

Infiltraciones: las aguas y el materialismo vital a orillas del lago Neltume, Región de los Ríos, Chile.

Debbie E. Guerra y Juan Carlos Skewes.

Cita:

Debbie E. Guerra y Juan Carlos Skewes (2010). *Infiltraciones: las aguas y el materialismo vital a orillas del lago Neltume, Región de los Ríos, Chile. VII Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Pedro de Atacama.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vii.congreso.chileno.de.antropologia/28>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eYYc/pck>

Infiltraciones: las aguas y el materialismo vital a orillas del lago Neltume, Región de los Ríos, Chile³⁰⁴

Debbie E. Guerra M.³⁰⁵
Juan Carlos Skewes V.³⁰⁶

RESUMEN

Los conflictos inducidos por la construcción de centrales de paso para la generación de energía hidroeléctrica en territorios indígenas ponen en evidencia las tensiones cognitivas que devienen de tales intervenciones y, en lo sustantivo, los modos posibles de apreciar y organizar el paisaje local. Los EIA representan una forma de hacerlo cuya inspiración analítica permite desmontar las formas de arraigo establecidas territorialmente. En el caso del lago Neltume hay un patrón de ocupación que da cuenta de paisajes de gran profundidad histórica y que, bajo el inventario de una línea base se desvanecen. Tales paisajes revelan el tejido más íntimo que imbrica a los seres humanos entre sí y con los no humanos y a las infiltraciones recíprocas entre las culturas que en estos territorios se ponen en contacto. El significado, control y uso del agua constituye el vértice de las dimensiones cosmológicas, parentales y ctónicas que se entrecruzan en el paisaje cordillerano, cuyas formulaciones se plasman a través de las voces locales, por una parte, y el estudio de impacto ambiental, por la otra. El análisis de este contraste pone en evidencia, además, una coincidencia de entendimientos entre la cosmovisión local y el materialismo vital, de lo que surge una el desafío de explorar nuevas formas de evaluar los impactos paisajísticos de las inversiones privadas o públicas, asegurando la preservación de bienes sustantivos.

Palabras claves: conflictos ambientales; materialismo vital; evaluación de impactos ambientales; agua; Sur de Chile.

Introducción

El reclamo por las aguas en el escenario de los conflictos ambientales asociados a la construcción de centrales de paso para la generación de energía eléctrica en el sur de Chile abre paso a nuevas formas de comprender las relaciones con la naturaleza y, con ello, a procurar modos alternativos de asumir responsablemente el diseño de la acción humana. La cosmovisión que subyace al reclamo puede ser vista ya no como una reivindicación espiritual frente al irrefrenable avance de las fuerzas materialistas sino más bien como una forma de comprensión de los escenarios naturales, forma que, a su vez, encarna y da voz a modalidades paisajísticas de larga data.

³⁰⁴ Este artículo es producto de los resultados alcanzados en el proyecto Fondecyt 1090465: “Paisajes del agua”. Se agradece la colaboración de la comunidad local, especialmente de Fidel Jaramillo, René Jaramillo, Rosa Punulaf, Erwin Jaramillo, y de los asistentes María Amalia Mellado, Pablo Rojas, y Raúl Henríquez.

³⁰⁵ Universidad Austral de Chile, Instituto de Salud Sexual y Reproductiva, Centro de Estudios Ambientales, dguerra@uach.cl.

³⁰⁶ Universidad Alberto Hurtado, Departamento de Antropología, jskeues@uahurtado.cl.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

La cosmovisión local converge con las visiones que en occidente se agrupan en torno a lo que se da en llamar el *materialismo vital* (Bennet 2010). La posibilidad de incluir esta cosmovisión en un marco de referencia común con aquellas construcciones que, desde Occidente, convocan a conceptualizar de un modo alternativo la relación entre humanos y no humanos, abre espacio para nuevas formas de modelar los paisajes regionales, estableciendo formas culturalmente pertinentes de analizar los impactos paisajísticos que adquieren las intervenciones en el territorio. A fin de argumentar en este sentido, iniciamos la reflexión con una síntesis de lo que se ha dado en llamar el materialismo vital para, desde allí, situarnos en un escenario de conflicto y analizar el despliegue de los discursos defensivos, en tanto encarnación de los paisajes locales, frente a la amenaza externa. El contexto que sirve a este propósito es el de la intervención de los cursos de agua del sur de Chile para la generación de energía eléctrica, intervención que ocurre en territorios indígenas. En particular, nos interesa relevar los procesos que se han vivido en el lago Neltume, donde la empresa ENDESA ha decidido emplazar una de sus centrales de paso. El lago está habitado por comunidades *mapuche* o *mapunche* (según algunas voces locales) que se ven inmediatamente afectadas por la intervención en áreas de uso tradicional tanto de carácter sagrado y patrimonial como productivo y habitacional. La revisión de los discursos de resistencia y su re-ubicación en el contexto de una visión materialista permite allanar el camino a una comprensión transcultural del conflicto y con ello sentar bases para organizar un mapa de deberes y derechos que permitiría garantizar la dignidad de quienes son parte del territorio y la preservación de los bienes sustantivos que se encarnan en el paisaje.

El materialismo vital

Hemos derivado el concepto de materialismo vital de la obra *Materia Vibrante* de Jane Bennet (ob.cit.) y en lo que sigue pretendemos establecer su genealogía a objeto de establecer el marco de referencia en el que situamos la expresión de disidencia local y las posibilidades de su inclusión en un marco no excluyente de modelaje del paisaje regional. La recalcitrante insistencia de las cosas por imponer sus modos a los seres humanos invita a reconsiderar la mirada antropocéntrica que ha gobernado buena parte del constructivismo social (Gergen 1985). Bennet, profundizando en una tradición de la que participan Spinoza, Kierkegaard y de la que es tributario Bruno Latour (Latour 1999), enfatiza la agencia de las fuerzas no humanas -las que operan en la naturaleza, en el cuerpo humano y en los artefactos humanos- a fin de contrarrestar el efecto narcisista del pensamiento y lenguaje humanos (p. xvi).

La antropología reconoce una larga trayectoria en relación al vínculo entre humanos y no humanos inaugurada, entre otros, por Marcel Mauss (1971) y Edward Evans-Pritchard (1977). Al afirmar, en su ensayo sobre el don, que personas, espíritus y cosas se confunden, y al sostener Evans-Pritchard que las vacas eran parásitos de los Nuer tanto como los Nuer lo eran de las vacas, asumían que la existencia humana no podía ser entendida al margen de los procesos naturales de los que es parte. Desde esta perspectiva, en autores como Malinowski (1966), Polanyi (1944) y Sahlins (1990), puede entenderse que las cosas del mundo están repartidas entre las personas y las personas están repartidas en las cosas. Lo que los une y lo que los separa son las formas como se asocian a las cosas y las cosas son medios humanizados a través de los cuales los humanos se comunican, siendo los humanos medios para comunicar o conectar las cosas entre sí.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Esta perspectiva permite romper con un odioso neo-cartesianismo procurando: (i) Revertir la prioridad que occidente establece de la forma sobre el proceso: la vida no es la revelación de algo pre-existente sino que es el proceso mismo a través del que se genera y se mantiene la forma; (ii) Partir del sujeto-en-el-mundo, o el ser-en-el-mundo, en oposición a un individuo autocontenido, enfrentado a un mundo “allá afuera”, y iii. Entender que es a través del ser vivido como el mundo se torna significativo (Ingold 1995).

