

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Capitales Contrapuestos: Capital Cultural y Capital Financiero ante la Tala de Pewen (Araucaria araucana) en la Comunidad Pewenche Pedro Calfuqueo de la Comuna de Lonquimay.

Gonzalo Toledo Martel e Ignacio Krell Rivera.

Cita:

Gonzalo Toledo Martel e Ignacio Krell Rivera (2007). *Capitales Contrapuestos: Capital Cultural y Capital Financiero ante la Tala de Pewen (Araucaria araucana) en la Comunidad Pewenche Pedro Calfuqueo de la Comuna de Lonquimay*. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/47>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/MuD>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

Capitales Contrapuestos: Capital Cultural y Capital Financiero ante la Tala de Pewen (Araucaria araucana) en la Comunidad Pewenche Pedro Calfuqueo de la Comuna de Lonquimay

Gonzalo Toledo Martel* e Ignacio Krell Rivera**

Resumen

En el contexto de la *democracia neoliberal* chilena, los intereses del *capital financiero*, por regla general se imponen sin contrapesos frente a los intereses del *capital intangible*, patrimonio de las comunidades humanas. Cuando intereses financieros movilizan la avidez por la explotación de los territorios indígenas del centro-sur de Chile, se ponen en evidencia motivaciones y formas de relacionarse contrapuestas frente a la naturaleza y el territorio, y se enfrentan lógicas económicas irreconciliables: el capital financiero orientado a generar dinero a partir del dinero, y el capital social comunitario y el capital cultural, generadores de un flujo permanente de bienestar y seguridad, a partir de la historia, de creencias compartidas, de relaciones de cooperación, de reciprocidad y de confianza.

En el marco de unos procesos judiciales (criminal y civil), iniciados a partir de la tala no autorizada de árboles de Araucaria (*Araucaria araucana*) o pewen, por parte de un empresario maderero, se elaboraron informes socioculturales, tendientes a constatar y en lo posible determinar la magnitud del daño o impacto negativo que tuvieron estos hechos en una comunidad indígena pewenche.

Esta ponencia, se divide en dos partes, en la primera, se presentan antecedentes sobre el origen y las características de un estudio sociocultural participativo e implicado, realizado en y con la Comunidad indígena pewenche «Pedro Calfuqueo», del sector de Icalma, Comuna de Lonquimay. Esta investigación, fue la base de los informes presentados en los procesos judiciales mencionados. Para realizar este estudio se asumió el paradigma *teórico y epistemológico* interpretativo de la «ontología del lenguaje». El marco *teórico-metodológico* utilizado, fue el de los «capitales intangibles» (*capital social / capital cultural*). La segunda parte de esta ponencia, fundamenta y constata el impacto negativo de la tala del pewen o araucaria en la Comunidad Calfuqueo. Impactos negativos, en el capital social comunitario (red de relaciones de confianza y coopera-

ción) daño que circula desde el plano individual-subjetivo (constitución del *ser* pewenche) al tejido comunitario e inter-comunitario y, daño en el *capital cultural* (cosmovisión, normas y valores).

A partir de este estudio de caso, se postula que las operaciones del capital financiero en territorios indígenas contribuyen a procesos de *descapitalización social y cultural*, que reconfiguran de manera dinámica, conflictiva e incierta los elementos que constituyen el *ser*, el *estar* y el *hacer* de los indígenas y, eventualmente también de los equipos de investigación implicados.

Palabras Claves: Ser Pewenche, derechos religiosos, capital financiero, capital cultural, capital social, descapitalización cultural y social, territorios y comunidades indígenas.

Abstract

In the context of Chilean neo-liberal democracy, financial capital imposes its interests with no counterbalance over the interests of intangible capital hold by human communities. When financial interests mobilize the eagerness for exploitation of indigenous territories of south central Chile, opposite motivations and ways to relate to nature and territory become apparent, and contradictory economic logics confront: the financial capital consecrated to generate money from money, and the communitarian social capital, consecrated to make of the shared history and beliefs, and the relations of reliance and reciprocity which emanate from them, a permanent source of security and well being.

In the frame of judicial processes (civil and criminal) initiated around the unauthorized clean cut by a logging company of Araucaria or Pewen trees inside a Pewenche community call Pedro Calfuqueo in Lonquimay municipality, a socio-cultural inform was made do determine the impact of these actions in the mentioned indigenous community.

In the present work we expose the elaboration of a participative research design, some theoretic aspects of it as our epistemological posture based on «language

* Antropólogo (UACH) gonzalotoledomartel@gmail.com

** Sociólogo (UCH) krellignacio@hotmail.com *Trafkura consultores asociados*

ontology» and the theoretic methodological framework of «intangible capitals» (social capital / cultural capital). These tools enable us to verified the effects of the Araucaria cut in the studied community as negative impacts in Mapuche-Pewenche cultural capital (norms and values, religiosity and territoriality) as well as in the communitarian social capital (net of reliance and cooperation relationships), trauma that circulates from an individual subjective level to the communitarian and Inter-communitarian web.

From this experience and diagnosis we stand that financial operations in indigenous territories contributes to the cultural and social decapitalization and in a dynamic, conflictive and indeterminate way reconfigures the elements of the being and doing of indigenous communities and eventually of the implicated researchers too.

Keywords: Pewenche Being, religious rights, financial capital, cultural capital, social capital, cultural and social decapitalization, indigenous communities and territories.

Pewen

Tachi pewen Mülen pu lof tripanantu püle
Wera aliwen ka wera che reke müley fill mongen

La araucaria milenaria de las zonas altoandinas
Conjunto de árboles igual conjunto de vida de los
humanos seres

Lorenzo Aillapan C. 2007
Wera aliwen mawida meu
Arboles nativos Universo montañoso

I. Apertura: Lo que nos mueve en la vida es la emoción

1. Genealogía de un estudio de caso. Elementos para una etnografía sobre una investigación sociocultural participativa e implicada

La comunidad Pedro Calfuqueo, está ubicada en la Comuna de Lonquimay, adyacente a la Laguna Icalma. En su territorio, se evidencia la persistencia de un modo particular de entender la vida humana y su relación con el «orden prodigioso del mundo natural»¹. En este contexto, el año 2003, esta comunidad, se vio enfrentada a la tala del pewen o Araucaria (*Araucaria araucana*)², árbol endémico, que le otorga el sustrato y el sustento para constituirse como observadores o portadores de la cultura pewenche.

La tala de pewen o araucarias, se produjo en terrenos comunitarios y se realizó con el propósito de abrir un camino para explotar un bosque de lengas, por parte de un empresario maderero³. Esta situación, fue el inicio de una serie de procesos judiciales, reactivos a este «emprendimiento». Un primer proceso judicial, da cuenta de cómo la justicia chilena, considera como legítimo y justo los derechos que tienen los ciudadanos indígenas sobre su patrimonio natural, esto fundado en la Ley de bosques⁴. Este juicio originario, fue producto de una denuncia que se sustancio en el juzgado de policía local del Lonquimay, el cual termino con sentencia firme y condenatoria contra el empresario maderero.⁵

Tres años después, se interpusieron dos acciones legales: la primera, una acción de carácter criminal, una querrela ante el juzgado de garantía en Curacautin por «ultraje de objetos de culto y daños», delitos previstos y sancionados en Código penal⁶. Y, por otra parte, se inicio una acción civil de indemnización de perjuicio por daños materiales e inmateriales (daño moral)⁷.

Estas últimas acciones judiciales, fueron las que determinaron se realizaran sendos informes socioculturales, con el propósito de constatar la existencia del capital cultural en esta comunidad pewenche, que dimensionara el impacto de la tala de árboles de araucarias o pewen y, que analizara las consecuencias de este impacto en el ser pewenche. Los informes, en esta perspectiva contraponen lo que sostiene y motiva⁸ al empresario maderero (capital financiero) de lo que interpretan los pewenche sobre lo ocurrido con la tala de árboles de pewen (capital cultural). La contraposición en el modo de observar la vida social y natural es lo que evidencia este estudio realizado⁹.

Para realizar los informes para los procesos judiciales, se realizó un estudio sociocultural. El diseño de investigación, fue un proceso participativo. Se concordó con la comunidad y sus autoridades tradicionales y funcionales, el por qué, el cuándo y el cómo del estudio. En efecto, se conversaron con los comuneros, los alcanes que los profesionales consideraban, tenía que lograr el estudio, el cual serviría de base para los informes a presentar. Para ello, se contrastaron participativamente, los contenidos de los instrumentos de recolección de información a aplicar. Pero no solo esto, sino que también, lo que era fundamental que diera cuenta este estudio para los procesos en curso y, que lo diferenciara de otros informes realizados por distintas instancias en el marco de un proceso judicial anterior.¹⁰

La postura epistemológica, asumida, y desde la cual nos constituimos para observar los sistemas socioculturales y sus dinámicas, están en la «ontología del lenguaje» (Echeverría, R.1996). Sostenemos, como lo plantea el «pensar ontológico», que no sabemos cómo las cosas son. Solo sabemos cómo las observamos o cómo las interpretamos. Vivimos en mundos interpretativos (Echeverría, R.2007:94). Consideramos, que solo así, como lo plantea C. Geertz, se logra el acceso a los significados culturales, cuando se registra aquello que hacen los informantes del grupo estudiado (Briones, G. 1999:103). A partir de esta declaración, nos abocamos a aprehender, la interpretación que los pewenche hacen sobre su particular relación con el pewen o araucaria.

La orientación teórica-metodológica del estudio fue el enfoque del capital social y el capital cultural. En esta perspectiva, se buscó relevar aspectos propios del capital social y cultural pewenche, y su persistencia en la comunidad estudiada, especialmente, la centralidad que tiene el pewen en la religión pewenche. Para luego, desde estos activos intangibles, recabar la interpretación que los comuneros hacen sobre la tala del pewen. Esto nos permitió analizar la religión compartida por los pewenche, de acuerdo a lo planteado por (Geertz, C.1973:117), sobre analizar el sistemas de significaciones representadas en los símbolos y referir luego estos sistemas a los procesos sociales y psicológicos presentes en la comunidad estudiada.

