 2007: 79). Es decir, la crítica de Wittig se sustenta en

⁹ Los aportes de los estudios marxistas de género introducen la *historia* para resignificar la lectura de Lévi-Strauss realizando la distinción entre el intercambio de mujeres como don y plusvalía. La mujer como signo intercambiado entre los hombres, pasaría a constituir una plusvalía bajo el régimen capitalista, hito que marca la opresión de la mujer en el espacio público a partir de su mano de obra barata como trabajo invisibilizado.

una lógica dual que le resta posibilidad a la multiplicidad de otras construcciones de género que trastocan el marco binario¹⁰ de pensamiento. De allí que para esta memoria se prefiera hablar sobre sistema sexo género antes que relaciones de género, por cuanto la primera supone relaciones jerárquicas de poder en función de las valoraciones otorgadas a las construcciones de sexo, mientras la segunda categoría es concebida bajo el presupuesto de una identidad de género asociada al sexo anatómico como algo predeterminado. Ahora bien, sobre este asunto podríamos detenernos extensamente, más por el momento baste explicitar la mirada crítica ante el sistema social, imaginario y simbólico asociado a la división sexual del trabajo y al sistema sexo-género donde las relaciones de poder operan antes como causa que como efecto en las construcciones de género, que por tales, son necesariamente políticas. Y en esta misma línea, cabe agregar que “el estudio etnográfico de las redes de intercambio que constituyen la sociedad también debería de considerar la parte activa de las mujeres y no condenarlas a ser meros peones pasivos de los intercambios masculinos” (Belaunde, 2005: 21).

Prosiguiendo con la relación enunciada y sin desvalorizar la importancia de la participación de los hombres, la mujer supone mayor relevancia para comprender el ámbito sociocultural de la huerta, en cuanto ella es quien dedica mayor tiempo a su trabajo e invierte su experiencia. En base a esta premisa, el foco de atención del trabajo de campo busca adentrarse en las huertas, como unidad hortícola que en términos “ideales” y materiales constituye un espacio donde la mujer reina. Descola, nutrido por la experiencia con los grupos Achuar del Amazonas, comenta, “más que un espacio del cual los hombres son excluidos, el huerto es un espacio del cual se excluye a los demás; dominio femenino por cierto, pero dominio exclusivo de una sola mujer” (Descola, 1996: 293). Un dominio que remite a hablar en clave posesiva, “su” huerta, “sus” plantas, “sus” recetas. La huerta de la señora Antonia, no es cualquiera¹¹. Estamos ante un pronombre posesivo que tal vez dé pistas sobre una suerte de relación metonímica entre las mujeres y sus huertas. Hay algo de ellas en cada hortaliza, un

¹⁰ Julia Kristeva critica la metafísica de la sustancia de la cual Wittig es heredera, para la cual solo existiría un género, el femenino, mientras el masculino es universal. “Las mujeres nunca pueden *ser*, según esta ontología de las sustancias, justamente porque son la relación de diferencia, lo excluido, mediante lo cual este dominio se distingue” (Butler, 2007: 74).

¹¹ La *huerta de Lucila* dirá Gabriela Mistral en *Poema de Chile*.

componente que se hace extensivo a la cocina y al *lawen* (remedio de hierbas medicinales). No es cualquier preparación de tortilla, ni tampoco es cualquier loco, es la tortilla y el loco de tal o cual mujer. Lo que nos lleva a recordar el carácter tutelar y no genérico del *ngen*. De esta manera, el empalizado de la huerta a la vez que separa lo silvestre de lo domesticado, y de prevenir la depredación de los animales, opera también como un gesto bautismal que encierra en ella a los frutos de quien los cultiva. Lo que está dentro tiene el *ngen* de su dueña. De ahí que siendo consecuentes con la idea de la huerta como un espacio femenino por excelencia, se ha privilegiado el morfema “a” para reforzar la dimensión femenina de aquella. Pero, incluso hablar de “femenino” resulta forzoso cuando presuponemos una serie de atributos propios de un sexo anatómico, y como corolario, le asignamos un conjunto de tareas presupuestas. Entonces ¿qué es lo femenino? Quizás hablar de mujeres y huertas, sea por el momento más conveniente que ligar la huerta a lo femenino, o ya sea en sentido inverso, igualmente corre el riesgo de caer en el esquema dual. Es una interrogante que aquí queda abierta. Lo importante para nuestro proceder, es el cuerpo como lugar de enunciación más que objeto enunciado, como geografía política en su relación con otros cuerpos. Y por lo mismo, apostamos por hablar de subjetividad femenina más que una identidad femenina en relación a la huerta, pues con la primera nos es más fácil entender una noción de persona en constante construcción y distintos procesos relacionales basados en la experiencia simbólica y por cierto, material de la huerta. Mientras que identidad nos lleva a pensar un lugar más estático y unitario, como retorno de la mismidad reforzando la noción de una supuesta esencia.

Siguiendo las múltiples huellas subjetivas que van y vienen, a simple vista las mujeres ejercen un espacio de poder en lo que concierne a la huerta. Son ellas las responsables del cuidado de las plantas y la toma de decisiones sobre la siembra, selección, intercambio, clasificación, e incluso la especiación de los vegetales. Sin embargo, en principio cada mujer dispondría de su propia huerta depositando en ella una relación íntima con su siembra. Por tanto, aun cuando hubiera más de una esposa, en general, “no se puede hablar de explotación comunitaria del huerto (...). Cada mujer sólo es responsable de la plantación, del cultivo, del cuidado y de la cosecha de su simple parcela” (Descola, 1996: 207). Al respecto, no debemos pasar por alto el dato sobre la posesión de la huerta en relación a la etapa conyugal y

residencial de las mujeres. En Pitril, toda vez que una mujer, siguiendo generalmente la regla virilocal, forma otra familia tras marcharse de su hogar parental, puede dedicarse al trabajo de su propia huerta. No hay huertas compartidas entre hermanas, ni tampoco corresponde una para cada integrante mujer de la familia. Cuando en casos excepcionales existe más de una huerta dentro de un hogar, ambas pertenecen a la misma mujer quien ha extendido su trabajo hortícola. Esto nos lleva a pensar en la huerta como un hito que marca una nueva etapa de vida de las mujeres y como una suerte de derecho tutelar obtenido bajo la conyugalidad. Un derecho que haría confluir el tiempo cíclico de la huerta con la biografía de las mujeres, a modo de rito que marca su paso hacia la adultez. Por otra parte, esta exclusividad supone una rigurosa actividad que iría sazonzando una subjetividad propia, pues “al mismo tiempo protege a la mujer y su familia, toda vez que como sabemos, los alimentos también pueden ser nocivos o constituir un medio de la brujería” (Montecino, 2004: 15). Y es que los alimentos serían potenciales portadores de una intencionalidad que podría provocar tanto el bien como el mal. Y que esta afirmación no sorprenda, pues basta pensar cuán comúnmente atribuimos coloquialmente el buen sabor de una comida, al amor con que fue preparada, como si el amor en sí mismo fuera un ingrediente vertido en la olla.

Entonces, la observación que propone Descola al caracterizar la huerta bajo la tutela de una sola mujer, nos lleva a pensar en la dimensión chamánica que esta relación podría contener, comprendiendo por ello “la habilidad que manifiestan algunos individuos para atravesar las barreras corporales entre las especies y para adoptar la perspectiva de subjetividades aloespecíficas, de manera de administrar las relaciones entre éstas y los humanos” (Viveiros de Castro, 2010: 40). Nos estamos refiriendo a lo que Viveiros de Castro denomina el “multinaturalismo como política cósmica” (Viveiros de Castro, 2010: 40), caracterizado por un campo de intencionalidades, donde “conocer es personificar, tomar el punto de vista de lo que es preciso conocer” (Viveiros de Castro, 2010: 41). Conocer, en este sentido, implica una relación predatoria donde es necesaria la exterioridad como condición del ser. Aprender las propiedades y el comportamiento de la ruda, del ajo, de la papa, del éter, para conocer lo que necesitan, porqué están mal y cuándo es preciso atenderlos o sembrarlos bajo determinada época lunar. Pero vale tener presente, que el celoso cuidado de la huerta no impide el flujo de productos entre los amigos y parentela. Se intercambian semillas,

hortalizas, frutos, huevos, lana y gallinas. Incluso podemos señalar la práctica relatada por algunas mujeres sobre el uso de la cestería o baldes en la huerta, no solo como canasta de recolección, sino también como signo de intercambio y reciprocidad de productos con otras mujeres. Así, la huerta despliega también una semántica más allá del ámbito subjetivo y la dimensión técnica, al constituir una red abierta de relaciones intersubjetivas que va tejiendo una experiencia compartida del espacio femenino.

Para cerrar este apartado, hemos resaltado hasta aquí, aspectos de la construcción simbólica del género. Dijimos que la mirada desde la construcción social, ha puesto énfasis en el ámbito productivo de la relación de las mujeres con las huertas. Sin embargo, este ámbito trasciende la mera producción de autoconsumo familiar, y sitúa a las mujeres como conocedoras privilegiadas de la huerta. Siendo mujeres indígenas y campesinas, esta relación con la tierra nos habla de una necesidad y por qué no, una obligación, de poseer dichos conocimientos ante una situación de pobreza. Un alcance que nos hace preguntarnos qué es primero si la identidad o la experiencia, en la medida que el vínculo común de clase, etnia y modo de vida, pueden trascender la noción de identidad que las mujeres comparten y cobrar mayor importancia según el contexto en el que operaría esta intersectorialidad. Lo cierto, es que el conocimiento sociocultural y material del manejo de los recursos naturales en relación al conocimiento local desde una perspectiva de género, no ha sido lo suficientemente valorado. Biodiversidad, sustentabilidad, heterogeneidad, intercambio e identidad, son elementos fundamentales en la participación femenina para sostener la vida campesina. La cotidianidad del trabajo con la tierra, representa entonces, no solo la construcción de subjetividad del espacio femenino, sino también contribuye al bienestar comunitario. Y ello no resulta menor, cuando cada día la discusión sobre los problemas ambientales que afectan principalmente a los pueblos indígenas campesinos, se ha convertido en uno de los principales dolores de cabeza en cuestiones políticas y éticas de la agenda pública, y a la par, ha llegado a ser uno de los principales discursos de los movimientos políticos encabezados por pueblos indígenas.

CAPÍTULO III

Metodología

Centrados en un campo de estudio que escapa a la escritura y al acontecimiento, situándose más bien cerca del lenguaje, la oralidad y las actividades cotidianas del espacio doméstico, es que la metodología se esgrime desde un paradigma cualitativo de la investigación social, definido por “la búsqueda de significados o sentidos en la vida cotidiana de las personas, las instituciones o en sus interacciones. Su tarea es develar motivos, pautas de comportamiento, actitudes, valores, opiniones, creencias, relaciones de poder, símbolos, etc.” (Tudela, 2008: 3). Dicha metodología enfatiza el conocimiento a partir de la interpretación de los propios actores sociales, donde la corporalidad ocupa un lugar preponderante en el marco de la experiencia subjetiva y compartida. Sobre la base de este corpus metodológico poroso, la presente etnografía de índole exploratoria descriptiva, está basada en las siguientes técnicas de recolección y análisis de información:

Sobremesa.

En vista del contenido temático de la investigación, fue imperioso generar un trabajo etnográfico, entendiendo la **etnografía** en base a “tres rasgos característicos: es interpretativa, lo que interpreta es el flujo del discurso social y la interpretación consiste en tratar de rescatar lo dicho en ese discurso de sus ocasiones percederas y fijarlos en términos susceptibles de conducta” (Geertz, 2003: 32). De esta manera nos aproximamos a las mujeres pewenche privilegiando los detalles que emergieron en la compleja tarea de compartir experiencias para construir conocimiento. Fue menester entonces, “concebir la etnografía no como la experiencia y la interpretación de otra realidad circunscrita, sino más bien como una negociación constructiva que involucra por lo menos a dos, y habitualmente a más sujetos conscientes y políticamente significantes” (Geertz, 2003: 61). La antropóloga argentina Rosana Guber destaca la importancia de la experiencia etnográfica en tanto

“la participación es la condición *sine qua non* del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que,

lejos de empañar, acercan al *sujeto*¹² de estudio. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva pues sólo comprende desde adentro. Por eso desde esta perspectiva, el nombre de la técnica debiera invertirse como **participación observante**” (Guber, 2001: 23).

Pero este “adentro” de la participación observante no pretende trascender las expresiones ni los valores del otro, sin perder de vista el campo de sentido autorreferencial de sus propias prácticas y símbolos. La etnografía no intenta alcanzar una verdad, sino introducir una relación virtual para la comprensión de mundos posibles mediante una lectura digestiva. Porque “si hay un mensaje claro en el perspectivismo amerindio, es justamente el que afirma que nunca se debe tratar de actualizar el mundo tal como se expresa en la mirada de otro” (Viveiros de Castro, 2010: 212), sino a lo más, pensar *con* los otros. En otras palabras, a lo que podemos aspirar es a “ver el mundo dentro del mundo (...) y es distinto al relativismo cultura que supone diferentes culturas girando por fuera de la naturaleza (...). Necesitamos del observador material y no del observador espiritual” (Viveiros de Castro, 2013: 275).

Para acercarnos a los conocimientos locales, las prácticas y los saberes en torno a la huerta, se realizaron **entrevistas semi-estructuradas o semifocalizadas**, “en la que existe un guion en el cual se recogen todos los temas que se deben tratar en el desarrollo de la entrevista, pero nunca se reflejan las preguntas concretas” (Tudela, 2008: 3). No obstante, se privilegió la conversación cotidiana y de sobremesa desde la familiaridad que concede el sentido común, y desde las diferencias que van emergiendo en los temas de conversación a través de preguntas y respuestas entre los sujetos participantes. De modo tal, que el relato podía dar cabida a lo corporal sin soslayar otros tipos de lenguajes, superando así el diálogo formal, mediante expresiones como el canto, el relato del sueño, los juegos, las onomatopeyas, los trayectos, etc., enriqueciendo de esa forma la comunicación y convivencia, cuando la etnografía de pronto se volvía la búsqueda de las ausencias.

¹² La autora habla de “objeto”.

El retorno.

Para Roberto Da Matta esta dimensión de la investigación debe ser globalizadora e integradora, “debe sintetizar la biografía con la teoría, y la práctica del mundo con la del oficio” (Da Matta, 1999: 173). El destino es replegar los umbrales en una mirada total, “es volver a reunir aquello disperso. Es, en lo profundo, averiguar. También, obligar a la vida a superarse. Hostigarla hasta acabar con el error” (Olivares, 1995: 102). Etapa de diálogo ya no con la foto de portada de bellos paisajes y entrevistados imaginarios, sino con trayectos y recovecos, casas conocidas, nombres de personas y familias a las que retorno por un sendero ya mentado. Gente amable, acogedora y sencilla, un clima extremo que congela o sofoca en el omnipresente canto de los treiles que acusan, sin embargo, que soy una afuerina. En este sendero final, “es preciso cruzar los caminos de la empatía y de la humildad” (Da Matta, 1999: 178).

La exploración etnográfica que se pretendió llevar a cabo, es en definitiva un acto de escritura, donde “una de las tareas fundamentales del antropólogo es superarse. Superar la historia, su historia. Intentar vencerse a sí mismo” (Olivares, 1995: 102), proceso de idas y retornos, lecturas y polifonías que nunca alcanza a rendir suficiente justicia a la realidad. Porque como señala Viveiros de Castro, cada punto de vista es total, y únicamente podemos acceder a una parcialidad de otros puntos de vista, es decir, el conocimiento no es horizontal sino transversal. Y por ende, para comprender un sistema de creencias, es menester tomarlo como “práctica de sentido; como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos, de símbolos que se representan a sí mismos” (Viveiros de Castro, 2010: 210), como el encuadre de las montañas en una fotografía comparece ante el gesto que pueda acaso representar una pintura, y más allá, la mirada del instante.

CAPÍTULO IV

Etnografía de las mujeres pewenche y sus huertas

1. El lugar.

Lejos del valle, la urbanización y la carretera, se ubica la comuna de Alto Bío Bío, perteneciente a la provincia del Bío Bío (VIIIa Región); situada geográficamente en la Cordillera de los Andes, en el límite entre la Octava y la Novena región. Un escenario conocido en las dos últimas décadas debido al impacto socio-ambiental que han sufrido las comunidades pewenche que allí habitan, producto de la polémica instalación de la central hidroeléctrica Ralco (1998), cuyas aguas inundaron los cementerios indígenas próximos al río Bío Bío, socavando todas sus osamentas. Mega construcción antecedida por la central hidroeléctrica Pangué, y luego sucedida en el 2009 por la central Angostura ubicada aguas abajo, cuya extensión abarca parte del sector fronterizo entre las comunas de Santa Bárbara y Quilaco, y viene a ser la tercera represa construida y puesta en funcionamiento después de Ralco y Pangué.

La región montañesa del Alto Bío Bío, es también llamada la región “pewenche”, gentilicio que rinde honor a los bosques de *pewen* (*Araucaria araucana*) que crecen en la franja cordillerana. Son también las llamadas pewenías, cuya semilla: los *nguilliu* (piñones), brotan generosamente en las zonas altas de la cuenca. “Pewenche” significa entonces: “gentes del pewen”, “gentes de las araucarias”.

La comuna de Alto Bío Bío cuenta con una superficie de 2.125 Km²¹³. Extenso territorio erigido entre montañas, quebradas y ríos, cuya cuenca constituye una de las más grandes a nivel nacional. Desde el punto de vista administrativo, la comuna de Alto Bío Bío está habitada por un alto porcentaje de población indígena distribuida en 9 comunidades pewenche¹⁴: *Butalelbun - Kepuka Ralco – Callaqui – Cauñicu - El Barco - Trapa Trapa - Malla Malla – Pitril - Ralco Lepoy*. Comunidades asentadas desde el sector próximo a Ralco,

¹³ Superficie equivalente a aproximadamente al 13% de la superficie total de la Provincia de Bío Bío. Datos extraídos de Reportes Estadísticos Distritales y Comunales 2013.

¹⁴ Datos extraídos de la página web del Instituto Nacional de Estadística de la región del Bío Bío. <http://www.inebiobio.cl/archivos/files/pdf/Censo%202012/SintesisCensoRegionBiobio.pdf>

para ir subiendo por los brazos ribereños del río Queuco y del río Bío Bío, hasta llegar a la zona fronteriza entre Chile y Argentina que mira hacia el oriente de la cordillera de Los Andes. En esta zona se alza el volcán Copahue, hito fronterizo compartido entre las comunidades mapuche Trapa Trapa y Butalelbun por el lado chileno, y el pueblo termal de Copahue perteneciente a la provincia de Neuquén, Argentina.

Durante el mes de mayo del año 2013, se desató la alerta por la posible erupción del volcán Copahue, ubicado en la frontera chileno-argentina. Tal contingencia significó la evacuación de aproximadamente 500 personas que debieron abandonar sus animales para ser albergados en el liceo de Ralco. Con la subsecuente llegada de los medios de prensa, se habló de una cifra mayor de casi 1000 evacuados tras el arribo de operativos de CONADI y las FF.AA. Afortunadamente no hubo erupción, sin embargo, las personas evacuadas se vieron presionadas a vender sus animales a precios irrisorios. Paralelamente, las noticias aseguraban que en la vertiente argentina había sido totalmente evacuada la población por miedo al posible desastre natural. Lo llamativo es que el lado oriental del volcán para la época de invernada, suele estar deshabitado por las duras condiciones climáticas del territorio. Por mientras, la gente se cobija en las zonas bajas a la espera que pase el mal tiempo de nieve y lluvia.

La principal vía de acceso para llegar a Alto Bío Bío, proviene del norte siguiendo la carretera que une la Ruta 5 Sur con Santa Bárbara. Desde allí se llega a Ralco a través de un camino pavimentado, cuyo recorrido de aproximadamente 45 minutos de viaje, puede realizarse vía automóvil o bus inter-rural. El acceso desde Ralco hacia las comunidades debe sortear un camino de tierra, cuya angosta y empinada cuesta exige un automóvil de características acordes al terreno, sobre todo en época de invierno. Pues al tratarse de una zona cordillerana, se caracteriza por los grandes contrastes de temperatura. Mientras en verano el calor bordea los 30°, durante invierno el termómetro marca fácilmente temperaturas negativas acompañadas de hojarasca, tormentosas lluvias y nevadas que dificultan el paso, causando incluso el aislamiento de algunas reducciones. En esta época, los lugareños se cobijan en el sector bajo donde se hallan los *lof* (organización básica mapuche de familias que comparten

lazos de consanguinidad), lugares donde la biodiversidad del paisaje se refugia en pequeños oasis que dan un aliento al pedregoso y hostil camino que une a las comunidades indígenas.