De modo análogo, el materialismo vital invita a considerar, primero, que las cosas tienen una vida propia con la que se entrelaza la vida humana. Segundo, que la acción humana es sólo viable a través de este entrelazo y que sus derroteros dependen de una ecología política en la que la agencia lo es de seres humanos no humanos a la vez y que, en definitiva, es a través de ensamblajes como opera. Tercero, que el rostro de la naturaleza -los paisajes o el espacio, en la definición de Massey (ver infra)- es la síntesis histórica a que se accede en cada circunstancia particular, síntesis que tiene simultáneamente un pasado, un hacer y un por-venir. Doreen Massey (2007[2005]: 9 [traducción nuestra]) plantea, en este sentido, primero, que el espacio no es la superficie que pisamos sino las relaciones de las que somos parte, desde lo inmediatamente local hasta lo profundamente global, y que, por lo tanto, el espacio -transitado por múltiples trayectorias- corresponde a una heterogeneidad coevalescente. Sin espacio no hay multiplicidad y sin multiplicidad no hay espacio. Consecuentemente, en tercer lugar, el espacio debe ser concebido en su proceso de hacerse y no como el resultado del pasado. “Podríamos imaginar el espacio”, sugiere la autora, “como una simultaneidad de historias que van en esto”.

Las cosas no sólo existen sino que viven entre nosotros y nosotras. “Necesitamos”, sugiere Bennet, “cultivar un poquito de antropomorfismo” a fin de comprender el comportamiento de la naturaleza y también para entender los procesos humanos. Recoger, en este sentido, la opción de Michael Taussig (1980) para afirmar un fetichismo metodológico en aras de una mejor comprensión de las construcciones culturales. Las cosas tienen una vocación conativa, una obstinada insistencia en seguir siendo lo que son, tienen un principio de perseverancia, según plantea Spinoza (citado por Bennet). Y esta obstinación infiltra las acciones humanas condicionando su devenir. Pero tal obstinación se entrelaza con la de los seres humanos quienes no sólo viven sino que se muestran infinitamente interesados en existir (Kierkegaard, citado por Caruana 2008) y sólo lo pueden hacer a través de las cosas de las que son parte.

El mundo se presenta, desde esta perspectiva, como una virtualidad siempre abierta de relaciones posibles, las que se orquestan de modo contingente y disponible para ser ensambladas de un modo diverso. Los paisajes que de ello resultan ni son política, ecológica, económica, cultural o psicológicamente neutros y responden a las fuerzas que han logrado hegemonizar las historias en ellos disputadas. “La estima de los paisajes es un modo de manifestarse de la autoestima” (Martínez de Pisón 2009: 55), y, a la inversa, la estima de sí mismo es un modo de manifestar la estima de los paisajes. La globalización logra disociar los pares involucrados en estas dicotomías: la historia contemporánea da cuenta de la desigual distribución de las seguridades y de los riesgos (Hannerz 1992) y, especialmente, de la radicación igualmente diversa de los maltratos a que se expone al paisaje, produciéndose la paradoja según la cual a un mayor maltrato mayor pareciera ser la autoestima de quienes a la distancia lo instigan. Tal distancia no es sino una ilusión, tal cual los grandes temas ecológicos de los dos últimos siglos - desde Chernobyl y Exxon Valdes hasta los derrames del Golfo - parecieran sugerirlo.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

El escenario

El fuerte incremento de la demanda por energía y la alta rentabilidad esperada para las inversiones que se hagan en este campo motivan la búsqueda de alternativas eficientes de producción. SN Power, Endesa, Trayenco y otras empresas han encontrado en los cursos de agua del sur de Chile condiciones ideales para el desarrollo de centrales de paso. Desde el punto de vista de las empresas, estas intervenciones tienen entre sus virtudes las de no ser especialmente obstructivas ni contaminantes. Los escenarios ideales para la construcción de estos proyectos coinciden, por una parte, con los territorios ocupados por las poblaciones indígenas, y, por la otra, con zonas de interés ecológico y turístico. El lago Neltume es una de las áreas amenazadas por la intervención de ENDESA la que, con su proyecto, procura sacar aguas del río Fuy para operar sus turbinas y vaciarlas después al lago.

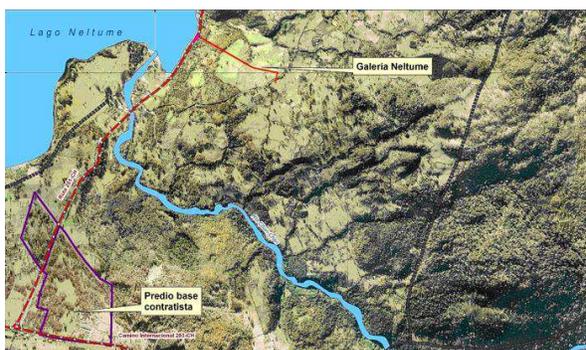


Ilustración 1: Área de la intervención de Endesa.



Ilustración 2: Palenque emplazado en el lago.

El territorio está marcado por la presencia imponente de los volcanes Villarrica al norte y el Mocho Choshuenco al sur, los que -en la visión mítica del pasado- están vinculados al oeste con el Volcán Lanín. El conjunto da cuenta de un eslabonamiento de unos ocho cursos de agua menores, rodeados por montañas, que desaguan en los lagos de Neltume y Panguipulli. El lago Neltume, ubicado en torno a las coordenadas 34°47' S y 71°59' O, a una elevación de 196 mt, representa uno de los últimos enclaves indígenas en territorio chileno. El lago se nutre, en su extremo oriental, de los aportes del río Cuacua, donde se ubica un humedal, al tanto que el desagüe, en el rincón opuesto, alimenta las aguas del río Neltume.