El contexto en que ocurre la tala del pewen o araucaria, se verifica en un presente, que contiene elementos y concepciones de una noción del tiempo y del espacio propio de la cultura pewenche. Se trata de una noción que es nueva, pero también antigua. Nueva, porque Chile y el mundo ha cambiado con la globalización y la crisis de las instituciones del Estado-nación (Castells, M., 2005:22). En estos procesos, las denominadas «identidades culturales», asumen una relevancia activa y, la interculturalidad asimétrica y cargada al etnocentrismo occidental es cuestionada¹¹. Pero también es una concepción antigua, porque se verifica la reapropiación de la sabiduría ancestral de los pueblos originarios.

Sin embargo, se ha constatado que la persistencia que asumen los procesos de interculturalidad asimétrica¹² en la sociedad chilena, de discriminación y prejuicio étnico¹³, afectan la conformación del *ser* mapuche. Esta situación, a llevado a sostener que los pueblos originarios y especialmente el pueblo mapuche se ha visto enfrentado a lo que (Paillalef, J., 2003:85) a denomina-

do «daño ontológico» en la conformación del «ser» mapuche y, podemos sostener también, por extensión el *ser* pewenche.

Esta afirmación¹⁴ —en que la palabra sigue al mundo- la asumimos como verdadera, y a partir de esta postulamos que las operaciones del capital financiero en territorios indígenas contribuyen a procesos de *descapitalización social y cultural*, que reconfiguran de manera dinámica, conflictiva e incierta los elementos que constituyen el *ser*, el *estar* y el *hacer* de los indígenas.

Cabe señalar, que al realizar este estudio, se involucraron los «activos intangibles»¹⁵, de un grupo de seres humanos¹⁶, los cuales conocimos y compartimos este «darnos cuenta», sobre la relación entre el pewenche y el pewen. Ya no solo observamos al pewen como un árbol milenario. Al constatar la persistencia del capital cultural pewenche, aprehendimos distinciones para observar la vida natural y su correlato sociocultural, que transformo el tipo de observador que cada uno de nosotros era. Este proceso, lo enunciamos como el *mestizaje* del «lichtung» con el «aliwen»¹⁷. El «claro»¹⁸ que nos propone el *pensar ontológico*, hasta el «refugio» para acoger el sentido de lo que hacemos desde la noción del tiempo y el espacio pewenche.

Al declarar lo anterior, reafirmamos el presupuesto, de que lo que nos movió a actuar en este estudio, fue la emoción¹⁹ que nos suscita la vida y la vitalidad humana expresada en la sabiduría de la cultura pewenche y de los pueblos originarios²⁰.

2. Teoría para observar: capital social y capital cultural.

Las teorías del *capital social* se inscriben dentro de los denominados capitales intangibles y, se constituyen en una aproximación teórica-conceptual, que desde las ciencias sociales, se utiliza para constatar «activos intangibles» presentes en las personas y las agrupaciones humanas (Bagnasco et.al. 2003; Kliksberg y Tomassini, 2000).

El desarrollo teórico del capital social, es variado y diverso²¹. Para este trabajo, asumimos lo planteado por (Durston J, 2003), en el sentido de no ubicar el capital social conceptualmente dentro de la cultura. Para de este modo, trascender la discusión teórica en torno al capital social, que pone los énfasis, dependiendo de la determinación de lo cultural o de lo social. En este perspectiva, el capital social es:

Un contenido de ciertas relaciones e instituciones sociales caracterizadas por conductas de reciprocidad y cooperación. Estas conductas se

retroalimentan con actitudes de confianza en un círculo virtuoso de acumulación de capital social, sea de propiedad de un individuo o de una colectividad (Durston et.al 2005:20).

El siguiente cuadro, tomado de (Durston 2003:10) explicita lo que se constituye como activos intangibles en los individuos y las agrupaciones humanas:

Cuadro N°1: Capitales intangibles y sus componentes

Capital social	Capital cultural
-Capital social individual <i>Contratos diádicos y redes egocentradas</i>	Cosmovisión
-Capital social grupal <i>Trabajo en equipo, facción, líder</i>	Religión compartida, mitos, modelos de personajes arquetípicos; identidad compartida; visiones compartidas acerca del comportamiento probable de las personas; memoria compartida de historia propia)
-Capital social comunitario <i>Sistema complejo inteligente</i>	Normas y valores
-Capital social de puente (individual o comunitario) <i>Eslabonamiento de alianzas a nivel regional y nacional</i>	Reglas de parentesco, rituales y ceremonias para solemnizar vínculos e identidades; principios de reciprocidad horizontal y vertical; normas de conducta correcta, generales y para líderes; premios y castigos culturalmente definidos, que satisfacen necesidades socioemocionales: aceptación/ostracismo, prestigio/repudio, honra estatus
-Capital social de escalera (individual o comunitario) <i>Apoyos potentes, contactos y clientelismos</i>	
-Capital social societal <i>Instituciones sociales generalizadas</i>	

Al diferenciar el capital social del capital cultural, se categoriza al capital social en el plano conductual concreto y, al capital cultural en el plano de lo abstracto, de lo simbólico. En esta perspectiva, estos intangibles están presentes en todos los sistemas socioculturales. Y, la interrelación de ambos capitales es situacional y obedece a dinámicas personales y grupales concretas. Este modelo teórico, ha sido aplicado en el caso del pueblo mapuche, para constatar el impacto que tienen las intervenciones de agentes públicos y privados en los procesos de desarrollo social y productivos, dominantes en el contexto de la modernización chilena contemporánea. Destacan en esta línea de investigación, los trabajos realizados por (Duhart, D., 2001) y (Durston et al., 2005). En estos estudios el denominado **capital social**, aplicado al **capital cultural mapuche**, constató que:

El capital cultural mapuche, es la superestructura ideacional propia que alimenta y orienta las conductas, se expresa en la memoria social: el recuerdo compartido y transmitido del origen de la comunidad, sus fundadores, conflictos, tradiciones, explotación y de otras comunidades his-

tóricamente aliadas. También se expresa la identidad étnica: el orgullo de valores propios del pueblo mapuche, su religión y medicina, las historia de héroes en oposición al pueblo dominante, el chileno (Durston, J., et al 2005)

Además, estas investigaciones identificaron que en el caso de las comunidades mapuche, las prácticas culturales que constituyen capital cultural, sigue determinado las conductas de los integrantes de las familias, en las relaciones de parentesco, en matrimonios preferenciales, en las relaciones económicas que involucran principios de reciprocidad bipersonal (trafkin). En el idioma, la conjugación de los verbos incluye una forma de primera persona plural para significar «nosotros dos»²².

Al nivel comunitario, el capital cultural comunitario se expresa en la existencia de la práctica del kelluwün o trabajo cooperativo colectivo. El capital cultural de puente entre varias comunidades, se verifica en el gillatun, ceremonia ritual rogativa que reafirma la identidad compartida y los vínculos religiosos y de parentescos, a la vez que ofrecen eventos sociales y dialogo (Durston, et. al 2005). También, se constató que el capital cultu-

ral mapuche está presente como satisfactorio socio emocional, en las normas y valores mapuche, en relación a necesidades como pertenencia, afecto, honra, prestigio, autoestima; trato cariñoso y familiar, auto imagen como padre, vecino, etc.; reconocimiento de servicio a la comunidad y en deportes, especialmente a través de la mezcla de competencia-solidaridad, como característica del palín (Durston, J. et al., 2005) .

La ventaja de este enfoque conceptual, radica en que identifica los activos intangibles en la cultura mapuche y, nos permite «apreciar la expresión del capital social en los dos planos del sistema socio-cultural comunitario, resaltando la interrelación existente entre el plano de lo cognitivo o lo ideacional (valores, creencias, normas sociales), con el plano de lo conductual o lo concreto, que son las prácticas y comportamientos sociales en sí. (Duhart, 2001:39)

A continuación, se presentan aspectos relevantes que configuran el capital social y el capital cultural presente en la Comunidad Pedro Calfuqueo. Desde estas constataciones, se fundamenta el impacto que tuvo la tala del pewen en terrenos comunitarios.

II. El impacto de la tala del pewen y la «descapitalización social y cultural»: El caso de la comunidad Pedro Calfuqueo

1. Antecedentes de la comunidad

La Comunidad Pedro Calfuqueo y las comunidades vecinas del sector Galletue-Icalma, «se reconocen como mapuche y se identifican como pewenche²³ en mayor o menor grado según su propio énfasis de una relación íntima-económica y cultural-espiritual con el pehuén.» (Dodge, R. y Reyes, C. 1995:2005)

El catastro de comunidades indígenas, que fueron radicadas por el Estado chileno entre 1884 y 1929 (Bengoa, J.2004:338), consigna que el año **1905** fue otorgado **Título de Merced a Pedro Calfuqueo** y a otras cuarenta personas más. El Título de Merced **Nº 998**, reconoció la propiedad de 1.000 has de terreno ubicadas en la Comuna de Lonquimay, sector Icalma, actual Región de la Araucanía.²⁴ En la copia del Título de merced, se señala que el 9 de mayo de **1901**, ante la «Comisión de Títulos de Merced a indígenas», se presentó Pedro Calfuqueo, solicitando para sí y treinta y nueve personas más de su familia²⁵ que les reconocieran la «posesión legal» de las tierras que ocupaban en Icalma²⁶.

Estos actos administrativos, estaban amparados por la Ley del 20 de enero de 1883. Luego de transcurridos cinco años desde la solicitud de Pedro Calfuqueo, por decreto 1957, el 20 de julio de **1905** se aprobó la radiación, la cual fue refrendada en la ciudad de Temuco el 19 de abril de **1906**.

