



Universidad Austral de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Escuela de Antropología

*¡ERAN RAÍCES!*

RELACIONES SOCIALES EN LAS HUERTAS FAMILIARES  
MAPUNCHE DEL LAGO NELTUME, PANGUIPULLI

*Tesis para optar al título de  
Antropóloga y Licenciada en Antropología*

*Profesor Patrocinante:  
Juan Carlos Skewes Vodanovic*

*Profesora Informante:  
María Eugenia Solari Alberti*

*Profesor Informante:  
Christian Henríquez Zúñiga*

MARÍA AMALIA MELLADO

VALDIVIA – CHILE

2014



Universidad Austral de Chile.  
Facultad de Filosofía y Humanidades.  
Escuela de Antropología.  
Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible (CEAM).

***¡Eran raíces!***

***Relaciones Sociales en las Huertas Familiares Mapunche del Lago Neltume,  
Panguipulli.***

*Tesis para optar al título de Antropóloga y Licenciada en Antropología*

Profesor patrocinante: Juan Carlos Skewes Vodanovic.

Profesora informante: María Eugenia Solari Alberti.

Profesor informante: Christian Henríquez Zuñiga.

Alumna: María Amalia Mellado.

Valdivia, Chile.2014.

## ÍNDICE

1. - Introducción .....	4
1. a - Objetivos.....	6
2.- Antecedentes sobre estudio de las huertas .....	7
3.- Marco Teórico.....	10
3. a- Identificación y relación .....	12
3. b- Las plantas: los otros no humanos.....	12
3. C- Relaciones sociales: esas redes de confianza y desconfianza.....	17
3. d- Acerca de género y la etnia <i>mapuche</i> .....	21
4. Antecedentes del área de estudio.....	27
4. a- Antecedentes históricos del territorio de estudio.....	28
4. b- Relaciones entre tierras aliadas o <i>wichanmapu</i> .....	33
5.- Metodología de investigación .....	33
5. a- Estrategia Metodológica .....	34
5. c- Universo o muestra .....	35
5. b- Técnica de recolección de datos .....	39
5. d- Análisis de la muestra.....	41
5. e- Compromisos.....	43
6.- Resultados .....	43
6. a- Redes entre humanos y no humanos (Antecedentes del <i>ngillatún</i> ) .....	43
6. b- Desde las raíces del linaje en el <i>ngillatún</i> , hacia las raíces en la huerta: Cultura material .....	50
6. c- Cultura simbólica.....	66
6. d- Relaciones Sociales .....	72
El “don”, reciprocidad entre humanos y no humanos.....	72
“Reciprocidad generalizada” .....	73
“Reciprocidad equilibrada” (confianza) .....	77
“Reciprocidad Negativa” (desconfianza).....	79
Redes de confianza, cuanta más confianza ¿más redes?.....	81
6. e- Relaciones de género .....	88
7. Conclusiones.....	92
8. Agradecimientos.....	97
9. Referencias .....	98

### Índice de Figuras

Figura 1. Mapa 1. Área de estudio.....	25
Figura 2. Mapa 2. Ubicación geográfica de las huertas y de La pampa del Ngillatún.....	36
Figura 3. Gráfico en planta de la huerta de J. R.....	55
Figura 4. Gráfico en planta del invernadero de J. R.....	56
Figura 5. Gráfico en planta de la huerta de S. M.....	57
Figura 6. Gráfico en planta de la huerta de D. W.....	59
Figura 7. Gráfico en planta de la huerta de J. T.....	62
Figura 8. Diagrama de parentesco y afinidad J. R.....	82
Figura 9. Diagrama de parentesco J. T.....	87

“Más que la música, la poesía o la pintura...  
La huerta es la mayor obra de arte,  
porque no solo muestra a los demás lo que queremos que vean,  
sino además, nos muestra a nosotros mismos,  
como tales, lo que somos, seremos y podemos ser.”.  
(Mario Ramiro Neihual Matus; 16 de marzo del 2013).

## 1. - Introducción

Desde el año 2007, las comunidades ubicadas en Lago Neltume, en la comuna de Panguipulli, Región de Los Ríos, se enfrentan a un conflicto socio ambiental. En ese año se ingresó al “Sistema de Evaluación Ambiental” (SEA) un proyecto que busca construir una central hidroeléctrica que vaciará el caudal del río Fui en el lago que da nombre al sector.

En el año 2010, como estudiante de tercer año de antropología, unos compañeros y yo fuimos encargados de realizar un relevamiento de los sitios de significación cultural, entre ellos la ceremonia principal del pueblo *mapuche* o *mapunche* - como se autoidentifican los habitantes en el territorio cordillerano de Panguipulli- el *ngillatún*, que se realiza en la pampa sagrada o *ngillatuwe*. Éste espacio, en caso de aprobarse el proyecto hidroeléctrico, será inundado por la subida de las cotas del lago, lo que generó un amplio desacuerdo en la población originaria del lugar.

En el transcurso del trabajo de campo que se realizó durante todo el año 2010 se pudieron registrar diversos sitios que han sido de particular importancia para argumentar la relevancia que tiene todo el territorio como cultura material del habitar. Se ha puesto en discusión los criterios de evaluación con los cuales se discrimina qué es un sitio cultural y qué no lo es (Skewes et al, 2010). Los modos de habitar del pueblo *mapunche* nos muestran otra forma de entender el territorio, donde cada elemento que lo compone forma parte de una cosmovisión que integra tanto humanos como no humanos, y que está construido sobre una geografía sagrada (Rojas y Mellado, 2012).

A partir del relato de la ceremonia del *ngillatún* de Lago Neltume, aparecieron elementos que encontré importantes; como por ejemplo el sacrificio de las plantas provenientes de las huertas familiares del sector; del rol de la mujer dentro de estos ritos, y de la economía familiar. Los relatos etnohistóricos y etnográficos apenas mencionaban a las mujeres que participaban de los ritos y de las

decisiones dentro de la comunidad, y que estaban muy lejos de lo que se podía observar en la cotidianeidad de algunas de estas mujeres.

Por lo mismo, uno de los planteamientos que se presentaron en ese entonces fueron:

- ¿Qué significa que las hortalizas sean parte del sacrificio en un rito como el *ngillatún*?
- ¿Cómo se concibe al espacio de la huerta y a sus plantas?
- ¿Cómo puedo incorporar al espacio de la huerta y a sus hortalizas dentro de las relaciones entre humanos y no humanos?
- ¿Cómo puedo entender las relaciones de género que se articulan en estas instancias?

Dentro de las interrogantes acerca de cómo la sociedad *mapunche* entiende su entorno y lo percibe como sagrado, ¿cómo se podría dar cuenta de estas relaciones entre humanos y no humanos en el espacio de lo cotidiano? Motivada por esas interrogantes decidí realizar esta investigación. Para esto analicé las prácticas y significaciones en torno al trabajo en las huertas familiares *mapunche*, la diversidad de plantas, sobre los usos y costumbres horticultoras. De esta manera identifiqué la relación entre prácticas culturales y significaciones que permitieran vislumbrar la institución social que iguala en derechos y deberes al ser humano, los animales y las plantas en el territorio o *mapu*.

Realicé esta etnografía en el desagüe del río Chan Chan, sector cordillerano de Lago Neltume, ubicado a 62 km de Panguipulli, ciudad de la comuna del mismo nombre. En ambas riberas del río se encuentran asentadas dos comunidades *mapunche*, la comunidad Juan Quintumán y Valeriano Cayicul.

Realicé cuatro estudios de caso y la descripción de sus huertas domesticas; a partir de los hallazgos obtenidos en una primera instancia, profundicé en aspectos de significación cultural y de género; para esto hice entrevistas en profundidad y observación participante.

Ordené los resultados de acuerdo a categorías analíticas que surgieron al ordenar el relato del *ngillatún* que se realiza en Lago Neltume, entre las comunidades Juan Quintumán y Valeriano Cayicul. Si bien estas categorías me permiten ordenar lo observado, no tienen más que un carácter instrumental. Éstas están implícitas dentro de cada situación observada y forman parte de las relaciones sociales que se establecen dentro de lo observado en cada estudio de caso.

La primer categoría trata sobre la “Cultura material”, incluye los registros sobre hortalizas, arbustos, plantas medicinales y árboles, además de las prácticas horticultoras; división de género en el trabajo; gráficos de cómo se construyen las huertas, los espacios, la utilización de diversos materiales y herramientas. Concluyendo con el análisis de cómo se observan los cambios percibidos por las y los

huerteros entre las huertas de sus abuelas y/o madres.

En el segundo ítem analicé la “Cultura simbólica”, de qué forma se identifican a las hortalizas y su relación con el mundo sagrado, y cómo el género se ve representado. En el tercero, puse énfasis en entender cómo se construyen los entramados sociales que surgen en la interacción entre estas categorías simbólicas y observar las “cosas” que circulan, es decir, incluyendo la cultura material.

En la cuarta categoría doy cuenta de las “Relaciones de género” que he observado dentro de las tres categorías anteriores, y que me permitirá comprender mejor como estas relaciones están implícitas tanto en el acto ritual de la ceremonia del *ngillatún* como en el actuar cotidiano dentro de la huerta o con los frutos que de ella nacen.

Estos hallazgos los validé a través de la triangulación entre entrevistas semi abiertas, entrevistas en profundidad, mediante la observación participante y datos secundarios. Los resultados de esta investigación se verán reflejados en un documento personal que se entregará posteriormente a cada participante. Asimismo, generaré talleres dando a conocer los resultados de la investigación y así poner en relevancia, entre los más jóvenes, la importancia de las huertas para su cultura.

Hago presente que el vocabulario en *mapudungun* (habla de la tierra) utilizado en esta tesis es bajo los criterios que establece el grafemario del “Alfabeto Mapuche Unificado” confeccionado por la Sociedad Chilena de Lingüística en el año 1988, incorporando el etnónimo *mapunche* de uso corriente en la zona para fines de autoidentificación.

## **1. a - Objetivos**

Objetivo General:

Analizar las relaciones o vínculos sociales que se generan a partir de las huertas familiares *mapunche* de Lago Neltume, desde una perspectiva de género.

Objetivos Específicos:

- a) Describir las huertas familiares *mapunches* de Lago Neltume, en sus dimensiones materiales, sociales y simbólicas.
- b) Analizar la huerta como un espacio de relaciones entre mujeres *mapunche* con la comunidad.
- c) Interpretar la huerta desde una perspectiva de género.

## 2.- Antecedentes sobre estudio de las huertas

Dentro de los antecedentes específicos sobre huertas *mapuche*, las investigaciones realizadas están enfocadas en áreas relacionadas con la agronomía y la biología. Con especial énfasis en el registro del trabajo de mujeres que se especializan, dentro de su comunidad, en la conservación y producción de semillas. También en la reproducción de plantas medicinales por *lawentuchefe*, terapeutas de la salud *mapuche*, que curan utilizando plantas.

Chehuaicura et al. (2010), en su estudio sobre la adaptación de plantas nativas a las huertas, dan cuenta del concepto del verbo *tukun* (sembrar), éste denomina a la huerta como un espacio reflejo de la cosmogonía que se expresa en la forma, disposición y tipos de plantas. Las huertas *mapuche* estaban inmersas en una matriz frondosa, con gran biodiversidad, rodeadas de extensos espacios de bosque, en estas se recreaba un microcosmos alimenticios que se mimetizaban con el paisaje. En este espacio femenino de crianza, las semillas y las plantas no eran consideradas objetos, sino en su integridad como otros seres presentes en la experiencia cotidiana.

Desde los relatos de Pascual Coña (2005) se conoce la variedad de hortalizas, las épocas de siembra, y como la cultura construye los ciclos agrícolas. Coña da cuenta que el cultivo de hortalizas se realizaba en el claro de los bosques, se sembraba en poca cantidad y se cosechaba en abundancia. Si bien se producía semillas como habas (*Vicia faba*), porotos pallares (*Phaseolus lunatus*), arvejas (*Pisum sativum*), papas (*Solanum tuberosum*), también la dieta se completaba con los frutos silvestres que se recogían en los bosques.