La historia regional está marcada por una colonización tardía. En el área de “Panguipulli, la situación era distinta, pues los territorios mapuches aún mantenían cierta integridad, debido a la baja penetración hacendal y haber mantenido la autonomía” (Comisión 2008). “Los territorios mapuches independientes correspondían a una sola unidad territorial formada por el Gulu Mapu y el Pwel Mapu, unidas por el Pire Mapu, que abarcaba por el Norte el río Bío Bío, la Cordillera de Los Andes, el río Diamante, por el Este el río Salado, por el Sur el río Limay o Río Negro, la Cordillera de Los Andes y una línea que unía Panguipulli hasta Mehuin - Queule, y, por el Oeste,

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

el Océano Pacífico” (ibid.: 849). La ocupación del territorio mapuche se inicia a mediados del siglo XIX y concluye en 1883 y se distinguen dos situaciones: la infiltración de chilenos apoyada por puestos militares fronterizos y una zona de ocupación militar sistemática del territorio mapuche que se expresa entre los ríos Malleco y Tiruá por el norte y el eje Mariquina - Panguipulli por el Sur y desde la Costa hasta la Cordillera de los Andes. La infiltración por particulares se da entre 1860 y 1890, en tanto que el Tratado Internacional de Límites entre Chile y Argentina, en 1881, restringe la movilidad entre las fronteras. Las tierras ubicadas al sur del Tolten y hasta Mariquina-Panguipulli, fue dejada libre a la ocupación particular, que operó sin restricciones hasta el año 1893, cuando se prohibió la compra de tierras a indígenas (ibid.: 877).

La fundación de las ciudades de Villarrica 1897 y Pucón 1901 viene a consolidar la presencia chilena y facilita la usurpación de tierras mapuche, las que, aún reconocidas por títulos de merced fueron sustraídas de los dominios comunitarios por medio de la revocación de dichas radicaciones, al establecerse que particulares tenían inscripciones de dominio anteriores a la entrega de los títulos señalados, situación que tiende a concentrarse en la zona de Panguipulli.

En la actualidad, las riberas del norte del lago son ocupadas por fundos madereros que dan cuenta de la presencia chilena en la zona (Fundo Neltume de propiedad de la Empresa Agrícola y Forestal Río Cruces, de la familia alemana de Friedrich Graf von Westerhoff; Fundo Remeco, propiedad del empresario turístico Víctor Petermann, y Fundo Carranco). Estos fundos que, durante el siglo XX, fueron en parte importante de propiedad de la familia Etcheverry, durante el gobierno de la Unidad Popular, fueron expropiados a fin de crear el Complejo Maderero y Forestal Panguipulli³⁰⁷.

En la ribera sur del lago, entre el estero Huechulafque y el río Chanchan, ambos tributarios del Neltume, se ubica la población mapuche inmediatamente afecta por la instalación de la central. En el año 1913, se otorgó el Título de Merced N°2.488, a nombre de Juan Quintuman, por un total de 743 hectáreas, permaneciendo el sector como un área de refugio frente al asedio que supuso la penetración chilena a partir de 1870. “La empresa Camino Lacoste y la Cía. Ganadera San Martín, con su vapor O'Higgins, penetran y se apropian de lagos, ríos y tierras hasta el sector de Neltume. Hay engaños, abusos, matanzas y despojos. Estos son denunciados por los mapuches en el "Parlamento de Coz Coz" de 1907, ante el Padre Sigisfredo, autoridades y periodistas”, según recuerda el *Memorial de Neltume*. Asimismo, la historia local da cuenta de incursiones argentinas en el área cuya motivación sería el robo y el rapto de mujeres y frente a las que la población local habría resistido valiéndose de la topografía y de los resguardos provistos por el lago para el ocultamiento de las mujeres (ver también Comisión ob.cit.).

La historia reciente da cuenta de profundos procesos de infiltración recíproca de poblaciones chilenas y mapuche, siendo la madera y el transporte fluvial dos de los motores principales de este mutuo condicionamiento y teniendo como trasfondo un progresivo despojo de la tenencia indígena. Primero nos quitaron la tierra, luego los bosques y ahora el agua, reclaman los comuneros. Esta historia está marcada por un desarrollo capitalista con importantes matices que

³⁰⁷ El Complejo Forestal y Maderero de Panguipulli fue creado durante el gobierno de la Unidad Popular sobre la base de la expropiación y anexión de 22 fundos – uno sólo de los cuales contaba con sus escrituras al día – que cubrían una superficie de 3600 has. Durante su máximo apogeo el complejo llegó a ocupar a 3000 trabajadores. (En: Memorial A Las Víctimas De La Dictadura En El Complejo Forestal Y Maderero De Panguipulli <http://www.memoriamir.cl/pagina/neltume.htm#historial>, 20 de octubre de 2010).

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

merecen ser considerados. La penetración chilena tuvo por finalidad principal la tala de la madera nativa, reclamándose, a comienzos del siglo XX, el fundo de Neltume para su explotación. La faena maderera demandó gran cantidad de trabajo aportado por los mapuche y sus yuntas de bueyes y por cuadrillas de trabajadores chilenos y también mapuche que no tardaron en asentarse en la zona.

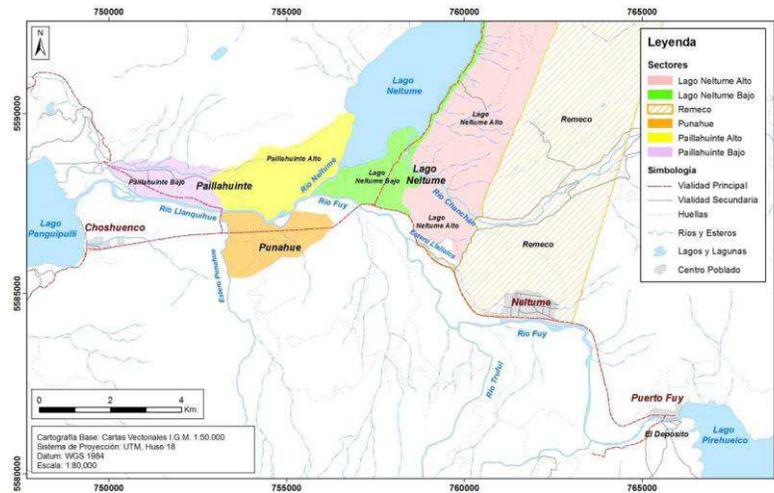
Los procesos históricos del siglo veinte marcaron la región con la instalación del Complejo Maderero de Panguipulli, proyecto de industrialización de la actividad forestal promovido por el gobierno de la Unidad Popular, entre 1970 y 1973. La expropiación de vastas explotaciones forestales como las de Neltume y Remeco, entre otras, permitió crear una plataforma obrera de grandes proporciones, cuyo recuerdo, para las comunidades indígenas del área del lago Neltume, es de mucha prosperidad. La privatización de estos fundos significó, por el contrario, un despoblamiento del territorio y una merma en las fuentes de ingreso locales.

Bajo la dictadura militar, a partir de 1973, el territorio adquiere ribetes míticos a partir de la resistencia popular que motivó la movilización de tropas militares para neutralizar posibles núcleos sublevados dentro del Complejo. En 1981, la formación de un movimiento guerrillero en la zona añade nuevos matices a la historia local. “Quince jóvenes, en su mayoría antiguos trabajadores del Complejo, militantes del MIR, regresan silenciosamente desde el exilio a la zona de Quelhuenco, Tregua, Alto Liquiñe, Pasa, con el fin de organizar un grupo de resistencia que aspiraba a transformarse en un Ejército obrero y campesino, y un pilar de la lucha por derrocar la dictadura y construir un mundo más justo. En Chile todavía no empezaban las protestas masivas ... El 27 de junio ellos son descubiertos por el Ejército. Logran esconderse y sobrevivir varias semanas en la nieve, el hambre, los helicópteros y las ráfagas ... Nueve de ellos son detenidos, torturados, asesinados o ametrallados. No hay piedad por los enfermos y heridos, ni se respetan las leyes de la guerra”. Tres de estos jóvenes son abatidos en una vivienda en los altos de la comunidad de Juan Quintuman, fruto de la denuncia que la dueña de casa hiciera de su presencia.