El año **1948**, 28 familias de la comunidad Pedro Calfuqueo, iniciaron la ocupación de las 1.000 has que les reconoció el Título de merced. Sin embargo, en paralelo a esto, solicitaron que se les ampliase sus tierras reconociendo la ocupación ancestral, esto es alrededor de 5.500 has. las cuales no fueron reconocidas en el Título de Merced (Aukiñ wallmapu ngulam, 1997:31). El hecho de que a la comunidad no se les reconociera el territorio ancestral en los límites del Título de merced, constituye quizás la explicación, para que esta comunidad lo mantuviera indiviso durante todo el siglo XX. Durante la dictadura militar, el decreto 2568, propiciaba que cualquier miembro de una comunidad indígena, solicitara la división de ésta, para que se iniciara el trámite de subdivisión de la propiedad comunitaria. El *lof*²⁷ Pedro Calfuqueo no aceptó la división por dos razones; por una parte, por mantener la unidad del *lof* y, por otro, por tener reclamaciones pendientes de tierras (Aukiñ wallmapu ngulam, 1997:29). En efecto, si ellos consentían en la división, sólo se les reconocería la propiedad que usaban en terrenos de invernada, quedando las tierras de las veranadas, como terrenos de propiedad fiscal.

A fines de la década de los 80, comunidades Pewenche de Lonquimay encabezaron junto a organizaciones ambientalistas una ardua campaña por la protección de los bosques de araucaria, que culminó en marzo de 1990 con la promulgación del D.S. Nº 43 del mismo año, declarando esta especie monumento nacional y prohibiendo su corta. El conflicto desatado con empresas madereras que en represalia pretendían desalojar a las comunidades Pewenche derivó en 1992 en que el fisco hubo de comprar a la Sociedad Galletué veintiséis mil hectáreas de tierra por seis millones ciento cincuenta mil dólares para preservar así el patrimonio ancestral indígena. Si bien el suceso fue conocido como «Caso de Quinquén»²⁸, nombre de una de las comunidades de la zona, la comunidad Pedro Calfuqueo estuvo igualmente involucrada en el proceso y fue una de las comunidades finalmente beneficiadas con la restitución del dominio legal sobre sus tierras, las mismas que se han visto dañadas por la corta de araucarias en años posteriores.

El año 1993 una sentencia del Juzgado de Curacautín, rectifica el Título de Merced. La cabida de las 1.000 hás. Se transforman en 5.112,75 hás. Esta situación queda reflejada el año 1999, cuando se verifica la división de la Comunidad en hijuelas. Mediante este acto, se adjudican 55 hijuelas a los descendientes de Pedro Calfuqueo²⁹.

De acuerdo a la Ley 19.253, la Comunidad indígena Pedro Calfuqueo se constituyó el 1 de diciembre de 1994, su número de registro es el N° 3, folio 03 del registro de comunidades de la Subdirección nacional sur de CONADI. La comunidad está compuesta por 49 socios, agrupados en 33 familias.

2. *Pewen y capital social en una comunidad pewenche*

Pewenche en mapudungun, significa «Gente del Pewen»: «Che: Gente; Pewen: *Araucaria Araucana*³⁰. La población pewenche mantiene una estrecha e íntima relación económica y religiosa con este árbol. La relación económica de los pewenche con la *Araucaria* y el fruto de esta, el piñón o Ngülliu, da cuenta de una relación absolutamente normada, en efecto, los pewenches, «han desarrollado mecanismos de control social que aseguran que la cosecha de semilla se efectúe en la fase de postdispersión. Esto garantiza el acceso equitativo al recurso y la adecuada regeneración de la especie mediante dispersión socorra, dispersión invernal de la semilla y excedentes de semilla durante años de buena cosecha» (Tación, Alberto et al., 2006: 42).

Por otra parte, la relación de los pewenche con la *Araucaria*, está dada por una relación religiosa o espiritual:

A diferencia de los nguillatunes mapuche, las comunidades mapuche-pewenche, en el centro de su cancha el *rewe*, colocan una plántula de la *araucaria* a la cual le brindan agradecimientos, esta actividad religiosa tiene los mismos fines en ambas culturas: fertilidad de la tierra, buena cosecha de piñones, buen tiempo, buena reproducción de animales y mucha lluvia, como también las peticiones determinadas por las necesidades de la comunidad. Aún más, la coordinación cardinal de donde se desarrolla este mito es también similar en ambas culturas: el este (Puelmapu), representando una de los puntos cardinales de importancia para el grupo mapuche-pewenche. Se le atribuye la concentración

del poder y el hogar de las divinidades ya que por un lado se encuentra el inicio de los ciclos solares diarios y por el otro la presencia imponente de la Cordillera de los Andes (Jaña, Darío).

Esta relación con el árbol Pewen o *Araucaria*, se vincula con conceptos culturales, propios de la cosmovisión pewenche. En la Comunidad «Pedro Calfuqueo, el pewen está presente en la celebración anual del **Nguillatun**, en la realización de actos de oración privados, rogativas o **Llellipun**, en ambas ceremonias rituales, se verifica el culto al ente **Pewén** y en general el sentimiento religioso compartido como elementos centrales de la tradición cultural compartida.

En este contexto, la figura del **Longko** como jefe comunitario aparece significativamente ligada al rol de autoridad religiosa que cumple; su principal responsabilidad es la realización exitosa del Nguillatun. Otras prácticas culturales comunitarias identificadas como vigentes por los entrevistados son el **trantukorun** o casamiento tradicional, el **kelluwun** o ayuda mutua entre familias, el **ipanentuwn** o compartimiento de comida.

Las formas que asume el capital social en esta comunidad, se puede identificar en las capacidades de asociatividad y validación de liderazgos en vistas a relacionarse con la sociedad mayor y el Estado; capacidad para gestionar flujos de inversión social para la comunidad. El liderazgo político aparece por momentos vinculado a la figura del Longko tradicional y por momentos desdoblado en la figura de presidente de la comunidad, generada a partir de la actual Ley 19.253 o Ley indígena. De hecho, hasta hace dos años el Longko Ciro Cayuqueo era a la vez presidente. Su hermana, doña Isabel declara:

«Bueno, el Longko, al menos por lo que yo he visto los pocos años que yo he estado acá (de vuelta en la comunidad), cuando (los comuneros) tienen un problema, por ejemplo para las grandes nevazones, es ésa la persona que está preocupada de la necesidad de las personas, claro, esa es su labor, o sea para todo es él, es ésa la persona que vela... (-Entrevistador: Que tiene que velar por el bienestar...) Claro, que tiene que velar por el bienestar de la comunidad. O sea, eso es al menos lo que yo he visto en Ciro (Ciro Calluqueo, su hermano y Lonko de la comunidad Pedro Calfuqueo). Él es que se ha preocupado de darles buenos galpones, a los que han querido. Porque los indios que somos, somos muy duros. A veces nos queremos meter en eso (pro-

yectos de desarrollo) y a veces no. Pero lo que sí, los que han sido más dóciles, él les ha dado su aporte, por ejemplo animales, buenos galpones, a través de los proyectos que ellos han obtenido, porque la gente no sabe de esas cosas.»

Otra expresión de capital social en la comunidad es la ayuda mutua en procesos cotidianos de trabajo y emprendimiento, así como también bajo condiciones excepcionales de apremio material. Según la versión entregada los propios comuneros informantes, la mayor parte de los procesos de trabajo se realizan a nivel de los núcleos familiares que se constituyen como unidades productivas de subsistencia, sin embargo existen a la vez densos lazos intracomunitarios de protección y apoyo mutuo entre las unidades familiares. En voz de don Domingo Cayuqueo:

«Podemos trabajar individualmente pero todos (los comuneros) sabemos que estamos en ese trabajo, el peñi está en ese trabajo, el otro peñi allá, el otro acá. Estamos todos comunicados, (respecto de) qué trabajo estamos haciendo. Uno a lo mejor siquiera va a ayudar a comer allá, pero la presencia de repente vale mucho. En comunidad acá de repente eso se da, en cuanto a trabajo. O sea todavía estamos comunicados, conversamos dónde va ir a trabajar una persona, así uno sabe el peñi qué trabajo está haciendo, entonces para cualquier cosa y uno ya esta sabiendo. Entonces así nos mantenemos, y yo me he dado cuentas que en otros lados ya no existe, aquí como comunidad todavía mantenemos un poco (...) molesto (pido ayuda) a cualquiera no más, digo la verdad no más. Los peñis se dan cuenta y me dan la mano, y veo cómo responderles también. Yo soy así, soy solidario, soy voluntario. No digo voy a perder un día de trabajo. Porque uno tiene que sembrar cosas buenas para cosechar bueno.

Además de esta red de ayuda y protección mutua permanente, se abordan en forma excepcional algunas labores en forma colectiva, a título comunitario o formando sociedades y grupos de trabajo. Se trata de actividades fundamentales para el bienestar de los comuneros, como la construcción del actual camino, la corta y almacenamiento anual de pasto para forraje, las faenas madereras que realiza la comunidad y la ejecución de proyectos de desarrollo.

La comunidad es fuente de bienestar psicológico, autoestima y seguridad para sus miembros en la medi-

da que provee una imagen de grupo de pertenencia fuerte, cohesionado, sustentable.

«(Me gusta ser parte de la comunidad) porque la gente me apoya po' peñi, a través de los proyectos y... no sé. (Milton)

«(El respaldo comunitario) es como un apoyo tipo familiar para mí. Porque con todas las personas siempre, cuando uno pide ayuda, ayudan. Ayudan a la persona que más le hace falta. Es como que la comunidad Pedro Calfuqueo es la más despierta para ésto, para hacer proyectos, todas esas cosas. Es como la comunidad que sobresale acá en Icalma, sobre todo cuando estaba el tío Ciro. (Beti)

La comunidad y el patrimonio comunitario, otorgan a los comuneros, sobre todo a los individuos jóvenes, la capacidad de proyectarse al futuro en forma positiva como portadores de una especificidad cultural. Aquí la proyección de un desarrollo turístico sustentable juega un papel de catalizador. Al interior de la comunidad existen dos cabañas con fines turísticos operativas y varios grupos familiares ofrecen servicios -caminatas, asados al palo, guías culturales.