Según los Resultados Preliminares del Censo de Población y Vivienda 2012, realizado por el Instituto Nacional de Estadísticas (INE), la comuna de Alto Bío Bío cuenta con una población total de 6.247 habitantes, de los cuales 4.885 personas de 5 años o más, se declaran pertenecientes a un grupo étnico, lo que corresponde al 86,91% del total de la población. A nivel regional, el 9,82% de la población de 5 años o más se considera perteneciente a algún pueblo indígena, cuya distribución por etnias otorga el puntaje más alto, 92,09%, al pueblo mapuche. Cabe notar, que esta es la primera vez que la comuna de Alto Bío Bío es incorporada al Censo como división político administrativa, pues anteriormente su población era dependiente de la comuna de Santa Bárbara. Con todo, es menester señalar que los resultados del Censo 2012 han sido puestos en duda producto de una serie de negligencias ocurridas durante la etapa de levantamiento de datos, por lo cual el uso de sus resultados debe ser cuidadoso y utilizado antes como referencia que como estadística fehaciente.

Hasta los últimos datos obtenidos por la Casen 2009, Alto Bío Bío venía liderando el ranking de las comunas más pobres del país. Dos años más tarde, los resultados arrojados por la Casen 2011 muestran un descenso significativo en la tasa de pobreza que va desde un 49% a un 28,1%¹⁵, lo cual no está libre de sospecha, considerando el escueto período entre una y otra muestra. Al margen de ello, los datos censales nos aportan un panorama general cuyos indicadores sociodemográficos sumados a los índices de población rural de la cual no contamos con datos certeros, dan cuenta de una estrecha correlación negativa entre etnia e índices de pobreza.

En esta línea, la comuna de Alto Bío Bío se erige como una zona visibilizada por los medios de prensa dada su extrema pobreza y la significativa desventaja que presentan sus habitantes para acceder a los servicios básicos y públicos en comparación con nuestro imaginario social

¹⁵ Datos extraídos de la página web del Ministerio de Desarrollo Social. <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/seremi/bio-bio/prensa/2013/02/12/seremi-de-desarrollo-social-visita-comuna--mas-pobre-de-la-region-del-biobio>

de la ruralidad chilena. Situación que puede ser cuestionable al hablar de pobreza extrema cuando se observa que la agricultura familiar produce recursos suficientes para satisfacer las necesidades alimenticias del hogar. Lo que sí constituye un hecho objetivo, es la falta de servicios como el transporte público que no cuenta más que con un microbús rural diario para las comunidades de cada uno de los ríos que conforman la cuenca de Alto Bío Bío. La precaria conectividad se evidencia por la falta de cobertura telefónica en la mayor parte de la comuna. A ello se suma la dificultad de abastecimiento para conseguir el suministro de provisiones y abarrotes; la insuficiente cobertura de atención de salud que no supera el nivel de posta en la cual se hacen necesarias rondas de profesionales especialistas; y la falta de mayores alternativas de educación escolar. La enseñanza secundaria es brindada únicamente por el Liceo Técnico Profesional e Intercultural Bilingüe de Ralco, obligando a los y las jóvenes que prefieren optar por una formación científico humanista a emigrar a otras ciudades, de preferencia Los Ángeles y Santa Bárbara, donde cuentan con mayores posibilidades para continuar sus estudios.

Son precarias condiciones que en invierno se agudizan cuando la nieve corta los caminos, y vuelve más tortuoso el largo trecho que muchos niños deben recorrer a pie o en bicicleta para poder llegar a las escuelas. Un cuadro donde la vida exige sacrificios y cuyos senderos ofrecen un paisaje tornasol de contrastes boscosos, y a ratos, agrestes, enrevesado por la vegetación nativa.



Ilustración 4 Vista del bosque nativo en la ribera del río Queuco

En el bosque de Alto Bío Bío predominan especies nativas como la araucaria (*Araucaria araucana*), el coigue (*Nothofagus dombeyi*) y el roble (*Nothofagus obliqua*), acompañado de especies menos comunes como el ciprés de la cordillera (*Austrocedrus chilensis*), lenga (*Nothofagus pumilio*), raulí (*Nothofagus alpina*), arrayán (*Luma apiculata*) avellano (*Gevuina avellana*), lingue (*Persea lingue*), quillay (*Quillaja saponaria*), ñirre (*Nothofagus antártica*), canelo¹⁶ (*Drimys winteri*), tepa (*Laureliopsis philippiana*), trihue¹⁷ (*Laurelia sempervirens*), entre otras arboledas. Allí también habita una rica fauna caracterizada por aves como las bandurrias (*Theristicus malanopsis*), el pitío (*Colaptes pitius*), el carpintero negro (*Campephilus magellanicus*), el capacho (*Chordeiles minor*), el chucao (*Scelorchilus rubecula*), el piuquén (*Chloephaga melanoptera*), el peuco (*Parabuteo unicinctus*), el pidén (*Pardirallus sanguinolentus*) y el cóndor (*Vultur gryphus*). Y mamíferos como el puma (*Felis concolor*, llamado localmente “león”), la vizcacha (*Lagostomus maximus*), el zorro culpeo (*Lycalopex culpaeus*) y la chilla (*Lycalopex griseus*). Biodiversidad autóctona que igualmente ha sufrido el impacto desfavorable de los mega-proyectos hidroeléctricos producto de la disminución del caudal de agua y la erosión de las tierras fértiles.

En las últimas décadas, la comuna ha sido afectada entre varios factores, por el cambio climático que ha menguado el promedio anual de las precipitaciones, la escasez de alfalfa para alimentar a los animales, la plantación de pinos y eucaliptus por parte de algunas familias pewenche ante la demanda del mercado de leña, y ciertamente, por las obras de construcción de las empresas hidroeléctricas pertenecientes a la Empresa Nacional de Electricidad S.A. (ENDESA). A raíz de ello, algunas comunidades fueron agudamente intervenidas y relocalizadas, como es el caso de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco, mientras el resto se vio tangencialmente perjudicada aunque también favorecida en cuanto significó una fuente de trabajo para los varones. Lo importante aquí, es que se trata de un territorio rural de comunidades indígenas que han sostenido un modo de vida en estrecha relación con el entorno natural. Ya lo hace notar un estudio etno-botánico de la década de 1980 al describir, que “por lo general, los pewenche son autosuficientes en recursos que provienen de la

¹⁶ En mapudungun se llama *foye*, y es el árbol sagrado mapuche, lo que evidentemente no rige en Alto Bío Bío, donde el lugar simbólico del *pewén* es claramente superior al del *foye* o canelo.

¹⁷ También conocido como *laurel chileno*.

naturaleza, no requiriendo de la importación de especies foráneas. Eso refleja en parte su aislamiento geográfico, y el hecho de que no han destruido el ecosistema que les sostiene” (Bragg et al., 1986:69).

En lo que concierne al lugar escogido, Pitiril, según datos de la Fundación Pehuén¹⁸, es una comunidad cuya superficie total comprende 13.112 hás, y alcanza una población de 96 familias compuestas por 388 personas. Por el norte limita con el estero Otúe y la comunidad de Cauñicu; por el sur con el estero Boquiamargo y el río Turbio; por el poniente con el río Queuco, el segundo río más importante de la zona después del río Bío Bío; y por el oriente limita con las veranadas de Nepún. Siguiendo la ribera del río Queuco, los asentamientos se disponen a lo largo de un sinuoso camino por un costado ribereño, y por el otro, serrano. Con una densidad aproximada de dos a tres rukas por km.², cada hogar dispone de una vivienda principal, que en numerosos casos se encuentra dividida por distintas construcciones separadas espacialmente respecto a la habitación central donde se encuentra la cocina. Las rukas o casas, por lo general cuentan con pisos preferentemente hecho de baldosas, las paredes son de cemento y madera, y en su mayoría poseen electricidad y cocina a leña. En aquellos hogares donde esta última se encuentra separada de la casa principal, es frecuente que la cocina posea piso de tierra, permitiendo utilizar el fogón en su interior para la calefacción y la preparación de los alimentos. Y además, gran parte de los hogares dispone de inodoros y duchas, y algunas tienen pozo séptico.

Sumado a la infraestructura del hogar, comúnmente cada familia dispone en su terreno de una huerta y un invernadero, donde cultivan gran variedad de frutos y hortalizas, entre cuyas especies más comunes encontramos la acelga, papas, ají, tomate, cerezas, frutillas, manzanas, lechugas, porotos, zanahorias, cebollas, cilantro, perejil, *chascú* y habas. Datos históricos de fines del siglo XIX, permiten afirmar que “los



Ilustración 5 Trapi, también conocido como ají cacho de cabra

¹⁸ Fundación Pehuén se define como “una entidad sin fines de lucro, constituida en 1992 por Pangué S.A. filial de Endesa Chile, con el objetivo de impulsar programas que mejoren la calidad de vida de las comunidades pehuenches del Alto Biobío, cercanas a las centrales hidroeléctricas Pangué y Ralco” (Extraído de la página web de la institución)

principales cultivos eran la papa (*poñi*), el maíz (*wá*), la cebolla (*sevollá*), el ají (*trapi*), el ajo (*achú*) y los porotos (*porotod*)¹⁹ (González, 1980: 31). Junto a la huerta también cohabitan gallinas, gansos, chivos, ovejas y chanchos, principalmente destinados al consumo familiar, actividades de venta, intercambio y labores de artesanía. Además, recientemente se viene desarrollando la apicultura, actividad con la cual muchos hogares perciben una pequeña fuente de ingresos a partir de la venta de miel dirigida a la actividad turística²⁰. Esto ha sido favorecido gracias al turismo comunitario, cuya articulación entre diferentes familias lo ha ido convirtiendo en una incipiente actividad económica durante la temporada de verano.

¹⁹ En el caso de la *sevollá* y los *porotod*, en estricto rigor no son conceptos en mapudungun, sino son palabras en español pronunciadas con acento mapuche.

²⁰ Oficialmente la ciudad de Santa Bárbara en el año 2010 fue declarada la capital nacional de la miel.

2. Gente del pewén.

En líneas históricas, hablar de *pewenche* trae implícita la noción de referirnos a una rama perteneciente al pueblo mapuche, distinguida por su ubicación geográfica en la serranía andina. Concepción que hoy puede ser juzgada certera dada la realidad geopolítica del pueblo mapuche. Sin embargo, la revisión de antecedentes históricos arroja datos que nos inclinan a pensar en un grupo social con elementos comunes a los habitantes del valle, pero culturalmente heterogéneo al menos hasta antes del siglo XVII. Y es que, “no sabemos con precisión si los grupos que poblaban la franja de las montañas eran de filiación mapuche, pámpida o de alguna otra diferente y/o desconocida” (Isla, 2001: 16), sobre todo cuando en tal escenario social y geográfico se llevaban a cabo continuas relaciones inter-grupales, de migración e intercambio, cuyas dinámicas darían cuenta que la cuestión sobre las distinciones étnicas no constituía un tema relevante para los propios pewenche.

Los datos historiográficos son difusos y escasos, solo el registro de crónicas de viajes escritas por soldados y misioneros de la Colonia, permiten esbozar un panorama más o menos descriptivo de la realidad pewenche de la época, en torno a lo cual, la principal discusión ha sido si la población pewenche era o no étnicamente diferente de los mapuche de la costa, del valle occidental, y de los puelche del lado oriental de la Cordillera de Los Andes (el problema “pewenche primitivo”). En suma, los procesos de etnogénesis, han sido un tópico muy discutido que para nuestro tema en particular, no aporta antecedentes concluyentes. Más sí aceptaremos la hipótesis de que el territorio de Alto Bío Bío llegó a “conformar un espacio coherente de relaciones intergrupales en que las características de todos los grupos eran el resultado tanto de sus dinámicas internas como de la interrelación con los otros grupos” (Isla, 2001: 21). Dichas relaciones habrían sido también motivadas y favorecidas gracias a la dieta predominantemente vegetariana que existía entre los pewenche recolectores del Alto Bío Bío. Así lo señala Valenzuela para afirmar que el alimento vegetal constituía un elemento estratégico no solo para cubrir las necesidades nutricionales, sino también para conformar las dinámicas de territorialidad que se daban entre diferentes grupos y lugares. “Ya hacia la cordillera, hasta muy avanzada la conquista habrían predominado las actividades de caza y preferentemente de recolección. No obstante este estado de cosas, llegó a existir un verdadero “equilibrio” en las necesidades de consumo, fundamentado principalmente en el intercambio

de uno y otro grupo” (Valenzuela, 1981: 60). Tenemos pues, un prisma de interrelaciones que valora un modo de vida en común, a contraluz de las posibles diferencias étnicas, dejando entrever la montaña como un territorio significado, el escenario de una territorialidad construida en base a la experiencia social y simbólica del paisaje. Ya lo apuntaba Latcham a principios del siglo pasado, al otorgar una designación meramente geográfica al pueblo indígena que habitaba la cordillera de Alto Bío Bío. “Se le ha llamado pehuenche, porque la zona que ocupaba es la de los bosques de pehuenes o pinos” (Latcham, 1924: 19). Por tanto, cuando hablamos de etnia para referirnos al conjunto humano pewenche,

“Ante todo, relacionaría o haría converger bajo ese denominativo a conjuntos humanos que, sin ser plenamente coincidentes en sus respectivas historias étnico-culturales, participaban de una peculiar adaptación eco-cultural a los húmedos bosques de los ambientes templados lluviosos insertos en los lindes de la Pewenía andina” (Silva & Téllez, 1993: 8).

En lo que respecta a los antecedentes históricos de la horticultura en la zona de Alto Bío Bío, nuestro tema fue bosquejado durante el siglo XX por estudios de etnobotánica, entre cuyos principales predecesores se encuentra el sacerdote capuchino Ernest Wilhelm de Mösbach con sus escritos sobre botánica indígena en la región austral de Chile. Su obra presta especial atención a la ecología mapuche, área que muchos cronistas y misioneros imbuidos por una noción del trabajo agrícola como principal medio de subsistencia, tendieron a subvalorar tras observar que la población mapuche vivía principalmente de la recolección de frutos provista por la fecunda abundancia del entorno natural. Por el contrario, dotado de una mirada más aguda, el padre Mösbach notó que el bosque además de representar una fuente de alimentación fundamental, debía su importancia al constituir para los pewenche “una fuente de plantas medicinales, muchas de las cuales, por su extrema relevancia, fueron elevadas a categorías religiosas” (Mösbach, 1992:30).

Conforme a la observación de Mösbach, la elección del lugar en la zona geográfica de Alto Bío Bío pone de relieve no solo un singular modo de subsistencia pewenche de acuerdo a las condiciones ecológicas que lo distinguen del valle y de la costa. También allí se acentúa la

relación con la naturaleza en lo que atañe a la recolección del fruto del *pewén*, el *nguilliu* (piñón). La dinámica desplegada en torno al *pewén*, deviene una actividad productiva central en el modo de vida pewenche, pues históricamente “la recolección de piñones era el proceso productivo esencial, y los demás, en alguna medida se subordinaban a él” (González, 1980: 46). De ahí que para comprender las relaciones de las mujeres con sus huertas, no podemos hacer caso omiso de los pinares como pulso histórico de la experiencia social pewenche, esto porque la territorialidad “continúa en el nuevo contexto siendo el resultado de la movilidad de los grupos, redefinida en base al modelo invernada-veranada al interior del territorio comunitario, asociada al retorno periódico al bosque de araucarias” (Isla, 2001: 74). Incluso en el trabajo desarrollado en conjunto por Héctor González y Rodrigo Valenzuela sobre la recolección y consumo del piñón, los autores sostienen

“La importancia del *pewén* no sólo es visible en la transposición ideológica entre un plano social (*lobché*) a uno natural (*lobpewén*) sino también se manifiesta a nivel de las deidades.

De esta manera, se puede detectar aún hoy la relevancia de una pareja de dioses (a semejanza de la pareja humana): *pewénbuchá* y *pewénkuzé* (“anciano” y “anciana” del *pewén*, respectivamente), de cuya voluntad depende la reproducción de los piñones.” (González y Valenzuela, 1979: 62).

Sin embargo, aunque la cita sugiere la importancia del bosque, hemos de notar el énfasis naturalista de los autores cuando por transposición ideológica, dan a entender el plano social de la *pewenía* desde una relación metafórica con el orden humano más que como metonimia de una humanidad compartida. El núcleo semántico de la afirmación, si bien persiste en la importancia concedida al *pewen* y a la pareja de ancianos para la reproducción de piñones, le resta primacía a la interioridad común que existiría entre la especificidad de los existentes del bosque y los seres humanos, según lo planteado por el perspectivismo. No se trata pues, de la homología entre dos series paralelas, sino de la contigüidad de una sola serie, cuyos términos se hayan relacionadas por fuerzas y no por formas, por un tópicus de intensidades y no de discontinuidades. Esto nos permite avanzar hacia la experiencia femenina con la huerta, desplegada en una relación de continuidades que aunque no sean necesariamente

horizontales, sí nos hablan de un paisaje del cuerpo humano constituido por un campo de experiencias compartidas de diferencias y sinestesias. Un campo que en definitiva, disuelve la dicotomía de la pretendida frontera que dibujan González y Valenzuela. Ya lo dice Merleau-Ponty, “el mundo no es en las cosas, sino en el horizonte de las cosas” (Merleau-Ponty, 1953:7). “Allí, los acontecimientos, en su diferencia radical con las cosas, ya no son buscados en profundidad, sino en la superficie, en este tenue vapor incorporal que se escapa de los cuerpos” (Deleuze, 2005: 13), una bruma que no se eleva entre animalidad y humanidad, entre naturaleza y cultura, sino que se mueve en el “entre”, en la bisagra de la diferencia. Por lo demás, “en este contexto no es raro que, al interior (de la experiencia social) numerosos rituales y otras manifestaciones simbólicas, cuerpo y territorio se refieran mutuamente y ambos inscriban los fundamentos del orden cósmico” (Isla, 2001: 56).

En este juego de retornos, tránsitos y diferencias que nos permite explorar la lectura de la experiencia social pewenche en relación a los pinares, la territorialidad también se redefine, como apuntaba Isla, en base al modelo de invernada-veranada. Este tipo de movilidad nos remonta a los primeros indicios de la agricultura en la zona. En la parte baja debido a las limitaciones climáticas del área cordillerana, “se sabe que los primitivos grupos pehuenches no practicaron la agricultura y fueron básicamente cazadores y recolectores” (Canals Frau, 1946, citado en González, 1980: 30). Solo a mediados del siglo XIX, se comenzó a practicar “cierto tipo de producción agrícola, sea bajo la forma de horticultura o de cultivo extensivo de campo” (González, 1980: 30) que hasta mediados del siglo XX habría sido, según los relatos actuales, mediante el cultivo de tala y roza. El desarrollo de esta producción agrícola va de la mano con la ganadería, y consiste en un régimen de trashumancia estacional en base al uso cíclico de la tierra, que también se corresponde con lo conocido como el “sistema de veranada-invernada”, de acuerdo al uso que la gente otorga al territorio según las características orográficas, climáticas, socioculturales y económicas que han derivado de la historia de los grupos que allí habitan.

Las veranadas corresponden a las tierras altas de la Cordillera de Los Andes, hacia donde se trasladan los animales a comienzos de la época estival. Actualmente, la comunidad de Pitiril realiza las veranadas en los faldones del volcán Callaqui. Allá las familias y, especialmente

los hombres, trasladan sus animales para dejarlos pastar hasta entrado los primeros meses de otoño, por lo general, en terrenos compartidos por unas pocas familias según cada comunidad. Mientras que la invernada se ubica en las tierras bajas, próximas a las laderas de la cordillera, lugar donde la gente se encuentra asentada la mayor parte del año en tierras familiares, junto a sus leñeras, corrales y huertas que constituyen una reserva de abastecimiento constante según la estacionalidad, llevando a cabo las labores de cultivo de hortalizas y la crianza de animales para el autoconsumo familiar. Son estos últimos los que revisten particular importancia para el sustento del hogar, pues también son destinados a la venta y representan una especie de “cuenta de ahorro”, en la medida que muchas veces los animales constituyen la única entrada monetaria familiar.

Con el tiempo, la ganadería, a diferencia de la agricultura, se ha convertido en la actividad económica preponderante, en cuanto los animales son fuente de recursos renovables que suministran materias primas, transporte e intercambio comercial con otros pueblos y asentamientos²¹. Situación que habría sido posible gracias a la progresiva introducción de especies exóticas durante los siglos XVII y XVIII, producto de la conquista y colonización hispánica. En general, se pueden apreciar caprinos, porcinos, bovinos, ovinos, equinos y aves, los cuales en su mayoría circulan, se alimentan y pernoctan en terrenos cercanos a las viviendas. De este modo, el sistema trashumante de invernada-veranada no solo supone el conocimiento del territorio, sino también implica una estrecha relación con los animales, cuya crianza y movilidad también está imbuida de una serie de tradiciones, saberes, ceremonias y ritos.