La merced fue subdividida en los años 1980 y, con el advenimiento de la legislación indígena a partir de 1994, se reorganizó bajo la forma de comunidad indígena como Juan Quintumán, vecina de la comunidad Valeriano Cayicul, en cuyo territorio está radicado el *tren tren*, o cerro sagrado. La población actual vive de la pequeña agricultura y las distintas unidades doméstico-productivas están separadas por quebradas (Quemucho, Dalcahue, Huardaco, Huichalafquen, Pinchaco) y por el río Chan Chan, cursos que fluyen de los cerros vertiendo sus aguas al lago. La población se distribuye en fajas perpendiculares a las aguas llegando a elevaciones de hasta 750 mt. y con pendientes aproximadas de 12.1 a 16°, lo que dificulta el acceso a los residentes del área.

La opción escogida por el proyecto hidroeléctrico de Endesa, junto con inundar el campo sagrado del nguillatúe, atraviesa la comunidad, dividiendo las propiedades e interviniendo en las dimensiones veneradas del territorio, las que incluyen el cementerio, los descansos (sitios recordatorios de los difuntos), los arroyos y los lugares tradicionales de encuentro. La división física de la comunidad se asocia a la división social de la misma, habiéndose granjeado la empresa, mediante donaciones, el apoyo para el proyecto de algunos residentes, mientras persiste la oposición de otros. Como consecuencia de ello, el clima social interno en la localidad se caracteriza por fuertes hostilidades entre los miembros de la comunidad y por un sentimiento de mucha vulnerabilidad que gravita sobre quienes mantienen su oposición.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL PRESENTE, APERTURAS



Mapa 1: El territorio (tomado del EIA)

Los malestares

Nuestro argumento sostiene que en el lago Neltume se afinsa un diseño paisajístico ancestral donde, permitiéndonos la licencia de separar lo que entendemos como inseparable, el paisaje se torna humano en la misma medida en que humanos y humanas se tornan paisaje. Es esta dialéctica que, sometida a la revisión de un estudio de impacto ambiental, se desvanece, permitiendo así el desmantelamiento de las modalidades de arraigo prevalentes en las comunidades locales.

La dimensión humana del EIA se basa en información secundaria desglosada a nivel comunal, de comunidades indígenas y en la comunidad de Juan Quintumán (120 familias, 420 personas) donde se encuestó a 77 integrantes (que, naturalmente, no incluye a los 26 que se fraccionaron de la misma y que no fueron encuestados). La descripción de la comunidad se hace cargo de aspectos tales como: distribución de la población por sexo (190 hombres y 125 mujeres), la tenencia de la tierra (85 propietarios, 3 arrendatarios y 12 sucesiones y/o títulos en trámite), y tipo de familia (73 nuclear; 32 extendida, y 4 allegadas). “A partir de los tramos en edad productiva (18-60 años) se produce una expulsión de la población femenina y un aumento de la masculina” (Ingendensa 2010). De modo análogo, los bienes patrimoniales son listados valiéndose de sus propiedades intrínsecas: Árbol ceremonial; Cementerio indígena; Cancha de nguillatún y palenque; 5 sitios arqueológicos; tres descansos, una iglesia católica, una iglesia metodista pentecostal y una iglesia evangélica Misión del Señor. La mirada analítica permite así desglosar personas, actividades y bienes y ofrecer, sobre esa base, un perfil para hacer los cálculos que permitan estimar el impacto de la intervención, sin atender a la forma como están relacionados los hitos descritos.

El patrón paisajístico de Neltume coincide con lo que se conoce en Calafquén para la cultura Pitrén. Allí “las unidades familiares, con su ruka como centro, se establecen en lugares altos, la mayor parte de las veces con visibilidad al lago y/o al volcán, como eje existencial. Así el habitar

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

de lo cotidiano de estas comunidades mapuche se organiza de acuerdo a una relación básica de lejanía/cercanía de los diferentes topos, espaciados por la extensio-extensión de wingküll/mawida como paisaje. Complementa esta constatación mítica la cercanía espacial del cementerio y la cancha de nguillatun, que invariablemente en las comunidades mapuches del Lago Calafquén presentan una ubicación contigua” (Alvarado and Mera 2004: 17), a lo que se suma- en Neltume, el lago.

Es este patrón paisajístico que la intervención de Endesa, al introducir un ducto que separa en dos a la comunidad, altera sustantivamente. La represa está llamada a desarreglar los arreglos del paisaje. Y con ello, a las gentes *salidas* de la tierra. La vida humana, hecha de sus propios resuellos, se va a percutir, dice una vecina, se va a “maltratar o ajar la tez o el lustre o viveza de las cosas, o por el demasiado uso de ellas” (RAE 1737). “Y si se hace [la represa] ¡cuánto nos va a percutir! ¡Cuánto árbol se va a secar! Árboles frutales se van a secar, cuánto mal por el agua, por nuestras plantas medicinales. Por eso nosotros estamos luchando, por nuestra tierra, por Chile nuestro territorio.



Ilustración 3: Quiebre paisajístico procurado por Endesa.

El vínculo estratégico que la comunidad tiene con el agua constituye el vértice en torno del cual la disputa con la empresa se focaliza y es en este escenario donde los fundamentos cosmológicos, ctónicos y parentales, encarnados en la organización del territorio, se despliegan, expresándose a través de sus movilizaciones e invocaciones. La Empresa, a su vez, desarrolla su mirada a través del Estudio de Impacto Ambiental - especialmente en su línea base y en los aspectos patrimoniales. En la confrontación se pone en evidencia la contradicción de un pensamiento analítico cuyo resultado práctico contribuye a desenraizar a las comunidades locales y una cosmovisión que encarna una vinculación orgánica con la naturaleza.

“Dios nos tiene bien, porque nosotros somos gente como los chilenos. Por eso no puede llegar Endesa a sacarnos, ¿dónde quiere sacarnos Endesa? A los arenales por ahí. Lo poco que tenemos,

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

gracias a dios, con los animales, por eso para afuera Endesa. Porque no queremos estar llorando allá afuera. Yo tengo 74 años y quería estar viviendo en paz, por eso nosotros si nos vamos, vamos a llorar con pena y nos vamos a morir. ... Nosotros estamos luchando como tres años contra Endesa. Es muy triste para nosotros, nosotros tenemos la razón, no podemos dar la oportunidad para que los españoles nos arruinen. Tenemos que hablar con el gobierno central, nos tiene que ayudar; porque él habló [presidente Piñera] unas palabras muy bonitas el día 21 de mayo. Que nos iba a ayudar, que nos respetaba, que iba a cuidar las aguas y los ríos, los lagos. Tenemos derecho y razón para defender ¿o será Endesa que tiene razón? Nosotros no entendemos nada, no comprendimos nada, nada, nada, de lo que tiene ahí. Nosotros sólo sabemos del territorio que es propio. Eso entiendo yo, nada más”, arguye un vecino.