«Uno se siente feliz con ser mapuche, con llevar la sangre mapuche, se siente feliz con eso. Con tener acá terreno, un lindo lago, una linda montaña, todo eso» (Milton).

En este tejido social ocupa un lugar central el culto religioso compartido asociado al rito anual del Nguillatún y la entidad sacra Pewén.

«Sí, me siento pewenche, o mapuche que es lo mismo. (Para mi significa) Ser una persona como bien rogativa para mis cosas, respetuosa para eso. Me gusta que las personas hablen en mapuche, y a mi también me gustaría aprender o entender mapuche, o sea hablar mapuche. Lo que siento de toda mi vida, nunca pude aprender a hablar mapuche (...) Me gusta respetarla porque es bonita la religión. Es como una religión para uno que es mapuche. (Beti)

El sentimiento religioso compartido proviene de una dimensión espiritual dada por conocimientos y valores morales y religiosos heredados de antepasados comunes ligados al mismo territorio, matriz donde se articula la identidad social, religiosa, territorial y comunitaria compartida y a partir de allí con el esfuerzo individual y colectivo implicado en la socialización de los individuos y la promoción de su integridad y salud física y mental, así como en la reproducción y generación de capital social o lazos de confianza y cooperación en la comunidad.

Cuadro N°2: Capital social en la Comunidad Pedro Calfuqueo

Actitudes y conductas de cooperación, de reciprocidad y confianza	Descripción / frecuencia
Ayuda y protección mutua	Redes de lealtades y reciprocidades establecidas entre núcleos familiares, que conforman un verdadero sistema de seguridad social intracomunitario.
Validación de liderazgos	La comunidad en su conjunto valida tanto la autoridad tradicional del Longko como también a la directiva constituida legalmente ante CONADI. Hasta hace pocos años ambas figuras estaban integradas, mas hoy día se han desdoblado.
Fuentes de autoestima y bienestar psicológico	Los comuneros obtienen una imagen positiva de su grupo de pertenencia y de la raigambre territorial e histórica de éste. Fuerte sentido de pertenencia tanto de individuos adultos como jóvenes.
Cooperación en procesos productivos	-Evidente en procesos de importancia excepcional para la subsistencia y desarrollo socio-económico del grupo como son la ejecución proyectos de desarrollo, situaciones de emergencia climática y labores de beneficio general como caminos, corta y guarda de forraje y faenas madereras. -Menos evidente en el quehacer cotidiano, donde las familias nucleares actúan como unidades productivas, que sin embargo cooperan en forma permanente en base a códigos de reciprocidad que tienen que ver con el «saber en qué está trabajando el otro».

3. *Pewen y capital cultural. Religión y espiritualidad en torno al Pewen*

Quienes estudian las creencias religiosas, no han logrado establecer concluyente y consensuadamente, por qué las personas necesitan una religión, o como surgen los espíritus, dioses y otros seres o fuerzas sobrenaturales (Ember, Carol et al. 2004:539) . Sin embargo, existe consenso en torno a la enorme variación en las características asociadas a las creencias y a las prácticas religiosas.

En muchas culturas, existen fuerzas o seres sobrenaturales, que no tienen características humanas. En esta perspectiva se ubican los estudios vinculados al animatismo. Existen prácticas animistas, asociadas a los árboles, que consisten en «hablar» y «escuchar» a las plantas en lo que es a la vez una comunión respetuosa y un diálogo sobre información. Ellos afirman que los árboles o ciertos hongos, por ejemplo, están deseosos de comunicar de alguna manera cosas que de otra forma serían desconocidas e incluso incognoscibles (Harvey, 2006).

La religión mapuche, como otras religiones, tiene su expresión en actos de oración o actos religiosos pero también en valores y normas morales heredadas por esta tradición espiritual, actualizados cada vez en los actos rituales (Sanchez, G.: 2002).

La expresión ritual más importante en la cultura mapuche es la ceremonia del *Nguillatún*. La palabra *ngillatun* se descompone en *gillatu*=pedir y *N*=acción de. *Ngillatun* es entonces la petición, el ruego. Las razones para realizar el *Nguillatun* actualmente son múltiples, las hay de orden místico y de orden institucional (Foester, R. 1993:92)

«Hacer una rogativa en mapudungun es muy difícil, necesita mucha concentración porque tiene mucho significado. Este diciembre nos llovió, como a las cinco llovió harto, y éste (recién nacido, su nieto) se mojó completo, éste que es enfermizo, y no se resfrió ninguno. Entrando uno con fe no le pasa nada.» (Hilda)

«Los viejitos antiguos antes de tomarse un mate se ponen a rogar. Eso es como personal». (Beti)
«(El *Nguillatún* es) lo mas bonito que una comunidad, o la gente que puede hacer. No es como

lindo que digamos, es una ayuda para nosotros. Es una ayuda. Porque uno le hace la rogativa a chao dios y el lo ayuda, le da los piñones, le da los animales, le da todo a uno. Así que es una ayuda para nosotros hacer una rogativa. Es como que estamos más cuidados en ese sentido, y además que le ayuda en la salud, en todo. Yo encuentro que he andado bien, porque el año pasado participé y he andado bien. No tengo nada que decir. Es super lindo también, que digamos.» (Beti)

«El Nguillatún es una tradición que siempre... haber como me explico, es una ceremonia religiosa, es como una misa que lleva el Mapuche. Ahí hacen sus rogativas y piden por todo peñi, por el lago, por la tierra, por los mismos piñones, por los animales, y por la salud de la gente (...) Ahí primeramente (se ubican en el altar) el pino araucaria, el manzano y la bandera que tiene un significado también (...) Porque la araucaria da un alimento, y a eso le ruegan que siempre este dando piñones, que nunca se termine.

En el nguillatun, es posible verificar como se interrelacionan el espacio etéreo con el espacio físico, al respecto el antropólogo norteamericano Tom Dillehay, señala:

El espacio etéreo se compone de «superficies» arregladas verticalmente de un mundo superior bueno y de un mundo inferior malvado. Cada una de estas superficies está ocupada por diferentes divinidades, ancestros y espíritus. La otra forma está constituida por el mundo físico de la superficie de la tierra (mapu), donde los elementos ecológicos visibles, incluyendo a los humanos, interactúan dentro de un marco horizontal definido en los cuatro puntos cardinales (Dillehay, T.:1990)

Para el nguillatun de los pewenches, el árbol araucaria adquiere un estatus especial como objeto de culto principal, frente a otros elementos presentes en el Nguillatún y en otros actos de culto. Mientras estos elementos secundarios pueden carecer de investidura religiosa fuera del contexto de los actos de oración, los Pewén o árboles de Araucarias, todos y cada uno de ellos, conservan su carácter sagrado y se constituyen en altares místicos, puertas abiertas al mundo trascendental. El carácter sagrado del Pewén se liga a su figuración en la historia-mitología oralmente transmitida de generación en generación, y desde ésta dimensión de «conocimiento» se transforma en elemento vital para la cons-

titución de la comunidad como una entidad que comparte una identidad, o mejor, un modo de ser:

«Yo conocí que el piñón, el Pewén, era el sagrado que tenía la gente, porque ahí se hacían... yo creo que toda la gente que hacia el Nguillatún, era el sagrado que tenía... así como el Foye que tienen los nagche. Entonces, ese es el árbol nativo que hay, como pewenche como suena como Pewén. Como pewenche, ése es el palito sagrado que tenemos, el Pewén (...) porque el pino es una cosa que sale... como le dijera, el pino esta creciendo, está vivo. Porque nosotros sin el Pewen no representaríamos nada. No tendríamos identificación, no tendríamos sentido, no tendríamos nada... Para identifica, como identidad tenemos del Pewen. Porque si no tuviéramos eso, con qué nos identificaríamos, con qué identificaríamos el trawun, el rewe no identificaríamos nada como pewenche. Lo mismo que para los nagche, si ellos no tuvieran el Foye, como el palo sagrado que tienen, entonces no tendrían como con que identificarse. Sin de eso ellos no se identifican. Lo mismo nosotros, aquí mismo, salir y mirarlo y ya estamos identificados como pewenche. (Domingo)

Luego de participar en varios nguillatunes pewenche, el lingüista Gilberto Sánchez, señala que durante esta ceremonia «se ruega a dos divinidades, a una mayor: *Ngünechen*³¹, y otra menor: *Mawida Ngüenechen*³², que también posee un carácter dual (masculino y femenino), y consta de: *Pewen Vücha-Pewen Kusé*³³ y *Wün Vücha-Wün Kusé*³⁴. Con la primera se asocia una tercera, del ámbito local, *Choñoywe*, que cumple el papel de mediadora entre ella y los hombres. En este panteón, son *Pewen Vücha-Pewen Kusé*, a quienes los pewenche invocan en el Nguillatun, propiciando así, que sean abundantes las cosechas de piñones (Sánchez, 2002). El proceso de recolección del fruto del pewen, nos remite al poder nutritivo y a la seguridad alimentaria que provee este fruto a las comunidades y familias pewenche desde tiempos inmemoriales. En este contexto, las creencias religiosas se vuelcan sobre elementos de la vida cotidiana en una condición propia de la cultura pewenche y otras culturas indígenas.

En este sentido es aplicable lo señalado por Harvey, sobre las características de las practicas animistas. «No sólo pueden entregarse regalos a los árboles, sino que también pueden ser recibidos de ellos. Esto no es sólo una metáfora para referirse al acto humano de tomar algo –hojas, flores, savia, varas, leña, un báculo- de un

árbol. Estos intercambios son realizados y relaciones establecidas, mantenidas y celebradas.» (Harvey, G., 2006).