En esta cosmovisión la naturaleza silvestre está asociada a sus espíritus guardianes (*ngen*<sup>1</sup>) y la huerta a las prácticas rituales cotidianas. Expresión que entiende al entorno natural y social como sagrado, donde cada espacio es símbolo de las relaciones sociales familiares que constituyen el cosmos. La concepción del tiempo cíclico, que marca los diferentes momentos productivos de la naturaleza y los ciclos de la vida humana (Coña, 2005; Grebe, 1987). Cada pueblo entiende la relación entre naturaleza y sociedad de forma distinta, construyendo paisajes que responden a emociones e inspiran sensaciones. Existen tantas formas de diseñar un paisaje como formas de emotividad posibles (Celis, 2003).

Los antecedentes sobre estudios de huertas son escasos debido al tamaño pequeño y a que la escala de producción no califica como interesante. Los antecedentes remiten a descripciones cuantitativas,

---

<sup>1</sup> Ngen: dueño de la naturaleza silvestre (Grebe,1987)

con una mirada “objetiva”, que reflejan número de especies, inventarios vegetales y aportes económicos a la economía familiar. La agricultura fue y es una actividad común y su quehacer es asociado a la conversación, especialmente las mujeres que construyeron el saber de criar plantas, animales y humanos, proporcionando alimento para las familias y comunidades (Celis, 2003).

En el mundo andino es donde existe mayor cantidad de estudios sobre las huertas y sus relaciones simbólicas; las actividades de caza, pesca y recolección se las denomina “*chaco*”, son actividades rituales que se manifiestan en la “*chakra*” donde se realiza el pastoreo y la agricultura. La “*chakra*” apareció en el paisaje agrícola andino como el equivalente al templo, en él la familia andina y el grupo de trabajo colectivo realiza “ritos de invocación y de dación a las deidades” (Grillo en Celis, 2003: 19). Es el lugar donde la familia se junta a trabajar, conversar y reciprocarse con otras familias con las que comparte la *minga* o *minka* y el *ayni*<sup>2</sup>, cada *chakra* es distinta y tiene su propio modo de ser. El rito de crianza involucra a humanos y no humanos con preocupaciones afines, en este caso las papas y humanos se crían mutuamente en sucesivas generaciones de especies. En el mundo andino el ritual es indistinto a las prácticas cotidianas; la agricultura expresada como una crianza recíproca entre humanos y plantas, es una ceremonia en el que las colectividades renuevan su modo de vivir en el mundo. El rito es un hecho cotidiano, una práctica determinada dentro de una forma de vivir, de ser, estar y hacer (Rengifo en Celis, 2003).

La huerta o huerto es una de las prácticas más antiguas de la humanidad; en términos generales es un espacio predominantemente femenino, cercano al hogar y que busca producir alimentos combinados con plantas medicinales y ornamentales. Se trabaja de forma intensiva durante todo el año. Los hombres han ido asumiendo este espacio, considerado de atributos femeninos, debido a la declinación de la caza y la disminución de espacios de pastoreo. Las huertas pueden entenderse como el espacio estético de lo cotidiano, de la sensibilidad de hombres y mujeres hacia la construcción de lugares de convivencia de diversos organismos (Celis, 2008). El orden es de difícil comprensión ya que este se expresa en órdenes circulares, como el de la visión y no como partes. El orden lineal solo se observa en caso de que se pase el arado o se sigan las líneas de las estructuras mayores, como tablas

---

<sup>2</sup> *Minga* o *Minka*: trabajo comunitario que se realizaba en favor del Estado y del Sol, eran trabajos de infraestructura dentro del *Ayllu*. *Ayni*: trabajo recíproco que se realiza entre los habitantes del *Ayllu*.

Fuente: <http://www.historiacultural.com/2009/04/economia-inca-ayni-minka-ayni.html>. [Visto el 20 de octubre, 2013].

o paredes. Esto muestra la diferencia entre los espacios de las huertas y las extensiones de tierra para la agricultura de mayor escala.

Se argumenta que, la falta de estudios sobre los significados se debe a que es un espacio femenino y por lo mismo es difícil acercarse a ellas pues esto se considera un tabú, diferente al estudio de los espacios productivos de los hombres (Salik en Celis, 2003). Hernández y León (1992) ponen énfasis en la necesidad de estudiar aspectos de género y generación para poder destacar la relación existente entre estos y la producción de las huertas, entendiendo que la huerta puede ser vista como una “huella cultural”, a través de la presencia de variedades de especies permite conocer sincretismos culturales. Su sofisticado conocimiento y manejo se trasmite a los niños desde muy temprana edad, con pequeños trabajos y responsabilidades.

La huerta es reconocida como el espacio doméstico para la producción de plantas, frutos y animales domésticos que sirven para el sustento del grupo familiar. Por lo mismo, desde las primeras etnografías se puso especial énfasis en las relaciones sociales que se podían observar desde estos espacios. Malinowski (1977) destaca que desde allí se visibiliza el sistema de parentesco existente entre los trobriandeses y asociado a esto el complejo sistema económico que sustentaba esta sociedad. Para los antropólogos del siglo XIX, era de sumo interés conocer los complejos sistemas económicos que estaban incrustados en estas sociedades “primitivas”, que a diferencia de la cultura occidental, no se podía conocer como una institución social apartada de las demás, eso las hacía invisibles a nuestras miradas parceladas.

Por lo mismo, considero de suma relevancia poder observar desde otra mirada lo que comúnmente entendemos como economía. Ya que para la sociedad occidental (o podríamos decir colonizada por la cultura occidental) la economía es vista como parte de una sociedad de mercado y que ésta se maneja por leyes objetivas, predecibles gracias a las técnicas de cuantificación de los objetos en circulación. La separación de los bosques y la agricultura generó la concepción de espacios productivos unidimensionales, provocando la desaparición de sistemas de conocimientos multidimensionales, donde ambos conforman espacios proveedores de alimento, medicina, abrigo, entre otros. Los monocultivos y la ideología subyacente, invisibiliza los espacios con una rica biodiversidad, ya que todo espacio que no sea industrializado es un espacio no adaptado al modelo y por lo tanto sus conocimientos son tratados como “desechos históricos” (Shiva, 1998: 301). Las especies que son elegidas para su monocultivo son sometidas a ingeniería genética, para resaltar las características deseadas y además para formar parte de la propiedad intelectual de las industrias de la ingeniería genética y de la alimentación (Shiva, 1998).

La mayor parte de los antecedentes mencionados en este capítulo dan cuenta del estudio de las huertas familiares desde una mirada economicista, que no incluye las relaciones significativas que de sus prácticas se desprenden. Vandana Shiva (Op. Cit) realiza un análisis de las diferencias en las prácticas productivas, las tradicionales dan cuenta de una biodiversidad múltiple, esta multiplicidad se proyecta en diferentes ámbitos; y la industrializada a través de los monocultivos, plantaciones a gran escala que responde a la producción para el mercado global y con alto costo socio ambiental. Una responde al consumo local, familiar y la otra responde a una economía de mercado globalizado. Por lo mismo, es mi interés desentrañar cuál es la racionalidad que subyace en las prácticas y significaciones que se desprenden del cultivo de las huertas familiares *mapunche*.

### **3.- Marco Teórico**

Como mencioné con anterioridad, las investigaciones sobre huertas, salvo excepciones, se realizaron con el fin de cuantificar la productividad, el aporte en las economías familiares o locales y además para registrar la biodiversidad existente en estos espacios. Por lo mismo, es necesario generar conocimientos que incluyan otros tipos de relaciones, entre ellos, incluir el estudio de género y las relaciones sociales que se generan desde estas prácticas.

Para poder abordar las prácticas, significaciones y las relaciones sociales que se generan dentro de las huertas *mapunche* debemos hacerlo desde una racionalidad diferente a la utilizada por la ciencia económica occidental que, desde los comienzos del *laissez faire* en el siglo XVIII, volcó todo su programa al estudio del mercado y su comportamiento en la sociedad. Tendemos a creer que la economía es la única ciencia social que ha logrado entrar al reino de las ciencias naturales, de la cuantificación, los números y las estadísticas. Tal vez, esta forma de cuantificación “cómoda y registrable” (Latour, y Lépinay, 2008: 24), se olvidó de que la palabra “valor” tiene su origen en la ética y la moral; y los valores cuantificables como “valor de uso”, “valor de cambio”, “valor de la fuerza de trabajo” son solo una parte de los atributos que se deben estudiar dentro de la economía política. O, como dice Gabriel Tarde, “valor” es “una combinación de cosas todas ellas subjetivas, de creencias y deseos, ideas y voluntades” (Tarde en Latour y Lepinay, 2008: 37). Karl Polanyi (2009) menciona la división de la economía entre “economía formal” y “economía sustantiva”, hace una crítica a la economía formal al acusarla de despojar toda la humanidad que hay en ella. Explica a través de la historia y las etnografías clásicas el por qué llegamos a tener una economía de mercado y, por

ende, una “sociedad de mercado” (Polanyi, 2009: 62). Por lo mismo, debo preguntarme cuáles son los valores que debo buscar dentro de las prácticas en las huertas familiares *mapunches*.

Existen otras posiciones en las cuales se argumenta que nunca se ha dejado de lado la práctica de generar relaciones a través de las “cosas”, produciendo extensas y complejas redes que nos relacionan con los otros.

A continuación, explicita Latour y Lépinay (2008) sobre la obra de Gabriel Tarde:

La raíz cuantificable que permitirá fundar una verdadera ciencia económica se encuentre en primer lugar en esos juegos complejos de confianza y desconfianza, y solamente después, por comodidad y simplificación se traslada al caso [...] de intercambio de bienes. El corazón humano calcula y compara todo el tiempo, pero en otra *balanza* y mediante otras formas de pesar, menos legibles y contrastadas (Latour y Lépinay, 2008:26).

Tarde nos invita a cuantificar los vínculos, esos intereses que giran en torno a las relaciones que se tienen con el entorno, porque para él “todo es sociedad”, toda la comprensión de lo material está en la cabeza y cómo se ordenan también. La captación psicológica del yo con el interior (lo social) y del yo con lo que está en el exterior (la naturaleza, el medio ambiente) es fundamental para comprender como se generan estas ciencias occidentales, con pretensiones universales. Para él, en este punto es que radica naturaleza y sociedad; desde esta diferencia de captación explica cómo se fundan las ciencias, y sobre todo las ciencias duras. Y la respuesta a las diferencias existentes entre diferentes sociedades. Entender las relaciones que se generan entre las “cosas” y los seres humanos va a ser diferente en cada cultura.

Cuando se capta el exterior se genera una identificación con el o los “otros” que percibe y, a partir de esta identificación, se establece una relación. El sistema nervioso, necesariamente, opera de una manera congruente con la cultura a la que pertenece. Los deseos, los valores, los temores son necesariamente los deseos, los valores y las emociones de cada cultura, más las variaciones que cada individuo integre en su vida personal (Maturana, 2003). La forma en que un ser humano identifica su entorno y las cosas con las cuales está compuesto están asociadas a lo que la cultura permite observar, y también dice de qué forma las personas se relacionan con ésta. Para establecer mejor estos conceptos lo haré desde las definiciones dadas por Descola (2012) y que permiten comprender las diferencias que existen entre el yo, el otro y las relaciones sociales que se generan a través de estas diferencias.

### **3. a- Identificación y relación**

La identificación trata de los diferentes esquemas mentales que sirven como medio para establecer las diferencias y semejanzas entre el “yo” y los “otros”, cualesquiera que sean. Estas se dan por la comparación entre apariencia, el comportamiento y propiedades que considera que posee el yo y las que poseen los otros. Es una distinción analítica que permite una relación específica con el objeto. Estos objetos u otros (Latour [2008] los denominaría cuasi sujetos/cuasi objetos) poseen diferentes relaciones dependiendo desde la ontología en la cual se establezca. Aclarando que, por el hecho de que a una planta se la cuide y hable como a un niño, no significa que no sirva como sacrificio para los espíritus o como el alimento diario de la familia. Por lo que cada identificación está en pie de igualdad con la relación, los lazos que se establecen entre las partes.