El emplazamiento o el enraizamiento paisajístico es lo que verdaderamente está en disputa al momento de generar una imagen de los procesos locales. El conflicto en torno al proyecto involucra dimensiones cosmológicas, parentales y ctónicas que encuentran su raíz en la vinculación que la comunidad tiene con el volcán y en los modos como ha sido infiltrada por la expansión capitalista. Estas dimensiones se replantean frente al conflicto que supone la apropiación del agua para los fines de generación de energía eléctrica. El agua fluye, conecta, vincula. Se acumula, invade, se estanca, nace, se vierte. El agua se evapora y se condensa, se hunde en la tierra y aflora a través de las rocas, y todas estas formas se expresan en la lengua y se reconocen en los *ngen* que las habitan. El agua es testigo inquieto del mundo e, inevitablemente, compañera no siempre bien tratada de las humanas y de los humanos.³⁰⁸ “¿Por qué pelearon nosotros, nuestros bisabuelos de Caupolicán? Para defender nuestra tierra de que estamos aquí Pero estamos mal de la cabeza nosotros”. Las aguas tienen la densidad suficiente como para hacer a sus habitantes saber que son del mundo. “Donde vaya hay agua caliente, hay minerales. Aquí no somos pobres”. La contigüidad fundante del agua con respecto a los seres humanos y la indefensión de sus cursos y estados convocan a revertir los derechos de modo de asegurar a las aguas su protección.

La contigüidad de las aguas y las y los humanos se vive en lo cotidiano y los cuerpos de agua son reflejo inequívoco del tránsito que se ha hecho en su alrededor. “Por eso hay agua caliente, en esta tierra, por debajo, a donde vaiga. Por eso yo platico, no sé leer, no sé nada, pero eso decían eso mis tata abuelos. Me doy cuenta que soy mujer, que aquí sale agua caliente, en los vecinos sale agua caliente, a toda la orilla del lago sale agua caliente. Si no me digan que no es verdad”. Situarse desde la perspectiva de las aguas es un ejercicio necesario si lo que se procura es saber qué tránsitos son los que mejor aseguran la protección de los derechos de la naturaleza, protección que a su vez auspicia la continuidad de la existencia humana.

Detrás del reclamo de doña María está el reclamo de las aguas. Y al hacerlo revierte una pobre concepción occidental: no son los seres humanos quienes poseen derechos sobre las aguas, son las aguas portadoras de derechos. Sumergirse en el mar, en un lago o en un río es saberse y sentirse parte, dentro de algo. Saber que lo que ocurra al agua es lo que a uno ocurra y en el sentido inverso. El aire, este sentido, juega malas pasadas, su invisibilidad induce a pensar a los occidentales que están fuera del mundo, que sobre el mundo pueden actuar y que, eventualmente,

³⁰⁸ En el linde con el fundo Remeco queda el remanente de un mallín. La flora y un pozo pequeño recuerdan lo que otrora fuera una laguna. El mallín fue desaguado por el administrador del fundo vengando la muerte de su yegua en el lugar.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

son otros los que pueblan la escena. Esta mirada desencajada contrasta con, por ejemplo, el sentido que el aire tiene para los mapuche.

La empresa también organiza a la comunidad que le es leal en torno del agua. Lo hace de modo subrepticio dejándose infiltrar por algunas ideas nativas y reintroduciéndolas bajo la forma de respuestas dadas a las necesidades insatisfechas. En la reunión celebrada el 9 de agosto de 2010 en la sede, a la que ahora no tienen acceso parte importante de las y los comuneros, recuerdan a la Asamblea: “El agua es vida”. Por eso es que han apoyado la gestión de un Comité de Agua Potable Rural y prometen para octubre comenzar con el proyecto. “Recuerden que tienen necesidades, pero ustedes tienen que evitar que se opongan a este proyecto”³⁰⁹. La oposición, claro está, es inevitable y no sólo por el antagonismo frente al proyecto sino por ver que lo que Chau Dios les ha concedido ahora deberá ser pagado. Paradojalmente el empalme para la conexión del agua potable rural pretende hacerse en el lugar donde las familias más necesitadas prohíben a la empresa su entrada.

En lo que sigue, subrayamos tres aspectos que -en el desglose analítico desplegado por la empresa en su EIA- se pierden y que dicen relación con el arraigo de la comunidad amenazada. La mirada del Estado confabula, en este caso, para invisibilizar lo que, de otro modo, constituye un freno no menor a la intervención de Endesa. Pero junto con ello surge aquí la posibilidad de pensar de otro modo lo que preferiríamos denominar estudios de impacto paisajístico.

La cosmología

El contubernio étnico invita el despliegue itinerarios cosmológicos que, recuperando las prácticas ancestrales, interpretan la situación actual como una amenaza a la condición originaria, la que está marcada por la imponente presencia de los volcanes Villarrica y Choshuenco y la tensión permanente que entre ellos se produce. Las furias volcánicas del Villarrica, según las voces locales, son apaciguadas por las respuestas del Choshuenco, volcán que, en el pasado, se vio descabezado por uno de los truenos lanzados por el Villarrica. Los montes y elevaciones del territorio, siguiendo los mitos fundacionales del *tren tren*, se tienen algunos como protectores y se les ve intextricablemente vinculados con las aguas. “El volcán es el que manda, él es el que decide”, se afirma en Calafquén (Alvarado y Mera 2004).

“Perdone, voy a pedir la palabra porque yo sé que el agua que viene del volcán de todo el mundo, de todo el mundo que es este país Chile, es agua caliente, porque estos volcanes no están funcionando con agua fría, aquí es agua caliente, aquí sale por abajo del puente, por eso estamos luchando con esa empresa”, reclama una vecina. “Por eso no queremos que se haga nada aquí. Porque esos volcanes son resuellos de la tierra que nos dejó mi dios. Como nosotros mismos, ¿cuánto no resollamos? Tenemos los huequitos para resollar. La tierra está viva, no está muerta. Pero donde vaya, la tierra, cuando nieva, si usted cava está calentito, no está helada”.