Como apuntábamos antes, los pewenche son un pueblo trashumante que otrora vivía principalmente de la caza de animales y recolección de piñones, combinado posteriormente con la consolidación de la ganadería. Mientras que la agricultura, constituiría una actividad más o menos reciente como resultado del advenimiento de las reducciones, y posteriormente

²¹ Los animales, llamados en mapudungun *kuyin*, representan una importante fuente de recursos en base al aporte de distintas materias primas (leche, transporte, cuero, carne, lana). De manera análoga, al dinero se le conoce también como *kuyin* en distintas comunidades mapuche, en alusión a esta fuente de riqueza que permite suplir necesidades. De hecho, tal relación también se verifica en el origen latino de la palabra en castellano, pues *vaca* viene del latín *pecus*, de la cual también se desprenden las palabras *pecunia* (moneda, dinero) y *pecuniario* (relativo al dinero).

de las relocalizaciones, que trajeron aparejada la producción intensiva de la tierra favoreciendo el sedentarismo de las familias. En lo que concierne al ámbito del autoconsumo, una constante cultural que podríamos definir incluso como estructural, ha sido la producción de recursos al interior del espacio doméstico basado en el trabajo hortícola. Un pequeño reducto de agricultura familiar campesina, tradicionalmente asociado al conocimiento y mano de obra femenina.

3. Remembranzas de la montaña.

La señora Julia es nacida y criada en Pitril. Vive a la orilla del río Queuco junto con su marido, mientras su única hija se encuentra estudiando el primer año de una carrera universitaria en Concepción. En el terreno que habita la señora Julia, viven un poco más alejados, su padre junto a su hermana por un costado, y su hermano junto a su esposa por el otro. Al igual que otras pocas familias, los hogares se han constituido en el terreno de la familia de la mujer. Empero estas excepciones no alcanzan a rebatir el patrón de asentamiento centrado en el territorio familiar del marido y que la literatura ha enfatizado al describir la descendencia patrilineal junto con un patrón de asentamiento de residencia virilocal del sistema de parentesco mapuche. Por lo demás, como dice don Carlos “aquí todos nos decimos parientes”, cada familia nuclear compone un hogar, y aunque vivan dentro de un mismo terreno, los padres y madres –los suegros- no suelen convivir en la misma casa de sus hijos. Ni tan cerca ni tan lejos, una montaña no es tan alta ni un valle tan bajo, se mantiene las buenas distancias.

La señora Julia, quien bordea los 36 años de edad, ha transcurrido toda su vida en Pitril y asegura que no cambiaría por nada del mundo su vida allí. “En la ciudad uno tiene que estudiar para poder trabajar, en cambio aquí en el campo no falta qué hacer, que los animales, la huerta, la casa, aquí me siento libre”.

Recordando la vida de antaño, la señora Julia relata que hace unos 50 años atrás, cuando ella aún no nacía, su padre trabajaba para una familia chilena que vivía en el terreno que actualmente ocupan. Si bien, hay terrenos que por títulos de propiedad corresponden a antiguas familias chilenas de la zona, la propiedad de esta parcela no era legal. Por ello, según cuenta el padre de la señora Julia, un día entre un grupo de peones pewenche se organizaron y exigieron la restitución del terreno, obteniendo finalmente el logro de su demanda. Situación que habría acontecido a fines de la década de 1960 durante los procesos de Reforma Agraria (1967-1973) acaecidos en el país bajo el gobierno de Eduardo Frei Montalva y

Salvador Allende²². En esos años, la población mapuche sumó filas al movimiento campesino para reclamar sus derechos ante la política reduccional que el Estado chileno había protagonizado a principios de siglo, mediante la inscripción de tierras bajo Títulos de Merced. Desde entonces que la familia de la señora Julia se encuentra asentada en la ribera del río Queuco luego de la repartición de hectáreas que llevaron a cabo los propios lugareños.

La ley 19.253 relativa a las normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas, prohíbe la venta de tierras a cualquier persona que no pertenezca a la etnia que allí habita. Las tierras indígenas “gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia” (Art. 13°, CONADI). Situación favorable para las comunidades pewenche según expresa la señora Julia, pues de lo contrario debido al atractivo turístico de la zona, no tardarían en arribar proyectos inmobiliarios de particulares y del sector privado, para instalar infraestructura turística. Pese a ello, hay tierras pertenecientes a personas foráneas cuya legalidad es reconocida por la comunidad. Es el caso particular de la otra ribera del río Queuco, donde el sector que bordea a la comunidad de Pitiril, es propiedad de un extranjero. Y aunque esta zona no pertenece a la comunidad, sí constituye parte sustancial de su paisaje, pues hacia allá se dirigen algunos varones para pescar y recolectar algunas hierbas, y además posee importancia simbólica para los lugareños, quienes aseguran que en los cerros de dicha rivera se reunían otrora las machis. No obstante la cercanía del sector, a menos que el caudal del río este bajo y tranquilo permitiendo cruzarlo a nado, para llegar al lugar es necesario desplazarse manualmente por una balsa mediante la sujeción a un grueso cordel de cobre que une ambos extremos. En vista de ello, a excepción de la familia que cuida dicha estancia, muy pocas personas cruzan al otro lado del río, pese al atractivo que produce la crianza de ciervos del “gringo”.

Hasta hace no muchos años, la vida en Pitiril difería en algunos aspectos a lo que vemos hoy en día. Baste decir que hace aproximadamente 10 años atrás no había luz eléctrica, y en

²²Durante el gobierno de Salvador Allende se promulga la Ley Indígena 17.729 y se crea el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI). Posteriormente bajo el gobierno de la Junta Militar, en 1979 es derogada bajo el Decreto Ley 2568.

consecuencia, no se podía acceder a ningún aparato electrónico de comunicación ni ocio, a excepción de las radios a pila y los artefactos que funcionan con baterías. Hoy las personas utilizan señal satelital para ver la televisión, pues de lo contrario no es posible contar ni siquiera con los canales nacionales. En la radio las emisoras más escuchadas, por no decir las únicas cuya señal puede ser sintonizada, son la radio *Alto Bío Bío* y la radio *Caramelo*, que transmiten noticias locales y tonadas rancheras. No obstante, aun cuando la mayoría de las casas cuentan con radio y televisión, se les presta poca atención a los aparatos electrónicos durante el día. El paisaje está preñado de silencio. Sólo en la noche se encienden los televisores para ver las noticias y la teleserie vespertina de la temporada, en este caso “Somos los Carmona” convoca a las familias en torno al televisor, suscitando las risas y bromas internas de las familias ante la identificación de ciertos personajes con vecinos de la comunidad.

Hasta antes de la llegada de electricidad, los niños dedicaban su tiempo exclusivamente a jugar y colaborar en los quehaceres del campo. Realidad que no ha cambiado del todo, pues los hogares que hasta el día de hoy tienen acceso permanente a la electricidad son pocos. Muchas de las familias que en un principio contaron con conexión eléctrica, la han perdido debido al no pago de las cuentas, cuyos montos son irrisoriamente altos si consideramos la zona como una de las principales fuentes que suministran energía eléctrica al territorio nacional.

La señora Julia recuerda con nostalgia su niñez, cuando en la época de veranada, junto a sus padres y dos hermanos, emprendían un largo viaje en cabalgata hacia la zona alta para llevar a pastar a los animales. Era un trayecto arduo que duraba aproximadamente 5 horas, y una vez instalados, se retornaba después de 3 meses a la zona de la invernada. En la veranada la familia vivía en un “puesto” muy sencillo, con lo justo y necesario, sin muchos enseres ni comodidades pues acarrearlos era imposible por las características del viaje. La alimentación era a base de harina, trigo y piñones, y más o menos cada 20 días, el padre bajaba a buscar nuevas provisiones a Pitril. De esa manera transcurrían los días, compartiendo solo entre los integrantes de la familia, pues visitar otro hogar significaba recorrer largas distancias.

Don Gastón, hombre que bordea los 65 años de edad, también recuerda con viva emoción las veranadas en las que participaba en su juventud. Siendo él aun un chiquillo de no más de 16 años, debía transcurrir sin compañía los tres meses arriba en la montaña cuidando los animales. Cada 15 días le iban a dejar provisiones, y el resto del tiempo lo pasaba solitariamente. En época de recolección de piñones, don Gastón junto a sus amigos jugaban a las apuestas ocultando uno o más piñones en la mano y preguntando “¿par o noni?” (*nones* indica un número impar), “¿punta o porra?” (*porra* es la parte trasera del piñón). Quien ganaba se llevaba más piñones. Un juego que para don Gastón, se ha ido perdiendo en la juventud actual. Ciertamente, el tiempo no pasa en vano. Hoy, algunos jóvenes marchan a estudiar fuera de la comunidad y son pocas las familias que participan con todos sus integrantes en las veranadas porque ya no tienen tantos animales como antes.

El sistema de veranada-invernada no se circunscribe exclusivamente a la alimentación de los animales según la estacionalidad de la naturaleza, su despliegue abarca otras prácticas que renuevan la reciprocidad con la tierra. Dos veces al año se celebra el *Ngüillatun* en el *p'lom* (los bajos). La ceremonia dura tres días y dos noches, período en que cada familia se dispone en torno al centro ceremonial instalándose con una ramada, también llamada *queineco*, lugar en que pernoctan, preparan sus alimentos y acogen a sus invitados. Don Carlos, pequeño emprendedor independiente que basa su trabajo en el turismo comunitario y un quiosco de abarrotes ubicado en Ralco, hace unos dos años atrás fue informado por su *laku* (abuelo) que había sido elegido *longko* del *nguillatun* de Pitril. En relación a esta figura, huelga decir que al menos en Pitril, se le concede mayor importancia al *longko* del *nguillatun*, cuyo cargo es ejercido dos ocasiones al año, que al *longko* de la comunidad, cuya elección dentro de la organización sociopolítica mapuche, representa una autoridad anual.

A mediados de otoño, el hijo recién nacido de don Carlos y la señora Julia fue bautizado con la ceremonia del *lakutun* (ceremonia de imposición del nombre (*güi*) a los niños varones). “Generalmente los nombres son donados por la generación ascendente alternada de los receptores, es decir, por los abuelos paternos (*laku*) a los nietos (*laku*)” (Foerster, 1995: 91). Se trata de una ceremonia familiar muy concurrida donde se le entrega un nombre en mapudungun al pequeño, que igualmente puede ostentar un nombre en castellano. Este acto

nominal establece no solo una relación recíproca entre abuelo y nieto, sino también “todo este proceso de identidades compromete a los antepasados muertos, ya que estos viven en la tierra gracias al *güi*. Están encarnados, por decirlo así, en la personalidad de sus descendientes y éstos tienen la obligación moral de repetir lo que ya hicieron por ellos” (Foerster, 1995: 91), tal como lo demuestra la relación entre don Carlos y su abuelo.

Para don Carlos la importancia del *nguillatun* reside en que “es una de las pocas prácticas con la que *wingkas* no arrasaron” o que al menos resistió los influjos de la Conquista. Por lo mismo, considera necesario preservarla con sumo respeto. El *Nguillatun* (*nguilla*: pedir, *tun*: acción) es una ceremonia de rogativa. A cambio, el grupo ofrece un sacrificio como “establecimiento de una relación de contigüidad entre dos términos inicialmente separados – hombres y dioses-, a través de una víctima de la que se desprenden los hombres, destinada a las divinidades, a las cuales se ofrece o inmola” (Foerster, 1995: 74). Este sacrificio suele ser la muerte de un cordero que luego se comparte entre los comensales. No obstante, en la medida que se consume gran cantidad de carne durante la ceremonia, pareciera ser que lo fundamental no es exactamente disponer de un cordero para el sacrificio, sino de carne y /o sangre como alimento. Quizás no sea aventurado señalar, que lo que está operando es la ofrenda desde el punto de vista perspectivista. Es decir, lo que para nosotros es sangre, para *Chau Nguenechen* (el Dios o creador) a quién está dirigida la ceremonia, es una suerte de *mudai* o bebida. *Chau Nguenechen* percibe la sangre como un alimento humano. Lo sugerido, responde a la idea de que “el multinaturalismo no supone una Cosa-en-sí parcialmente aprehendida por las categorías del entendimiento propias de cada especie (...). Lo que existe en la multinaturalidad no son identidades auto-identificadas diferentemente percibidas, sino multiplicidades inmediatamente relacionales del tipo sangre/cerveza” (Viveiros de Castro, 2010: 56). Y en este sentido, el papel del sacrificio dentro de la cita de Foerster, postularía “la existencia de una sola serie, continua y orientada, a lo largo de toda la cual se efectúa una mediación real e irreversible entre dos términos polares y no homólogos (humanos y divinidades), cuya contigüidad debe ser establecida por identificaciones o aproximaciones analógicas sucesivas” (Viveiros de Castro, 2010: 146). Por tanto, la sangre vendría a ser el vehículo de la comunicación inter-especie.

En Pitril, como se mencionara antes, el *nguillatun* se realiza dos veces al año, una vez a fines de abril en la época de recolección de piñones, y luego, a mediados de diciembre cuando se da inicio a las veranadas. Por su atávica importancia, reviste una instancia cerrada que resguarda un círculo acotado de familias pewenche, aceptando celosamente la presencia de personas chilenas y extranjeras, quienes deben ceñirse a las mismas restricciones que pesan sobre las gentes pewenche, como por ejemplo, la prohibición de sacar fotografías, de ocupar teléfonos celulares y el requerimiento de ajustarse a una vestimenta determinada. También sucede que hay familias pewenche que se autoexcluyen de la ceremonia, como es el caso de quienes profesan la religión evangélica; no ocurre así para los católicos cuya religión no es excluyente de la religiosidad pewenche.

4. Para hurgar como hortelana.

La semilla encalla raíces, al principio la línea se dirige hacia la tierra, aunque no para vivir allí, sólo para obtener la energía para elevarse en el aire.

Paul Klee.

A falta de información bibliográfica, según conversaciones informales con mujeres mapuche, en mapudungun la palabra huerta se dice *anümkawe*. *Anümk* significa planta, y *we*, cuando conforma una partícula al final de la palabra, apunta a un espacio, a un lugar. La palabra *anün* significa echar raíces, sentarse, establecerse en un lugar. Por tanto, atendiendo al sentido aglutinante del mapudungun, *anümkawe* o *anümkawe*



Ilustración 6 Invernadero y tablón con traviesas

podría entenderse como lugar donde se echan raíces o lugar de plantas. Un espacio de siembra, cosecha, selección, domesticación, conservación y por cierto, expresiones simbólicas, donde la mujer (in)vierte su cuerpo para efectos productivos y reproductivos del espacio de cultivo y del entorno familiar. Pues justamente, en el huerto se cultivan plantas domesticadas, o que al menos son difíciles de encontrar en condiciones silvestres, y de igual modo, se obtienen plantas silvestres que es necesario ir a buscar a lugares recónditos por no encontrarse fácilmente en las partes bajas de la montaña. Pero también, circundando al huerto y en estrecho vínculo con él, se crían y domesticar animales, que a excepción de los caballos (denominados específicamente “bestias”) ubicados en un peldaño superior respecto de todos los animales domésticos, se encuentran bajo la custodia de la mujer. Por ende, el crecimiento, protección y reproducción apropiada de las plantas y de todo aquello que habita en el ecosistema hortícola, dependerá en gran medida de los cuidados propiciados por la mujer. “Estos nexos estrechos de dependencia recíproca que se tejen entre las plantas cultivadas y los que las hacen existir para consumirlas, permiten entender por qué el huerto es más y otra cosa que el lugar indistinto en el cual uno viene a recoger la pitanza cotidiana” (Descola, 1996: 265).

Este ejercicio de domesticación, cuidado y crianza, también se puede atisbar por la separación que implica la huerta a partir de su cerca. A simple vista la construcción del empalizado responde en principio al cuidado necesario para evitar la depredación de otras especies, pero también actúa como separación. Hay un adentro y un afuera que contiene y protege. Una suerte de cuna que implica anidar lo silvestre bajo el manto de lo doméstico. De esta manera, el espacio que concentra el cultivo de hortalizas se encuentra cercado por empalizadas (*malal*) construidas preferentemente de coligües de baja altura, cuyo espacio circundante alberga el cultivo de verduras, frutas y diversas gramíneas. Aledaño al huerto, se encuentran el gallinero, el corral y los árboles frutales que otorgan sombra al terreno, predominando el castaño, el manzano, el cerezo y el durazno.

Siguiendo la afirmación de Descola, la huerta se define no solo en torno al espacio cerrado que concentra el cultivo de hortalizas, pues la diversidad vegetal que ostenta se encuentra en constante interacción con el entorno que la rodea. Precisamente, la diversidad de la unidad hortícola, aparte de la alimentación para el autoconsumo, “provee de otros beneficios, como son plantas medicinales, condimentos, plantas ceremoniales, plantas rituales, productos para venta en los mercados locales, alimento para animales domésticos, combustible (leña), materiales para la construcción, cercos de protección y dormitorio para aves” (Juan, 2013: 8). En las huertas de Pitril, se observan estacionalmente distintas hortalizas, árboles frutales (cerezos, manzanos, duraznos, limones), hierbas medicinales, tubérculos, arbustos, plantas de ornato, aves de corral (gansos, patos, pavos y gallinas), aves silvestres (chucaco, treiles, churretas), animales domésticos, ovinos, bovinos y caprinos, además de la crianza de abejas. Cabe destacar que el uso de plantas ornamentales es especialmente escaso en esta zona cuyas características ecológicas favorecen el predominio de un paisaje boscoso, que prontamente devora las gradaciones y tonalidades de cualquier atisbo de crecimiento de flores. Como si el color de sus pétalos fueran pequeñas llagas en la piel verde.



Ilustración 7 Mayu
(*Sophora macrocarpa*)
arbusto endémico de Chile

A modo general, antes de *ir a parar a la olla*, la mayoría de los vegetales son cultivados mediante la siembra por almácigos. Este tipo de siembra, muy común hoy en día, constituye

una práctica instalada gracias a las capacitaciones que han realizado organismos de desarrollo agropecuario dirigidas a la agricultura familiar campesina de la zona.



Ilustración 8 Almacigos y tablonés

En el cultivo de almacigos, las semillas utilizadas tienen una vida promedio de 3 a 4 años, luego son renovadas mediante compra y/o intercambio. Las semillas se obtienen por selección casera, pues son las mujeres quienes guardan el cogollo de algunas plantas y los mejores frutos para la próxima temporada. La siembra se realiza en base al uso de tablonés para separar las hortalizas. Según los datos de campo, cada tablón mide entre 7 a 10 metros de largo por 1 metro de ancho, y cada uno alberga entre 2 a 5 variedades de hortalizas. A veces los tablonés se dividen por la mitad y en cada mitad se cultivan distintos vegetales afines, esto es, que requieren cuidados similares según sus características particulares. Tal como dice Foucault, “es necesario que haya, desde la experiencia más inmediata, un rumor analógico de las cosas, de las semejanzas que se dan de entrada” (Foucault, 2005: 124). De ahí que una buena forma de descubrir esa orgánica vecindad de las plantas, es imaginar los ingredientes de un buen plato de ensalada. Por ejemplo, tomates, pepinos y cilantro, más allá, papas, zanahorias y porotos verdes, siempre serán una buena alianza. Es la *alianza contra natura* a la que alude Viveiros de Castro en referencia al devenir deleuziano. “Los devenires no son fenómenos de imitación ni de asimilación, son fenómenos de doble captura, de evolución no paralela, de bodas entre dos reinos. Y las bodas son siempre contra natura” (Deleuze, 1980: 6). En efecto, la fecundidad de la huerta debe su aliento a la heterogeneidad de las diferentes especies que conviven conjuntamente. Entonces la producción hortícola no obedece al orden de la filiación, sino al de la alianza entre heterogéneos.



Ilustración 9 Diferentes tipos de hortalizas

La heterogeneidad también la vemos a nivel intensivo de la huerta. Cada temporada el terreno debe renovar sus frutos e ir variando las semillas que crecían en un lugar determinado. En la siembra se practica la rotación de cultivos para evitar la erosión del suelo. Si un año se siembra porotos y habas en un tablón, al año siguiente se deberá sembrar otra familia de vegetales, de lo contrario el terreno se agota y perjudica la calidad de los frutos. Asimismo, hay vegetales que erosionan la tierra más pronto que otros en función del tamaño de sus raíces; se dice por ejemplo que el ají cansa rápido la tierra porque es de raigones grandes.