Entenderemos como relación a “los vínculos externos establecidos entre seres y cosas identificables” (Descola, 2012: 178), no como una relación intelectual que une términos mentales, sino como las conductas colectivas que son observables en las prácticas cotidianas. Maturana (1993) entiende que cada cultura es una red cerrada de conversación, en las cuales se expresan diferentes formas de vivir lo humano, con configuraciones particulares y entrelazamientos de formas de conversación y de vivir lo emocional. Cada relación que se genera a través del actuar cotidiano es una forma cultural específica, inmersa en un lenguaje emotivo específico. Por lo que la cultura es una red cerrada pero no está clausurada, permite el ingreso de componentes ajenos a esas culturas.

Por lo tanto, la economía, así como la sociedad, se comprenden desde la relación con las “cosas” (Ingold, 1990); como se dijo con anterioridad, todo es “social”, todos son vínculos con las “cosas”, sean humanas o no humanas. Son estrechas redes sociales que unen a humanos y no humanos y que están comandadas por los sentimientos, las pasiones, el valor, la moral, el contrato, el derecho y así podríamos enumerar diversas categorías “inter psicológicas” (Latour, 2008).

### **3. b- Las plantas: los otros no humanos**

La cosmovisión *mapuche* forma parte de una cosmogonía que ha sido observada en otros pueblos americanos en los cuales encuentro existen categorías comunes. Estos pueblos dotan a los animales y a las plantas de atributos humanos y se sirven de los vínculos de parentesco para definir las diferentes interrelaciones entre organismos no humanos. Por ejemplo, los vínculos entre animales y humanos que los cuidan, construyen relaciones simbióticas entre unos y otros. En los *Nuer*, la relación llega a ser

tan cercana que se puede construir la genealogía de la tribu a través de los animales, como si fueran los dobles de las personas (Pritchard E. E., 1992). Aquí la naturaleza y la cultura no se oponen, sino que se enriquecen y extienden en un cosmos que se ajustan a la medida de la humanidad.

Abordaré esta relación desde el animismo y esbozos de totemismo. Lo haré a través de los conceptos acuñados por diferentes antropólogos que trabajaron con sociedades no occidentales y que me permitirán acercarme a las categorías que se fueron construyendo.

El animismo es una categoría que fue analizada por Durkheim (2012) buscando las características del origen de la religión primitiva. A través de los estudios de E. B. Taylor y H. Spencer critica a estos, ya que él considera al totemismo como la religión más elemental. Para Arhem (2001) las relaciones sociales de pueblos amazónicos pueden ser comprendidas desde el animismo, pero no como la religión que tiene como característica el culto a los ancestros y los seres de la naturaleza, sino como la relación que se genera entre el yo (humano) y el otro (no humano). Es decir la relación entre los humanos y los no humanos presentes en el medio donde habitan. Por lo mismo lo define como:

Un modo de organizar conceptualmente la relación entre los seres humanos y las especies naturales con base en un sistema de clasificación social [...] Dotan a los seres naturales de disposiciones humanas y atributos sociales (Arhem, 2001: 214).

El concepto de animismo tiene gran relevancia para poder comprender a sociedades no occidentales, que tienen una relación con la naturaleza o con su medio diferente, confrontándose con otras ontologías que aun se busca conocer. Por esta razón comprendo que el animismo está relacionado a la forma como se percibe al yo mismo en relación a los otros, sean humanos o no. Dentro de la relación con los no humanos se encuentra el modo de relacionarse de los *mapunche* con determinadas plantas.

Esta concepción animista es también relatada por Marcel Mauss (2009), quien observó que en la institución maorí el “espíritu de la cosa dada” o *hau* era una expresión del contrato y del derecho en las relaciones de reciprocidad. Philippe Descola (2004: 26) puso en relevancia que “las diferencias entre hombres, plantas y animales son de grado y no de naturaleza”. O dicho de otro modo, lo que permite el punto de igualdad entre humanos y no humanos es la capacidad que tienen todos los seres de poseer un espíritu o una interioridad similar.

Es la atribución que los humanos hacen a los no humanos de una interioridad idéntica a la

suya. Esta disposición humaniza a las plantas y sobre todo a los animales, porque el alma de la que se les dota les permite no solo comportarse con arreglo a las normas sociales y los preceptos éticos de los humanos, sino también establecer con estos y entre ellos relaciones de comunicación (Descola, 2012:199).

Una de las formas de relacionarse es a través de la comunicación oral u onírica, por medio de la palabra es que se genera un reconocimiento mutuo, tanto de las/os humanas/os con sus plantas como de las plantas hacia ellos. Esto nos recuerda que...

[...] ni en los mitos ni en la existencia cotidiana los amerindios consideran lo que nosotros llamamos “cultura” como patrimonio exclusivo de los humanos, porque son muchos los animales, y hasta las plantas, a los que se atribuye creer poseerla y vivir conforme a sus normas” (Descola, 2012:204).

Para comprender estas relaciones Viveiros de Castro (2012) generó un cuerpo teórico al que denominó “perspectivismo”. Éste concepto designa la cualidad posicional de las cosmogonías amerindias, y cuya naturaleza e implicaciones ha desarrollado en relación con la definición de animismo planteado por Descola (2004). Argumentando que los diferentes pueblos mesoamericanos observan una heterogeneidad de perspectivas, sobre la naturaleza de las diferencias entre humanos y no humanos dotados de una “esencia humana” (Descola, 2012: 213). En términos generales, explicita como los humanos perciben a los no humanos y viceversa. Todo ser posee un punto de vista de referencia, son consideradas personas. La diferencia entra humanos y no humanos se basa en los diferentes cuerpos, en la discontinuidad de las formas, ya que los no humanos poseen los mismos valores que los humanos.

Para Arhem (2001) este tipo de construcción social holística está formada por representaciones sociales que ordenan a la naturaleza integrando conocimientos prácticos y valores morales. Que ejemplificaré desde la relación que establecen las mujeres *achuar*, en el amazonas ecuatoriano, con las plantas de sus huertos y su cuidadora *Nunkui*, la dueña de las plantas cultivadas. Las mandiocas son el alimento principal de los *achuar*, pero se las consideran plantas vampiro que se alimentan de la sangre de los humanos, sobre todo de los niños. Generándose una relación de alimentación recíproca y caníbal. Las mandiocas alimentan a los *achuar* y ellos son su alimento. Por otro lado, las mujeres son las responsables de la sobrevivencia de las plantas, ya que la mandioca debe reproducirse

manualmente, por lo tanto las mujeres son madres adoptivas de las plantas, ya que se dicen mujeres *Nunkui* y les cantan *anents* de crecimiento, nombrándolas como hijos (Descola, 2005).

Magnus Course (2011) establece que existe una diferencia crucial de los pueblos *achuar* del Ecuador y los observados por Arhem en el Amazonas brasileiro. Para estos pueblos amazónicos el concepto de persona se le atribuye a quienes poseen un espíritu similar a los humanos o que posee un cuerpo humano (fisicalidad). Sin embargo, argumenta, para los *mapuche* es necesario poseer las dos cualidades; a lo que acrecienta que el estatus de persona, o *che*, es dado por la capacidad productiva que se manifiesta a través de un pensamiento autónomo, intencionalidad y capacidad de acción y reacción social. Por lo mismo, para él las relaciones “referenciales” de la teoría de Viveiros de Castro no serían entre humanos y “otros”, sino entre personas consideradas cómo *che*.

Esta discusión, interesante por cierto, olvida aspectos que son cruciales a la hora de observar cómo se generan relaciones entre los *mapuche* y las plantas, sean estos como semillas, como árboles, arbustos u hortalizas. Por lo mismo es necesario acrecentar que debemos tener en cuenta que estas no son observadas en un estatus de igualdad física, no son consideradas *che*, pero si son observadas y clasificadas a través de la comparación con la sociedad humana. Se les atribuye relaciones sociales similares y capacidades productivas. Pero además se las clasifica desde rangos humanos, a este tipo de clasificación se la denomina clasificaciones totémicas.

El “totemismo” es entendido como una forma de entender a los no humanos, en este caso las plantas, con semejanza de las interioridades (similar al animismo) y además con rasgos físicos compartidos, que pueden ser sustancias o comportamientos. Observándose semejanzas simétricas u homologías entre ciertos grupos humanos y otros grupos de no humanos (Descola, 2012).

Las clasificaciones totémicas (Lévi Staruss, 1972) son altamente verificables en muchos grupos humanos. Las plantas son vistas como masculinas o femeninas según correspondan a diferentes rasgos compartidos entre éstas y los animales, incluidos los humanos. Esta clasificación, también, tiene correspondencia con diferentes partes del cuerpo, diversas técnicas de preparación y determinadas clases sociales, estos rasgos clasificatorios están relacionados a concepciones de cómo cada sociedad distribuye humanos y no humanos. La identificación totémica se establece como clases de propiedades, identificaciones tanto materiales como esenciales, por lo mismo, en este caso entenderemos al totemismo como “un modo menor o en estado de esbozo en las ontologías animistas, aun cuando por falta de grupos segmentados por la filiación, no haya verdaderas instituciones totémicas (Descola, 2012: 259).

Así mismo, los *Aymara* poseen una taxonomía que va en una variedad de 250 especies de papa

(*Solanum tuberosum*). Estas, a su vez, también se dividen en 22 especies diferentes y se subdividen en dicotomías generales, los criterios son de forma, textura y sexo; las relacionadas a la dicotomía sexual son denominadas como plantas muchachas o muchachos (Lévi Strauss, 1972).

Para el caso de la cultura *mapuche*, Carolina Villagran (1998) analiza rangos etnobiológicos de etnocategorías genéricas. De acuerdo a los antecedentes proporcionados por Citarella y colaboradores (1995), este pudiera ser el caso de la etnocategoría *lawen* (grupo de plantas medicinales). De acuerdo a estos autores, los *lawen* vegetales se pueden clasificar dependiendo de su consistencia (*furi-lawen* o plantas fuertes y *ñochi-lawen* o plantas suaves), su estado de cálidas versus frías, o su hábitat (agua, aire o tierra), o su sexo (*wentru-lawen* o plantas macho y *domo-lawen* o plantas hembras). La existencia de este sistema de clasificación más complejo corresponde para las plantas medicinales y mágicas (*lawen*), y para la más importante planta cultivada (*poñu* o papa). Esto pone de manifiesto el significado, en gran medida práctico, de la actividad clasificadora *mapuche*. Muchas de estas oposiciones entre parejas de plantas parecieran corresponder simplemente al frecuente contraste de características morfológicas, fisionómicas y ecológicas. “En otros casos es posible que los atributos contrastados se refieran a un espacio con significado simbólico” (Villagrán, 1998: 261).

Foerster (en Villagrán, 1998) afirma que la lógica de la clasificación *mapuche* es enormemente más compleja que las simples oposiciones destacadas en la literatura. El sistema ubicaría en “un mismo plano distintos niveles de la realidad natural y cultural” (Villagrán, 1998: 261) de manera que la relación analógica entre ambos ámbitos de la realidad generaría una red de múltiples significados que estructurarían un complejo sistema de clasificación, en el cual todo fenómeno, acontecimiento, cosas, objetos, etcétera, estarían contenidos dentro de una totalidad. En este punto es importante destacar que, las ontologías animistas y totémicas pueden encontrarse de forma combinada, ya que son características presentes de forma universal. Pueden aportar diferentes matices y modificaciones a expresiones locales dominantes y que generan “variaciones idiosincrásicas” locales (Descola, 2012:253).

Volviendo a los *mapuche*, es importante destacar la figura central que ocupa el *pewen*, venerado como un árbol sagrado y tutelar (Villagrán, 1998) y en cuya ecología la sociedad ve representada su propia organización familiar (Aldunate, 1996). Las plantas están insertas dentro de una lógica social que va cambiando dependiendo en la trama en la cual se encuentre inserta. Ya que existe una biografía de los “objetos” que están cargados de significados de poder (Mauss, 2009), esa biografía habla de la trascendencia que existe en ciertos vínculos o relaciones sociales. Porque lo que circula va uniando alianzas que quedan registradas en la historia de las cosas y en la historia de las personas.