Las voces del volcán, de las tierras, de las aguas y de los vientos ordenan a los humanos a revisar su conducta, siendo el nguillatúe el medio para hacerlo. “El día lunes del año 1952, había mucha

³⁰⁹ Entre los habitantes de la comunidad hay por lo menos dos casas que no tienen acceso alguno a cursos de agua. En un caso, la dueña de casa debe ocupar dos horas para obtener quince litros de agua. Más no puede, es enferma de la espalda y no tiene yunta de bueyes.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

ceniza porque el volcán había entrado en actividad”, recuerda una pariente de don René. “Estaba aquí en Renahue, mi mamá estaba arriba y se preocupó mucho y subió a la casa de su hijo, y le dijo que tenía que preparar un nguillatue, que tenía que sacrificar un animal a Chau dios porque él da todo, la vida, la fuerza, da todo. Él dijo que iba a hacer sacrificio, avisaron a todos y a los dos días hicieran reunión y acordaron en hacer ceremonia con harina, muday y animalitos. Entonces hicimos rogativa dos días todos, y después de esto despertamos y estaba el pasto limpio, no había ceniza, por eso nosotros le tenemos fe. Por eso no debemos perder nuestras ceremonias, somos pueblos mapuche”.

“¿Que pasó en Chaitén [*se refiere a la erupción del volcán ocurrida el 2 de mayo de 2008*]? Perjudicó cuanto animal, ¿no había católico, evangélico? ¿Por qué no hicieron algo?”. La comparación es evidente, las religiones occidentales no custodian la naturaleza, lo que no ocurre con el mundo mapuche. “Pero las nuevas generaciones, que vienen llegando, la religión evangélica y católica, ahora vienen llegando una religión que viene del extranjero. Ahora ellos quieren dominar tirándolo para abajo. Dicen ese guillatue no existe. ¡Qué no existe! Todos los días domingo van a culto, ¿por qué no hacen parar la lluvia? Todos los domingos al culto, ¿por qué no hacen parar el temblor? Ya que estamos, ¿de qué tienen miedo? Porque mucho hicieron nguillatue, porque aquí no, estamos mal de la cabeza, porque dios nos está castigando porque no hacemos caso. Porque mi abuelo nos dejó aquí por eso nosotros estamos en el nguillatue siempre”.

Ctonía

Los especialistas están fuera del mundo y no pueden, al hacerse parte del mundo, comprometer sus juicios, contaminar sus aseveraciones. Pero, para los locales, los enjambres humanos lo son de la tierra y el mundo se organiza a través del movimiento, de los desplazamientos, de los encuentros, de su vernacularización en el mundo. “Porque nosotros que somos nacidos y criados aquí, nosotros mapuches, salimos así de la tierra”, señalan los vecinos.

“Las nuevas generaciones y los chilenos que viven en el pueblo, como en Neltume. Yo creo que no hacen nada. Pero el verdadero, que sabe dar cuenta, se porta, ahí donde vaiga se porta. Nosotros los mapuche no se deja pasar nguillatue. Nosotros fuimos con vehículo a Pilluico y de todas partes llegó gente ... Fuimos allá, donde los ricos quisieron tomar la tierra, Pellaifa, allí salía parafina, petróleo. Pero después del terremoto se tapó todo. Allí se hizo hualve. Porque ellos no hacen [nguillatún] ... Porque esos que vienen del extranjero, no son chilenos. Nosotros criamos chileno sí, pero sabemos de dónde salimos, esos no. Por eso parimos donde nacimos”.

El mundo está organizado en torno a la dualidad tierra-agua y no puede ser entendido de otro modo. “Por eso nos dejó nuestro padre esta tierra, a los mapuche, quien no sabe donde vaiga, qué generación, Abel con Caín, recibió con el cordero. Siempre mapuche, vaiga donde vaiga, necesita dejar el cordero El más bonito de todos tenemos que dejar, mismo que sea rico tiene que hacer, y esa sangre se deja en el agua”. Nosotros somos pobres, comemos ahí no más, pero ponemos nuestros animales”. “Nosotros los mapuches comemos de la tierra”, dice un vecino.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS



Ilustración 4: Desplazamiento de los peces en el lago



Ilustración 5: Campo de guillatue.

El rito principal celebrado por la comunidad es el nguillatún cuyo motivo central lo constituye el sacrificio ritual de un toro que se ofrenda a las aguas del lago a fin de asegurar la prosperidad de la tierra y el buen curso de los acontecimientos. En este nguillatún se dan algunas particularidades que es menester subrayar. Es uno de los pocos nguillatunes que se realizan en el lago, en un área que - por estar ubicada en la cota 196, o sea, el nivel del lago, se inunda entre los meses de mayo y octubre. La ofrenda, como se ha dicho, es la de un toro, animal que debe destacar por su vitalidad y, especialmente, por su parecido al volcán. El animal sacrificial se ata al palenque, hecho de roble pellín. “Ni se mueve de ahí. Se inunda, pasan los años y ni se mueve de ahí, pretenden moverlo pero la naturaleza se encarga de dejarlo donde mismo”.

Antes de proceder a la ceremonia, las autoridades tradicionales (ngenpin, sargento y capitán) acuden al lago a fin de pedir permiso a Shumpal para llevar a cabo el rito. La figura sagrada de las aguas se hace presente en el rito de permiso a través de la figura de un pez, atraído por la ofrenda de muday, que destaca por su vistosidad (ver Ilustración 2). Ni un nguillatún se ha hecho jamás sin que ello ocurra y ello siempre ha ocurrido, según recuerdan los lugareños. Durante el rito, tras el sacrificio del animal, su cuero relleno de piedras es arrastrado en carreta desde el palenque que sirve de rehue en la pampa hacia las aguas, acompañado en pares de los otros animales sacrificados. La ceremonia concluye con la inmersión en el lago del animal sacrificial.

Un testimonio recogido por el EIA señala lo siguiente: “Hace 40 años, que estoy ahí. Me eligieron a mí. Pero tiene que saber la lengua mapuche. Yo tengo que ordenar a la gente. El que quiere hacer el nguillatún lo hace, tiene que poner el toro. Ese es el encabezado. Ya ahí yo tengo que dirigirlo, ayudarlo. En el roble no(s) ponemos de acuerdo, con buenas palabras y enseñarlo al que no sabe. Tenemos que portarnos bien porque el sacrificio del nguillatún es sagrado. Eso nos dejó nuestro señor, Dios. Se empieza de mapuche, entramos como a las siete, y estamos todos el día hablando en lengua, y no llega ningún chileno, ningún huinca, para eso estoy yo. Tampoco puede sacar foto, si quiere sacar foto a 500 metros. Vamos al cementerio hasta las 12, tomamos muday. Tenemos que empezar temprano. Hay que avisar casa por casa. El capitán es joven, vamos renovando, pero él no sabe hablar en lengua, tiene que practicar mucho. Si cuesta. Es difícil, a mí no me enseñó nadie, con la inteligencia. Ningún trabajo va aprender al tiro. Así es la lengua mapuche. Puede ir toda la familia, teniendo niños, tiene que llevarlos. Comida, cordero, tiene que llevarlo. Al animal se tira al lago, se saca el corazón. Hay un hombre especial para eso.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

Hay que tener energía. Así se hacía antiguamente, no es ahora no más. Se saca la mitad y se cuece, queda con el puro cuero, y ahí que ponerle piedras para que se vaya al fondo. No se hace ramada. A veces caldea el sol y hay que poner ramas. A veces hay seis años que no se hace. Hace dos años que no se hacía. Ahora en diciembre, antes de la pascua se va hacer uno. A veces hacen nguillatún para que se arregle el tiempo... También se corre a caballo, con bandera” (citado en Ingendesa 210: 26-7).