Junto a las hortalizas las hierbas medicinales, aquí llamadas “remedio” (*lawen*), crecen de manera silvestre tanto al interior como alrededor de la huerta. Entre las más comunes encontramos la salsa parrilla, la limpia-plata, el éter, el hinojo, la menta, la menta negra, el poleo, la manzanilla, el tilo, la *pila pila*, la nalca, la ruda, el *colloy* y el *wentalañó*. La mayoría no requiere cuidados especiales, pero otras deben ser domesticadas al igual que las hortalizas, sobre todo aquellas que nacen en los bosques, cercanas a los ríos y en la cordillera, obligando a las personas interesadas en ellas, ir a recolectarlas en la época apropiada de brote y crecimiento, es por ejemplo el caso del palo negro, conocido por las bondades para la impotencia sexual masculina que ofrece su resina.

Los “remedios” son destinados a diversos usos: cumplen una función medicinal para tratar enfermedades de personas y animales, actúan como fungicidas y plaguicidas naturales, son usados como *contra* para santiguar a niños y espantar los malos espíritus, y quizás su uso más cotidiano sea acompañar la preparación de la yerba mate. El uso de las hierbas medicinales no se realiza habitualmente como infusión, sino que se aprovecha el aceite de los tallos y hojas a través del machacado. Pero siempre acudirán a la mesa algunas hojitas de menta y poleo de la huerta, para enternecer el sorbo amargo de un buen mate. Por todos estos usos, las hierbas más comunes son secadas y almacenadas en pequeñas bolsitas de nylon, mallas de sisal y/o en envases de vidrio para disponer de ellas durante todo el año en la cocina.

En cuanto a los árboles frutales, estos son de suma importancia pues proporcionan sombra, un hábitat para los animales y sobre todo una rica y abundante fuente alimenticia durante el período de primavera-verano. De no contar con esta fuente nutritiva, las familias difícilmente podrían proveerse de dichos frutos en el mercado local debido a su costo monetario y lejanía. Por otro lado, los árboles ponen de relieve esta estrecha



Ilustración 10 Gallinas durmiendo en el árbol

relación del ecosistema de la huerta, al ser ocupados como dormitorio por las aves. Gallos, gallinas y hasta pavos y pavas, a falta de gallinero, se refugian de la intemperie durante todo el año al alero de las ramas de un árbol predilecto. En pleno invierno, cuando no son más de las 18:00 P.M. resulta conmovedor ver cómo las gallinas a pequeños saltos van encaramándose por los ramajes para pasar acurrucadas la gélida noche que se avecina. Acaso sea la alianza contra natura, el devenir gallina del árbol y el devenir árbol de la gallina. Sin embargo, el trayecto nunca es el mismo en ambos sentidos, pues árbol y gallinas son desterritorializados en esta nueva alianza, conexión parcial de especies distintas.

La complementariedad entre el huerto, el corral y el gallinero, resulta una pista apropiada para entender también un circuito que se va dibujando a través de distintas relaciones, ciclos de vida y transformación de materias primas, gestadas a partir de la relación entre las mujeres y la horticultura. No es por azar entonces, que la huerta se encuentre preferentemente emplazada en un lugar próximo a la vivienda, procurando un fácil acceso al agua, y generalmente ubicada cercana al espacio de la cocina. Un camino fácil de deducir, debido al destino principal no sólo de las hortalizas, sino también de los animales que están bajo el cuidado de la mujer: la olla. Sin lugar a dudas, cuando hablamos de huerta y la producción simbólica de lo femenino, no podemos dejar de lado el soporte cultural de la cocina. Al calor del fogón y la cocina a leña, la huella histórica de la olla, nos deja entrever una fluida comunicación entre los pewenche de Alto Bío Bío y los campesinos del lado oriental de la cordillera, cuya mejor síntesis se da en el *locro* (comida preparada a base de trigo molido), un guiso particularmente apreciado por los campesinos. Asimismo, en consonancia con la red de intercambio urdido por los elementos de la huerta (vegetales y animales), la comida

también sustenta redes de intercambio y comunicación que refuerzan los lazos sociales. Qué mejor ejemplo, que el protocolo de ronda de la yerba mate, para comprender la importancia de la ingesta compartida.

Sin entrar en detalles referentes a platos de comida, la cocina guarda relación con el conocimiento basado en la oralidad, la gestualidad y la experiencia compartida del espacio femenino. El cuidado de las hortalizas y de los animales, así como la preparación de alimentos, comprende una genealogía de saberes maternos, en cuanto los conocimientos van siendo transmitidos oralmente en la práctica entre madres e hijas. Parafraseando a Sonia Montecino, es la narrativa de saberes culinarios que hierven en la “olla deleitosa”. Doble recipiente, ovalado también por la maternidad, que incluye a los hijos, a la flora y a la fauna que habita y convive en la unidad hortícola. La cocina como un escenario que pone de manifiesto relaciones, familiaridades, bodas y consanguineidades mercedarias de otras especies. Sólo comprendiendo estos devenires, podremos entender la unidad del cuerpo femenino como multiplicidad, la heterogeneidad constitutiva de la identidad a partir de la diferencia. Visto así, las mujeres adquieren mayor relevancia para comprender el ámbito simbólico de la huerta, en cuanto son ellas las que establecen relaciones de consanguineidad al ser “dueñas de los huertos a los que dedican gran parte de su tiempo, se dirigen a las plantas cultivadas como si lo hicieran a niños a los que conviene llevar con mano firme hacia la madurez” (Descola, 2004: 27). Opera así, el manierismo corporal de la consanguineidad fundada en la comunicación transversal entre las especies.

Conforme lo anterior, al hablar de *mujer* para referirnos a la huerta, abarcamos en ella una noción plural del concepto, en función de lo cual, cuando nos referimos a lo femenino, lejos de un atributo, involucra una relación de subjetividad comprendida como continuo proceso de construcción, antes que una identidad como configuración estática y unitaria en el tiempo. Ciertamente, plantear la relación mujer-naturaleza ha sido histórica fuente de representaciones esencialistas que han incluso operado como sinécdoques. Desde la perspectiva animista, el vínculo mujer-naturaleza traza un recorrido heterogéneo y orgánico de hierbas y hortalizas. Pero es necesario deconstruir dicho cuadro, para dar cuenta de relaciones de dominación, colonización y pobreza. De ahí que el apartado dedicado a definir

someramente el concepto de género en el marco teórico, sitúa al presente trabajo no para debatir sobre la esencia, el origen o fin de una cierta ontología y/o epistemología de una comunidad, sino para reflexionar en torno a lo concreto, relevando las prácticas residuales, referidas a las formas y la oralidad, en un contexto de relaciones hegemónicas de sentido, expresadas a partir de procesos de modernización, migración, diferencias etarias, etnicidad, entre otros aspectos. En este sendero de la aproximación etnográfica, incluso es difícil inscribir a ratos la oralidad en la escritura como dato de campo. Se trata de una oralidad cuyo manuscrito queda excedido por el acto enunciativo, por la conversación y por el gesto, siendo superado por un proceso de construcción de sentido que en sí mismo transforma la realidad. Hemos de tener presente entonces, que “la noción de punto de vista nativo no era nativa, era una noción occidental. Lo que el perspectivismo adiciona aquí es que la propia noción de punto de vista tiene que ser pensada desde el punto de vista nativo y entonces el cambio cambia de sentido” (Viveiros de Castro, 2013: 284). Así, hablar del relato de las mujeres en relación a la huerta, supone una puesta en escena, un cuerpo, varios cuerpos, y los saberes y prácticas que devienen dicho espacio están acompañadas de ciertos acentos, decires y sentires que dicen algo más del mundo.

5. De la huerta a la ciudad.

En las conversaciones de sobremesa en casa de la señora Julia, sale a relieve la educación brindada por el liceo de Ralco²³. Don Carlos hace hincapié en el papel que deberían jugar los padres para reproducir y transmitir los conocimientos y valores culturales. Para él, la juventud debiera ser la principal depositaria de la cultura, y a su juicio, el Liceo debería jugar un papel crucial en ello. Institucionalmente, el liceo se define como “intercultural bilingüe” aludiendo a la enseñanza del *chedungun*, considerando que la mayor parte de la matrícula corresponde a jóvenes pewenche. Sin embargo, la enseñanza carece de la envergadura necesaria que debería representar en un liceo bilingüe, aun cuando la principal fuente de aprendizaje proviene del entorno familiar y la mayoría de los jóvenes maneja un corpus básico de conocimientos sobre el *chedungun*.

Las pocas posibilidades que ofrece el Liceo para proseguir los estudios, gatilla la migración de algunos jóvenes para ir a estudiar fuera de Ralco, pues aparte de las carreras técnicas que ofrece el establecimiento (turismo, técnico en alimentación y mecánica), no existen otras alternativas de estudio y/o capacitación, sumado a las escasas posibilidades de perfeccionamiento que se presentan para los egresados de enseñanza media. Pero los obstáculos de estudio parten de mucho antes. Durante la etapa de educación básica, los estudiantes son apoyados por la ONG *World Vision*, cuyo patrocinio para los niños pewenche consiste en la entrega anual de un set de útiles de estudio y artículos de aseo. No obstante, acabada la enseñanza básica el apoyo se termina. Así, junto con los programas municipales, las diversas organizaciones no gubernamentales han tenido un impacto marginal en el desarrollo educativo y la proyección de la comuna. Pues quienes se van a estudiar a otra ciudad, por lo general postulan a la beca indígena ofrecida por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), empero no garantiza la selección, y por ende, son restringidas las opciones que existen para financiar los estudios junto con la estadía.

²³ Actualmente el liceo está compuesto por aproximadamente 200 estudiantes divididos en cursos de 40 alumnos y alumnas en promedio, cuya jornada completa comienza a las 8:30 de la mañana y termina a las 17:30 horas.

Siendo Santa Bárbara el principal lugar donde los estudiantes de Alto Bío Bío van a completar sus estudios de enseñanza media en el área científico humanista, la ciudad también representa un lugar crucial para discutir problemáticas de salud y género, en tanto las mujeres embarazadas de las comunidades de Alto Bío Bío, deben acudir allí para albergarse en el Hogar de Mujeres Campesinas dos semanas antes de la fecha estipulada de parto. El hogar está habilitado para brindar los cuidados y servicios de maternidad que las mujeres necesitan por no encontrarse en las postas de las comunidades. Y en esta misma línea, luego de Ralco y Santa Bárbara, la tercera ciudad de importancia para las mujeres de Pitril, es Los Ángeles, porque allí van a comprar la mercadería que necesitan para tener provisiones durante algunas semanas, sobre todo ante la probabilidad de aislamiento por el corte de camino durante invierno.

Educación, maternidad y alimentación son los motivos que movilizan a los jóvenes y en particular a las mujeres para salir de sus hogares. Sin embargo, las adultas salen muy poco de sus casas debido a las responsabilidades que las comprometen al cuidado de los hijos, los animales y las plantas. Muy pocas mujeres adultas conocen Santiago, siendo Concepción la ciudad más grande que han visitado. Santiago se asoma como un lugar peligroso y caótico que causa recelo. “Prefiero vivir en el campo, a mí me gusta todo lo que hay aquí, el río, las montañas, la nieve, la lluvia, aquí uno es más libre. En la ciudad uno no tiene dónde salir. En la ciudad si uno no es profesional no tiene nada que hacer, en cambio aquí, aunque uno no tenga estudios nunca falta qué comer y nunca falta trabajo que hacer” afirma la señora Julia. Ciertamente, el campo exige mucho trabajo, aunque en invierno aminora su carga, pues las huertas no requieren cuidados, y por ende, las mujeres pasan mayor tiempo al interior de sus rukas atendiendo las labores domésticas y la alimentación de los animales. En estos períodos las mujeres transcurren solas gran parte del día, mientras sus hijos asisten a la escuela, al liceo de Ralco y/o estudian en los internados de Santa Bárbara, Los Ángeles o Concepción. En términos generales, son las mujeres quienes llevan literalmente las raíces y riendas del hogar.

En las relaciones intergrupales, la huerta representa una fuente de recursos que provee a las mujeres el intercambio de ciertos productos, facilitando la comunicación entre diferentes

familias y el afianzamiento de lazos sociales. Desde pequeñas, aparte de asistir a la escuela, las mujeres colaboran en las labores domésticas, la siembra, la cosecha, la recolección de frutos y el pastoreo de animales, participando de ese modo como nexo social entre la parentela y la vecindad. Visto así, “el huerto es también un receptáculo de afectos, recuerdos y memoria. Es el patio de crianza y recreo de niños y niñas y un espacio de enseñanza y socialización del juego y del trabajo, contribuye con la reproducción de roles y estereotipos de género y genera referentes de identificación grupal” (Cano & Moreno, 2012: 523), a través del intercambio de productos y la transmisión de conocimiento familiar y local. La relación mujer/huerta (singular) recién viene a consolidarse con el matrimonio y la maternidad, pues durante esta etapa la mujer pasa a tener su propio hogar. Desde entonces, no solo la huerta, sino también la cocina serán los espacios privilegiados de la experiencia femenina en la cotidianeidad.

En la esfera doméstica, las mujeres ocupan un importante papel en la agricultura familiar campesina, sobre todo en una zona rural donde aspectos étnicos y económicos confluyen en la feminización de la pobreza. En tal contexto, la huerta dentro del mundo mapuche desde una perspectiva general, constituye un sistema de producción privilegiado dentro de las familias, porque aparte de representar una fuente de autoconsumo, ha pasado a ocupar un lugar preponderante en los mercados locales, en tanto sus productos son comercializados en las ferias libres de las ciudades colindantes a las comunidades, de manera directa o mediante intermediarios que compran grandes cantidades de hortalizas a las familias y luego las revenden a un valor más alto en las zonas urbanas. Asimismo, el trabajo hortícola adquiere mayor preponderancia porque pese al bajo ingreso monetario que perciben las familias, las huertas proveen de una importante fuente alimenticia. Y a nivel general, la biodiversidad vegetal contribuye a asegurar lo que se ha llamado *seguridad alimentaria*, tema muy en boga en los últimos años producto de los proyectos transnacionales que pretenden patentar las semillas amenazando con ello la biodiversidad genética y la soberanía alimenticia de los pueblos indígenas. Efectivamente, al margen del alcance económico, las huertas representan un nicho de resguardo basado en el intercambio de semillas estrechamente vinculado a relaciones de parentesco, en donde resulta habitual observar la adquisición de semillas mediante la herencia madre-hija.

Las semillas son intercambiadas por las mujeres preferentemente dentro de la línea materna y luego a través de la parentela lejana y la vecindad. De no ser así, se compran en el mercado local de Ralco y Los Ángeles, o bien son adquiridas por intermedio de iniciativas de apoyo a las familias campesinas realizados por el Programa de Desarrollo Local (PRODESAL) y el Programa de Desarrollo Territorial (PDTI), ambos pertenecientes al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP). Gracias al apoyo de estos programas silvoagropecuarios, se organiza periódicamente un *trafkintu* (intercambio) en la plaza de Ralco para promover el intercambio de semillas entre las comunidades pewenche y habitantes colindantes de la zona.

La construcción identitaria de las mujeres pewenche no debe circunscribirse a la ruralidad y/o a la vida campesina como algo aislado. Comprender las relaciones de género implica visualizar la realidad cotidiana de las mujeres pewenche, hoy enriquecida por nuevas dinámicas de la modernidad, a través de los influjos y acercamientos que conlleva el acceso a la tecnología (particularmente la televisión y el teléfono celular) y a los programas de capacitación. Los viajes de ida y venida a la comunidad también influyen en estas dinámicas, sobre todo en lo que involucra a las mujeres más jóvenes. La relación entre madres e hijas abre un nuevo horizonte de subjetividad y roles de género, en tanto las últimas retornan a la comunidad con nuevas perspectivas y otras formas de relación con sus pares, promoviendo, transformando e incluso rechazando viejas prácticas que no se ajustan a sus actuales expectativas. El escenario actual de las más jóvenes es particularmente relevante en tanto no solo marca una diferencia respecto al nivel de escolaridad, sino también en función de la maternidad. Puesto que las mujeres ya no siguen de manera irrestricta la ecuación familia-escuela-matrimonio-hijos.

Es indiscutible que las mujeres pewenche son principalmente campesinas, pero las generaciones más jóvenes están configurando nuevos roles que privilegian el desarrollo laboral fuera de la comunidad para luego retornar a ella. Lo central aquí, es visualizar la huerta, como signo y espacio constitutivo de la experiencia femenina, un espacio de producción, intercambio y significaciones, que pueden decirnos algo sobre estas nuevas transformaciones de género dadas por las idas y venidas entre el campo y la ciudad.

La generación de las mujeres adultas, en cuyas representantes está centrado el énfasis de la exploración etnográfica, se trata en términos generales de una generación nacida y criada en Pitiril, que ha percibido cambios sustanciales en la comunidad, como fue la llegada de la electricidad, los efectos tangenciales de la construcción de represas hidroeléctricas, las postrimerías de la reforma agraria, el recuerdo de algunas machis, por nombrar las remembranzas más recurrentes. Son mujeres que cuando pequeñas iban a las veranadas con sus padres, que solo pudieron acceder a la educación escolar básica y que siempre han vivido en la comunidad, o al menos dentro de la comuna de Alto Bío Bío. Son ellas quienes principalmente detentan y reproducen el trabajo de la huerta a partir de los conocimientos y experiencias legadas por sus madres.

Por otra parte, están las jóvenes –hijas de la generación anterior-, que hoy bordean los 15 a 18 años de edad. Son muchachas que están terminando la enseñanza media. Aunque la posibilidad de proseguir una educación superior no es una realidad generalizada para todas las jóvenes, para quienes prosiguen sus estudios, la comunidad se abre y expande, en tanto persiste el deseo de volver a la comunidad terminada la formación profesional. Gracias a ellas, se comienzan a atisbar nuevos movimientos migratorios motivados no solo por el afán de superación de la pobreza, sino también por estar imbuidas del deseo de continuar sus estudios para aportar a la comunidad desde otros conocimientos. Según Bengoa, “a diferencia de las oleadas migratorias antiguas o anteriores que iban a la ciudad para quedarse, las nuevas oleadas son mucho más de idas y venidas, de salidas y regresos” (Bengoa, 1996).

“En este sentido los diferentes procesos de transformación del huerto están relacionados con los cambios en las dinámicas y en la estructura de las familias a partir de fenómenos como la migración, el cambio en la composición demográfica (ej: envejecimiento de la población), la incorporación de los roles de género (ej: incorporación de las mujeres en el mercado laboral) y las desestructuración de las estrategias campesinas de producción” (Cano y Moreno, 2012: 527).

Justamente, en esta dinámica de relaciones de las mujeres dentro y fuera de la comunidad, la huerta no pasa desapercibida. Hoy son el legado de un modo de habitar el paisaje que seguramente irá cambiando a corto plazo, producto de las relaciones de género construidas por la nueva generación. Pues ya no se trata sólo de mujeres dueñas de casa cuyo tiempo es principalmente invertido y encarnado en las labores del hogar. Pronto retornaran aquellas que salieron a estudiar fuera.

6. Estaciones.

6.1. RIMÜ (OTOÑO)

¿Dónde termina el árbol y comienza el resto del mundo?

Tim Ingold.

Hojecer.

Los buses de la Línea Azul hasta entrado el otoño, realizan el itinerario directo Santiago – Ralco. Otras líneas como *Tur Bus* y *Emme* solo llegan hasta Santa Bárbara. Allí también llegan todos los buses durante invierno, luego es preciso tomar un microbús inter-rural con rumbo a Ralco. El viaje desde la capital dura en total aproximadamente 9 horas. Una vez en Alto Bío Bío, por la ventanilla comienzan a asomarse las montañas crespadas, el heterogéneo color del bosque nativo y el río Bío Bío.

En el centro de Ralco se encuentran la Municipalidad, el museo, la oficina de información turística, la comisaría, el liceo, residenciales y el registro civil, al alero de una arquitectura uniforme, cuyo referente se inicia a partir de la construcción del museo pewenche en el año 2006 a cargo de la agencia de diseño *Árbol de Color*. Se trata de un estilo arquitectónico fácilmente reconocible que rescata los elementos de la cultura a través de edificaciones forjadas en cobre y muros de piedra.

Por las calles del pueblo transita poca gente y los caminos de tierra que se despliegan del centro cívico, dibujan la huella hacia las comunidades. Camino a Pitril, abundan los canelos cercanos a las pequeñas vertientes de agua que acompañan el acompasado andar con una polifonía de aves, viento y ramajes. Al internarse en el camino, como si el otoño quisiera dejarse asomar entre los árboles, el amarillo cunde por el paisaje anunciando pronto el período de recogimiento del bosque, devorando los últimos colores como resabios de los frutos y flores del verano.



Ilustración 11 Bosque nativo en Pitril, Canelo y Copihue.

A fines de marzo se realizan las piñonadas. Las familias suben “al alto” de la montaña (*mawida*), cuyo camino desde el enclave de Pitril tarda aproximadamente tres horas de cabalgata. Este año (2013) las pewenías fueron generosas y cada familia pudo recolectar a lo menos un saco de piñones. Quienes cuentan con automóvil prefieren ir a recolectar frutos cerca de la comunidad El Barco ubicada en la ribera del río Bío Bío. Allí cada vez acuden más familias porque los vehículos pueden llegar hasta la cima.