Si bien para Course (2011), en la sociabilidad del intercambio observa las relaciones que se generan entre hombres *mapuche* desde el compartir el vino y lo extrapola a las características de las diferentes formas de relacionarse entre los individuos, hace un breve referencia respecto a los no humanos y el por qué no serían calificados como personas o *che*. Al no encontrar el estatus ontológico de *che* en estos no humanos, debido a la falta o de fisicalidad o de la autonomía de decisión o la capacidad productiva, no se detiene a observar las redes recíprocas que se generan desde y hacia los no humanos, en este caso tanto de los *ngen* y las plantas. Por lo mismo, y debido a mi tema de investigación es necesario incluir a todos los “cuasi objetos/ cuasi sujetos” dentro de las tramas.

### **3. c- Relaciones sociales: esas redes de confianza y desconfianza**

Kopytoff (1991) argumenta que, tanto humanos como no humano, pasan por diferentes estatus en el transcurso de sus biografías; porque los objetos, así como las relaciones humanas, son entidades culturalmente construidas. Esta biografía sería capaz de mostrarnos como una cosa puede pasar por diferentes “esferas”. Estas esferas se pueden diferenciar por los artículos que lo componen, pero además por la jerarquía moral que cada esfera posee. En una sociedad jerarquizada es deseable la movilidad social, por lo que estas esferas son intercambiables entre sí. Esto permite ir obteniendo cada vez más jerarquía.

Pero, en una sociedad como la *mapuche*, lo fundamental son las relaciones horizontales que se fundan tanto entre humanos como con los no humanos. Por lo mismo, debemos desplazar las “esferas de intercambio” de Kopytoff (Op. Cit.), hacia entramados sociales, las cosas que se desplazan, construyen su biografía mediante vínculos diferenciados. Las tramas, son formadas por lazos de reciprocidad, sea ésta generalizada o equilibrada y son vínculos que pertenecen al “proceso institucionalizado de interacción con la naturaleza que sirve a la satisfacción de las necesidades materiales” (Polanyi, 2009:15); por lo tanto, estas relaciones recíprocas se relacionan con la capacidad productiva tanto de los no humanos como de los humanos. Debido a esto, en la trama es relevante incorporar las relaciones que se generan con los antepasados (*alwe*), los espíritus dueños de la naturaleza (*ngen*) o los espíritus tutelares (*ngen tutelares*) que habitan en determinados espacios de la naturaleza sagrada y *Ngenechen*.

Las relaciones entre las y los *mapuche* con los *ngen*, *alwe* y *Ngenechen* se establecen a través de una observación de respeto mayor, ya que estos son los que permiten que los *mapuche* tengan salud y

abundancia; los actos recíprocos son de mayor confianza que los realizados entre humanos; están sujetos a los valores fundamentales en las relaciones rituales y se ven reflejados en el actuar cotidiano. Estos actos recíprocos se realizan mediante sacrificios, pero su devolución está sujeta a los actos de las personas, sean en el mismo acto ritual, cómo en cualquier circunstancia de lo cotidiano. A pesar de atribuir su buena o mala fortuna a los no humanos (*nngen, alwe o Ngenechen*) es debido a la agencia, a los actos individuales de los *che*. Por lo tanto el “sacrificio ritual” es obligatorio, pero la forma en que se responda o se devuelva este don dependerá de los actos de las personas. Este don puede devolverse de forma positiva o negativa, ya que puede traerles salud y abundancia como pobreza y enfermedad.

Cómo lo que observo son las relaciones sociales que se generan a partir de las prácticas y significaciones de cuatro huertas familiares *mapunches* encontré acertado definir a estas relaciones como relaciones recíprocas, debido a que son similares a lo observado por Larissa Adler Lomnitz (1994). Las relaciones sociales que se construyen a partir de las huertas, son “redes o tramas de familias extensas” al estilo de sus barriadas mexicanas, salvando las diferencias de significación y los componentes no humanos que mencione.

Al igual que Sahlins (1974), utiliza el concepto de “*reciprocidad*” para establecer los diferentes vínculos entre las sociedades estudiadas. Por lo que utiliza el concepto de “*reciprocidad generalizada*” para las relaciones familiares o de amistad; es un vínculo cercano que se origina por una confianza mayor, estas relaciones son las utilizadas por las mujeres para la circulación de los productos de sus huertas. La reciprocidad generalizada es cuando, al dar un obsequio, se contrae la obligación de recibir otro a cambio, el cuál producirá un obligación semejante. Convirtiéndose en una cadena interminable de obligaciones y de regalos (Kopytoff, 1991). En estas relaciones es común encontrar a la amistad que se genera entre mujeres que al visitarse en sus casas llevan yerba mate, huevos, *kofke*, azúcar. A esto se le denomina *rokin*, alimentos que se llevan para compartir. Lo importante aquí es que no se establece que se da o que se devuelve. El compartir alimentos, semillas y plantas para la siembra, son indicadores de una gran confianza entre las personas, estas relaciones hablan de una familiarización donde hay constante generosidad y ayuda en caso de necesidad.

Dentro de este tipo de reciprocidad entra el compadrazgo *y/o laku*, alianza que entre las parcialidades *mapuche* chilenas se conoce como la relación entre abuela/o y nieta/o paterno mediante el *lakutún*, que es un acto ritual que le da a un niño el nombre de su abuelo. De esta forma se establecen lazos de alianzas familiares, como los que se generan a través del matrimonio.

La “*reciprocidad equilibrada*” es el *intercambio directo*, dentro de esta relación se encuentra el pago de la novia en los matrimonios, las relaciones productivas de mediería y la venta de semillas

dentro de las redes de relaciones personales. La reciprocidad equilibrada (intercambio directo) es cuando se realiza el cambio de una cosa por otra, la equivalencia está fundada en los valores que la sociedad le otorga a éstas, se encuentran en los intercambios de “cosas” de distintas naturalezas, el trabajo a cambio de especies o el trabajo en “mediería” (Stuchlik, 1991). Course (2011) menciona diversas instituciones de amistad *mapuche* fundados en la reciprocidad equilibrada, entre estas están la amistad *trafkin* y *koncho*. La amistad *trafkin* también es mencionada por Coña (2005) como la amistad entre dos mujeres, es una amistad de intercambio de regalos. El *trafkin* implica el intercambio de todo tipo de cosas, pero más que bienes “en esta relación se intercambia afecto y respeto” (Course, 2011:100). *Koncho* es el “título de amistad que se dan dos personas que se han regalado un cordero en el ceremonial respectivo” (Augusta en Course, 2011: 100). La relación se sella cuando el acto es devuelto en el territorio del receptor inicial, esto se da sobre todo en el *ngillatún*.

Debo mencionar que es común el uso de dinero en determinadas situaciones. Este “intercambio indirecto” se realiza a través del dinero como “valor de cambio” es un mediador en el vínculo social (Kopytoff, 1991). Por lo que comparten con la reciprocidad equilibrada los valores morales y vínculos sociales, pero se utiliza dinero porque éste sirve para poder obtener “cosas” que no son producidas por los campesinos *mapuche*, como por ejemplo yerba mate, azúcar y harina. A pesar de utilizarse algo tan impersonal como el dinero estos actos son realizados con amistades de confianza, por lo que se entiende a estas relaciones dentro de la reciprocidad equilibrada, no puede existir usura, es mal visto en estos intercambios.

La “reciprocidad negativa” la entenderé como una forma negativa de actuar frente a los que no están dentro de las redes de reciprocidad de cada actor o sujeto. Por lo que forma parte de las consecuencias observables frente a estas relaciones. Los males enviados por causa de la envidia, la brujería, mediante trabajos o “flechazos” son parte de esta otra cara de las redes, las otras redes que no me pertenecen y que no observan los lazos solidarios del grupo. También, esta reciprocidad negativa es observada con los espíritus tutelares, los *alwe*, *Ngenechen*. Esto es por el quiebre de los valores establecidos entre los humanos y no humanos.

En las relaciones del “don”, los vínculos se establecen mediante prestaciones con los no humanos, estos son los *alwe* (antepasados), los *ngen* (dueños de la naturaleza sagrada), el *ngen* tutelar (*chumpallwe*) y, en este caso, las plantas, sean domesticas o silvestres y los animales. En las relaciones de “don” se encuentran las relaciones recíprocas positivas y negativas. Pero lo que podría entenderse como una prestación por los servicios otorgados por los no humanos, es más bien un agradecimiento y pedido de mantener buenas relaciones que dependerá exclusivamente de los actos de los humanos.

Para que un grupo social se organice mediante esta tipo de relaciones es necesario que estos se dividan en subgrupos simétricos y que todos compartan la idea de simetría (Polanyi, 2009). Los movimientos dentro del rito expresan que existen normas de quién debe donar, qué objeto se debe donar en cada ocasión y a quién. Aquí ante todo hay que conocer las reglas apropiadas y las conductas que se debe tener en cada ocasión (Godelier, 1996). Malinowski (2001) destaca que no hay altruismo en estos intercambios, porque siempre está asociado a una contraprestación. En el “don”, la reciprocidad negativa puede ser la contravención por no cumplir con los valores del grupo social y con las significaciones territoriales, y esto se traduce en accidentes fatales, enfermedades, desgracias, pérdida de las cosechas y/o animales, etcétera.

Finalmente, las relaciones recíprocas suelen ser interpersonales o intercomunitarias si se relacionan a los ritos, como por ejemplo el *ngillatún*, con personas de las comunidades vecinas con las cuales tienen lazos de parentesco o de amistad. Cuando las relaciones de intercambio son con la sociedad chilena, es como la de cualquier comerciante con sus productos; el trueque con personas o familias de comunidades alejadas se realiza mediante la reciprocidad equilibrada o el intercambio indirecto. Siempre se realiza entre individuos o familias, no se conoce casos en los cuales se organicen ferias para este fin. Los *trafkintu* que se organizan en la actualidad como ferias de productos o actos políticos responden a otras dinámicas de recuperación cultural. Estas instancias están vinculadas tanto a organizaciones indígenas como a ONG's relacionados a la soberanía alimentaria, como el CETSUR<sup>3</sup>.

Anette Weiner (citada en Godelier, 1996) por su parte plantea que es necesario volver la mirada al papel que juegan las mujeres dentro de la institución del don y el lugar que ocupa lo femenino. Esto es indispensable para visibilizar el lugar que ocupan en la producción y legitimación del poder político. Weiner crítica a Levi Strauss, argumentando que éste soslayó todo lo que es parte del parentesco al no dar cuenta que dentro de la estructura social del don existen también continuidades, arraigos, como por ejemplo la tierra. No todo lo social es “guardar para donar” también lo es “donar para poder guardar”, el origen de lo social es por una parte el intercambio, el contrato y por otro lo no contractual, lo transmisible. De esta forma, Godelier sitúa las cosas sagradas que no se donan y los objetos preciosos o monedas que se integran a los intercambios dentro de la fórmula social del don, lo que se puede intercambiar y lo inalienable.

---

<sup>3</sup> Para consultar por este tema en particular sugiero leer a Clauria Anchio Boroa, 2013. Xafkintu. Recuperación de Nuestro Sistema Económico. Una propuesta en Construcción.

<http://www.revistas.usach.cl/ojs/index.php/historiasocial/article/viewFile/1250/1173>.

La reciprocidad está sustentada por las normas cotidianas que deben mantener las personas que se encuentran dentro de este tipo de relaciones, dentro de las redes de parentesco y amistad, que es sino un tipo de contrato implícito dentro del “don”. Como bien lo mencionaba Polanyi (2009: 122) “En la sociedad tribal el proceso económico está incrustado en las relaciones de parentesco que formalizan las situaciones de las cuales nacen las actividades económicas organizadas”.

Para objeto de esta investigación los diferentes tipos de redes fueron conceptualizadas utilizando los modelos planteados por Kopytoff (1991) y Sahlins en Adler (1994). Es en este punto donde nos detendremos para argumentar que estos vínculos o relaciones sociales (“reciprocidad generalizada”, “reciprocidad equilibrada”, “reciprocidad negativa” y “don”) están habitadas por las mismas “cosas” (Ingold, 1990), sean humanas o no. Estas cosas están presentes en las diferentes tramas, dependiendo el grado de confianza que se tenga en estas, porque si bien en ellas participan siempre los humanos, cuando se desconfía, no es solo de las personas, sino de los objetos que circulan de manos. Por lo mismo, en el don las cosas se sacralizan, humanos y no humanos caminan con el pensamiento limpio, con honestidad, en estas instancias las “cosas” adquieren un valor único, se singularizan (Kopytoff, 1991). El don es un vínculo social que es inquebrantable y también es el que mayor grado de confianza posee dentro de las redes. La confianza, como lo argumenta Tarde, es el valor inter psicológico base para comprender como se fundan las relaciones sociales.