«El Pewén nos importa mucho a nosotros, ahí en las casas, cuando sale harto piñón, ahí es donde guardamos la mercadería, ahí, aunque no haya plata, si hay hartos piñones, esa es la cosecha que tenemos. Bueno, de todo, se cambian por alimento y para hacerlo así, comida natural, hacemos muday y piñón cocido, eso es lo que más se hace acá. Con el pino, el pino con la cosecha surte a todas las casas el que hace empeño, ahí tienen alimento para el año (...) esa es la ventaja grande que tenemos nosotros aquí. Aunque no tenga animales, si hay hartos piñones y cosechan... con eso uno no está pensando en salir a trabajar...» (Hilda)

«Si, un respeto a él, porque es árbol que nos da algo que nos ayuda. En el tiempo de piñoneo, piñoneas y te ganas la comida del día y del invierno, es lo que más ayuda, y uno le da gracias a Dios por habernos dejado eso. Si no fuera por los piñones, la gente no tendría mercadería si no hay piñones. Es como un respeto que a uno le da también.» (Beti)

En los actos religiosos, como las rogativas: *llepipun* y *nguillatun*, se utilizan los árboles, eventualmente cualquiera de ellos, como entes mediadores con el mundo de lo divino. Así, en el *nguillatun* un árbol joven transplantado ocupa el lugar de altar o *rewe*, que se ubica en el centro del espacio ceremonial de forma circular. También los individuos y familias *pewenche* realizan actos de oración al pie de árboles ubicados en su espacio natural en la foresta o cerca de las habitaciones, en ceremonias conocidas como *llepipun*. Se realizan tales actos en forma general al despuntar el alba, en el recogimiento del ambiente familiar. La bebida producida a partir del fermento de piñón llamada *Chavid*, tiene un lugar destacado en los actos de culto como bebida sagrada y ofrenda.

«El *pewen* tiene varios sentidos. El sentido de rogar, de hacer el *nguillipun*, porque él es el que da todo, alimento, la salud, la vida, el agua, ése le da todo. El árbol, el *pewen* lo tenemos nosotros, podría decir que representa un santo como podría ser. Tiene mucho significado para nosotros como mapuche. Crece todos los años, nadie se ocupa de alimentarlo, sino que con su propia fuerza, con su naturaleza, se va criando. Por eso uno como religión, uno fortalece con el, porque ahí demuestra que uno está haciendo sus rogativas. (Domingo)

«Si, la *araucaria*. Parece que es como que tenemos la presencia de dios, porque fue él el que dejó eso y uno también lo respeta mucho porque nos da los piñones, nos da todo eso que es una gran ayuda para nosotros también. (Beti)

La investidura especial del *Pewen* como entidad sacra por excelencia se expresa en el respeto total e irrestricto que observan los comuneros por la vida e integridad de cada árbol, sean estos individuos jóvenes o maduros. Frenar el desarrollo de cualquier árbol en forma total o parcial es considerado siempre como un sacrilegio.

«Que no se le pasa a llevar de ninguna forma, si esta caído lo levantan con un palito así. No lo cortan, como cualquier palito, no lo cortan y le tienen respeto. De no hacerle daño, no dañarlo, no cortarlo, nada de eso.» (Milton)

La estricta normativa relativa a la prohibición de dañar los árboles, se liga por último al alto valor moral que constituye para la comunidad percibirse ella misma como guardadora de los bosques que se encuentran inmemorialmente bajo su dominio.

«Claro, la misma montaña no estropearla, no explotarla mucho, no vender. Porque después viene gente más atrás, y hay que dejarle a los demás también (...) no sacamos nada de explotar todo ahora, y los que vienen atrás... ¿cómo van a quedar?» (Hilda)

Cuadro N°3: Capital cultural en la comunidad Pedro Calfuqueo

Concepto/practica cultural	Historia, instituciones y creencias compartidas.
Culto al Pewén	Observancia de respeto irrestricto por la vida e integridad de los árboles. Son tratados como personas poderosas que exigen respeto y a cambio otorgan alimento y vida y a la vez actúan como mediadores o interlocutores entre los seres humanos y un mundo sobrenatural
Nguillatún	Ceremonia anual de orden comunitario e inter comunitario. Es la instancia de actualización de los compromisos comunitarios. Una fracción minoritaria de la comunidad adherente a la doctrina evangélica pentecostal no participa de la ceremonia.
Llellipún	Ceremonia periódica e incluso diaria de orden privado o familiar, se realiza en general al despuntar el alba y contiene oraciones y ofrendas dirigidas al mundo trascendental y a sus mediadores, los elementos naturales presentes en el territorio como son la laguna o cursos de agua, y especialmente el pewen
Longko o cacique	Autoridad comunitaria tradicional, cumple funciones de representación y control territorial. Además asume un rol religioso. Hoy en día su principal responsabilidad es velar por la realización correcta del Nguillatún.
Trafkin, Ipanentun, Ipanentuwun	Formas tradicionales de solidaridad, acciones de compartir e intercambiar comida, hoy día van adquiriendo formas remozadas.

4. La interpretación en la comunidad de la tala del Pewen o Araucaria

Es necesario precisar que la tala de araucarias tuvo lugar al interior de la comunidad «Pedro Calfuqueo» contra la voluntad de los propios comuneros. Es decir, el daño afecto no sólo patrimonio de la comunidad, sino que el espacio geográfico donde transcurre la vida de la comunidad, específicamente en un lugar consagrado al piñoneo, sitio que recorren las familias entre los meses de marzo y mayo en busca de su alimento ancestral. Y por estar actividad de subsistencia ligada a una sensibilidad religiosa, el sitio donde se provoca el daño resulta ser el lugar donde se actualiza la relación místico-religiosa entre la comunidad y la especie araucaria o Pewén.

De ésta manera, fueron dañados irreparablemente lugares y objetos de culto -sus bosques milenarios- y no sólo ofendidos sus valores morales en abstracto, como sería el caso, por ejemplo, si se hubieran dañado especies araucaria fuera de los terrenos comunales. De esta manera es presumible -en la medida en que las nuevas generaciones se enfrentarán directamente con las secuelas físicas el daño- una proyección a futuro las perturbaciones a nivel colectivo e individual que se describen a continuación.

De las entrevistas se desprenden dos tipos de impactos en la comunidad, por una parte daños morales o psicológicos a nivel individual y por otra parte daños colectivos o comunitarios es decir psico-sociales y sociológicos.

Entre los impactos a nivel individual, se constató que como consecuencia primera del daño se genera angustia y sufrimiento psicológico consecuencia de la percepción del daño al bosque como un daño a la propia persona –o a iguales, a hermanos- afectándose un nivel de identificación persona-entorno propio de las culturas indígenas y consagrado por la legislación indigenista nacional.

«Claro, no hay respeto para nosotros. Que venga una gente de afuera y nos venga a hacer daño, una cosa así, no.» (Milton)

«Claro, a lo mejor el hombre no se da cuenta de lo que pasó, pero en realidad es un atropello muy fuerte. Fuerte. Si a nivel nacional se sabe que es un pino sagrado, que culturalmente nos atropellan como religión... es mucho, yo lo veo así. Y sigue (operando la empresa ofensora J.G.B.S.A.) no sólo aquí no más, sigue el Coño (seudónimo del propietario y gerente de dicha empresa, Julio García), se lava las manos y sigue barriendo...

entonces que pare el hombre, que se de cuenta, como persona que reconozca lo que hace.» (Domingo)

En segundo término, fue posible detectar un deterioro del autoestima de los comuneros como consecuencia de una percepción negativa del grupo de pertenencia, la comunidad Pedro Calfuqueo, y más allá, el conjunto de comunidades Pewenche de Icalma, por ser incapaz de hacer frente a situaciones de agresión. Según lo expresa Beti, la más joven de nuestros entrevistados:

«...así como vamos ahora, yo cacho con el tiempo nos van a pisotear. Ya no tienen respeto por los mapuche. Nunca lo han tenido y nunca lo van a tener. Porque los mapuche son como la basura para ellos. Tengo temor que siga ocurriendo esto, con sinceridad lo digo. Porque puede pasar de vuelta y uno no va a tener como defenderse. Pueden haber hartas comunidades pero de repente no se ayudan, hay algunas comunidades que les da lo mismo. Ojalá no ocurra mas esto porque es muy doloroso para uno».

Una sensación de desprotección, y el reflote de situaciones traumáticas de discriminación quedan en evidencia. Emerge aquí, la conformación del *ser* pewenche, en un contexto de interculturalidad asimétrica. Así lo que señala Domingo:

«... Pero la cultura de nosotros, donde hacemos la rogativa, es un atropello grande, muy grande... ese es el delito más grande que cometió el coño, y no solo él, cuantas veces que nos han estado atropellando... entonces todo eso sería más o menos que, nunca la comunidad hemos tenido tranquilidad... estuviéramos tranquilos, pero nos criamos atropellados otra vez de vuelta. Y ahora se notó mucho más, mas por la cultura y todo...» (Domingo)

La sensación de pérdida de control e inseguridad frente al futuro como consecuencia de crisis de los valores tradicionales, se evidencia en lo que expresan los entrevistados, todos perciben la tala de pewen, como acciones que les causan sufrimiento. Están conscientes de que fue afectada su concepción de la vida y de la naturaleza:

«... O sea estamos todos preocupados, porque es el atropello más fuerte después de los desalojos que le decía que hubieron, yo creo que este es el atropello más grande. O sea, culturalmente nos barrieron. No nos miraron como personas, y el Pewén como sagrado no lo respetaron. Tal vez

habrán dicho este bosque es del Estado, pero para nosotros como pewenche es sagrado. Nos barrieron.» (Domingo)