A 20 minutos caminando, pasado el “puente cortado”²⁴ se encuentra a la orilla del camino, la casa de doña Carmen y don Gastón. Un matrimonio que ha vivido en Pitril durante gran parte de su vida. La señora Carmen es chilena y don Gastón es *champurrio*, es decir, de ascendencia mitad pewenche, mitad chilena. Es temprano y en cuanto se levantan, comienzan a preparar el fuego en la cocina apartada de la infraestructura principal donde se encuentran el living y los dormitorios. La cocina tiene piso de tierra y las paredes están revestidas de madera negra producto del hollín que recubre los trastos, canastas y vasijas apiladas en los estantes y muros. Al principio resulta difícil acostumbrar la vista a la penumbra solo interrumpida por las lumbres del fuego, pero es un alivio entrar a la cocina, un verdadero vientre que arrebujaba del frío. Allí pasan la mayor parte del tiempo don Gastón y su señora, quien termina de soplar las cenizas de la segunda tortilla. Mientras la señora Carmen va a recolectar huevos, don Gastón corta algunos leños y acomoda las yescas para alimentar el

²⁴ Los lugareños significan el paisaje con marcadores del camino, como por ejemplo, “a la vuelta del puente cortado”, “más allá de la garita”, “donde el río se pone más claro”, “donde cantan los treiles (queltehues)”. De ese modo, el paisaje despliega su escritura, la territorialidad de las comunidades se va dibujando sin necesidad de carteles ni señalética uniforme en el camino.

fuego. Muy temprano golpea la puerta la señora Camelia quien es hija del matrimonio y vive en el altozano del cerro, siguiendo un camino en sentido opuesto a la vertiente de uno de los esteros. La señora Camelia todos los días baja del “alto” para ir a dejar a su hijo al bus que lo deja en la escuela y de paso, visita a sus padres para compartir el desayuno.

El matrimonio de la señora Carmen así como el de su hija Camelia, muestran cómo en Pitiril es posible observar las dinámicas y tránsitos en las tareas de ganadería y horticultura. Mientras los varones se dedican a los animales mayores (equinos y bovinos), las mujeres se dedican a los cuidados de la huerta, pero esto es una tendencia que no excluye compartir las tareas de uno y otro. Uno de los factores que influye en esta situación, es consecuencia de la actual realidad laboral de los hombres que en muchos casos deben ausentarse de sus hogares para trabajar “en la empresa” como dicen ellos, bajo un sistema de turnos 10x5 en faenas obreras. Mientras duran estos trabajos temporales sujetos a la necesidad de mano de obra que requiere la construcción de las centrales hidroeléctricas, son períodos en que las mujeres deben asumir el cuidado de los animales, y entonces se reestructuran las labores que desempeñan, tanto en términos de espacio, tiempo, dedicación y esfuerzo. Algo similar se puede observar dentro del espacio doméstico, cuando en ocasiones una mujer prepara la comida, su marido se encarga de preparar la masa para la tortilla de rescoldo o aventar el fuego. Se trata de la complementariedad en la organización del trabajo que va a la par de la diferenciación de género, “ya que las tareas, las capacidades, los conocimientos y las responsabilidades de cada género debe estar diferenciados previamente para poder entrelazarse en la relación de pareja” (Belaunde, 2005: 23). Justamente como señala Belaunde, en el trabajo de la huerta se entrelazan dos géneros previamente experimentar sus diferencias. Las tareas de desmalezar, preparar el suelo, empalizar el terreno, construir el cerco, son tareas compartidas entre mujeres, hombres, niños y niñas. Y luego, son preferentemente las mujeres quienes siembran, seleccionan las semillas, y eligen los mejores frutos para fines domésticos. Proceso de selección y domesticación que requiere una ardua observación de las hortalizas para después escogerlas en base a las características de los vegetales que se desean reproducir y conservar (tamaño, color, resistencia, aroma, sabor, etc.). Porque aquí el conocimiento es creativo, se trata pues de una ontología práctica como apunta Viveiros de Castro, “en la que conocer ya no es un modo de representar lo

desconocido, sino de interactuar con él, es decir un modo de crear más que de contemplar. (...) La tarea del conocimiento (...) pasa a ser la de multiplicar el número de agentes (agencias) que pueblan el mundo” (Viveiros de Castro, 2010: 96).

Resulta común que las mujeres prefieran pasar más tiempo en la huerta que puertas adentro, y que además, se comparen con otras mujeres en virtud del estado de sus siembras, como un factor que concede prestigio a quienes detentan una mejor huerta. “Cada vez las huertas son



Ilustración 12 Siembra de la Sra. Carmen

más escasas porque la gente prefiere ir a comprar” dice la señora Antonia. Pero hay quienes continúan esta práctica y se identifican con ella. “Ese membrillo es de la misma edad de Miguel” murmura la señora Camelia aludiendo a su hijo de 6 años, y luego añade, “la que no tiene huerto es de floja no más, porque aquí todo se da”. Precisamente, entre quienes tienen huerta se evidencia un parangón y se juzga el carácter

hacendoso de la mujer en virtud del éxito del cultivo de sus hortalizas. Mientras quienes no tienen, acuden a estas mujeres para comprarles verduras a cambio de dinero o mediante el trueque de elementos como el tejido. Como vemos, la huerta nos vuelca hacia un complejo universo compartido entre las mujeres, a partir de un saber heredado y encarnado en una genealogía de conocimientos por línea materna. De allí también que una característica base de la unidad hortícola sea su ubicación próxima a la vivienda, por lo general, a un costado de la cocina, lugar donde los conocimientos van siendo transmitidos, transformados y digeridos a través de recetas, de secretos, de la oralidad y del gesto. Son la huerta y la cocina depositarias privilegiadas de la conversación, del cuchicheo, del silencio, de los afectos.



Ilustración 13 Huerta frente a la cocina de la Sra. Julia

Y es que la cocina, como ya dijimos, es el principal reservorio de hierbas y hortalizas extraídas de la huerta. “La cocina es el soporte más antiguo y clave de la producción simbólica donde lo femenino jugó y juega un papel de enorme relevancia” (Montecino, 2004: 15), he allí un lugar donde rastrear sincretismos, préstamos, resignificaciones

culturales, cambios en el paisaje, en los modos de producción, la síntesis de la vida misma en un espacio cóncavo (la olla).

Asumir la huerta como repertorio femenino, es confirmado por Descola cuando sostiene “más que un espacio del cual los hombres son excluidos, el huerto es un espacio del cual se excluye a los demás; dominio femenino por cierto, pero dominio exclusivo de una sola mujer” (Descola, 1996: 293). ¿Pero cuáles son las implicancias de esta exclusión y dominio? Debemos tener en cuenta que la huerta a la vez que se configura como un lugar cercado para evitar el daño que puedan ocasionar los animales, al mismo tiempo se encuentra escondida, o al menos, no resulta fácilmente divisible desde un ángulo fuera del terreno familiar. No se encuentra como el jardín *ad portas* de la casa, ofreciendo a la vista ramilletes de flores bien cuidadas. Podríamos incluso afirmar, que el jardín configura un espacio de lo visible, en tanto lugar privilegiado de formas y coloridos que ofrecen antes un goce estético para los otros, para las visitas, para las andanzas del camino. Mientras la huerta supone un sentido utilitario dado por la fuente de consumo, y simbólico por el conjunto de prácticas y saberes en alusión a los conocimientos culinarios, medicinales y rituales que representa. Por tanto, la huerta aparte de concentrar hierbas y hortalizas, es a la vez un lugar de reproducción y crianza en el que podemos visualizar las raíces como canales subterráneos de comunicación y flujo entre la tierra y el cielo, entre la tierra y la luna, entre la tierra y los cuerpos. En consecuencia, exige la custodia y resguardo del mundo exterior, del mundo silvestre, para evitar el alcance, el contagio, el contacto de otras personas y en particular, de otras mujeres que podrían interferir en esa complicidad telúrica, subjetiva y femenina. En este repertorio vegetal como *locus* de producción de saberes, donde la mujer es dueña y custodia de sus hortalizas, tal como señala Viveiros de Castro, “el chamanismo es un modo de actuar que implica un modo de conocer, o más bien un determinado ideal de conocimiento. Ese ideal estaría en algunos aspectos, en las antípodas de la epistemología objetivista que la modernidad occidental estimula” (Viveiros de Castro, 2010: 40).

El chamanismo, más que concebirlo como un poder de una persona específica, según tenderíamos a pensar en torno a figuras como la *machi*, es ante todo una forma de conocer y habitar el mundo, que guarda relación con el diálogo entre seres humanos y otros existentes,

a modo de conversación con los animales, con las plantas, con los espíritus y con los *ngen*. Desde la perspectiva chamánica de aprehensión del mundo, la huerta como *locus* de producción y transmisión epistemológica, lejos de presentarnos materiales singulares de análisis como podría ser el saber en torno a ciertos vegetales particulares, nos plantea la salvia misma de las relaciones entre la mujer y su huerta. “En una episteme en la que signos y similitudes se enroscan recíprocamente en una voluta que carece de fin” (Foucault, 2005: 40). Un juego de reciprocidades en el cual descubrimos aquellas afinidades orgánicas que guían la meticulosa siembra de hortalizas en los tablones, o la sintónica relación entre los árboles, las aves y las abejas. La boda entre los discursos de cada especie, en tanto los afines “son los que se comunican por los bordes, lo que tienen en común únicamente lo que los separa” (Viveiros de Castro, 2010: 56). He aquí la producción a partir de la especificidad de los cuerpos, cuya diferencia va sentando un modo de conocimiento actual que recoge lo técnico y lo simbólico, la magia y la erudición.

La señora Carmen revuelve los huevos y se pone a despellejar las costras de ceniza de la última masa. Mientras tanto con don Gastón tomamos café descafeinado con tortillas y miel junto al fogón; se abre el espacio propicio entre el ulular del viento y el estrépito del fuego para conversar sobre secretos y leyendas. Don Gastón se refiere a los saberes de los “antiguos” como él mismo sostiene, para hablar de las historias contadas por sus padres y abuelos. Uno de los relatos que recuerda siendo niño, es que en Pitril hace aproximadamente 40 años había una *machi*, la última de quien guarda recuerdos. Desde entonces, ha habido muchas que trabajan como tales pero “no son verdaderas”. Dicen que las machis se juntaban al otro lado del río Queuco en un sector soterrado llamado *reñi*, justamente allá donde es difícil acceder porque son los terrenos del “gringo”.

Reñi es una categoría general utilizada para describir las cavernas habitadas por chamanes y/o brujos. Apoyado en los trabajos de campo de Louis Faron, Rolf Foester describe el sistema clasificatorio mapuche basado en una serie de oposiciones complementarias regidas por el principio ordenador izquierda/derecha, donde la categoría de *reñi* corresponde al lado izquierdo junto con los conceptos “malo, muerte, noche, enfermedad, *wekufe*, brujo, *kai kai*, pobreza y hambre” (Foerster, 1995: 57). Ceñidos a estas nociones, el otro lado del río donde

se ubicaría el **reñi**, es precisamente una zona donde el bosque se vuelve mucho más tupido, oscuro e inaccesible.

Tomás Guevara, en su conocida obra *Folklore Araucano* dedicado a los refranes, cuentos y cantos mapuche, hace mención al **reñi** cuando distingue la existencia de dos clases de brujos: “una es de los que disponen de un ajente maligno, antropófago, como *witranalwe*, *anchimallen*, *chonchoñ*, etc. Asisten éstos a los *reni* o subterráneos i suministran veneno o *vuñapue*. (*Vuña*, cosa podrida, i *pue*, vientre). Son los mas temibles” (Guevara, 1911: 77). Dicen también que cuando una **machi** se ponía en la noche de cara a la luna, su cabeza salía volando, el canto del **tué-tué**²⁵ anunciaba que andaba cerca, mientras el cuerpo se quedaba acéfalo, esperando. Antes se sabía quiénes eran los brujos, pero don Gastón asegura que aún existen, y por eso es menester cuidarse de las maldiciones.

La historia de la última **machi** ocurrió hacia alrededor de una década atrás. Cuentan de un matrimonio pewenche que rehuía participar en las ceremonias tradicionales, hasta que un día una de sus hijas enfermó sin lograr recuperarse. La joven había recibido el espíritu de **machi** pero sus padres se negaron a aceptarlo. Entonces vino una **machi** de tierras alejadas, y advirtió a sus padres que de no consumir tal elección, tarde o temprano toda la parentela desaparecería. Así, pasaron pocos años hasta que pronto la madre enfermó y murió. Más tarde, murió un tío de la joven y en medio del velorio, en trágicas circunstancias, algo inesperado sucedió, toda la casa se quemó y murió calcinada la familia completa. En este relato, como la joven no asumió su espíritu de **machi**, se dice que hubo “mal” en su familia. El precio por ello se corresponde con las descripciones que aporta Tomás Guevara, “el brujo tiene un ajente o mandadero, a quien debe alimentar con personas de su familia. Así se explica el mapuche el fallecimiento paulatino de una familia entera” (Guevara, 1911: 77). Este caso ocurrió cerca del año 2005, antes de ello, son pocos quienes recuerdan la última **machi** reconocida como tal por la comunidad. Sin embargo, al margen de esta historia que circula como relato local, de modo subterfugio flota el conocimiento de “una machi mala”, “se cree

²⁵ El **tué-tué**, también conocido como **chonchón**, es una leyenda mapuche que cuenta que por las noches salen a volar brujas y brujos transformados en criaturas de cabezas aladas, cuyo canto anuncia muertes y malas noticias.

machi, tiene *rehue* (lugar ceremonial de la machi) y es adivina, pero cuando empezó hizo mucha traición y mal”. Todas las machis, no obstante, son potencialmente “buenas” y/o “malas”, el carácter que se les otorgue dependerá de la intención y recepción de sus actos. Sin embargo, en el plano de lo decible, lo que ronda hoy en día en voz alta sin necesidad de ocultamiento es la existencia de algunos *lawentuchefes* (conocedores de hierbas medicinales), aunque la mayoría de las personas maneja un corpus acabado de conocimientos sobre las hierbas, y por ende, no se trataría de un saber especializado.

Es pleno otoño, luego del desayuno con la señora Carmen vamos a cosechar algunos tomates de la huerta. El plástico del invernadero recientemente fue desmantelado porque pronto caerán heladas y aguaceros que dañarán su resistencia. La huerta ofrece los últimos frutos de la temporada de verano, mientras otras hortalizas, como el ajo, se disponen a semillar para morir y volver a nacer en primavera. Pues es el tiempo de *rimü*, del otoño, el tiempo de rastrojo, cuando la planta “se pone introvertida”, se vuelca hacia la tierra para un merecido descanso.



Ilustración 14 Las hortalizas se disponen a dormir en tiempo de otoño

6.2. PÜKEM (INVIERNO)

La soledad era fría, es cierto, pero también era tranquila, maravillosamente tranquila y grande, como el tranquilo espacio frío en el que se mueven las estrellas.

De El lobo estepario. Herman Hesse.

Los hervores de la tierra.



Ilustración 15 Repollo en invierno

Durante los meses de invierno la producción del huerto es casi nula, manteniéndose solo las plantas más fuertes que agazapadas en la maleza, logran soportar las bajas temperaturas características de la época, siendo este el caso del repollo y la betarraga. En este tiempo las familias se proveen escasamente de frutas y verduras en los mercados locales de Ralco, Los Ángeles y Santa Bárbara. Son pocos quienes pueden viajar de manera frecuente según posean automóvil o estén dispuestos a llevar las cargas en el atiborrado microbús que llega hasta “Santa”. La ocasión de cualquier viaje sirve para que otras familias realicen encargos no solo de hortalizas, sino también de alimentos no perecibles y artículos de aseo personal como papel higiénico, pasta de dientes y peinetas. Independientemente de las posibilidades de traslado, debido a la distancia y el aislamiento geográfico que se produce muchas veces debido a las nevadas, la alimentación durante invierno favorece la ingesta de un alto contenido calórico basado en el consumo de hidratos de carbono, grasas y proteínas de origen animal.

Es un día de junio, la tarde se despide fría, cruda, seca, con un paisaje revestido de escarcha y un viento que desgarrar las vestiduras afuerinas. Al entrar a la casa de la señora Julia, el brasero y la cocina arguyen rojizos secretos entre los leños. En la cocina están las ollas traslapadas y sudorosas, y en el rincón aún descansan los rastros de tortilla. Allí está la señora Julia, sirviendo un poco de cazuela de ave a don Carlos, quien acaba de llegar desde Ralco. La tetera suspira vapores que pronto irán a envolver la calidez de un mate. Brol y Chico olfatean los restos de comida, y más allá una pareja de felinos, Pepita y Yuyo, merodean por los rincones más cálidos. Nos sentamos en la mesa y la señora Julia me pregunta qué platos

de comida sé preparar. Ella dice, “es que aquí sabemos cocinar lo básico no más. Arroz, tallarines, cazuela, locro, porotos, pancutras, estofados y masas como sopaipillas y tortillas, pero postres, cosas dulces no hacemos mucho”.

Para Sonia Montecino, con “la trilogía mapuche del maíz, la papa y el poroto, dieta compartida por indígenas, españoles y mestizos, se inicia la primera etapa de la cocina chilena” (Montecino, 2004: 19). Posteriormente a la conquista española, las comidas empezaron a experimentar transformaciones y cambios que darían origen a la cocina mestiza de nuestros días. Por entonces, el predominio de la carne de origen ovino y bovino, así como el uso de papas era común debido a la influencia que tuvieron y siguen teniendo los guisos en la cocina mapuche. Según los propios lugareños de Pitril, el locro es considerado el plato típico de la zona, cuya preparación guardaría influencia con el lado argentino de la cordillera. Para compensar la falta de *delicatesen* de repostería, la cocina pewenche cuenta con dadivosos árboles frutales, y aunque no son especialmente dulces, el maqui, las cerezas secas, los piñones y castañas son también consumidos como postres durante el invierno. Junto con estos frutos y semillas, el trigo igualmente ocupa un lugar importante, pues a partir de aquel se procesan y elaboran distintos alimentos como son los catutos –masa alargada y aplanada hecha a base de trigo cocido molido-, el mote –trigo cocido-, y la harina tostada -se muele el trigo y luego se tuesta al calor de la cayana-. Un ulpo en invierno o una fría harina tostada con agua y miel en verano, son refrescos nutritivos infaltables en la mesa durante el año. Preparación similar se realiza con el café de trigo, la harina de avellano, la harina de castañas y el *merkén*, cuyo consumo varía según la época del año.

Al margen de las influencias culturales de los colonos hispano-chilenos e hispano-argentinos, la poca diversidad de la gastronomía pewenche responde también a las disponibilidad de productos bases como el aceite, el azúcar y la harina. Entibiando los pies junto al brasero, la señora Julia cuenta que la mayoría de la gente sufre de problemas de colesterol y del hígado, debido a la alimentación alta en grasas que tuvieron cuando niños. De igual modo, Sonia Montecino señala que desde un principio “la grasa fue el fondo de cocción general y el aceite nativo, hecho de *madi*, fue pronto sustituido por el de oliva” (Montecino, 2004: 19). Sin embargo, el uso de grasa animal aún persiste y sus consecuencias nutritivas han tenido efectos

perjudiciales para la salud, pues dicha alimentación basada en altos contenidos de carbohidratos y frituras, ha traído aparejado problemas de cálculos digestivos en los más ancianos. En cuanto al azúcar, un sustituto mucho más apreciado y saludable ha sido la miel, cuyo sabor e inocuidad es una delicia valorada sobre todo por los foráneos. En cambio, la harina blanca sigue siendo un producto que con ahínco las familias deben apersearse en grandes cantidades durante todo el año. Por su parte, los animales constituyen una importante fuente de proteínas. Durante invierno se consume carne ovina, y los huevos junto a la cazuela de gallina son alimentos constantes de la dieta alimenticia.

Mientras tomamos mate, la señora Julia corta en trozos rectangulares una tortilla, allí llamada *kofke* (pan), hecha en los rescoldos de la ceniza en contacto indirecto con el fuego. Una masa de harina, redonda y abultada, fecundada a medio camino entre el barro y el latón de acero. Harina de trigo y manteca fundidos a fuego lento. Y es que entrar a cualquier hogar, sobre todo en época de invierno, tiene por bienvenida la invitación a sentarse junto a una rústica mesa de madera, donde acuden acogedoramente el mate y/o café, el *kofke* y la miel. ¿Podría acaso ser esta la trilogía de sobremesa en la comunidad de Pitril? Aunque también la tortilla nos deleita con huevos revueltos y a veces con queso de cabra comprado en Ralco.