En las relaciones dentro de las redes del don encontré características ambivalentes, como en casi todos los aspectos simbólicos *mapuches*, de los seres de la naturaleza sagrada, como el carácter de *Ngenechen* que posee características de ambos géneros (Bacigalupo, 2001:30). Esta ambivalencia no solo se da en relación al género, también lo es en los caracteres positivos o negativos, pueden ser buenos o malos dependiendo de cómo se comporten los humanos.

Una de las preguntas que guían esta investigación dice acerca de las relaciones de género que se observan dentro de las prácticas y significaciones en las huertas familiares *mapunche*. Para esto es necesario conocer el proceso histórico por el que ha pasado este pueblo, lo haré desde la bibliografía existente al respecto.

### **3. d- Acerca de género y la etnia *mapuche***

Para entender las relaciones dentro de una familia *mapunche* actual es necesario hacerlo a través de los registros etnohistóricos, ¿cómo se ha ido construyendo la imagen de la familia como unidad social y cómo son las relaciones de género que se gestan a partir de esto? Para esto lo haré desde la

perspectiva de los estudio de género, ya que como lo plantea Scott (1996) género es:

un sistema de relaciones [...], donde lo masculino y lo femenino están referidos recíprocamente [...] por lo que la discusión se reorientaría sobre las relaciones sociales desiguales entre los géneros, en torno a la categoría relación y afines: interrelación, interacción, interdependencia, coexistencia, convivencia, etcétera. (M. Izquierdo en J. W. Scott, 1996:22).

A lo que acrecienta:

El lugar de la mujer en la vida social humana no es producto, en sentido directo, de las cosas que hace, sino del significado que adquieren sus actividades a través de la interacción social concreta, para esto es necesario considerar tanto los sujetos individuales como la organización social, y descubrir la naturaleza de sus interrelaciones, porque todo ello es crucial para comprender cómo actúa el género, cómo tiene lugar de cambio. (M. Rosaldo en J. W. Scott, 1996:22).

Las relaciones de género son el producto de la interacción o convivencia entre lo masculino y lo femenino. Estas relaciones no son generalizables a todas las sociedades, ya que los significados que nacen de esta convivencia varían de una sociedad a otra y varían en el tiempo, dependiendo de las situaciones históricas por las que atraviesa un grupo social determinado y como el grupo los incorpora.

En el caso *mapuche*, Charlotte Mattus (2009) argumenta que no existen registros que nos permita dar cuenta a todas luces de la situación de las mujeres, los primeros cronistas eran hombres que bien poco podían dar cuenta del ámbito de lo femenino dentro del etnocentrismo cultural que los caracterizaba. Sumado a esto, las etnografías existentes no han tenido un abordaje que prestase atención en las relaciones de mujeres y hombres dentro de un contexto social, exceptuando algunas biografías como la que realiza Florencia Mallón (2002) a Rosa Isolde Reuque Paillalef.

Los trabajos realizados por algunas antropólogas/os lo han hecho a partir de roles femeninos relacionados con el chamanismo, poniendo relevancia los aspectos religiosos y políticos de las *machi*<sup>4</sup> (Montecino, 1999; Bacigalupo, 2001). Vista a estas como el arquetipo de lo interesante dentro de la

---

<sup>4</sup> *Machi*: chaman/ curandera indígena mapuche (Bacigalupo, 2001).

sociedad *mapuche* (Lavanchy, 2007). Otras etnografías realizan una mirada sobre el mundo cotidiano de las mujeres pero sin incluirlas dentro de las relaciones sociales en las cuales están inmersas.

Desde el siglo XVI los cronistas han dado cuenta de diferentes aspectos de la vida social de los pueblos originarios al sur del río Bío Bío, pero solo algunos pocos han participado de la vida diaria de una familia. Las mujeres eran observadas como figuras decorativas, para el deleite de la mirada masculina o para los quehaceres domésticos, como la confección de ponchos, de las huertas y la preparación de la comida. Pero poco se ha registrado de las funciones rituales que ellas cumplen dentro de los espacios de su sociedad, o la distribución del poder dentro de las unidades familiares (Lavanchy, 2007).

Según Boccara (2007) la sociedad *reche*<sup>5</sup>, a la llegada de los españoles en el siglo XVI, estaba compuesta por caseríos. En cada *ruka* (casa) vivía un hombre con varias esposas, hijas/os solteras/os y algún hijo casado con su propia descendencia. El tamaño de la *ruka* estaba relacionado a la cantidad de esposas que tenía un hombre. Cuantas más mujeres tuviese más estatus tenía, esto era símbolo de riqueza y poder (Boccara, 2007; Boccara y Seguel, 1999; Millanguir, 2007). Cada mujer tenía un fogón y espacio para la huerta, en ésta se producía el alimento para el consumo diario de ella y su prole. Al tener varias esposas los hombres podían tener reservas de alimentos y suficiente chicha (que era producida solo por mujeres) como para organizar reuniones o ceremonias junto a los parientes que componían un *lof*. Estos eran los parientes consanguíneos por línea patrilocal, y los aliados que son los linajes dadores y receptores de mujeres para alianzas matrimoniales (Boccara, 2007)

La reciprocidad formaba parte de este complejo sistema social, permitía al grupo que no poseía una estratificación marcada en los roles mantener una fuerte cohesión. El orden social basado en el parentesco patrilineal, con residencia patrilocal, tenía relaciones de parentesco con sus aliados políticos, que además de ser aliados en época de conflicto lo eran en las relaciones productivas. Los miembros masculinos de cada caserío formaban teóricamente una patri-familia, la del cacique llamado *Ulmen*<sup>6</sup>, y realizaban las labores productivas juntas. Podían habitar junto a éstos algunos aliados (cuñados, yernos) o sea que la residencia era patri-virilocal (Boccara, 2007: 33)

Los matrimonios eran alianzas políticas que permitían al *Ulmen* ostentar su poder basado en

---

<sup>5</sup> *Reche*: re (verdadero) che (gente). Esta denominación es en relación a las otras personas ajenas a las normas sociales de los *mapuche* antes de la llegada de los conquistadores. *Reche* en relación a las otras parcialidades indígenas con las cuales no tenían lazos familiares ni amistosos (Boccara, 2007).

<sup>6</sup> *Ulmen*: gran hombre de la sociedad *reche*. Cabeza del *lof* en situaciones de paz.

relaciones que eran redes de parentesco. Estas alianzas obligaban a los parientes o aliados a prestar ayuda en caso de necesidad; en función de guerra; de ceremonias, como el matrimonio o la muerte; y las actividades productivas, como construir una casa o realizar plantaciones en las vegas (Boccaro,2007). Como la mayor actividad productiva provenía del trabajo de las mujeres, un hombre importante para poder dar en las relaciones recíprocas necesitaba de mujeres.

Boccaro (2007) argumenta que la estructura social, en el siglo XVI, estaba dispuesta de la siguiente forma:

1. Familia polígama (*rukatache*); 2. La asociación de diferentes *ruka* al interior del caserío; 3. Agrupación de diferentes caseríos o patrifamilias en el seno del grupo endogamo o *kiñelob*<sup>7</sup>. Dentro de esta primera unidad que los miembros se casaban y cooperaban en las actividades de producción (Boccaro, 2007).

Las alianzas múltiples de los hombres eran parte importante dentro de la organización de la sociedad *mapuche*. Si bien las mujeres estaban en función de los hombres tenían más derechos que las mujeres en la actualidad. Por ejemplo tenían control sobre la reproducción, podían decidir si querían tener un hijo o no, el aborto no era punido. Podría elegir cuando iniciar su vida sexual, “las mujeres antes del matrimonio tenían una vida sexual activa y eran libres de disfrutar de ella. Luego, si quedaban viudas, podían decidir si reiniciar su vida sexual nuevamente” (Mattus, 2009: 18).

Pero, para la mujer casada era una dura situación, porque estaba impedida de tener una vida libre, no podía hablar antes que el hombre y necesitaba pedir autorización para realizar cualquier actividad (Mattus, 2009). Debían cuidarse de las sospechas de adulterio que, por otra parte, era fiscalizado por las otras esposas. Dentro de la familia existía una jerarquía, donde la primera esposa era la que mandaba y las otras esposas eran asistentes de ésta. Los hijos también poseían esta jerarquía, y el principal era el hijo primogénito que heredaba todo, inclusive los cargos políticos, y las mujeres del padre e hijas e hijos solteras/os (Boccaro, 2007).

El matrimonio era visto como una alianza política entre familias a través de las hijas o hermanas (*deas*) (Boccaro, 2007). Si bien las mujeres eran intercambiadas, controlaban y controlan el nivel socio económico (Mattus, 2009).

A principios del siglo XIX, Pascual Coña (2001) relata sobre la ceremonia del matrimonio, da cuenta de dos modalidades, mediante el rapto de la novia o pedido de la novia al padre y acrecienta

---

<sup>7</sup> *Quiñelob*: constituye la base de la solidaridad y es fundamental en la colaboración económica, en tiempo de guerra el *quiñelob* se reagrupa en torno al *rewe* o *lebo* (Boccaro, 2007)

que, por la ley *winca*, la mujer tenía que consentir la unión. Un punto interesante a mencionar es que el acuerdo puede darse mediante: primero, el padre del novio con ayuda de un cuñado o aliado cercano al padre de la novia, pide la mano de su hija; o segundo, si fracasa el primer intento la madre del novio, mediante una amiga *trafkin*, se acerca a la novia. Los acuerdos se dan entre personas del mismo género y este debe ser realizado por una persona que medie en los vínculos.

Los roles como el de *machi*, *lonko* o *werken* eran y son ocupados tanto por hombres como por mujeres. Por lo que, en la actualidad, se discute sobre las identidades masculinas y femeninas como modelos sociales apropiados del comportamiento impuesto por las sociedades llamadas hegemónicas. Mas rotundamente se señala que “el género no existiría en la cultura mapuche” (Mattus, 2009).

La ideología occidental y cristiana ha ido modificando las relaciones entre los hombres y mujeres *mapuche*. Se argumenta que tradicionalmente no tenían jerarquías sociales, esta sociedad se estructuraba en la dualidad representada por el hombre y la mujer. Esta representación simbólica es vista de forma idílica (Mattus, Op. Cit.); también, es una manera de mantener a las mujeres sujetas a normas culturales patriarcales. Las jerarquías, como lo demostraba Boccara (2007) en la organización *reche*, se encuentran dentro de la *rukatache*. Porque era ésta la unidad política, social, económica y religiosa. Si bien tanto hombres como mujeres podían y pueden ejercer los diversos roles dentro de la comunidad, no significa que no existan diferencias de género en las relaciones, la interacción social, las labores productivas, dentro de la unidad familiar domestica o dentro de la comunidad tradicional.

Pero, no solo las mujeres *mapuche* reivindican antiguas formas de relación entre mujeres y hombres; también Silvia Rivera Cusicanqui (2004) argumenta que, en las antiguas relaciones de la cosmovisión andina es relevante la figura de la construcción dual, donde la pareja mujer/hombre es la base de la organización social. La imposición del modelo occidental, de la familia victoriana por sobre la familia andina, puso a la mujer en una situación de ocultamiento de los espacios públicos tradicionales, ceremoniales y económicos. Se invisibiliza la importancia de los papeles que las mujeres ocupan en las ceremonias, en el pastoreo, en la producción de los alimentos, en los tejidos, y en la realización del *aynis* (reciprocidad). Las investigadoras Mattus y Rivera argumentan que las relaciones eran de subyugación, pero las mujeres poseían diferentes y más respetados derechos y obligaciones, que al ser complementarias oficiaban en todas las áreas de las relaciones socioculturales.