La participación de los hombres en el ritual es condición necesaria para su plena aceptación en la comunidad. En su vida, un adulto puede llegar a ofrendar hasta dos toros y la preparación para cada uno de los sacrificios toma a lo menos dos años durante los que, no obstante sacrificios personales, se consiguen los medios para asegurar la ceremonia y el sacrificio ritual. Tras el nguillatún, quien ofrenda gana respeto y consideración entre sus semejantes, expresando ello en el ser su autoridad considerada por los demás.

“Endesa quiere destruir nuestro campo ceremonial, para ellos nuestro palenque y nuestro newen son cualquier cosa, nuestro palenque y newen tiene mucho poder para nosotros, tenemos fe en Chau Dios, por eso queremos a nuestro nguillatue, por eso pedimos a las autoridades ayuda, porque nosotros queremos vivir tranquilos y en paz”. “Si se pierde el palenque, ¿a dónde vamos a ir? ¿A dónde vamos a ir a nosotros, dónde nos vamos a poner? Nos quieren dejar del otro lado allí, ponernos casa”. “Eso estamos luchando, que Dios nos ayude por nuestra casa, por nuestros hijo, nuestros nietos, por los que vienen, porque nosotros vamos pa viejo. Son para nuestros nietos, para que no se queden más enterrados en el barro. Porque a nosotros nuestro padre nos habló, nuestros abuelos nos habló, y vendieron tierras para que no digan. Nuestros abuelos me dijeron que venían los extranjeros a enterrarnos en el barro. Y eso no más, ahora si quieren hablen”.

Parentesco

“Nosotros sabemos donde nacimos”, dice una vecina, “mi abuelo mío nació en Pelauco. Soy de Temuco, los hombres van a buscar trabajo, lo mismo las mujeres, buscan compañía en otro lado. Así llegamos nosotros como familia. Buscamos trabajo, hacemos la casa y buscamos mujer. Así hizo mucha gente aquí. Aquí son de otra familia. Ahi vinieron a enredarse con tres o cuatro familias, buscando trabajo se encontraron con las mapuchitas y les dieron comida y ahí quedaron enredados. Los Catrilaf, los Amuyao, los Jaramillo. Y quedan algunos mapuchito Quintuman”. El arraigo es el fruto de la tierra, del alimento y del matrimonio.

El parentesco se inscribe en el paisaje. Las casas se ordenan tomando como referencias las quebradas y cursos de agua que se asocian con las distintas líneas familiares, dejando a la vista el volcán y el lago. En un contexto de profundas transformaciones históricas derivadas de la infiltración, la organización de linaje se reformula sobre la base de la matriz mapuche que, a partir de los años 1930, se viera perturbada con el ingreso de trabajadores chilenos y mapuche de otros territorios. En la lectura actual del conflicto, se recuerda que el lonko, molesto en esos años por el arribo de estos afuerinos, optó por solicitar su desalojo, orden que, por haber relaciones familiares comprometidas, nunca se materializó. Fruto de ello, un buen número de apellidos no son propios de la zona.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

El mestizaje no alteró el carácter mapuche del territorio y fueron las mujeres (en un territorio con un alto índice de masculinidad) quienes más empeño pusieron en conservar su identidad, involucrando a sus hijos y parientes en las organizaciones tradicionales del pueblo. “Ahi le dijimos a Don José que nos juntemos en el cementerio con los antiguos, que solían hacer nguillatue para que de fuerza a sus hijos. Luego paró de nevar, pero llovía, después hacía calor, como ahora; y nosotros bailamos. Después, por la noche, dos pulgadas de nieve, después llovía, y de tener un metro cincuenta pasó a nada. Por eso nosotros tenemos fe. Por eso yo digo, porque los evangélicos, los católicos, en el pueblo ¿por qué no hacen lo mismo? Por eso nosotros tenemos fe. Porque él nos protege, porque hacemos nguillatue”. Así pudieron sobrevivir el nguillatún, el longko, los capitantes, werkenes y demás figuras de autoridad -todas masculinas- en el medio comunitario.

La llegada de Endesa impactó radicalmente la composición del territorio. La fuerza de trabajo juvenil y la precariedad económica de los productores, cuyos ingresos por el trabajo predial alcanza para la comunidad de Juan Quintuman sólo el 21,3% del total (Ingendesa 2010) fueron blanco fácil para la empresa que, superado el conflicto inicial con el principal empresario turístico de la zona, le utilizó para torcer a su favor la voluntad local. La comunidad Juan Quintumán, su directiva, recibió una *ruka* y aportes para diversas actividades, incluyendo la realización del *wetripantu* de 2009, el que -en este territorio- siempre fue una fiesta familiar. Reforzando la imagen indígena, la empresa logra ganar la voluntad de algunos comuneros, forzando a quienes discrepan a crear una nueva comunidad: Inalafquén. El quiebre comunitario se ha consumado y, dada la inflexión producida por el conflicto, se advierte el esfuerzo por recuperar, entre quienes se oponen al proyecto y por vía materna, los linajes que fueron alterados en ese período. Las relaciones vecinales vienen a filtrarse apelando a lealtades y deslealtades étnicas establecidas por el origen y algunos comuneros comenzar a usar el apellido de sus madres a fin de subrayar su identidad más profunda. Mientras entre quienes apoyan a la empresa, la antigua urdiembre montada en relaciones de reciprocidad entre las unidades familiares es sustituida, para quienes se asocian a la empresa, por relaciones de clientelismo de corte paternalista. La deuda con el patrón ha pasado a sustituir la obligación para con el pariente.

La transformación de los humanos en paisaje se manifiesta a través de la construcción de los descansos. Estos son lugares recordatorios de las y los difuntos. Tal como en Calafquén, “el espacio cotidiano de la vida y el espacio numinoso de la muerte se espacian en el camino que recorre el difunto en su viaje hacia el territorio del cementerio. Antes de abandonar la casa, se marca la partida definitiva por un ‘descanso’ ... Este fue el bastidor existencial, ‘centro de lo contemplado’, que sustentó el habitar de las bandas Pitrén en los comienzos de nuestra era” (Alvarado y Mera ob.cit.).

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS



Ilustración 6: Un descanso.

Los descansos se conservan en Neltume. Los difuntos son retirados de sus casas y a menos de un centenar de metros se detiene el cortejo a fin de ofrecer una rogativa al difunto. Ocasionalmente se sacrifica una gallina como parte del ritual y se le habla en mapuzungun. El descanso tiene la doble finalidad de recordar a la persona, a quien se le ofrecen flores y se le visita para el día de los muertos o bien cuando ella aparece en sueños reclamando su memoria y de proteger a la casa para evitar que el difunto entre a ella, quedándose en el descanso.