«Cuando yo me enteré de eso no me gustó para nada. A mi me dolió porque cómo van a andar haciendo eso. Alegamos también por eso mismo, porque ellos como que no valoran las cosas pewenche. Como que ellos hacen tira todo, todo, como que todo es para ellos y no respetan al mapuche. En ese sentido no respetaron al mapuche, no le pidieron opinión a las comunidades, ni a los lonkos de las comunidades. En ese sentido fue malo para mi, no lo deberían haber hecho, uno nunca le va a hacer daño a las cosas que ellos tienen. Así que en ese sentido no me gusta para nada. Es muy doliente para los Mapuche sobre todo. Así como está la gente, que se sintió toda por lo que ellos hicieron. Porque es una cosa sagrada para uno. Si no es por eso uno no vive de repente. Sobre todo la gente de bajos recursos ¡No viven! Tendrían que andar pidiendo a las personas que hicieron daño. Y esas personas no dan cuando uno pide, pero ellos piden, como los mapuche son tan tontos les dan. Fue malo lo que le hicieron a la comunidad. Esa persona que pensó eso no tiene sentimientos. Tiene sentimientos para hacer daño, para nada más». «(Veó el futuro) Con temor, porque así como vamos ahora, yo cacho con el tiempo nos van a pisotear. Ya no tienen respeto por los Mapuche. Nunca lo han tenido y nunca lo van a tener. Porque los mapuche son como la basura para ellos. Tengo temor que siga ocurriendo esto, con sinceridad lo digo. Porque puede pasar de vuelta y uno no va a tener como defenderse. Pueden haber hartas comunidades pero de repente no se ayudan, hay algunas comunidades que les da lo mismo. Ojalá no ocurra más esto porque es muy doloroso para uno. Hay personas que no tienen sentimientos, les da lo mismo hacer tira las cosas o no, pero para mi si me duele lo que hacen con los Mapuche, porque los Mapuche son como indefensos para ellos, y no quiero que pisoteen más a los Mapuche. Si yo tuviera que alegar por ahí yo no me puedo quedar callada, porque yo soy mapuche, tengo sangre Mapuche y si tengo que defender a los Mapuche lo voy a hacer, nunca me voy a quedar callada con los Mapuche.» (Domingo)

El impacto social negativo de la tala de Araucarias en la comunidad, expresado a un nivel colectivo, podemos caracterizarlo como un drenaje de capital social, en su forma específica de capital cultural, es decir, el abandono compulsivo de usos, costumbres y valores tradicionales compartidos producto del estado emocional descrito en el punto anterior, es decir, una sensación de inseguridad y pérdida de control, como si las instituciones heredadas perdiesen sentido y actualidad frente a las amenazas exógenas.

«Se va perdiendo por la razón de que no hay confianza. Si yo le converso a otro y no me agarra, no me va a escuchar y va a decir el sabe más que sabe él, si uno pone una cosa lo agarran para otra cosa. Entonces se va terminando porque no hay confianza.»... «Culturalmente nos barrieron» (Domingo)

Por último, todos estos factores situados a niveles individual y colectivo convergen para provocar una merma en la cohesión grupal y en la capacidad colectiva de mantener y generar capital social, es decir, lazos recíprocos de cooperación y confianza.

En este contexto es previsible una declinación socio-económica de todas o algunas unidades familiares-pro-

ductivas, y consiguiente crecimiento de flujo emigratorio, todo como producto de la merma de capital social. También en esta perspectiva es posible afirmar que la comunidad Pedro Calfuqueo se desacredita como agrupación humana portadora de los valores tradicionales ligados al culto del Pewén, esto para observadores externos (otras comunidades) pero también frente a sus propios miembros, teniendo en consideración rol jugado históricamente por la comunidad Calfuqueo en el resguardo de los bosques de araucaria y los derechos indígenas sobre ellos.

Por otra parte, se genera pérdida de *capital cívico* en la comunidad, es decir se instalan actitudes de desconfianza hacia la autoridad pública, ya que se le considera, en varios estamentos, responsables de desidia frente a los daños cometidos. Cualquier sanción impartida hasta este momento se considera totalmente insuficiente.

Por último, podemos indicar que a propósito de la tala de araucarias se generó un alto grado de preocupación colectiva, generándose perturbación de las dinámicas de asociatividad interna y dificultando la validación de liderazgos.

Cuadro N°4: Impacto de la tala del Pewen en lo individual-subjetivo / colectivo-social

Daños a nivel individual-subjetivo	Daños a nivel colectivo o social
Angustia y sufrimiento psicológico consecuencia de la percepción del daño al bosque como un daño a la propia persona, o a un igual.	-Preocupación colectiva: perturbación de las dinámicas de asociatividad interna y validación de liderazgos.
Deterioro autoestima por percepción negativa del grupo de pertenencia como incapaz de hacer frente a situaciones de agresión.	-Descrédito de la comunidad indígena «Pedro Calfuqueo»
Sensación de pérdida de control, inseguridad frente al futuro.	Pierden vigencia y sentido de valores, normas e instituciones heredadas.
Alienación: rechazo y abandono compulsivo de instituciones heredadas y valores tradicionales compartidos, o modo de Ser Mapuche.	-Declinación de la capacidad colectiva de mantener y generar capital social, es decir, lazos recíprocos de cooperación y confianza.
Carencia de perspectivas de futuro, emigración	Declinación socio-económica

III. Conclusiones

El culto al pewen o araucaria, es un elemento fundamental en la cohesión de las comunidades pewenches y constituye una expresión de su religión y espiritualidad, representada en *Mawida Ngünechen* en su carácter dual *Pewen Vücha-Pewen Kusé* y *Wun Vüchá- Wun Kusé*. De acuerdo a la cosmovisión pewenche, la tala de araucarias, constituye una alteración a su panteón religioso, un atentado al culto y respeto al pewen, ya que se afecta el patrimonio natural y el patrimonio inmaterial que está presente en los bosques de araucarias. Los daños morales identificables desde las ciencias sociales pueden constatarse desde el **nivel individual** y también **a nivel comunitario**.

En el caso de los daños expresados a **nivel individual**:

- Angustia y sufrimiento psicológico como consecuencia de la percepción del daño al bosque como un daño a la propia persona, afectándose un nivel de identificación persona-entorno propio de las culturas indígenas.
- Deterioro del autoestima como consecuencia de percibir negativamente al grupo de pertenencia como siendo incapaz de hacer frente a situaciones de agresión.
- Sensación de desprotección, reflote de situaciones traumáticas de discriminación.
- Sensación de pérdida de control, inseguridad frente al futuro como consecuencia de amenaza a los valores heredados y compartidos.
- Alienación cultural: rechazo y abandono compulsivo de usos, costumbres, valores e instituciones tradicionales producto del estado emocional descrito en el punto anterior.

Los daños identificados a nivel colectivo:

- Preocupación colectiva: perturbación de las dinámicas de asociatividad interna y validación de liderazgos.
- Desconfianza hacia la autoridad pública: se le considera, en varios escalafones, como cómplice de los daños cometidos. La sanción impartida hasta este momento se considera totalmente insuficiente.
- Descrédito de la comunidad Calfuqueo como agrupación humana portadora de éstos valores, para observadores externos (otras comunidades) y sus propios miembros, teniendo en consideración rol jugado históricamente por la comunidad

Calfuqueo en el resguardo de los bosques de araucaria y los derechos indígenas sobre ellos.

- Pérdida de vigencia y sentido de normas e instituciones heredadas.
- Declinación de la cohesión grupal y de la capacidad colectiva de mantener y generar capital social, es decir, lazos recíprocos de cooperación y confianza.
- Declinación socio-económica de todas o algunas unidades familiares-productivas, y consiguiente crecimiento de flujo emigratorio, todo como producto de la merma de capital social y cultural.

En síntesis, en un contexto de interculturalidad asimétrica, la tala del pewen, tienen efectos a nivel individual aportando nuevos elementos, que reconfiguran, el *daño ontológico* en el *ser pewenche* y, en el nivel individual-colectivo en la *descapitalización social y cultural* del grupo estudiado.

Notas

¹ Título que reúne la obra del naturalista alemán Rudolph Amandus Philippi. UACH-Edit. Pehuen 2003.

² La Araucaria muestra un área de distribución disjunta, que se reparte en dos poblaciones. La más amplia esta constituida por poblaciones discontinuas repartidas a ambos lados de la Cordillera de Los Andes, entre Chile y Argentina, se localiza entre los 900 y 1.700 metros de altitud, formando bosques mixtos de coihue, lenga, ñirre, y en los límites inferiores, con raulí y roble. Se encuentra en las Regiones VIII y IX, y marginalmente X Región. En territorio argentino limita con la Provincia de Neuquén, presentándose en muchas ocasiones bosquetes puros que penetran hacia la estepa patagónica a 600 m de altitud. La segunda población, de mucha menor extensión, se localiza entre 1.000 y 1.400 m de la Cordillera de Nahuelbuta (Tacon, Alberto et.al 2006:35)

³ Julio García Berrocal (JGB S.A.)

⁴ Ley de bosques, D.S. N°4363 de 1931, Ministerio de tierras y colonización. Stgo. 30.06.1931.

⁵ Rol 269 del año 2003. Causa tramitada de acuerdo a la ley de bosques .Pago sanción o multa en beneficio fiscal (\$3.000.000.- Ver)

⁶ Estado del proceso de la causa: Fiscalía investiga delitos criminales: contrariando una acabada investigación que establecida categóricamente la delictuocidad de los hechos perseguidos. Ha solicitado audiencia para manifestar su decisión de no perseverar en la persecución fiscal del delito.

⁷ Actual etapa del juicio: Se encuentra acabada la etapa de discusión se llamo a las partes a audiencia de conciliación no produciéndose acuerdo de ninguna especie.