En las relaciones con el aparato político administrativo del Estado o con el aparato eclesiástico tenían que ser realizadas por un representante hombre (Rivera, 2004). Colocando a las mujeres en el ámbito exclusivo del espacio privado, ya que se consideraba tanto a la mujer como a los niños incapacitados para tomar decisiones, y el hombre era el que defendía los intereses de la familia y la

comunidad en el ámbito público (Lavanchy, 2007).

Para Lavanchy (2007) el espacio que se entiende como público o privado es una construcción del pensamiento liberal que entiende al espacio privado como la esfera de lo femenino y de propiedad del hombre. El Estado Nación entiende al uso privado de la comunidad como el espacio de la identidad étnica, de la familia, y de lo doméstico. Colocando al Estado en el extremo opuesto, en lo masculino, lo no doméstico, lo político y lo público. El hombre *mapuche* se encuentra en esa frontera de relación, en una especie de mediación que corre el espacio político tradicional de adentro de la familia hacia afuera o hacia los bordes, al espacio de la frontera tradicional. Debido a estos argumentos, entenderemos que las relaciones de “*reciprocidad generalizada*” era el vínculo que generalmente establecían las mujeres y eran éstos los que tradicionalmente se ocupaban dentro del *quiñelob* (Boccaro, 2007).

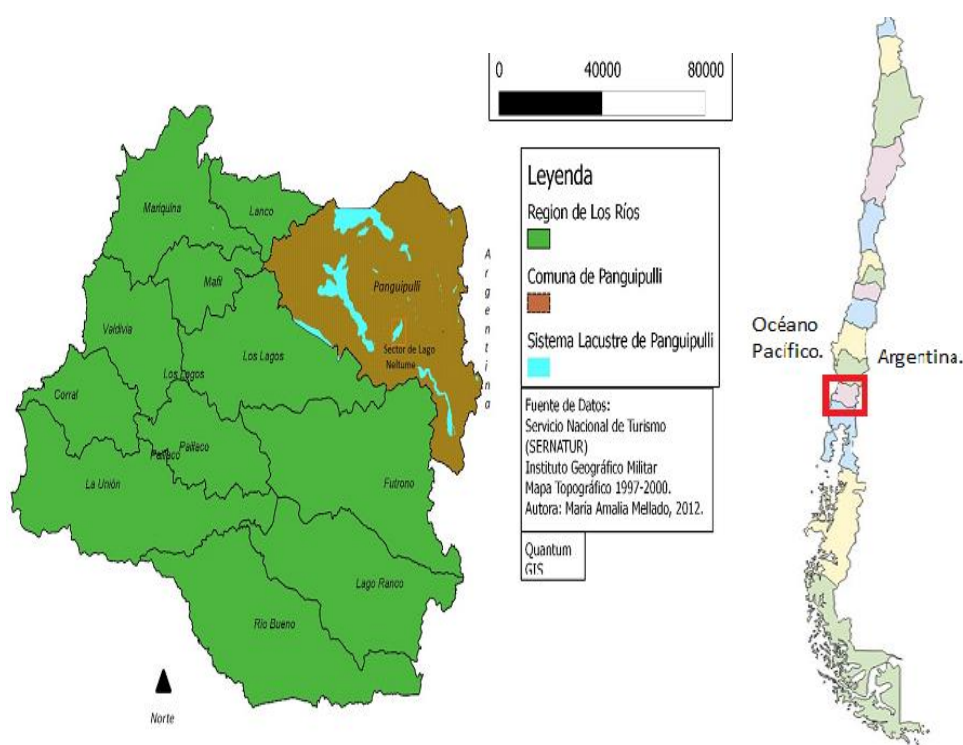
En el siglo XIX hay extensos relatos sobre las relaciones entre las parcialidades de ambos lados de la cordillera, *Puelmapu* para el sector trascordillerano (hoy Argentina) y *Gulumapu* para el territorio *mapuche* en el actual Chile. Se establecieron constantes relaciones de intercambio; éstas servían como estrategias de alianzas políticas y territoriales de integración social. Entre los productos más importantes que se intercambiaban había joyas, textiles y mujeres por animales. Las mujeres generalmente habían sido raptadas en malones a otros grupos *mapuche* enemigos o a españoles (Colipan, 1998). Aunque era una forma de obtener mujeres, no era la más común.

Debido al proceso reduccional que vivió el pueblo *mapuche* a finales de 1800, se generó la radicación de territorios sujetos a la figura de un cabecilla, el *lonko* de la comunidad. Este era el representante del *Lof* frente a situaciones de guerra. El cambio en la forma de habitar el territorio produjo que núcleos de patrilinajes con hasta tres generaciones viviendo en el mismo espacio se transformen en grupos locales perdurables. Por lo que la composición de las comunidades y las redes de familias extensas se hicieron más complejas, encontramos grupos de parentesco relacionados dependiendo la distancia genealógica y la distancia geográfica y no necesariamente los componentes de una misma reducción se consideran parientes. Por lo que los grupos de parentesco extendido están formados por múltiples lazos de parentesco bilateral concentrados en dos o tres linajes centrales (Stuchlik, 1999; Melillan, 2012).

Además, hay que considerar que desde el período reduccional, tanto mujeres como hombres, no pierden el derecho a heredar tierras dentro del linaje materno (Stuchlik, 1999) y la residencia en una tierra u otra estará determinada por la presión demográfica dentro de la reducción de filiación patrilocal o por la decisión personal de la cabeza de familia, sea esta mujer u hombre.

En la actualidad, las comunidades conviven con la sociedad chilena en mayor medida. La interacción de las nuevas generaciones es constante; empieza con la educación formal en los colegios y liceos; y luego, tanto hombres como mujeres pasan un tiempo, a veces años, fuera de la comunidad, trabajando en los centros urbanos. Los hombres pasan por la misma situación pero en menor medida ya que para ellos es más fácil encontrar ocupación en el campo, trabajando con animales o con el trabajo de la madera. Existe un porcentaje importante de *mapuches* que viven en los centros urbanos, la migración de las mujeres por trabajo es mayor que la de los hombres; por lo mismo es común encontrar hombres adultos que están separados o solteros.

#### 4. Antecedentes del área de estudio



**Mapa 1.** Ubicación regional del área de estudio. Qgis, 2011. Elaboración propia.

El Chan Chan es un río cordillerano que desagua en el Lago Neltume y pertenece a la Cuenca del río Valdivia; ésta está compuesta por dos ríos principales, el Calle Calle y el Cruces y cruza la Región de Los Ríos desde la Cordillera de Los Andes hasta la desembocadura del río Cruces en el Océano Pacífico. En la Cuenca del río Valdivia existen un total de 590 comunidades *mapuche* (Farías en Godoy, 2008) que se ubican principalmente al norte y noroeste de la cuenca en los Lagos Calafquén,

Panguipulli y Neltume. El río Chan Chan se encuentra en la localidad de Lago Neltume, a 62 kilómetros de Panguipulli, y está conformada por tres comunidades *mapunche*, dos de las cuales limitan entre sí por las laderas del río mencionado y son las de más antigua data.

#### **4. a- Antecedentes históricos del territorio de estudio**

Las comunidades aquí tratadas se autodenominan comunidades *mapunche*. Para el antropólogo Rolf Foerster (1985), dado el sector geográfico, correspondería a la parcialidad *huilliche* (gente del sur) que es una designación geográfica utilizada como identificación de segmentos regionales del pueblo *mapuche*, que aunque poseen unidad lingüística también se diferencian por una variedad dialectal, el *tsesungun*; por lo que representa la “unidad cultural mapuche institucionalizada de la población indígena de la zona que está entre el sur del Toltén hasta la isla de Chiloé” (Millanguir, 2007: 19). Pero, al ser este un estudio etnográfico utilizaremos la denominación dada por los informantes a pesar de que en la bibliografía encontramos otra.

Los vestigios arqueológicos presentes en la región se ubican en un cementerio del sector cordillerano de Calafquén, reconociéndose “el tipo complejo Pitrén” (Reyes et al, 2003-2004). Aldunate (1996) pone énfasis en el carácter económico de estos grupos basados en la recolección y caza. Lo vincula al horizonte formativo de los Andes, en especial con la expresión Molle del área andina meridional. Hasta el momento hay datos que muestran la presencia de estos grupos el sur del Bío Bío hasta el lago Llanquihue, también se conoce este complejo en la provincia argentina de Neuquén. Estableciéndose una identidad cultural entre estos antiguos asentamientos y la forma de habitar de los actuales grupos *mapunche* pre cordilleranos.

Pedro de Valdivia atravesó las riveras ponientes de los lagos Calafquén y Panguipulli en el año 1551, la población tenía una economía basada en la horticultura incipiente y la ganadería; además se complementaba la dieta con productos del mar. La horticultura estaba basada en el cultivo del maíz, el ají, la papa y los porotos pallares (Millanguir, 2007).

La población indígena del sector de Panguipulli recibe una importante migración de la zona de La Araucanía, desde el sector de Villarrica, producto de la ocupación militar del espacio tradicional *mapuche*. Esta migración sucede desde las expediciones esclavistas españolas en el siglo XVII (Millanguir, 2007).

En el año 1835 Claudio Gay realiza una exploración de la región, dejando un detallado relato de

ritos, costumbres y gráficos de la sociedad *mapunche*; luego, el alemán Paulo Treutler (1859) realiza una expedición a pedido del Estado con el fin de obtener información para poder ocupar el territorio. Allí da cuenta de que existían *wincas* (extranjeros, no mapuche) asentados, estos eran el capitán de amigos Felipe Peña y el capitán Adriano Mera, ambos integrantes del ejército. Paulo Treutler da cuenta de la estrecha relación de los *mapunche* del sector con los *mapuche* del *puelmapu*, del sector trascordillerano de la República Argentina. Este proceso, conocido como “Araucanización de las Pampas”, se debió a la búsqueda de ganado cimarrón y pastos para alimentar el ganado. Entre el siglo XVII y XIX se profundizan estas relaciones debido a las presiones territoriales ejercidas primero por los españoles y después por el Estado Chileno en formación. También, por una intensificación del comercio ganadero, de ponchos y sal a cambios de productos traídos desde Europa. Estos procesos generan cambios profundos en la estructura social y económica de los *mapunche*.

En el siglo XIX se observan huertos con Cebada, maíz, garbanzos, papas, linaza. Estas, junto a las *rukas*, se hallaban próximas a un estero o río. En el primer siglo de ocupación se incorpora el cultivo del trigo, generando el inicio del consumo del *katrutro*, el *muday*, la harina tostada, un tipo de alimentación en base a cereales que enriqueció la alimentación de la población. El crecimiento de la agricultura generó una creciente diferenciación del trabajo, los *konas* o mocetones estaban bajo mandatos del *lonko* (cabeza del *Lof*), estos tenían varias funciones, agrícolas, ganaderas o guerreras y el *lonko* tenía la obligación de mantenerlos a ellos y sus familias.

La economía, sobre todo en el periodo de paz del siglo XIX, se basó en el comercio bovino y equino que se generaba entre las Pampas Argentinas y las fronteras en la Región del Bío Bío. Por lo que utilizaban los boquetes que cruzaban la cordillera de Los Andes, se accedían a ellos mediante las “rastrilladas” que eran las huellas dejadas por el paso del ganado y los palos de las tolderías que llevaban consigo para poder acampar en lugares propicios para pastar el ganado.

La creciente demanda de trigo por las minas de California y la minas de carbón, fruto de una colonización espontánea (Boccará y Seguel, 1999) y que, bajo contratos con *mapuche*, comenzaron a explotar el carbón en la franja costera de la Araucanía. De esta forma se cubrió la necesidad de trigo y harina, entre el año 1848 hasta 1860, gracias a la producción del Bío Bío.

En el año 1848 las autoridades chilenas adjudican a los Capuchinos italianos el propósito de evangelizar y educar al pueblo *mapuche* al sur del río Cautín (Boccará y Seguel, 1999). La “Pacificación de La Araucanía” (1861-1893) del lado Chileno y la “Campaña al Desierto” (1833-1891) en Argentina produjo un fuerte arrinconamiento de los *mapuches* en los sectores cordilleranos, donde se podían resguardar de los ejércitos de ambos lados de la cordillera. Esto se observa como un cambio

en los tipos de asentamientos tradicionales desde los valles hacia la cordillera. En Chile la ocupación militar se acrecentó hasta el año 1883, el principal motivo de la ocupación de los territorios fue por un factor económico, con el fin de explotar los recursos naturales de la región, para la explotación maderera, del carbón y la producción de trigo.