Es de mañana, la señora Julia se levanta a las 5 de la madrugada para hacer el *kofke*, que don Carlos venderá con queso y mortadela a los estudiantes del Liceo de Ralco. En un molde de madera especial para elaborar la masa, la señora Julia prepara un montículo de harina en cuya cima deposita un poco de agua tibia y solo entonces comienza a amasar. Prepara tres amasijos redondos que luego con la boca de una jarra, va dividiendo en masas redondas más pequeñas, extrayendo casi 25 unidades en total. Por mientras, don Carlos prepara el fuego en la cocina a leña y entibia dos sábanas en el cañón de la chimenea. Una vez que la masa está cortada, los panes se van apilando sobre las sábanas para reposar durante aproximadamente 10 minutos. Luego, los panes son llevados al horno de la cocina y la masa que sobra es frita como sopaipillas, las que junto a un café descafeinado *Dolca* (a base de cebada) constituyen nuestro menú de desayuno. Mientras tomamos café, la señora Julia relata que en época de invierno no hay trabajo de huerta, pues las heladas se encargan de matar todo lo que está a su paso. Las plantas se hielan y se pudren. En su caso, ella abandona la huerta y solo retoma

las labores hortícolas a fines de agosto, siempre y cuando el clima lo permita. Ya están casi listos los panes, el horno exuda esa exquisita fusión de invierno y cocina que hipnotiza a los felinos y a los viajeros.

La señora Ana vive cruzando un empinado sendero al oeste de la casa de la señora Julia, su cuñada, quien lo recorre ligeramente escabullendo la escarchada hojarasca. La señora Ana vive con su marido y sus cuatro hijos, dos varones pequeños, una niña y un bebé de prominentes pómulos llamado *Aliwén* (árbol grande). Ambas conversan sobre el *wetripantu*, una ceremonia a realizarse el día 21 de junio (el solsticio de invierno) que se ha ido instalando hace no más de seis años atrás en la zona según cuentan los lugareños. El *wetripantu* señalan, proviene de los mapuche de la zona de la Araucanía y su celebración en Pitril se realiza únicamente a nivel escolar. De todas maneras, pese a que no denota tanta importancia ceremonial en comparación al *nguillatün*, supone una instancia colectiva que moviliza a la comunidad, o al menos a los apoderados de la escuela. Se podría decir incluso que los padres se organizan menos por interés que por compromiso, y para tal ocasión las madres deben aportar a la actividad con algún tipo de alimento. La señora Ana preparará *chavi*, una bebida espesa y nutritiva elaborada a base de piñón, un brebaje de raigambre prehispánico que subsiste hasta nuestros días.

Hay que aprovechar la luz del día, pues anochece temprano y no hay alumbrado público. El camino es solitario, y aunque se podría creer pasar desapercibido, a medida que uno se va familiarizando con el río, las montañas y las humaredas de las rukas, comienza a notar el discreto y sigiloso recorrido de las cortinas, y es que nadie pasa inadvertido, pues treiles, gansos y perros se encargan de acusar la intromisión de un visitante pasajero. Al aproximarse el mediodía, recién las pozas derriten la filuda escarcha. Son imprescindibles los buenos bototos y una chaqueta gruesa e impermeables para librar el frío. En las casas visitadas, todas tienen como principal habitación la cocina, donde la gente transcurre la mayor parte del día. Las paredes suelen estar tapizadas de posters de artistas de los años 90' como Luis Miguel y Enrique Iglesias. Abundan los calendarios con ilustraciones bíblicas y campañas de elecciones municipales pasadas. Abundan también los relojes, las fotografías familiares, los adornos ocasionales, y los gatos, regios moradores de la cocina a leña. Como se describiera

antes, es común que el hogar conste de más de una vivienda. A veces, la cocina se halla en una estructura independiente donde se encuentra el fogón, una mesa, unas cuantas ollas y uno que otro electrodoméstico. Allí cocinan, desayunan, almuerzan, y se comparte un mate, los silencios y una acompañada conversa. Allí escuchan rancheras emitidas por las radios locales, y por las ventanas y postigos es posible enterarse de todo lo que pasa frente a los hogares, pues en la aparente calma del paisaje, tras las cortinas, lo extraño y ajeno no es anodino.

Dicen que hace poco subió el caudal del río porque llovió casi cuatro días seguidos. Cuando caen las lluvias interminables, el camino se transforma en un barrial que torna difícil el tránsito por vehículo, una razón más para contar con un buen calzado que puede ser amortiguado con los calcetines y polainas que tejen pacientemente un grupo de tejedoras. Y es que la actividad textil, así como el acto de cocinar y “huertear” son asociadas a actividades femeninas y sintetizan la relación entre animales y plantas que conforman el ecosistema de la huerta. La lana es de origen ovino y el proceso de lavado, cardado e hilado, así como el teñido artesanal con tinta vegetal extraída de hojas, semillas, raíces y cortezas, son tareas exclusivamente femeninas. Casi todas las mujeres de mediana edad saben tejer, siendo una actividad de recreación durante los meses de invierno. Pero además existe una asociación de tejedoras que se agrupan para organizar talleres y postular a proyectos que les permitan obtener materias primas y vender sus productos en el mercado local y turístico. Al ser un oficio puertas adentro, la actividad textil transcurre en espacios de intimidad familiar y/o se comparte en complicidad con otras mujeres, como ocurre en el caso de la agrupación comunitaria, pues ahí no solo se teje a telar y con palillos, sino también se conversa, se toma mate, se intercambian puntos y diseños, se hilvanan relatos, se traman y entretejen recuerdos y anécdotas. La mayoría de las mujeres no terminó la enseñanza básica y no saben leer ni escribir, pero aquí se esgrime otra escritura, otro alfabeto escrito con aguja, huso y rueca, la lana da cuenta de otro lenguaje, un lenguaje creativo con el propio cuerpo en el espacio doméstico.

Actualmente la asociación de tejedoras de Pitiril se reúne escasamente, pues debido a la dificultad para insertar y difundir sus productos en el ámbito turístico, los productos terminan siendo vendidos a bajo precio.

En el camino no es posible reconocer fácilmente ni huertas ni invernaderos. Las huertas están abandonadas y recubiertas de escarcha y maleza. Con un poco de suerte, es posible atisbar algunos vestigios del invernadero, como son los fustes sosteniendo trozos de plástico y malla raschel. Las heladas y nieve caída durante el invierno tornan poco viable la mantención de la infraestructura, por lo cual su uso permanente no es algo que ocurra de manera generalizada, porque para mantenerlo durante todo el año es necesario realizar una inversión de materiales para un soporte adecuado que resista la inclemencia del tiempo.



Ilustración 16 Invernadero y tablones durante invierno

La señora Carmen al igual que la señora Julia, señala que las huertas en esta época están sin trabajar debido a las heladas. Pero no todo muere, hay hortalizas que se guarecen entre la maleza y logran sobrevivir refugiadas de la superficie. Es el caso por ejemplo del orégano, las acelgas, los repollos morados y uno que otro tubérculo. Y entre los frutos rescatados antes de llegar el invierno, al interior de la cocina hay almacenadas algunas ristras de ají, zapallos, zapallitos italianos, una canasta de habas y castañas. Son los frutos que alcanzaron a guardar antes de que cayeran las heladas. La señora Carmen lamenta no haber recogido a tiempo las semillas de algunas hortalizas, pues es ella quien se encarga de seleccionar las semillas, que esta vez fueron devoradas por los pájaros. Y así, mientras conversamos del clima, la familia,

la reciente evacuación de lugareños de la comunidad de Butalelbún y del volcán Copahue, la señora Carmen revuelve con un mango de madera una porción de castañas que hierven en un fondo de acero.



El fuego está amainando y don Gastón sale a buscar algunos leños. Cerca merodean los *ñaiiki* (gatos), custodios de los espíritus y penumbras que salen a pasear en noche de tormenta. Se hace tarde y el camino se avecina crudo, pues está especialmente frío. Este año no ha nevado, pero ha hecho mucho frío producto de las heladas. Durante estos días al parecer se ha mantenido una de las temperaturas más bajas en lo que va del año, y lo más seguro es que pronto caerá nieve. Sí, está realmente frío, las cañerías están congeladas, y de la llave apenas escurre un delgado chorrillo de agua. Es tiempo de *pükem*.

6.3. PEWÜ (PRIMAVERA)

La luna que de niña saludaba

Vino a besar anhelos

Que se deshacían en la nada.

Hija mía –me dijo-

No brotes de crepúsculos,

Cubrirán tus huesos las flores del alba.

De *Perrimontun*. Maribel Mora Curriao.

Florecer.



Ilustración 19 Camino de Pitril en primavera

Ya en Pitril, la lentitud del camino bajo la luminosidad de la montaña, deja sentir la caricia de manzanos y cerezos. Con los nacientes destellos de sol a fines del mes de agosto, la escarcha comienza a deshacerse para convertir al paisaje agreste en un fértil manto florido que repolla colores desde la espesura verde. Pero no sólo los frutos reverdecen el campo, también los animales alegran el paisaje. Es época de *pewü*, de los primeros brotes. Es también época de parición de polluelos, corderos, lechones, patos, gansos, cerca de las huertas más de una especie animal se pasea con la parva de crías. Es también una época propicia para pescar, pues según dicen, con luna menguante abundan los salmones en el río. En el camino pasan de vez en cuando lugareños a caballo, *mari mari*, dicen, acentuando la última “i” de la palabra. Está nublado y corre el *puelche*, el cálido viento del este.



Ilustración 18 Cría de patitos

Durante esta época, un tema insalvable en las conversaciones es el *Nguillatun* pronto a celebrarse en noviembre. Son alrededor de 20 familias las que asistirán con ramadas para agradecer a *Chau Nguenechen*. La ceremonia es presidida por dos *longkos* y una mujer que

toca el **kultrun** al final de cada día. El **nguillatun** dura tres días y se realiza en un sitio llamado **lepún**, ubicado en un sector de planicie de la comunidad. En la ceremonia se baila (**purrún**), emulando el movimiento del **choike** (ñandú) al ritmo del **kultrún**. Para ello los asistentes se disponen al centro de un círculo conformado por las ramadas familiares, mientras las mujeres cantan.

En esta época asoman los primeros digueños, un hongo comestible que comúnmente es consumido frito o como ensalada aliñada con perejil y limón, y que brota de las ramas del roble (**koyam**). El roble es un árbol muy singular que adquiere diferentes denominaciones según su etapa de vida. Cuando es joven y su tronco es blanco e inmaduro lo llaman **waye**, cuando es adulto se llama **koyam**, y cuando ya está anciano y su madera se ha enrojecido se llama **pellín**. “Esa señora está apelliná” exclaman como broma.



Ilustración 20 Digueños

Luego de las últimas lluvias de invierno también brota en el bosque el **changle** (*Ramaria flava*), una seta comestible de textura y sabor similar a la cebolla, muy apreciado por los lugareños para elaborar las empanadas del mes de septiembre, aunque cada vez es más escaso su consumo porque las familias ya no van a buscarlo al cerro.

El río junto con la montaña son las principales pinceladas del paisaje. El río no solo aporta un vital recurso hídrico, sino también la posibilidad de recreación durante los meses estivales, época en que los más jóvenes y turistas acuden a pescar salmones y a disfrutar de un fresco baño. Sin embargo, el río no está exento de recelo. Es común oír hablar del **cuero** del río, un

cuero que anda flotado y devora a los bañistas. Hay lugareños que se niegan a bañar por recelo y “respeto” al cuero.



Ilustración 21 Vista del río Queuco

Es curioso que además, el río constituye la frontera con aquella parte del bosque de poco acceso, donde habría estado el *reñi*, el lugar de reunión de las *machis*. Según don Gastón, se puede saber cuándo anda merodeando el cuero por el ruido que hacen las piedras del río. Dice que se estaciona un golpeteo de piedras durante varios días, y hace unos cuatros años fue la última vez que las escuchó venir. Entonces no

hay que acercarse, pues se corre el riesgo de ser devorado bajo las aguas. El río también permite pronosticar el clima según el cambio de tonalidades. Cuando se pone turbio se presume que va a *tormentear*, pues indica que en la cordillera está lloviendo, y por ende, hay un aumento de caudal que arrastra mayor material de sedimento y obscurece su común color verdusco.

Además del cuero, también es frecuente oír sobre el *anchimallen* (la palabra *anchi* viene de *anchü* o *antü* que quiere decir sol. Y *mallen* es mujer). Tomás Guevara describe a la *anchimallen* como una mujer joven y bellamente ataviada que “los indios antiguos la consideraban como un espíritu familiar que protegía al que la poseía; pero los cronistas no dan noticias si la reverenciaban en forma de ídolo o de simple simbolismo astral” (Guevara, 1911: 231). Hoy, aunque su relato toma variadas formas, hay quienes señalan que han visto una figura humana enana de rostro colorado, otros cuentan que se trata de un conjunto de lenguas de fuego. Ya a principios del siglo XX se cuenta que era temida por los mapuche; la *anchimallen* pasó a ser representada “como un fuego fatuo o una luz tenue que se desliza por los árboles de campo, penetra por los resquicio de las puertas, o se meten entre las patas de los caballos de algún viajero. Su presencia en alguna parte augura muerte” (Guevara, 1911: 231). Lo cierto, es que se aparece por la noche y según los relatos, su aparición estaría asociada a los lugares boscosos, lo que hace pensar en una figura cercana a las luciérnagas. Esta aparición representa a espíritus malignos enviados por otras personas, que presuntamente envían maldiciones. Quienes cuentan la historia aseguran haberlas visto en

variadas ocasiones, al punto de ser una experiencia tan recurrente que es motivo de cancioneros populares de la zona.

La primavera de la huerta no llega sin la previa bienvenida de la luna (*kuyén*). La alianza entre cielo y tierra comienza a gestarse en pleno invierno bajo luna menguante de agosto. En esta fecha la huerta comienza a despertar de un extenso letargo de sueño y silencio. Después de la luna menguante de agosto, se da inicio a la época de preparación de la tierra, de siembra y de elaboración de almácigos. Durante luna menguante, se siembran preferentemente los tubérculos y aquellas hortalizas que crecen bajo y/o a ras de tierra. Mientras que las plantas que requieren mayor crecimiento vegetativo en altura, como los porotos, las habas y algunas flores, son sembradas bajo luna creciente.



Ilustración 22 Luna sobre el río Queuco

En la menguante de agosto, primero hay que limpiar los tablones, amontonar la basura y quemarla. Luego viene el proceso de labranza que conlleva: picar la tierra, voltearla y dejarla reposar por unos días. Las herramientas más utilizadas son la horqueta, el azadón, la picota y el rastrillo. Al momento de sembrar, se debe emparejar el terreno, y según se requiera, se forman melgas para aquellos cultivos que necesitan mayor riego. Es el caso de las papas y frutillas, para las cuales se forman surcos en la tierra, y con el azadón, se van haciendo pequeñas cavidades donde posteriormente se procede a sembrar las semillas de cada hortaliza.



Ilustración 23 Labranza del terreno

Los almácigos que se preparan en esta fecha, como lechuga y tomates, serán trasplantados para la próxima luna menguante en el mes de octubre. Las labores hortícolas son realizadas preferentemente temprano al alba o en la tarde próximas al crepúsculo, con el fin de aprovechar la frescura del día y evitar quemar el suelo. Momento en el día en que además, las mujeres dedican tiempo para alimentar a los animales, buscar agua, recolectar frutos, recoger los huevos, limpiar el terreno, etc. Junto con estos quehaceres, es menester cerciorarse del suministro del agua para riego, proveniente del repecho del cerro. El sistema de riego consiste hoy en el uso de mangueras y tubos de cañería (PVC) puestos sobre la superficie del suelo, de tal manera que se pueden cambiar de lugar y añadir nuevos segmentos según la extensión que se requiera.

Como vemos, el ecosistema de la huerta no es estático, por el contrario, es dinámico y adaptativo, por cuanto está sujeto a cambios externos del suelo y del clima, así como cambios internos dados por la selección, introducción, experimentación y adaptación de las semillas que realizan intencionalmente las mujeres. La capacidad de adaptación de la huerta se juega en la versatilidad de las familias para responder a sus necesidades, así como a las influencias externas, e incluso el aprovechamiento de los insumos entregados por los talleres de capacitación técnica que ofrecen diversos programas agropecuarios que trabajan en la zona. No es menor, que gracias a este tipo de talleres se haya difundido el uso del invernadero en gran parte de las viviendas.

La huerta, ubicada a un costado de la cocina, se halla protegida por empalizadas de coligüe y alambre, para evitar que los animales entren a rumiar y ramonear los frutos. No todos los hogares cuentan con invernadero. Su construcción depende de la disposición de algún varón de la familia que lo pueda construir. La mayoría de las mujeres aseguran que están atrasadas con sus huertas porque sus maridos no levantaron a tiempo la estructura. Esto reafirma que el trabajo hortícola es de alguna manera compartido entre ambos sexos.

Cuando comienzan los primeros preparativos de la huerta es necesario picar la tierra con sumo cuidado pues aún quedan las llamadas *fucheñ*²⁶, rastros que sobran y subsisten para la siguiente época. Por lo general, zanahorias y papas logran resistir las heladas, sin embargo, debido a que son muy pequeñas y no alcanzaron a desarrollarse, son destinadas a la alimentación de los cerdos. Similar suerte corren las matas de frutilla, que al ser rastreras logran protegerse mejor del frío, pero estas son trasplantadas a una nueva melga.



Ilustración 24 *Fuchen* de zanahoria

Riñintu (bosque de coligües).

En el otro extremo de Pitril, pasado el puente Saltuco, junto con la señora Antonia subimos al cerro frente a su casa para ir a reparar la cañería que transporta el agua de vertiente hacia su huerta, y de paso cortar picanas (varas) de *kila*²⁷ (*Chusquea quila*) y coligüe (*Chusquea culeou*), para guiar las hortalizas especialmente del tipo gramíneas como son las habas, porotos y arvejas. El



Ilustración 25 Bosque de coligües

camino por el cerro está lleno de enredaderas, helechos y angostos senderos escarpados por su apantada naturaleza. La gruesa cañería hay que enderezarla a costa de piedras mediante diestros movimientos corporales de saltos entre el agua, la tierra y los insectos que se cobijan bajo los cantos del río. Al bajar, con un machete y equilibrio vamos cortando las picanas de caña de coligüe en lo posible más verdes, pues son las más firmes. Según la señora Antonia, antiguamente los brotes de coligüe se utilizaban también como ensalada del mismo modo en que actualmente se preparan y consumen los espárragos –cocidos previamente en agua y listos para ser consumidos-.

²⁶ *Fucheñ*: “hortalizas o trigo que nacen sin cultivo donde el año anterior había existido una siembra de la misma especie” (Augusta, 1916: 51).

²⁷ La *kila* es un bambú caracterizado por tener tallos ramificados y desparramados. Mientras los coligües a los cuales describe como una especie más humilde, se distinguiría de la *kila* “por sus tallos derechos y no ramificados (...), cuyos tallos se usan de rodrigones en los extensos tomatales de la región” (Mösbach, 1992: 64).



Ilustración 26 Siembra en el invernadero de la Sra. Camelia

Camino a casa de la señora Camelia, el paisaje es ahora mucho más amigable que en invierno. El camino hacia el altozano ya no parece escarchado y la vertiente ofrece un follaje de bellos colores inmaduros que promete estallar en pocos días. “¡Silencio! La tierra va a dar a luz un árbol” diría Huidobro²⁸. La señora Camelia vive junto a su hijo de 6 años y su marido don Genaro, quien trabaja en la central Angostura por sistema de turnos, lo que implica períodos extensos de ausencia en el hogar, durante los cuales ella debe hacerse cargo del cuidado de los animales además de las tareas domésticas. Durante los últimos días de invierno, don Genaro le construye un invernadero al interior de la huerta. Para esta fecha, en el invernadero se siembran principalmente cilantro, lechuga, achicoria, acelga, perejil y ajo, y en la huerta tomates, frutillas, zanahorias y habas.



Ilustración 27 Cultivo de flores de la Sra. Camelia

En comparación con las otras huertas, en casa de la señora Camelia salta a la vista el cultivo de flores como un micro-espectáculo de colores que no pasa inadvertido. “Este lujo de variaciones, esta exuberancia de fantasías pintorescas y caprichosos adornos que la naturaleza despliega magníficamente bajo su austero aparato de leyes, (...) solo puede tener una fuente: (...) la diversidad profunda e innata que, a través de todas estas uniformidades legislativas, reaparece resplandeciente y transfigurada en la hermosa superficie de las cosas” (Tarde, 2011: 202). El jardín hace gala de crisantemos, hortensias, *putitas* –una flor pequeña que crece de manera silvestre- y rosas. Estas últimas son las flores más comunes entre aquellas mujeres que cultivan un jardín, o al menos procuran hacerlo. Sin embargo, las rosas han sido introducidas con no poco esmero y han sido incluidas dentro del calendario lunar para ser podadas bajo luna menguante. Algo similar ocurre con los árboles frutales como el durazno y el ciruelo,

²⁸ Del poema *Altazor* (1919) de Vicente Huidobro.

pues en esta fecha se les debe podar y arrancar la *cerpera*, quitarles las ramas que salen en la parte inferior del tronco porque le quitan “*newen*” a los frutos.