⁸ En declaración policial del 19.12.06, Julio García B señala: «debo mencionar que nunca he sido detenido por la policía, Tribunal o Fiscalía del país... Con respecto a lo sucedido el año 2003, específicamente en la comunidad Pedro Calfuqueo, en circunstancia en que me encontraba trabajando en la comunidad colindante, denominada Huayalmapu, lotes a y b, compre el bosque nativo en pie, correspondientes a las hijuelas N°1, 5, 7 y 8 de propiedad de Laurena, Juana, Mariano y Rubén Cayuqueo, respectivamente. Para poder extraer la madera de dichas hijuelas se debía construir un camino en el interior de dicha comunidad indígena, desde el río Pichirucanuco hasta la parte alta de la cordillera... Cabe señalar, que dicho camino ya estaba construido lo único nuevo que se debió realizar, fue unos 400 metros por el interior de un bosque de lenga, coihue y araucaria, siguiendo una antigua línea de volteo de troncos, que en ese lugar preexistía, utilizándose para dicha actividad una máquina bulldózer pequeña, modelo D3, de propiedad de un contratista de Curacautín...»

⁹ En el estudio se utiliza un enfoque cualitativo de investigación social. Se basa en el uso de fuentes secundarias y fuentes primarias de información. El trabajo de campo se realizó en la Comunidad Pedro Calfuqueo. Se concurrió a la comunidad en cuatro ocasiones para realizar las entrevistas en profundidad a informantes claves (abril–mayo 2007). También, se utilizó la observación participante, a partir de la sistematización de la experiencia y de la relación interpersonal de los investigadores en la comunidad, entre los cuales uno, por una opción vital vivió durante dos años en ésta. Para realizar las entrevistas se aplico un cuestionario semi-estructurado de 22 preguntas, que se testeó en la primera entrevista dando lugar a correcciones menores, el cual abordaba los componentes del capital social y cultural, por ello se organizó en las siguientes áreas temáticas: usos y costumbres, cohesión comunitaria, sentimiento religioso, valoraciones sociales relativas al *pewen*, aspectos subjetivos ligados a la corta no autorizada de araucarias. De un total de 16 familias, las que suman un total de 60 personas aproximadamente, se escogieron seis informantes, en base al criterio de cubrir ambos géneros y tramos etarios. La mitad de ellos varones y la mitad mujeres, dos individuos jóvenes, dos adultos y dos adultos mayores. Las entrevistas de los jóvenes, Milton Hernandez (23) y Beatriz Calluqueo (18) se realizaron por separado, mientras que adultos y adultos mayores fueron entrevistados en forma grupal; ambos son matrimonios, el más joven formado por don Domingo Cayuqueo (45) y doña Hilda Cayuqueo (43) y don Rodolfo Calluqueo y doña Antonia Domihual. En las entrevistas participaron tangencialmente doña Isabel Cayuqueo, madre de Milton, y doña Zelmira Cayuqueo, madre de Hilda. Las entrevistas duraron un promedio de 60 minutos por entrevistado. La informa-

ción recogida mediante observación directa se contrastó con la información derivada del posterior análisis de los testimonios de los propios comuneros, que fueron grabados y transcritos. Una entrevista correspondiente a la mujer anciana, fue traducida del idioma mapuche al castellano.

¹⁰ Los informes del primer proceso judicial, iban desde los que realizaron Carabineros de Chile, la Policía de investigaciones de Chile, informes realizados por funcionarios de la Corporación Nacional Forestal (CONAF), por mencionar, los más relevantes. Todos ellos dirigidos a constatar hechos materiales, eventualmente sancionables.

¹¹ Entre otros hitos a nivel nacional: En Chile fue promulgada la Ley 19.253 o Ley indígena el año 1993. El año 2001 se crea la «Comisión de Verdad histórica y nuevo trato de los pueblos indígenas». A nivel internacional el año 2007 la ONU proclama la «Declaración de los Derechos indígenas».

¹² Un trabajo reciente, editado el año 2007 y, que abordan esta situación es: «Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile» de Eduardo Mella. Lom ediciones.

¹³ En esta línea de investigación destacan los trabajos desarrollados sobre racismo y discurso en España y América latina, realizadas y coordinadas por Teun A. Van Dijk. Especialmente el trabajo «Racismo discursivo en Chile. El caso Mapuche» (Merino, M. et al 2007), que se encuentra en la publicación *Racismo y Discurso en América latina*, editado por Gedisa.

¹⁴ Utilizamos las herramientas o las distinciones que hace la «ontología del lenguaje», al diferenciar las «afirmaciones» de las «declaraciones». Es decir una afirmación da cuenta de algo que el locutor observa en el mundo, que esta allí antes de que él hable (Echeverría, R., 2007: 104).

¹⁵ Parte de este grupo tenía como experiencia compartida, el haberse conocido en el proceso de acompañamiento a la resistencia de familias *pewenche* del Alto Biobío, a la construcción de la represa hidroeléctrica *Ralco*.

¹⁶ Boris Muñoz Yáñez (egresado de Derecho), Ximena Basulto Acuña (Abogado), Ricardo Benavente (observador participante pleno) Francisca López (Psicóloga), Ignacio Krell R. (Sociólogo), Gonzalo Toledo M. (Antropólogo).

¹⁷ «Lichtung», palabra alemana tomada por M. Heidegger de los campesinos bávaros, se refiere a los claros en los bosques. Grosso modo, este filósofo la utiliza para referirse a la capacidad reflexiva en la constitución del ser humano (ontología); concepto que retoma Rafael Echeverría en su propuesta del «pensar ontológico». «Aliwen» palabra del mapudungun, que utilizan los mapuches para referirse a un grupo de árboles y arbustos en medio de un claro o potrero, y que

permite el refugio del ganado y de los hombres. Nos hacen sentido estos dos conceptos, ya que dan cuenta de la reflexión occidental sobre el *ser*, y por otra parte, de la necesidades *vitales* en la cultura mapuche.

¹⁸ Paradojalmente, el «claro» –literal- desde donde comenzó este estudio, fue el que realizó el empresario maderero que «abrió» en un bosque de Araucarias, un camino para explotar árboles de lenga.

¹⁹ Etimológicamente, esta palabra significa «el impulso que induce la acción».

²⁰ Este fue el impulso, y desde el cual, evidenciamos que los seres humanos nos constituimos en el *lenguaje*, en las *emociones*, y que tenemos un *cuerpo* que nos permite esto. Estas distinciones, estos tres dominios para observar y observarnos, o sea, para constituirnos como observadores, devela como señala (Echeverría 2007:76), una forma particular de estar-en-el-mundo, una forma determinada de estar-en-la-vida y, en último término una forma particular de ser. En hora buena, nos consumía el *taedium vitae*. La deriva metafísica de occidente, de la cual las ciencias sociales son tributarias, nos tenía atrapados entre el nihilismo pasivo y el escepticismo sin lucidez posible.

²¹ Durston, J. 2002, señala que de acuerdo al estado del arte sobre capital social, se pueden identificar tres enfoques que se corresponden a tres concepciones del ser humano en la sociedad: El de la maximización individual por elección racional («racional choice») mezclado con determinismo culturalista; relación de clases determinante de superestructuras ideológicas y distribución de bienes; sistemas sociales complejos basados en múltiples agentes.

²² A diferencia del castellano que tienen asociado a la persona y el número un singular y un plural, el mapudungun, tiene tres: singular, dual y plural. Ver: Zúñiga, Fernando 2006. Mapudungun. El habla mapuche. CEP. Santiago.

²³ A la llegada de los conquistadores españoles, los mapuches denominan pewenche al pueblo que habitaba en ambas vertientes de la cordillera de los Andes. Tanto los pewenches y los puelches, se caracterizaban por su movilidad territorial, ya que constituían bandas cazadoras recolectoras de guanacos, ñandúes, pudus, venados (huemul) (<http://es.wikipedia.org/wiki/Pehuenche>). Además, los pewenche asentaban su economía en la recolección del piñón o pewen, fruto que les otorga el nombre y la esencia de su cultura.. El territorio ancestral pewenche, que la etnohistoria ha delimitado (Parentini, C. 1996; Villalobos, 1998; Zapater, H. 1998) considera una territorialidad que abarcaba ambas vertientes de la Cordillera de los Andes, entre el río Maule y el volcán Lonquimay.

En el siglo XVI, se les identifica como la población indígena que habitaba en sectores cordilleranos, con distintas denominaciones (puelches, indios de la cordillera, etc. desde Talca hasta el nacimiento del río Biobío

(Orellana,1992: 95). Durante los primeros años de la conquista, su relativo aislamiento permitió solo contactos esporádicos con los españoles, aunque rápidamente aprendieron a manejar el caballo. Con el paso de tiempo, la relación entre los pewenches y los españoles estuvo dominada por el tráfico y el comercio de diversos productos como pieles, ponchos, plumas de avestruz, a cambio de; trigo, licor, espuelas y plata. A través de asaltos y maloqueos a las haciendas, los pewenches lograron controlar grandes masas de ganados que comercializaban a uno u otro lado de la cordillera.

A fines del siglo XVII se evidencia una progresiva «araucanización» o «mapuchización» de este pueblo, situación similar ocurrió con los indígenas pampas, ranqueles, y otros que habitaban las pampas transcordilleranas de la actual República Argentina (Aldunate, 1996: 116). Hacia el siglo XVIII, gran parte de los pewenches, ya casi totalmente aculturados, comparten con los otros mapuches gran parte de su cultura. En este último siglo, comienza un intenso proceso de intercambios económicos entre pewenche e hispano criollos. Para los pewenche el comercio era importante porque en sus tierras, no tenían para mantenerse más que la caza, principalmente del guanaco, y la recolección del piñón (Villalobos: 1989:64).

Desde el siglo XIX, los pewenches, son un grupo de cultura mapuche que vive en las zonas cordilleranas de la VIII y IX regiones de Chile y en las provincias Argentinas de Mendoza y Neuquén.

²⁴ Así lo corrobora entre abril a julio de 1806, Luis de la Cruz y trece personas mas, a quienes se le encomienda realizar un viaje solicitado por los virreyes de Perú y el Río de la Plata, con la intención de «poner en más estrechas relaciones los distintos pueblos de América, que podían hallarse aislados por efecto de un simple bloqueo por parte de Inglaterra... para descubrir algún camino que pudiese servir de tránsito de las mercaderías.» (De la Cruz, Luis, 1835). Durante la primera mitad del siglo, este grupo se mantiene neutral frente a la creciente ocupación del territorio ancestral ocupado por los mapuches. Fundamentalmente, por que la ocupación espontánea o militar no alcanzaba a llegar hasta los sectores cordilleranos.