La ley de radicación del año 1866 traspasa todas las tierras que eran arrendadas a los *mapuche* a manos de los colonos que las explotaban. Las tierras que no pudieran demostrar ocupación efectiva pasan a ser propiedad fiscal, así comienza el despojo de la mayor parte del territorio indígena. En conjunto con la conquista militar en la década del 80 se empieza a aplicar la ley de radicación, allí se instaura el proceso de campesinización del *mapuche* y su territorio. La pacificación de La Araucanía finaliza en el año 1883 con la refundación de la ciudad precordillerana de Villarrica.

En 1903 se funda la primera Misión Capuchina en Panguipulli, en el sector de Palguin, bajo la protección de San Sebastián. Asumiendo como primer párroco el padre Donato de Raffelsdorf, la construcción de la iglesia se realiza entre el año 1905-1907, no existía poblado sino casas y *rukas* dispersas. El padre Sigifredo Schneider, abogado de profesión, desde el año 1904 y durante cincuenta años se encargó de defender a las y los naturales del continuo despojo y violencia al que fueron sometidos constantemente por los colonos nacionales o extranjeros (Millanguir, 2007). Como el Estado, por la ley de Radicación de 1866, se considera propietario de todos los suelos no cultivados por el pueblo *mapuche*, asigna terrenos a colonos por lo que se apeló a la necesidad de la radicación de las tierras *mapuche*. Ésta radicación comienza en el año 1908 a cargo de los capuchinos de la Misión de Panguipulli.

La necesidad de realizar esta radicación surge a través del conocido “Parlamento de Coz Coz” (Díaz Meza, 2006) que se realizó el 18 de enero de 1907 en Coz Coz, sector noreste de Panguipulli. Tomando parte del mismo “*caciques cercanos en un radio de setenta u ochenta leguas*” (Díaz Meza, 2006; 16). El organizador e invitante del parlamento Manuel Curipangue Treulen era el cacique principal de Coz Coz. Se celebra con el fin de reunirse para dar cuenta de lo sucedido en cada reducción, sobre todo de los sucesos referidos a diferentes *wincas* que llegaron al territorio atropellando a los naturales, estafándolos, despojándolos de sus tierras, quemando sus pertenencias y generando todo tipo de perjuicios contra los *mapuche*.

Acordaron organizarse bajo el mando de un solo cacique, que a partir de entonces sería el encargado de prestar ayuda a las personas que hubiesen pasado por atropellos similares. Para este fin y no otro se elige al cacique Catriel, quien se compromete a la defensa de los hermanos *mapuche* del territorio. En esta misma crónica (Parlamento de Coz Coz, 2006) Díaz Meza deja constancia de hechos sucedidos en

“la costa noroeste del lago Panguipulli hay un fundo denominado Neltume” (Díaz Meza, 2006:117), este fundo pertenece al caciquillo Valentino Cayicul. Denuncia que la Compañía Ganadera San Martín ha llevado al lago Panguipulli el vapor “O’Higgins” y se convirtió en una embarcación pirata ya que destruía todas las canoas o *wampo* de los indios y ejerció actos de dominio, uno de estos actos los realizó en Neltume, al “Norte del río Jui (Fui)”(Díaz Mesa, 2006; 118).

En el año 1898 “Camino Lacoste y Cía” se establecen en Neltume con una banca aserradero, en conjunto con la llegada de la Compañía Ganadera San Martín, que también incorporó el vapor O’Higgins para el transporte (Díaz Mesa, 2005).

Por las gestiones realizadas por el “Parlamento de Coz Coz” junto con el Padre Sigisfredo comienza el proceso de radicación establecido por la ley del año 1866. En el año 1912 “Camino Lacoste y Cía.” regulariza el título de dominio del Fundo Neltume donde no existía claridad de su posesión. Ese mismo año es vendido al Sr. A. Rosselot.

En el año 1913 se crea la comunidad Juan Quintumán, a la que se confiere un Título de Merced correspondiente a 743 hectáreas (Skewes et al, 2011). La comunidad Valeriano Cayicul, en tanto, accedió al título de merced N° 2603 en el año 1914 con 540 hectáreas (Mellado, 2011).

El desarrollo forestal y maderero generó la incorporación de la población local al trabajo asalariado y al arriendo de yunta de bueyes. En el año 1919 la viuda de Rosselot, Berenice Aravena, e hijos pone a nombre de ellos la mitad del fundo como “Cordillera de los Andes” y el resto lo da como pago por una deuda contraída de su difunto esposo (Rivas Santana, 2006).

Con la creación de la CORFO en 1939 se generan las condiciones para el fomento del sector forestal. Por lo que, ese mismo año, se constituye la “Sociedad Agrícola y Maderera Neltume Ltda.” junto a varios socios, esta sociedad instala una fábrica de Terciados en 1942. Hasta el año 1970 la sociedad monta un importante sector industrial maderero, el más importante de Chile, aunque el acceso limitado al sector cordillerano propició que ninguna de las reformas sociales del país fuese implementada. Las condiciones laborales y de existencia de los trabajadores generaron que estos solicitaran la intervención del CORA; en la investigación iniciada por este organismo se descubre irregularidades en los títulos de dominio (Rivas Santana, 2006).

Por lo que durante el gobierno de Salvador Allende se expropia el fundo y la fábrica de terciados creándose el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli (COFOMAP) generando hasta 3.000 puestos de trabajo, situación que se vio modificada con la llegada al poder del régimen militar en el año 1973. La tierra que había sido expropiada durante la Reforma Agraria (1970-1973) y adjudicada a la COFOMAP Ltda pasa a convertir a esta empresa estatal en semi pública, semi privada.

En la década de los 80 se regresa la propiedad a la “Sociedad Agrícola y Maderera Neltume Ltda.” Pagando una suma importante en calidad por la explotación que realizó la COFOMAP durante el período del régimen militar. Esta sociedad vendió todos sus activos a Víctor Petermann en el año 2000, manteniendo en actividad la fábrica de puertas y terciados, realizando explotación forestal pero en menor medida e iniciando un nuevo rubro en la zona, el turismo.

El desarrollo forestal, desde la década del treinta, trajo consigo obreros que no tardaron en formar familia con las mujeres *mapunche* del sector, incorporándose elementos chilenos a la organización familiar *mapunche* (Skewes *et al*, 2011).

En la década del “80, un grupo de militantes del MIR generaron un foco de resistencia contra el gobierno dictatorial del General Augusto Pinochet Ugarte, estos se encontraban en las faldas de los cerros que unen Lago Neltume con Liquiñe. Este grupo armado fue diezmado en poco tiempo, y quedó en la memoria de un sector de la población chilena como símbolo de la resistencia socialista en época de dictadura. Para la población del sector fue un suceso triste y traumático porque fueron brutalmente reprimidos y comuneros murieron por la persecución militar a los guerrilleros. Debido a estos hechos en el pueblo de Neltume se generó un Memorial, donde se destaca la labor maderera del sector, la población mapuche originaria y además éste suceso triste de su historia.

Desde el año 2007 las comunidades Juan Quintumán y Valeriano Cayicul se encuentran con la presencia de una empresa que es de propiedad de capitales españoles e italianos, ENDESA/ENEL. Esta empresa presento ante los organismos públicos del estado chileno el “Proyecto Central Hidroeléctrica Neltume” y la “Línea de Alta Tensión Carranco Pullinque”. La empresa presentó ante el SEA la Línea Base del Estudio de Impacto Ambiental en varias oportunidades, siendo rechazada por varios organismos y parte importante de las comunidades afectadas.

El rechazo principal es porque de realizarse se inundaría el espacio ceremonial del rito más importante del pueblo *mapuche*, el *ngillatuwe*. Las relaciones que se establecen dentro de las comunidades del territorio son de parentesco bilateral que, por los datos etnográficos presentados por Boccara (2005), se denominarían *quiñelob*, por lo tanto la ceremonia del *ngillatún*<sup>8</sup> forma parte de una ritualidad donde participan las familias unidas por alianza matrimonial.

Debido a la presencia del personal de ENDESA/ENEL en el territorio se generó la división de la comunidad Juan Quintumán. Los denominados “no endesinos” se encuentran inscritos en la nueva

---

<sup>8</sup> “Es en el *nguillatún* en donde se dan cita las personas de las comunidades, guiadas por sus autoridades ancestrales, con el objeto de desarrollar las distintas acciones rituales que propicien una correcta intermediación con los ancestros y las fuerzas numinosas mapuche” (Rojas y Mellado, 2012:10).

comunidad Inalafquen, inscrita en CONADI desde el año 2008.

#### **4. b- Relaciones entre tierras aliadas o *wichanmapu*<sup>9</sup>**

Las comunidades Juan Quintumán y Valeriano Cayicul se relacionan mediante parentesco; tienen en común la celebración del *ngillatún* que cada cierta cantidad de años se celebra o en el *ngillatuwe* de la Comunidad Juan Quintumán (éste *ngillatún* es ofrecido al *ngen* “Rey del Lago” o “*Chomplawe*”) o en el *ngillatuwe* de la comunidad Valeriano Cayicul (ofrecido al sol). Estas dos comunidades participan como “dueñas de casa” y reciben a la comunidad Mariano Curilef como comunidad invitada. Aquí se realizan varios rituales de reciprocidad entre familias de las distintos *Lof* o reducciones (Stuchlik, 1999). Las personas de estas comunidades suelen casarse entre sí, siendo lo más común el casamiento entre las personas de la comunidad Juan Quintumán y Valeriano Cayicul. El rito del *ngillatún* que nos interesa en esta oportunidad es el realizado en la Comunidad Juan Quintumán, ya que está relacionado con el espíritu dueño del agua y *ngen* tutelar de la comunidad, él es intercesor en los pedidos y los sacrificios ofrecidos. Es importante señalar que en esta ceremonia se sacrifican animales, un toro, ovejas, carneros y gallinas; pero además se dan en sacrificio hortalizas de la huerta de cada familia que asiste.

### **5.- Metodología de investigación**

A partir del trabajo realizado en el año 2010, relacionado al relevo de sitios de significación cultural en el sector Lago Neltume, se realizó el registro de la ceremonia del *ngillatún*. El fruto de este trabajo fue materializado en un informe, que sirve como sustento jurídico a las comunidades para la defensa de la pampa sagrada, el *rewe* y el lago. Este informe se construyó como un relato polifónico, ya que es el fruto de múltiples voces que con el transcurso del tiempo fueron aportando a la reconstrucción de un rito, el más importante que aún se conserva en el pueblo *mapuche*, de muchos detalles y significaciones.

En esta ceremonia en particular, se realiza el sacrificio de un toro, este es transportado en una embarcación a unos 100 mt aproximados de la pampa del *ngillatún* en el lago, dentro de este toro se

---

<sup>9</sup> “ El término designa una estrecha relación entre dos comunidades, el que se expresa en un lugar fijo en el espacio del *nguillatuwe*” Rojas y Mellado, 2012:13)

colocan plantas de las huertas de cada familia. En el inicio del acto ritual, las hortalizas de las huertas familiares se colocan debajo y a la izquierda de la mesa sacrificial, esto ocurre temprano en la mañana después del primer baile, estas plantas se encuentran todo el día allí. Se llevan cuatro plantas de cada especie por familia, dos se seleccionan para ponerlas dentro del animal sacrificial, y las otras dos se vuelven a plantar en el lugar de donde se saco. Si las plantas vuelven a prender, son augurio de que va a ser un buen año, sino todo lo contrario.

Sí los ritos de siembra son relaciones recíprocas, que forman estrechas redes de relaciones sociales entre las comunidades del sector (*Wichanmapu*), con el *ngen* (dueño) tutelar de la comunidad o “Rey del lago”, y con *Ngenechen* (Bacigalupo, 2001) ¿Cómo podemos observar esto en las prácticas cotidianas?