Como vemos, la huerta comienza a recobrar forma en alianza con la luna menguante, fecha en que se siembran las plantas que repollan y se realizan los primeros almácigos que posteriormente serán trasplantados bajo la menguante de octubre. De aquí en adelante el clima aún es inconstante y es necesario brindar suma atención a los vegetales, cubriendo los tablones con malla raschel y/o con vigas y traviesas entrecruzadas para evitar que las hortalizas se quemen por las heladas. De igual modo, se debe prestar atención a las enfermedades que puedan recaer sobre las plantas, aunque vale decir que el sistema de cultivo por tablones, en cuanto separa los grupos de hortalizas, actúa como una barrera natural que evita, o al menos disminuye, la probabilidad de propagación de plagas y/o infecciones perjudiciales para las plantas ubicadas en el resto de la estructura.



Ilustración 28 Tablones cubiertos con malla raschel

Por lo general, en la huerta no se utilizan ni fertilizantes ni plaguicidas químicos. Lo que comúnmente se ocupa en la siembra por almácigos es el guano de aves de corral y ovejas. Resulta muy raro que un vegetal padezca una infección y/o plaga, pues el terreno es idóneo para las hortalizas. No obstante, la bondad de la tierra no impide que las hortalizas eventualmente se enfermen. Cuando esto sucede, se dice que la planta *se engrilla*, esto implica que la parte superior se vuelve amarilla y las raíces se llenan de gusanos. Hay quienes atribuyen esta purulencia al mal uso del salitre como abono. Según la señora Antonia, el salitre cuece la planta y produce el efecto descrito. Para ella, el abono más conveniente es el estiércol de caballo, y en orden descendiente, el de vacuno, la tierra de hoja, y en último

lugar, el guano de corral junto al salitre. Para otras personas, cuando la planta se engrilla es porque ha actuado como receptora del envío de maldiciones y malas energías de otras personas. Esta clase de señales también se manifiesta en los augurios y premoniciones del canto de los pájaros. El conocimiento ornitológico es una rica fuente de leyendas que acompaña el paisaje y el ecosistema de la huerta. El canto del chucao si es corto, quiere decir que el caminante va por buenos pasos, de lo contrario, si es largo y pareciera una risa, se aconseja al peregrino no proseguir el camino. El canto de las churretas (también conocidas como *chiuchiu* o *remolineras*) que circundan la casa, anuncia muerte o enfermedad. Y pronto caerá nieve si los come-tocino cantan cerca o los cóndores sobrevuelan bajo²⁹.

En cuanto a los animales, al igual que el abono natural utilizado con las hortalizas, su alimentación se basa en gran medida en la práctica de reciclaje que realiza la familia al separar la basura orgánica (cáscaras, rastrojos de frutas, hojas, etc.) del resto de los desechos. Particularmente los caballos y bueyes, a cargo de los varones, procuran suma dedicación y cuidado para que no se enfermen. Es común que el caballo “tenga mal”, con ello se refieren a un cuadro viral que produce una profusa secreción ocular. O también puede sufrir de resfrío, cuyos síntomas provocan decaimiento y mucosidad. Para tratar la enfermedad, por lo general se acude a la atención de técnicos veterinarios de la propia comunidad, a lo cual se suma la administración periódica de insumos vitamínicos y de desparasitación suministrados por el Servicio Agrícola Ganadero (SAG).

²⁹ *Una mañana, un maestro zen estaba a punto de dar un sermón a sus discípulos; cuando subía al estrado, un pájaro se posó en el alféizar de la ventana y se puso a cantar. El canto era tan hermoso que todos los presentes se quedaron encantados. Después el pájaro se fue. El maestro dijo a sus discípulos: "El sermón de hoy ha terminado".* Poema Zen.



Ilustración 29 Hombres areteando a vacas y bueyes

A mediados de diciembre, antes de subir los animales a las veranadas, los campesinos deben obtener la autorización del SAG, mediante el cumplimiento de una serie de requisitos impuestos por el organismo institucional, con el objeto de llevar un registro, control y evaluación sanitaria de los animales de pastoreo, lo que además sirve para evitar robos y controlar la venta ganadera. Para ello, un grupo de dos o tres vecinos con la colaboración de un técnico pecuario, debe *aretear* a los caprinos, bovinos y equinos. En casa de la señora Camelia, don Genaro junto a dos hombres van laceando a vaquillas, vacas y terneros arimándolas hacia un corredor de tapias, colocándole a cada una un arete o crotal con un código inscrito que va siendo registrado en un formulario. En esta época también algunos animales se carnean; se consumen las ovejas, y las que no, se esquilan. Esta última tarea está a cargo de los varones, y su producto, la lana, va destinada como materia prima de las labores artesanales femeninas.

Otra actividad que sería propia de los varones, es la apicultura, por cierto, muy extendida durante los últimos años en la zona. Si bien los cajones de colmena se encuentran ubicados muy próximos al espacio hortícola, son principalmente los hombres quienes administran los medicamentos y cosechan la miel, para luego repartir el producto en los envases plásticos para su venta. No sería aventurado afirmar, que esta actividad lejos de ser una extensión de la huerta, opera como una forma de ganadería.



Ilustración 31 Cajones de abejas



Ilustración 30 Rastro de la abeja reina

Pero resulta aún más llamativo, cuando la actividad apícola se rige por el conocimiento del despliegue de una “reina”. Don Gastón explica cómo reconoce el nacimiento de una abeja reina cuando surge un bulto mayor en el panal. Las colmenas vendrían a ser pequeños retablos al cuidado masculino. No sería aventurado afirmar entonces, que los hombres se mueven entre la imponencia de las bestias y la delicadeza de las abejas, entre la macro y micro escala de la ganadería.

Considerando entonces lo hasta aquí mencionado, podemos agrupar las diferentes tareas según sexo en el siguiente recuadro.

| División del trabajo de la huerta | |
|---|--|
| Hombre | Mujer |
| Desmalezar. Picar la tierra. Voltear la tierra. Hacer melgas. Construir el cerco. | Siembra. Plantación. Almácigos. Riego. Poda. Selección de semillas. Intercambio de semillas. Recolección de frutos, semillas y hortalizas. Preparación de los alimentos. |

| División del trabajo de los animales | |
|--|--|
| Hombre | Mujer |
| Venta de bestias (bueyes y equinos). Desparasitación de bestias. Marcación de bestias. Carneado. Esquilado. Cuidado y medicación de abejas. | Intercambio de gallinas. Crianza de gallinas. Cuidado de animales de corral. Denominación de animales domésticos. Alimentación de animales. Hilado, cardado y tejido. |

6.4 WALÜNG (VERANO)

En el crecimiento, el punto se convierte en una línea, pero la línea, lejos de estar montada sobre la superficie previamente preparada de la tierra, contribuye a su tejido en constante desenvolvimiento.

Tim Ingold

Perfumea la noche.

En el verano, las altas temperaturas convierten a la zona en un foco atractivo para los turistas, debido a la oferta de campings, el entorno cordillerano, los paseos en cabalgata y los baños termales ubicados próximos al volcán Copahue. El paisaje ahora está revestido de chilcas y frutos como cerezos, ciruelos, duraznos y manzanas que el paseante puede ir degustando, mientras el zumbido de los insectos colma el camino de presencias.

En casa de la señora Antonia, el desayuno consiste en mate, tortilla y carne de chivo. Mientras tomamos mate, los hombres comentan sobre la veranada de este año que ha sido particularmente pobre en los pastos, “las vacas están flacas, pero los caballos han aguantado más el hambre”. El mate aquí se toma “paseado”, se podría decir que se trata de un acto ceremonial consistente en la ronda compartida también llamada *matetun* (verbalización mapuchizada del sustantivo “mate” con la partícula *tun*, que en mapudungun indica acción) Para ello, hay una persona a cargo de cebar la yerba, llenar el tacho³⁰, añadirle azúcar y acompañarlo de algunas hojitas de hierbas escogidas como menta y poleo, para finalmente llenarlo con agua caliente. Luego de eso, la pequeña taza de hojalata se pasa a una persona y cuando esta ha terminado de beber, devuelve la taza a quien preparó la infusión. La encargada limpia el pico de la pajilla con un mantel de cocina y vuelve a echarle agua caliente y azúcar para pasárselo a un comensal distinto. Así transcurre el paseo del mate hasta que todos han tomado y se repite nuevamente la ronda. Ser parte de este acto resulta fundamental en las interacciones de confianza y lo mismo rige con el alimento. Esto pone de manifiesto una serie

³⁰ Aquí la yerba mate no se bebe en el *mate*, la típica calabaza conocida para su uso, sino que se utiliza un tacho, un pequeño jarrón de lata.

de valores morales y obligaciones sociales determinantes para la exclusión o inclusión de una persona externa al grupo.

Volviendo la mirada al regazo de la huerta, en esta época las crías paridas en primavera acompañan a las mujeres en sus actividades domésticas. Como apuntáramos antes, en las mujeres pewenche el sentido de maternidad no se circunscribe exclusivamente al cuidado de los hijos concebidos, sino también se extiende una relación afectiva con las plantas y animales que se puede vislumbrar a partir del acto de adjudicarles un nombre. En el caso de los últimos, dependiendo del destino de cada animal -reproducción o alimentación (de autoconsumo y/o ceremonial)-, la mujer le otorga o no un nombre si lo considera una mascota o animal silvestre. Y ese acto nominal clasifica y separa la vida de la muerte, cumpliendo un papel similar a la empalizada de la huerta. Como ejemplo, encontramos a la yegua Estrella y la yegua Julieta, cuyas vidas están destinadas al transporte y carga de sus amos. Y según su comportamiento, cada equino se “debe ganar” la herradura, debe “portarse bien” para contar con ella.

“Estas son mis guaguas” dice la señora Carmen refiriéndose a una parva de pequeños patos que la siguen hacia una leñera donde tiene instalado un *canugón*, la mitad de un tronco ahuecado sostenido por dos piedras grandes, que sirve como batea y tina; “en verano meterse aquí es fresquito” comenta. También está la chancha Margarita destinada a la reproducción y junto a ella, su



Ilustración 32 Canugón

lechón sin nombre destinado al consumo de carne. Las gallinas de la raza conocida vulgarmente como “cogote pelao”, por lo general no tienen nombre, pues prontamente serán consumidas como cazuela y son las mujeres quienes deciden cuál gallina irá a parar a la olla. Pero está el caso de las gallinas colloncas³¹ que sí tienen nombres propios, pues son difíciles de encontrar y por tanto son valoradas como un bien preciado que marca una distinción entre las mujeres. Algo similar sucede con los pavos y pavas, cuyo cuidado responde antes al cariño y prestigio que a la necesidad de consumo.

³¹ También conocida como “gallina araucana”, caracterizada por sus huevos azules.

Con la señora Julia subimos el cerro ubicado al frente de su casa, siguiendo la huella de su infancia en búsqueda de tierra de hoja para sus plantas. A medida que nos vamos internando en el cerro, ella va leyendo la escritura telúrica, se inclina hasta tocar la tierra y dejarla caer entre sus manos, tanteando el color, la humedad y el aroma. Aquí, lo que llamaríamos el entorno geográfico, no es un mero escenario en el cual se despliega la experiencia de la señora Julia. El territorio es “un conjunto de relaciones a través de las cuales ese entorno se apropia, utiliza y piensa: formas de poblamiento, trabajo, autoridad, concepciones, creencias, relaciones sociales y memoria histórica, entre otras dimensiones de la cultura” (Hernández-Ávila, 2011: 298). En este sentido, el cerro no es un espacio físico pre-dado, sino “una entidad socialmente construida”.

En el camino, la señora Julia cuenta que antes su padre sembraba trigo en el cerro por sistema de tala y roza, hasta que la Corporación Nacional Forestal (CONAF) prohibió dicha práctica argumentando la progresiva destrucción del bosque nativo. Por fin, debajo de un avellano encontramos tierra fresca que será destinada a las plantas interiores que cuelgan de las *pilguas*, una especie de macetero colgante tejido de coligüe y arpillera. De regreso, pasamos a saludar a la hermana menor de la señora Julia, que vive junto a su padre. Cuando la visitamos está concentrada en la meticulosa limpieza, hoja por hoja, de cinco plantas interiores. Su conversación gira en torno a sus plantas y comenta lo decaída que se puso una de ellas cuando la cambió de lugar y añade que no quiere colocarle rodrigón al *dólar* (planta foránea introducida en la zona) que recientemente le obsequió una amiga porque asegura que “se pondrá triste y decaído”. Cada 8 días saca a todas sus plantas fuera de la casa, para que tomen aire durante algunas horas y después las vuelve a entrar.

Prosiguiendo el tema de la nominación, vale recordar que a las criaturas que rondan el hogar y están al cuidado de la mujer, como son los corderos, las gallinas y chanchos se les denomina genéricamente “animales”. Pero a los animales grandes, que por lo general están bajo la responsabilidad de los hombres, como son los caballos y bueyes, se les denomina “bestias”. Ello obedecería a la terminología utilizada por los colonos quienes llamaban de ese modo a los caballos, y con el tiempo, los bueyes también fueron incorporados a dicha categorización. Lo central aquí es que las bestias representan un nivel simbólico superior que los animales

domésticos a cargo de la mujer, por tanto, expresan relaciones jerárquicas de poder entre los humanos. Como continuidad de la relación de género que se da en el ecosistema hortícola, podríamos afirmar entonces que las gallinas operan como marcas de distinción respecto a las mujeres y los equinos respecto a los hombres.



Ilustración 33 Gallinas y caballos

Independientemente del caso, cada grupo de animales tiene un lugar determinado en los alrededores de la huerta. Corderos y chanchos se mantienen en corrales separados, los equinos en el retablo, los perros y gatos por lo general descansan al interior de la casa, y las gallinas se resguardan en los árboles o gallineros.

En torno a los animales, hay que hacer la salvedad del “león”, nombre con el cual se denomina al puma (*Felis concolor*), cuya presencia aunque marginal pero constante no cabe dentro de ninguna categoría mencionada. El león representa una amenaza permanente cuando ataca a los animales domésticos, pero afortunadamente suele deambular en lo alto de las montañas y su naturaleza constituye motivo suficiente para que los afuerinos deban procurar compañía cuando pretenden adentrarse en las serranías.

Los animales más comunes en la esfera doméstica, son denominados en *chedungun*, o bien detentan un nombre cuya pronunciación ha sido mapuchizada, como es el caso de la oveja y el chancho. Algunos de ellos son:

Gato → *ñaiqui*.
Perro → *trewa*.
Gallo → *alka*.
Gallina → *chahual*.
Oveja → *fisa*.
Chancho → *chango*
Caballo → *kawell*

Con todo, si consideramos los vínculos afectivos que la mujer entabla con ciertos animales y plantas, esta parentela podría ser extensiva para pensar el cuerpo femenino en relación al ecosistema de la huerta. En otras palabras, la noción de persona y de subjetividad femenina no se restringiría solo al ser humano, sino que concibe otros seres vivos como tributarios de las relaciones que conforman la existencia. Entonces, el cuerpo según expresa Tola, “más que ser una base pasiva sobre la que la cultura desplegaría un sistema de significados, él se constituye como un espacio socialmente transformado y colectivamente agenciado que no separa el mundo de la naturaleza del mundo de la cultura” (Tola, 2012: 309). Con ello Tola sostiene que el cuerpo, en tanto intrínsecamente social, se constituye en función de un colectivo, que puede ser la familia, la comunidad, los padres, pero también puede incluir otras existencias como las plantas, los animales y los espíritus. Nada más recordemos el *matetun* y la trascendencia de compartir el alimento, “una acción que constituye la parentela y une a las personas en el compartir de sus flujos y sus procesos de cambio de cuerpo” (Belaunde, 2005: 47). De allí, que ni el cuerpo ni la concepción de persona sea algo dado, sino que se construye en función de la praxis fundada con otras alteridades. “En la medida en que la persona corporizada está hecha de instancias móviles que provienen de otros cuerpos (fluidos, nombres, componentes vitales, emociones-pensamientos), ella no existe como unidad dentro de un contorno predeterminado sino que su existencia es pensada como múltiple, un *carrefour* de relaciones y multi-situada” (Tola, 2012: 323). Por consiguiente, esa existencia no se revela simultáneamente, sino requiere del tiempo y la distancia para dar cuenta de su perspectiva desplegada en “un espacio heterogéneo, con direcciones privilegiadas, que se encuentran en relación con nuestras particularidades corporales y nuestra situación de seres arrojados en el mundo” (Merleau-Ponty, 2002: 24). Es lo que

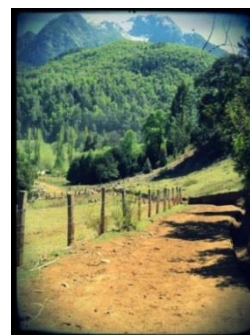
Merleau-Ponty llama en la fenomenología de la percepción, descubrirse como “ser-del-mundo”, como parte y no solo habitante de aquél. Finalmente y acorde a lo anterior, podemos retomar el concepto de diferencia precisado en el marco teórico, para cerrar con la tesis:

Lo heterogéneo y no lo homogéneo es lo que se encuentra en el corazón de las cosas. ¿Qué más inverosímil, o más absurdo, que la coexistencia de innumerables elementos nacidos coetáneamente semejantes? No se nace, sino que se llega a ser semejante. Y por lo demás, la diversidad innata de los elementos, ¿no es la única justificación posible de su *diferencia?* (*alterité*). (Tarde, 2011: 202).

Qué mejor ejemplo de que la existencia es diferencia, parafraseando a Ingold en su obra *Being Alive* (2011), que la vida de una insignificante larva, que en su metamorfosis de crisálida para convertirse en mariposa, nos muestra el secreto del paisaje, la grandeza de la existencia. Y en ese secreto, hallamos también el viaje, como recorrido y trayectoria de exploración, familiaridad y complicidades que van tejiendo subjetividades. Aquel camino significado donde la mujer sigue la huella del cerro para recolectar los frutos, anota en el calendario la próxima luna menguante para la siembra, hace almácigos, cuida a los animales, cocina cazuelas, teje mantas y calcetines, recoge hierbas, saluda a las crías de animales, guarda e intercambia semillas, va a dejar a sus hijos a la escuela, y hasta las idas y venidas de las más jóvenes, van gestando los movimientos, los gestos, los actos nominativos, la observación de los ciclos, la contemplación del paisaje, andar femenino que va tejiendo ese ser del mundo, y aquel modo particular de habitar el mundo que se despliega en la relación de las mujeres pewenche y sus huertas.



*Primavera, verano,
otoño, invierno,
y otra vez primavera....*



Conclusiones

La construcción de un relato etnográfico nos dispone a indagar en un escenario de soportes heterogéneos, llamando así a los paisajes, las estaciones, las generaciones, los vegetales, etc., donde se inscriben palabras, lugares, añoranzas, pero también amores, nostalgias, recuerdos, ecos, pequeñas historias y chiquitas patrias. Se trata de aventurarnos en un territorio frágil en torno a la escritura, cuyo pliegue entre la mujer y la huerta, la ciudad y el campo, el hogar y la montaña, sintetizan el tenor de un *pathos* y un *ethos* dibujados en la delicadeza de la oralidad. En este sentido, el entorno que nos cobija, la comunidad de Pitiril, y en general el escenario de Alto Bío Bío, no deja de ser una pincelada lírica, y por cierto lárca, de la cultura. Incluso la figura de la *machi*, actualmente ausente en el terruño, aparece acaso como punto de fuga de una multiplicidad de relatos paridos a la luz de un cielo raso, a veces inmensamente negro con famélicas estrellas de invierno, y a veces inmensamente profundo en el ojo de un pájaro.

El relato etnográfico intenta desempolvarse de la ubicuidad tradicionalista, aun cuando “el itinerario, las diversas estaciones por las que pasamos, las idas y venidas, nos hablan de lo difícil y costoso de un proceso no siempre productivo” (Quiroz, 1995:11). Pero este buscar en medio del presente, deja en evidencia una suerte de olvido que nos sitúa en la figura popularizada por Jorge Teillier, el lar, el lugar, el pequeño lugar, por contraposición a la universalidad. Aquí la figura lárca tiene por pretensión descubrir la médula de la cotidianeidad, el pulso de la vida. Y sin quedarnos entrampados en el localismo y en la búsqueda de este país de la ausencia, como dijera Mistral, la etnografía reverdece justamente las singularidades en este pretendido universalismo. No se trata de explicar un grupo o el conjunto de prácticas de un grupo. Porque comulgando con el propio marco teórico, el perspectivismo nos permite acceder solo a una parcialidad de los otros, en tanto cada uno constituimos puntos de vista definidos por nuestros cuerpos. De allí que las etnografías amerindias han señalado que “los existentes son centros de intencionalidad, que aprehenden a los otros existentes según sus respectivas características y capacidades” (Viveiros de Castro, 2010: 33). Entonces cuando hablamos de interioridades, de relaciones maternas entre las mujeres y sus animales, del *anchimalen*, del *cuero*, del ciclo de las plantas mirando hacia la luna, se trata ante todo de pensar estos relatos y experiencias dentro de un sistema

de creencias. “El pensamiento indígena debe ser tomado (...) como una práctica de sentido; como dispositivo autorreferencial de producción de conceptos, de símbolos que se representan a sí mismos” (Viveiros de Castro, 2010: 210).