A través de los descansos los seres se convierten en parte del paisaje sea por la vía de la construcción que en su memoria se erige (la cual está hecha de zinc y madera y se asemeja a una animita) sea porque en el pasado los descansos se asociaban a árboles que conservaban la memoria del difunto. Los árboles, a su vez, permitían fijar la geografía social del paisaje, de modo que cada lugareño o lugareña era capaz de identificar las diversas posiciones en el territorio sobre la base de estos referentes arbóreos: en otro tiempo es probable que hubiésemos preguntado, a la Evans-Pritchard, dime de qué árbol estamos hablando para saber de quién se trata.

El materialismo vital de Neltume

“Todo tiene un espíritu que lo hace mover, que da vida. Si no la naturaleza estaría muerta”, señala María Ester Grebe al referirse a los ngen (Moulian y González 2005). Una vecina, a su vez, nos retrotrae a una vasta tradición de pensamiento donde colindan oriente y un occidente cada vez más próximo a transar parte de su equipaje conceptual en aras de una nueva comprensión de la articulación de humanos y no humanos. Doña María P., nacida de la trastienda del lago de Neltume, nos invita a pensar de un modo otro la relación de volcanes, aguas y personas, al modo de un enjambre o de un ensamblaje - como Bruno Latour (ob.cit) lo sugiere.

Al así hacerlo, reconoce la agencia del enjambre (volcán, lago, personas, tierra, roca, calor) en la vitalidad de los materiales que lo constituyen. “Por eso los volcanes están resollando y hay temblor, porque eso hacían los abuelos [el nguillatún]”. La naturaleza hace hablar a las y los humanos y a través de ellos reclamar las conductas que de ellos esperan. El murmullo de la tierra invita, como se verificó tras el último terremoto, la realización de los guillatunes. Pero también el

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

viento busca hablar a través de la música y los instrumentos recogen sus sonidos y se encarnan en las personas.

El despliegue ritual consiste en procurar un medio para organizar el mundo. “Algo parecido a esta agencia congregacional se llama *shi* en la tradición china. El *shi* ayuda ‘a iluminar algo que habitualmente es difícil de captar en el discurso, a saber, el tipo de potencial que se origina no en la iniciativa humana sino que resulta más bien de la disposición de las cosas’. *Shi* es el estilo, la energía, la propensión, la trayectoria, o el elan inherente a un arreglo específico de las cosas” (Bennet ob.cit.).

Conclusiones

La organización geográfica, mítica y social del territorio es histórica y relacional e invita a analizarla de ese modo. Desde este punto de vista, el conflicto creado por un proyecto hidroeléctrico da cuenta del entrecruzamiento de la historia local con la historia global, por una parte, y de la hibridación constante que define las relaciones entre humanos y no humanos, por la otra. La conflagración mítica analizada aquí ilumina un sector de la realidad sobre la que las prácticas y los relatos indígenas abundan: el ensamblaje de humanos y no humanos. Las voces locales dan cuenta del vitalismo de la naturaleza y con ellos se aproximan a modos contemporáneos de pensar el mundo, alejándose del objetualismo que marcó buena parte de la cosmología occidental nativa.

La posibilidad de pensar la relación con la naturaleza de un modo diverso crea un espacio de interculturalidad cuyo papel es estratégico en lo que concierne no sólo a la preservación del medio sino de las formas de acoplamiento entre humanos y no humanos cuya historicidad asegure a unos ya otros su por-venir. No obstante, en la medida en que el cálculo racional y la lógica instrumental prevalezcan desde el punto de vista de la intervención externa, esta interculturalidad no pasará de ser un buen deseo.

El paisaje, como matriz para pensar el impacto de las intervenciones que se producen en el territorio, permite tener una visión de proceso más que de inventario y reconocer en los patrones de ocupación las relaciones que merecen ser tenidas como constitutivas a la hora de intervenir localmente. El no hacerlo supone abandonar la riqueza patrimonial al arbitrio de una racionalidad instrumental que, en la búsqueda del lucro, renuncia a los valores sustantivos encarnados en las prácticas cotidianas de las comunidades locales. En el caso del lago Neltume, aún se perciben en el habitar los ecos prácticas prehispánicas y bien viene la invitación de pensar los descansos y los árboles como la forma que naturaleza ha metabolizado a quienes han sido sus habitantes humanos.

Referencias citadas

ALVARADO, M. y R. MERA, 2004. Estética del paisaje y reconstrucción arqueológica. El caso de la región del Calafquén (IX y X Región Chile). *Chungará* Número Especial (Actas del XV Congreso Nacional de Arqueología Chilena): 559-568.

BENNET, J., 2010. *Vibrant matter. A political ecology of things*. Duke University Press, Durham and London.

TOMO I – VII CONGRESO CHILENO DE ANTROPOLOGÍA
ANTROPOLOGÍA EN EL BICENTENARIO. RETROSPECTIVAS, INTERESES DEL
PRESENTE, APERTURAS

CARUANA, L., 2008. A neglected difficulty with social darwinism. *Heythrop Journal* 49:652-658.

COMISIÓN, VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO, 2008. Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Comisionado Presidencial para Asuntos Indígenas, Santiago de Chile.

Evans-Pritchard, E. E., 1977. *Los nuer*. Anagrama, Barcelona.

GERGEN, K., 1985. The social constructionist movement in modern psychology. *American Psychologist* 40(3):266-275.

HANNERZ, U. 1992. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. Columbia University Press, New York.

INGENDESA, 2010. Estudio de Impacto Ambiental Central Hidroeléctrica Neltume. Capítulo 2: Caracterización del área de influencia - Línea base. ENDESA, Chile.

INGOLD, T., 1995. Building, dwelling, living. How animals and people make themselves at home in the world. In *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. M. Sthrathern (Ed.), pp. 57-80. Routledge, London and New York.

LATOURET, B., 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Harvard University Press. Cambridge, Mass.

MALINOWSKI, B., 1966. *Argonauts of the Western Pacific*. Routledge & Kegan Paul, London.

MARTÍNEZ DE PISÓN, E., 2009. *Miradas sobre el paisaje*. Biblioteca Nueva, Madrid.

MASSEY, D., 2005. *For space*. Sage, London.

MAUSS, M., 1971. *Sociología y antropología*. Teknos, Madrid.

MOULIAN, R. y Y. GONZÁLEZ, 2005. María Ester Grebe. Caminando con los ngen. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 9:38-48.

POLANYI, K., 1944. *The great transformation*. Farrar & Rinehart, New York Toronto.

SAHLINS, M., 1990. *Islands of History*. University of Chicago Press, Chicago.

TAUSSIG, M., 1980. *The devil and commodity fetishism in South America* Chapel Hill: University of North Carolina Press.