Desde mediados del siglo XIX, el territorio ancestral Pewenche, se ve menoscabado por acción del Estado-nación chileno, con la denominada «Pacificación de la Araucanía». Por el lado Argentino, en 1880, como consecuencia de la primera fase de la «Campaña del desierto», catorce mil setenta y dos indígenas son reducidos, hechos prisioneros o muertos (Bengoa, J., 2004:485). Así, tanto en Chile como Argentina, se cumple con el objetivo de consolidar el proceso de ocupación. A fines de 1882, el ejército chileno avanza hacia la cordillera para establecer los fuertes de Nitrito, Lonquimay, Liucura, Llaima y Maichu» (www.memoria

chilena.cl), Paralelamente, compradores y arrendatarios de tierras chilenos, iniciaron la enajenación de tierra pewenches de uso ancestral, reduciendo drásticamente el territorio de las comunidades y originando desde entonces un permanente conflicto entre los pewenches, los colonos y el Estado chileno.

²⁵ Fuente: Catastro de Comunidades indígenas radicadas. Comisión especial de pueblos indígenas (CEPI) 1992.

²⁶ Quienes consigna el Título de merced junto al solicitante, fue su cónyuge «*Maria Llaftui y sus hijos Pedro Huenchul, Rosa y Laureana. Hijos de otra mujer fallecida. Nicolás y Pedro. Entenados Pedro Huenchul soltero; Domingo Calfuqueo casado con Mariquita Calfuñir. Hijos: Juan Inaillan y Juan Llanquileo y Juan de Dios casado con Tomasa Pitripan, hijos Dominga e Inaillan Juana. Suegra Aiñual. Cuñada Juana Inaillan v. de Catrileo, hijos Ignacio, Carlos y Mariquita. Ramón Huilcapan casado con dos mujeres: La primera Micaela Paineo, hijos: Francisco, Ramón, Merceditas y Manuel; y la segunda Juana Chanquei. Madre Panchita. Sobrino Daniel Painequeo. Neypan Huenchunao casado con Quinchao Ayipi, hijo Yemeipan. Lien José casado con Nagtui. Nietos: Juan de Dios Calfuqueo casado con María Huaiquillan, hijos: María Luisa y Nicolás; Cornelio soltero.*»

²⁷ Los límites que la «comisión hace merced a nombre de la República» son, «*norte: estero Rucanuco que desemboca en el río Icalma; Oriente, el río Icalma que nace de la laguna de su nombre; Sur, la Laguna Icalma; y Poniente una recta que parte del nacimiento de un arroyito que desemboca en la laguna Icalma, inclinada al norte (10°) diez grados este hasta encontrar el nacimiento del estero Rucanuco.*»

²⁸ *Lof*: se denomina a un conjunto de familias asentadas en un espacio territorial definido. De acuerdo a este se define la identidad personal y social en la cultura mapuche. En los lof, es posible visualizar dos características propia de cualquier mapuche: el *Tuwun* (lugar de origen) y el *kupalme* (linaje familiar).

²⁹ Estos hechos están documentados en el libro de José Bengoa, 2002. *Quinquen. 100 años de historia pehuenche*. Ediciones Chile América CESOC.

³⁰ En el plano de la división de las tierras comunitarias, se consideran según el Título de Merced: 1.000 hás. y, la superficie de la recensura 5.112,75 hás, la superficie que se divide es de 5.092,15 hás. La superficie excluida es de 0,56 hás y la superficie de caminos es de 20,04 hás.

³¹ Árbol endémico de la zona centro sur de Chile, que crece sobre los 1000 msnm

³² Es una divinidad mayor, cuyo nombre significa «El que gobierna, dirige o manda a la gente, a los hombres» es tanto varón como hembra.

³³ Esta divinidad se la puede considerar menor a la anterior, es quien gobierna, rige o manda la montaña y todo lo que hay en ella, es decir el agua, el pasto, las plantas y árboles, etc. especialmente las pinalerías (**pewenentu**) y los frutos alimenticios que proporciona a la gente.

³⁴ Es el encargado de velar por la conservación de los pinos (pewen) que producen los piñones (ngülliw). Reside en la montaña, en el interior de las pinalerías. «*Su actitud hacia los hombres dependerá de cómo éstos se comporten. Reaccionan negativamente cuando, por ejemplo, los pinos son golpeados con palos y/o piedras.*»

³⁵ Es el «Anciano del Alba-Anciana del Alba». Aparece en el atardecer, permanece durante la noche, y anuncia el amanecer y la salida del sol.

Bibliografía

- ALDUNATE, C. 1996. «Mapuche gente de la tierra». En *Etnografía Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- AUKIÑ WALLMAPU NGULAN 1997. *El Pueblo Mapuche y sus Derechos Fundamentales*. Kolping. Padre Las Casas.
- BAGNASCO, Arnaldo et al. 2003. *El Capital Social. Instrucciones de Uso*. FCE.
- Briones, G. 1999. *Filosofía y Teorías en Ciencias Sociales*. Dolmen.
- COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS, Bengoa, José, Compilador. 2004. *La Memoria Olvidada. Historia de los Pueblos Indígenas de Chile*. Cuadernos Bicentenario.
- BENGOA, José 2002. *Quinquen 100 años de Historia Pehuenche*. Ediciones Chile América. Cesoc.
- CASTELLS, Manuel. 2005. *Globalización, Desarrollo y Democracia: Chile en el Contexto Mundial*. FCE.
- DE LA CRUZ, Luis. 1835. *Descripción de la naturaleza de los terrenos que comprenden en los Andes, poseídos por los Peguanches: y los demás espacios hasta el río de Chadileubu. Reconocidos por D. Luis de La Cruz. Alcalde Mayor Provincial. Ilustre Cabildo de la Concepción 1835*. Ediciones Escaparate 2004.
- DODGE, R; REYES, C. 1995. «La implementación del ADI Pehuenche, sector Galletue-Icalma: Un proceso de contradicciones». *Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena*. IEI U. de la Frontera.
- DILLEHAY, Tom. 1990. *Araucanía: Presente y Pasado*. Editorial Andrés Bello. Santiago.
- DURSTON, J., 2000 *¿Que es el Capital Social Comunitario?*, Serie Políticas Sociales N°38. CEPAL.
- DURSTON, J., DUHART, D. 2003. *Formación y Pérdida de Capital Social Comunitario Mapuche*. Cultura,

Cientelismo y Empoderamiento en Dos Comunidades, 1999-2002. Serie Políticas Sociales N°63. CEPAL

DURSTON, J. 2002 «Capital social y desarrollo». Revista *Espacios para la Generación Público Privada. Encuentros para el Fortalecimiento del Capital Social*. División de Organizaciones Sociales (D.O.S.). S/N° 6-26

DURSTON, J. et. al., 2005. *Comunidades Campesinas, Agencias Públicas y Clientelismos Políticos en Chile*. Lom.

DUHART, Daniel (2001) *Diversidad y Desarrollo: Una Articulación Necesaria para la Política Social en la Zona Mapuche. Reflexiones en torno a un Estudio de Caso en una Comunidad Mapuche, IX región, Comuna de Galvarino*. Tesis de Magíster en Estudios sociales y políticos latinoamericanos. U. A. Hurtado –Ilades.

ECHEVERRÍA, Rafael. 1996 *Ontología del Lenguaje*. Dolmen.

_____ 2007. *Por la Senda del Pensar Ontológico*. J.C. Saez editor.

EMBER, Carol, EMBER, Melvin, PEREGRINE, Peter. 2004. *Antropología*. 10° edición. Prentice Hall.

FOESTER, Rolf. 1993. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Editorial Universitaria. Santiago

GEERTZ, Clifford 2005. *La Interpretación de las Culturas*. Editorial Gedisa.

http://www.memoriachilena.cl/mchilena01/temas/index.asp?id_ut=pehuenchesypuelches

<http://es.wikipedia.org/wiki/Pehuenche>

HARVEY, Graham. 2006. *Animism: Respecting the Living World*. Columbia University Press, Nueva York.

JANA, Darío «Las estructuras religiosas mapuche-pewenche y su influencia en las acciones locales». <http://www.naya.org.ar/articulos/religio.htm>. Visitado en mayo de 2007.

KLIKSBERG, B.; TOMASSINI (compiladores) .2000. *Capital Social y Cultura: Claves Estratégicas para el Desarrollo*. FCE/BID/Fundación Felipe Herrera, U de Maryland.

ORELLANA, Mario. 1992. *Historia y antropología de la Isla de la Laja*. Editorial Universitaria.

PAILLALEF, Luis 2003 *Los Mapuche y el Proceso que los Convirtió en Indios. Psicología de la Discriminación*. Ediciones UTEM. Santiago

PARENTINI, Luis.1998. *Introducción a la Etnohistoria Mapuche*.

SÁNCHEZ, Gilberto (2002) «Oraciones Rituales en Pewenche Chileno. Ritos de Nguillatun y Püntevün». *Rev. Chilena de Antropología* N°16, 2001-2002.

VILLALOBOS, Sergio.1989. *Los Pehuenches en la Vida Fronteriza*. Ediciones de la Universidad Católica.

TACON, Alberto et al., 2006. *El Mercado de los Productos Forestales no Madereros y la Conservación de los Bosques del Sur de Chile y Argentina*. Valdivia, WWF Chile Programa de Eco región Valdiviana.

ZAPATER, Horacio. 1998. *Aborígenes Chilenos a través de Cronistas y Viajeros*. Editorial Andrés Bello

ZUÑIGA, Fernando. 2006. *Mapudungun. El habla mapuche*. CEP. Santiago.