De acuerdo a lo anterior, la propuesta etnográfica nos lleva a rechazar la noción de un “nosotros” concebido desde un estatus de *gente* circunscrito a los seres humanos. Este *nosotros*, tensiona aquí la humanidad definida por una noción de *persona* que diferencia, tacha y se recorta en el mundo cerrando la comunicación con otros existentes. Y es que hay una aparente contradicción entre constituirnos como sujetos y mirar de soslayo la naturaleza y a “otros”, redimiendo bajo esa categoría al resto de los seres. Se vuelve insoportable insistir en las distancias y diferencias cuando negamos a una vaca contemplar las nubes paseando por el cielo. No abogo por la disolución del sujeto, pero se puede advertir un desgarramiento humano de la existencia que ha olvidado lo más certero de la materia, nuestros cuerpos y los cuerpos de animales, plantas, lo pétreo y lo fósil, el cuerpo de la cotidianeidad, de lo concreto. Por esta razón, aproximarnos a la comunidad de Pitril ha buscado en definitiva, descubrir nuevas formas de aprehender el mundo en relación a la construcción de subjetividad de las mujeres pewenche. Como expresa Ingold, “aprehender el mundo no es una manera de construirlo sino de involucrarse, no una construcción [building] sino un habitar [dwelling], no el hacer [making] una visión del mundo sino tomar [taking up] una visión en el mundo” (Ingold, 1992:42). Una aprehensión que deviene la experiencia sensible desde el cuerpo femenino que se asocia no solo a lo concreto del manejo de la huerta, sino que a su vez responde a una memoria histórica de una corporalidad que lleva inscrita la herencia de una genealogía materna de los ancestros. Un cuerpo femenino pensado en su pluralidad, que viste el repertorio de la cultura pewenche en estrecha comunión con la montaña, el río y el bosque, en un entorno-envolvente que traza geografías desde un movimiento espiral de superficies e interioridades y hunde las raíces de la identidad en la continuidad de los seres.

Según esta forma pewenche de habitar el mundo, se nos abre un paisaje lleno de gerundios donde la identidad supone relaciones y procesos, similitudes y diferencias. No olvidemos que el mito de Tren Tren y Kai Kai, nos remitiría en última instancia a un estado de plena indiferenciación en que todos los seres participaban de una misma forma entonces humana.

Viveiros de Castro nos dice, “la praxis indígena consiste en “hacer cuerpos” (y en diferenciar las especies) a partir de un continuo socio-espiritual dado: dado precisamente en el mito” (Viveiros de Castro, 2010: 30). Según esta perspectiva, cada entidad sería construida extensamente y de manera móvil remitiendo continuamente a múltiples relaciones y entidades. Baste señalar el *laku*, el juego de nombres en las relaciones de parentesco, el acto bautismal de los animales según el vínculo afectivo, el canto premonitorio de algunas aves, el atávico despliegue de los *pewenes*.

Bastante hemos insistido en la relación de las mujeres con los habitantes de la huerta, concibiendo dentro de ella al paisaje en que se encuentra inmersa. Son los animales y las plantas, los minerales y los cerros, el río y el cielo. Una simbiosis creativa de alianzas contra natura. En efecto, si hay algo que da cuenta de la comunicación establecida entre las mujeres y las huertas, son los afines. Lo que Viveiros de Castro llama la “síntesis disyuntiva” que porta en su interior la diferencia intensiva de humano/no humano al interior de cada existente. La diferencia es el principio de fertilidad de estas alianzas entre las gallinas y los árboles, entre las mujeres y los polluelos, entre el cóndor y la lluvia, entre el fuego y los espíritus. Incluso el silencio comulga con el paisaje en un rumiar de colores, aromas, temporalidades, espíritus y sueños. Fertilidad entendida no a partir de una relación filial, sino como “movimiento que desterritorializa los dos términos de la relación que crea, extrayéndolos de las relaciones que los definían para asociarlos a través de una nueva conexión parcial” (Viveiros de Castro, 2010: 211). Conexión nutrida por el paisaje que pone de relieve el ciclo de la vida, una suerte de cartografía que implica también la muerte, el crecimiento, el movimiento, y por cierto la intersubjetividad en un continuum de relaciones no solo formales, sino también creativas y temporales incluso a nivel planetario en conjunción con *kuyén*, el astro femenino que ejerce intensidades sobre lo terrestre, determinando la abundancia de salmones y hortalizas.

Para Descola, “todas las sociedades admiten la existencia de pequeños trozos de naturaleza, si se puede decir, pero solo en el moderno occidente se da la oposición entre naturaleza y sociedad, una función rectora dentro de su cosmología” (Descola 2002: 159). En este mismo sentido, Merleau-Ponty plantea comprender al ser humano en su entorno reconociendo la

multiplicidad de lo viviente, y en consecuencia, la existencia de otras perspectivas manifestadas en una comunidad de relaciones mutuas y continuas, más que identidades aisladas.

Así, diga lo que diga acaso una biología mecanicista, el mundo en que vivimos, en todo caso, no está hecho tan sólo de cosas y de espacio; algunos de esos fragmentos de materia que llamamos seres vivos se ponen a dibujar en su entorno y a través de sus gestos o su comportamiento una visión de las cosas que es la suya y que se nos aparecerá tan sólo si nos prestamos al espectáculo de la animalidad, coexistimos con ella en vez de negarle temerariamente toda especie de interioridad (Merleau-Ponty, 2002: 42).

En Pitril, el aliento de las cosas revela la interioridad de los existentes. Tormenteará si cambia el color del río, si ríe el chucao mejor desviar el camino, si vuela bajo el cóndor nevará pronto. Pero ¿acaso solos los animales comparten la humanidad de fondo? Al parecer no, pues las piedras también son parte de esta comunicación interespecie *contra natura*, porque si viene el *cuero*, suenan los cantos del río. La territorialidad es construida por la experiencia social de todos sus habitantes, y la vida pareciera palpitar más allá de lo orgánico. Porque el paisaje supone también una experiencia material que vincula a los antiguos pewenche con las actuales comunidades. El territorio como experiencia, ejercería mayor preminencia que una identidad étnica, y así también lo confirman los datos históricos del siglo XX. Prueba de la continuidad de esta experiencia es el régimen de veranada-invernada, cuyas estaciones, trayectos, subidas y bajadas, determinan las dinámicas de la territorialidad articuladas entre las inter-subjetividades. Lo que se intenta enfatizar, es que la experiencia, aun cuando da cuenta de relatos, conocimientos y saberes a nivel simbólico, en tanto cuerpos y geografías, es también necesariamente material y práctica. Pero estos mismos cuerpos y paisajes cambian en los devenires del verbo, como por ejemplo muestra la verbización de los sustantivos “huertear”, “tormentear”, sentando una abigarrada alianza entre el territorio y los lenguajes. “Hay un profundo vínculo entre los signos, el acontecimiento y la vida, el vitalismo. Es la potencia de una vida no orgánica, la que puede tener lugar en la línea de un dibujo, en una línea de escritura o de música. Los organismos mueren, pero no la vida” (Deleuze, 1990:

202). Una continuidad que Deleuze busca reafirmar al criticar la existencia de universales así como de unidades, pues para él, sólo hay procesos, “tales procesos actúan en las multiplicidades concretas, la multiplicidad es el auténtico elemento en el que suceden las cosas. Las multiplicidades son los pobladores del campo de inmanencia, como las tribus que pueblan el desierto sin que deje por ello de ser un desierto” (Deleuze, 1990: 206), sin que la huerta abandonada en invierno, deje de ser huerta.

Entonces la relación *contra natura* ya no remitiría tanto a una noción que rebate la filiación a favor de la alianza interespecie, sino más bien guardaría correlación con una resistencia hacia la concepción de *natura*. Aquí todo es cultura y su principio es el carácter heterogéneo y transversal de sus múltiples lenguajes. Se trata de buscar en el secreto de esas relaciones y “del devenir ilimitado que implican, en la profundidad de la tierra, pozos y madrigueras que se cavan, que se hunden por debajo, mezcla de cuerpos que se penetran y coexisten” (Deleuze, 2005: 12) y que dicen algo más de la *gente*. Pero no cualquier gente, sino ampliando en ella la noción de persona como aquel sustrato compartido por los existentes.

Un aspecto interesante de observar es la cartografía dibujada por las señoras Julia, Camelia, Antonia, Carmen y Ana, sumado al conocimiento de soslayo de otras familias de Pitiril, cuyo paisaje da cuenta de una territorialidad que se reafirma en torno a lo femenino. El matrimonio deviene una madeja de relaciones tejidas por las mujeres entre distintos asentamientos y grupos, lo que implica además una genealogía de prácticas y saberes que circula y gesta otros paisajes, espacios de poder y conocimiento, urdidos de generación en generación. Un tipo de conocimiento más cercano al chamanismo, en la medida que el modo de conocer de las mujeres en relación a las huertas, deviene creación antes que representación. No olvidemos que según nuestro planteamiento, las mujeres operarían como *ngen* de sus huertas.

Como hemos visto, en las tareas hortícolas la dimensión técnica se articula con la dimensión simbólica del mundo. Las actividades productivas y el corpus de elementos simbólicos que pone en juego el agro-ecosistema, escapan al rendimiento de productividad comprendido puramente por el régimen de la oferta y demanda. La huerta pareciera significar antes un espacio de poder, de apropiación, de intercambio y autonomía, un asidero de conocimientos,

saberes, herencias y técnicas que generan enjambres de comunicación y negociación entre las *gentes*. La huerta opera además como fuente de sustento, permitiendo a las mujeres percibir una pequeña fuente de ingresos, gracias a la comercialización de hortalizas, textilería, cestería, miel y tortillas, actividades que les facilitan sumar recursos al presupuesto familiar. Por lo pronto, si se quisiera incurrir aún más en la noción de poder en cuanto a las relaciones de género que se entablan en el trabajo hortícola, la mirada debería ir más allá para cuestionar la objetivación del “medio ambiente” y la referencia al hábitat natural como algo aparte, descontextualizado del ser humano y viceversa. Y es que, “la objetivación (del cuerpo, el paisaje, la mano de obra, las mujeres, las colonias) puede ser identificada como el fundamento último del poder, la represión y la explotación” (Descola y Palsson: 2001: 67). He allí un punto de inflexión necesario para pensar la tensión naturaleza/cultura en función de las teorías de género.

Bajo una impronta similar, “la etnografía de la América indígena está poblada de referencias a una teoría cosmopolítica que describe un universo habitado por distintos tipos de actores o de agentes subjetivos, humanos y no humanos –los dioses, los animales, los muertos, las plantas, los fenómenos meteorológicos-”. (Viveiros de Castro, 2010: 34). La continuidad es constitutiva de nuestra existencia, en cuanto existen distintas perspectivas y corporalidades que están cambiando de manera permanente. Así, lo heterogéneo funda la continuidad de las cosas. Existir es diferir. Una reflexión necesaria para la antropología, que le permitiría renovarse de su histórica carga colonialista y “aceptar íntegramente su nueva misión, la de ser la teoría-práctica de la descolonización permanente del pensamiento” (Viveiros de Castro, 2010: 14), redescubriendo pequeñas victorias en la continuidad de los cuerpos, porque finalmente un derecho de la antropología no es explicar el mundo de los otros, sino *huertear*, multiplicar y poblar el mundo propio. “Tomar la multiplicidad en la cultura, la cultura en cuanto multiplicidad” (Viveiros de Castro, 2010: 58), la semilla como punto de fuga, la huerta como una *anti-naturaleza*.

Referencias bibliográficas

- Belaunde, L. (2005). *El recuerdo de luna. Género, sangre y memoria entre los pueblos amazónicos*. Lima: Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales.
- Bengoa, J. (1996). Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche 1982-1995. *Pentukun*, 6, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO.
- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur de Chile*. Santiago: Editorial Catalonia.
- Biblioteca Congreso Nacional. Reportes Estadísticos Distritales y Comunales 2013. http://reportescomunales.bcn.cl/2013/index.php/Alto_Biob%C3%ADo
- Boccaro, G. (2004). Del buen gobierno en territorio mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. *Cuadernos de Antropología Social*, UBA, 20, pp. 11-129.
- Bragg, K., Havenstein, E., & Latsague, M. (septiembre de 1986). Transecto etnobotánico del sector mapuche. *Revista de Ciencias Sociales y Humanas CUHSO*, 3 (2).
- Butler, J. (2007). *El género en disputa*. Barcelona: Paidós.
- Cano, E. & Moreno, V. (2012). Consideraciones finales. En Mariaca, R. (Ed.). *El huerto familiar del sureste de México*. (pp. 522-535). Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco. Colegio de la Frontera Sur. México.
- Chávez, E. (2012). Desarrollo modernizador y manejo tradicional del huerto familiar en Tabasco: Dos paradigmas diferentes. En Mariaca, R. (Ed.). *El huerto familiar del sureste de México*. (pp. 391-419). Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco. Colegio de la Frontera Sur. México.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. Barcelona: Editorial Gedisa.
- CONADI. Gobierno de Chile. (2011). Ley Indígena N° 19.253.
- De Augusta, F. (1916). *Diccionario Araucano-Español y Español-Araucano*. Tomo I Araucano-Español. Santiago: Editorial Universitaria.
- Da Matta, R. (1999). El oficio del etnólogo o cómo tener “Anthropological Blues”. *Constructores de Otredad. Antropofagia*. Buenos Aires, pp. 172-178.
- Deleuze, G. & Parnet, C. (1980). *Diálogos*. Valencia: Editorial Pre-textos.
- Deleuze, G. (1990). *Conversaciones 1972-1990*. Libros Tauros.

- Deleuze, G. & Guattari, F. (1990). *Kafka. Por una literatura menor*. Ediciones Era: México.
- Deleuze, G. (2005). *Lógica del sentido*. Traducción de Miguel Morey. Edición electrónica de www.philosophia.cl Escuela de Filosofía Universidad ARCIS.
- Descola, P. (1996). *La selva culta*. Quito: Abya Yala.
- Descola, P. (2002). La antropología y la cuestión de la naturaleza. En Palacio, G. & Ulloa, A. (Ed.), *Repensando la Naturaleza*. (pp. 155-174). Colombia: Universidad Nacional de Colombia-Sede Leticia.
- Descola, P. (2004). Las cosmologías indígenas de la Amazonía. En Surralles, A. & García, P. (Ed.). *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno* (pp. 25-36). Lima: Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.
- Descola, P. (2006). Entrevista: Los hombres no son los reyes de la naturaleza. (L. Corradini, Entrevistador). En *La Nación*. Buenos Aires.
- Descola, P. (2011). Más allá de la naturaleza y de la cultura. En Montenegro, L. (Ed.). *Cultura y Naturaleza*. (pp. 75-97). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Descola, P. & Palsson, G. (2001). Introducción. *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. D.F.: Siglo veintiuno editores.
- Engels, F. (2006). *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Madrid: Fundación Federico Engels.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.
- Foucault, M. (2005). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- González, H. (1980). *Un siglo en la economía de una reducción mapuche cordillerana*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile.
- González, H y Valenzuela, R. (1979). Recolección y consumo del piñón. *En Actas del VIII congreso de arqueología chilena*. Pp. 55-70. Valdivia: Ediciones Kultrun Ltda..
- Grebe, M. E. (1993) Los subsistemas de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*. 12, pp. 45-64.
- Grebe, M. E. (2000). *Relaciones hombre/naturaleza en la cultura mapuche. Los Ngen: sus implicancias y proyecciones socioculturales*. IX Jornada de Alternativas religiosas en América Latina. Buenos Aires

- Guevara, T. (1911). *Folklore araucano*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Bogotá: Grupo Editorial Norma.
- Hernández-Ávila, L. (2011). Territorios, territorialidades y multiculturalismo. En Montenegro, L. (Ed.), *Cultura y Naturaleza*. (pp. 267-294). Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá, José Celestino Mutis.
- Ingold, T. (2010). Bringing things to life: Creative entanglements in a world of materials. *Realities Working Papers*, 15. 2010, www.manchester.ac.uk/realities. Traducción: Andrés Laguens, Octubre 2011.
- Ingold, T. (1992). Hunting and gathering as ways of perceiving the environment. En Ingold, *The perception of the environment: essays on livelihood, dwelling & skill*. New York: Routledge.
- Isla, J. (2001). *Pewenche: Estudios sobre territorio y proceso social*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile.
- Juan, J. (2013). *Los huertos familiares en una provincia del subtrópico de México*. Universidad Autónoma del Estado de México.
- Kottak, C. (2006). *Antropología Cultural*. Madrid: McGraw – Hill / Interamericana de España, S.A.
- Latcham, R. (1924). *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Santiago: Imprenta Cervantes.
- Leach, E.R. (1976) *Sistemas políticos de la Alta Birmania. Estudios sobre la estructura social kachin*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Malinowsky, B. (1948). *Magia, ciencia y religión*. Planeta-Agostini.
- Mariaca, R. Ed. (2012). *El huerto familiar del sureste de México*. Secretaría de Recursos Naturales y Protección Ambiental del Estado de Tabasco. Colegio de la Frontera Sur. México.
- Merleau-Ponty, M. (1953). *La estructura del comportamiento*. Buenos Aires. Librería Hachette S.A.
- Merleau-Ponty, M. (1994). *Fenomenología de la percepción*. España: Planeta-Agostini.
- Merleau-Ponty, M. (2002). *El mundo de la percepción*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

- Mistral, G. (1967). *Poema de Chile*. Barcelona: Editorial Pomaire.
- Moctezuma, S. (2010). Una aproximación a la agricultura de huertos desde la antropología. *Revista Ciencia y Sociedad*, 35 (1), pp. 47-69. República Dominicana: Instituto Tecnológico de Santo Domingo.
- Montecino, S. (2004). *Cocinas Mestizas de Chile. La olla deleitosa*. Santiago: Museo de Arte Precolombino.
- Mösbach de, E. (1992). *Botánica indígena de Chile*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- Olivares, J. (1995). *El umbral roto*. Santiago: LOM Ediciones.
- Ortner, S. (1979). *¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?* En Olivia Harris y Kate Young (Comps.) *Antropología y feminismo*. Pp. 109-131. Barcelona: Anagrama.
- Quiroz, D. (1995). El oficio del etnógrafo y la etnografía como artificio: reflexiones y presunciones. En Olivares, J. *El Umbral roto*. Santiago: LOM Ediciones.
- Rubin, G. (1986). El tráfico de mujeres: notas sobre la “economía política” del sexo. *Revista Nueva Antropología*. 7 (30), pp. 95-145. Distrito Federal.
- Silva, O., & Téllez, E. (1993). Los Pewenche: Identidad y configuración de un mosaico étnico colonial. *Cuadernos de Historia*, 3, Santiago.
- Valenzuela, Rodrigo. (1981) *El sistema culinario mapuche. Una aproximación estructural*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Santiago: Universidad de Chile.
- Viveiros de Castro, E. (2003). Perspectivismo y multinaturalismo en la América Indígena. En Alexandre Surrallés y Pedro García (Edit.). *Tierra Adentro: Territorio indígena y percepción del entorno*. Pp. 37-82. Lima: Grupo internacional de trabajo sobre asuntos indígenas.
- Viveiros de Castro, E. (2010). *Metafísicas Caníbales*. Buenos Aires: Katz Editores.
- Viveiros de Castro, E. (2013). *La mirada del jaguar. Introducción al perspectivismo amerindio*. Pp. 252-285. Entrevista realizada por Salvador Schavelzon. Río de Janeiro: Tinta Limón Ediciones.
- Tarde, G. (2011). *Las leyes de la imitación y la sociología*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Tola, F. (2012). El cuerpo múltiple qom en un universo superpoblado. *Revista Indiana del Ibero-Amerikanisches Institut*, 29, pp. 303-328. Berlín.

Tudela, P. (2008). Unidad 5: Paradigmas de investigación. *Metodología de Investigación en Ciencias Sociales*. Santiago: Universidad de Chile.

Wittig, M. (1986). Vil y preciosa mercancía. En Rubin, G. *El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo*. *Nueva antropología*, 8 (30), México.