## 5. a- Estrategia Metodológica

Por lo mismo, decidí profundizar en el estudio de los vínculos que se dan dentro de sociedades que mantienen estructuras sociales de reciprocidad (Polanyi, 2009) siendo las relaciones productivas encarnadas a su sociedad. Poder observar desde ese prisma la problemática planteada generó en mí muchas interrogantes más. ¿Qué relaciones sociales se dan en las huertas *mapunche*?

Para esto, la lectura de los clásicos, sobre todo en la antropología económica, ha sido muy beneficiosa. Los debates, que se generaron a través del tiempo, me han permitido tener lecturas funcionalistas, evolucionistas, materialistas, dependiendo de la época en la cual fueron realizados los trabajos etnográficos o análisis etnológicos. Las estructuras de parentesco y los ritos de siembra en diferentes culturas me han permitido tener una visión más amplia frente al sujeto de estudio que interpele. Este sujeto se va abriendo, a mi entendimiento, conforme voy experimentando con los espacios, el tiempo de las conversaciones, las observaciones, las nuevas interrogantes, las nuevas preguntas y sus respuestas.

Mediante esta tesis busco generar un contraste entre lo que se ha escrito, en la literatura etnográfica y teórica, con lo observado en terreno. Para esto, me ha sido muy útil utilizar conceptos para el análisis relacionados a ciertas corrientes teóricas que hablan de la horizontalidad en las relaciones de ciertas sociedades con su medio ambiente, manifestándose así clasificaciones animistas y totémicas (Descola, 2012; Lévi- Strauss, 1997; Viveiro de Castro, 2012). La forma de percibir a los demás, sean estos humanos o no humanos (Latour, 2008), con los cuales comparten el entorno o el medio ambiente circundante y que otros autores también han llamado de ecocosmología (Arhem, 2001).

¿Cómo puedo incorporar a humanos y no humanos dentro de las relaciones sociales? Si tanto hombres como mujeres son los que producen estas “cosas” ¿de qué forma se distribuyen esos dones dentro de la familia *mapunche*? Por lo tanto ¿cómo incorporo las relaciones de género que se dan en estas relaciones sociales? En las descripciones existente sobre las ceremonias de *ngillatún* se puede observar que cada territorio o comunidad posee características particulares, pero rara vez, exceptuando los estudios sobre las *machis*, hay una clara descripción sobre el lugar que ocupan las mujeres dentro de los ritos. Siendo la huerta un espacio doméstico o familiar, al que generalmente se le atribuye categorías como: espacio privado, femenino, enculturador de los hijos, productivo, familiar; debido a las observaciones en terreno constate que las mujeres tienen un papel relevante, no solo en lo doméstico (privado), sino también en lo ritual (público) y lo político. Pero ¿cómo se expresan estas relaciones en las huertas y sus componentes?

Para responder a estas interrogantes, utilicé la estrategia metodológica de cuatro estudios de caso. Esta estrategia me permite poder estudiar en profundidad y con amplitud de detalles los diferentes aspectos que posee una huerta. Además, la huerta es un espacio donde participa toda la familia y su interacción va más allá del grupo familiar nuclear, sino que incluye a toda la familia extensa.

Debido a mi relación con diferentes familias que viven en el sector de Lago Neltume, fue posible abrir las primeras puertas y huertas con cierto grado de confianza. De esta forma pude correlacionar las experiencias anteriores, con la ceremonia del *ngillatún* y la relación con las huertas familiares.

## **5. d- Universo o muestra**

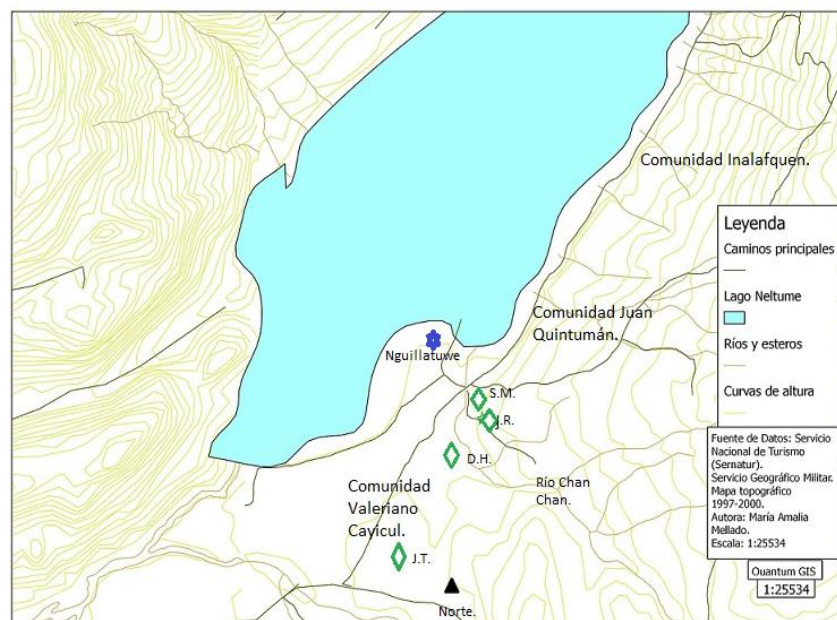
Las comunidades aquí tratadas se ubican en la localidad de Lago Neltume. En este sector se encuentran tres comunidades, de las cuales Juan Quintumán y Valeriano Cayicul son las de más antigua data. La comunidad Inalafquen es más reciente y es fruto de la división de la Juan Quintumán por los conflictos existentes por la posible construcción de una represa hidroeléctrica en el lago. La Comunidad Juan Quintumán tiene, en la actualidad, un registro de 743 personas correspondiente a 109 familias en una superficie de 1.055 ha. La comunidad Valeriano Cayicul tiene un registro de 198 personas que corresponde a 75 familias en una extensión de 602.5 ha. Como mencioné anteriormente, parte de la comunidad Juan Quintumán se encuentra dividida y se formó una nueva comunidad, denominada Inalafquen, que se registró en el año 2008 en CONADI, consta de 16 familias con un total de 57 personas. Cabe recordar que, en el *ngillatún*, las familias de la reciente Inalafquen ingresan de la

misma forma que lo hicieron históricamente. La Inalafquen se instituyó como comunidad ante CONADI el día once de octubre del año 2008 (P. J. N° 722).

Mi participación en las comunidades, debido al conflicto mencionado con anterioridad, y mi constante presencia en diversas reuniones, hicieron que no fuera difícil que accedieran a mi propuesta. Primero, conversé con J. R., con quien ya tenía una relativa confianza, ella me referenció a S. M. su vecina, y así, mediante la técnica de bola de nieve fui contactándome con el resto de los informantes. Para poder acceder a realizar el trabajo de campo propuesto, fue necesario que las personas que estuvieran de acuerdo supieran que mi presencia no sería en corto plazo, sino que necesitaba ir a sus huertas cada cierto tiempo para poder fotografiar, dibujar y registrar el trabajo que allí se realizaba. Además de la necesidad de poder conversar sobre diferentes aspectos que me había fijado de antemano para tener un abordaje más amplio.

En general la respuesta fue afirmativa, pero mismo así, en el transcurso de la investigación me fue muy difícil continuar con todas/os las/os que comenzaron. El motivo de deserción fue por diferentes motivos, pero básicamente algunas personas se cansaron de darme entrevistas regularmente, hablar sobre sí mismas y sobre temas personales; otras, sin embargo, porque surgieron problemas familiares debido a la presencia de la empresa Endesa-Enel y su ofrecimiento para comprar algunos predios. Como dentro de las mismas familias extensas hay diferencias de opinión al respecto, se generó una situación que les significó mantenerse puertas adentro para resolver los intereses familiares. Debido a mi participación en la realización de informes y trabajo activo para las familias que no se encuentran a favor de la realización del proyecto hidroeléctrico, tomé la decisión de mantenerme al margen de esta familia con problemas.

Realicé el trabajo de registro y observación de cuatro huertas, de las cuales dos pertenecen a la comunidad Valeriano Cayicul y dos a la Comunidad Juan Quintumán, todas estas huertas se encuentran en el valle del desagüe del Río Chan Chan. Éstas son representativas de la diversidad de los casos presentes en el territorio. Una huerta es de una mujer *mapunche* de la Comunidad Juan Quintumán, J. R. tiene 42 años y es casada por segunda vez con un *mapunche* de la misma comunidad, de ambas relaciones tuvo hijos, además de haber criado varias niñas y niños pertenecientes a su primera familia política. Con relaciones familiares extensas y con la cual he podido participar desde hace un tiempo con su familia y hacer observación participante, lo que me ha permitido llegar a conocer en más profundidad sobre las relaciones que se generan a través de la huerta.



**Mapa 2:** Ubicación de las huertas y de la Pampa del *ngillatún*. Elaboración propia. Quantum GIS, 2013.

El otro caso es de un hombre *mapunche* de la comunidad Valeriano Cayicul, J. T. tiene 62 años, no se ha casado y cultiva su huerta con mucho aprecio, forma parte de su sustento y además le permite generar suficiente para poder vender sus semillas a algunos vecinos. Vive con un hermano menor y al final de sus días con un sobrino, hijo de su hermano C. El tercer caso es una mujer originaria de la comunidad Valeriano Cayicul, S. M. de 45 años, se casó con un *mapunche* de la comunidad Juan Quintumán, al igual que sus hermanas, por lo que a pesar de su viudez sigue residiendo en esta comunidad. En su casa cría a su primer nieto, sus hijos se fueron a trabajar a Santiago, de esta forma envían dinero para el sustento de ella y la educación del niño, ella mantiene relaciones familiares entre parientas y algunas vecinas cercanas. Mantiene una relación de pareja con un *mapunche* de la comunidad, vive con ella, pero se considera viuda y no se ha vuelto a casar. Un cuarto caso es el de una mujer, originaria de la Comunidad Mariano Curilef, S. H de 42 años, se casó con H. M. un hombre de la comunidad Valeriano Cayicul. Tuvieron tres hijos hombres, los tres trabajan y no tienen interés por el trabajo de la tierra. Ellos tienen varias fuentes de sustento, una es el empastado que se realiza a través del INDAP, esto genera problemas en su huerta.

Se realizó una tabla de dimensiones y tópicos (ver Tabla 1 en anexos) para tener un mayor orden de lo que se deseaba observar, cada dimensión posee diferentes tópicos; esta forma de ordenar el material recogido fue realizado con el fin de poder darle una cierta coherencia de registro. Los datos

obtenidos son el fruto del trabajo en terreno, a través de diferentes entrevistas semi estructuradas, las primeras fueron conversaciones con una pauta de preguntas, pero estas preguntas eran abiertas y flexibles. Fueron registradas con grabadora de voz digital y se hicieron diferentes esquemas de las huertas en cada momento, acrecentando la información sobre las prácticas y significaciones con cada visita. Para los datos relacionados a las prácticas hortícolas, y los componentes de las huertas se realizaron tablas de registro, tablas comparativas, gráficos en planta, fotos y mapas.

En una segunda etapa, y debido a la necesidad de profundizar en temas como las significaciones de las huertas y como se vinculan con las prácticas de organización económica y de género, se seleccionó a dos de éstas. La selección de esta muestra fue debido a la disponibilidad de las personas, la capacidad de poder expresar sus conocimientos acerca de las prácticas y significaciones; también, al tiempo transcurrido como para adquirir confianza, pero además de tener un excelente *rapport*.

Los hallazgos nuevos, fruto de las entrevistas en profundidad, eran contrastadas planteando lo surgido en cada entrevista a los otros informantes, sobre todo a las diferencias sobre género y productividad, relaciones de confianza y amistad. Esta selección se debe a la confianza que hubo para poder acceder a estas entrevistas, que es resultado de meses de entrevistas informales y registro, lo que permitió generar lazos con los informantes y que permitió que hayan pensado las huertas y las relaciones que se generan en torno a ellas. Los informantes calificados dan información de las diferentes etapas de sus vidas, sus relaciones familiares, sus vínculos con las amistades y como ellos perciben las diferencias de género frente a situaciones relativas a la huerta. Desde esa información se pudo reconstruir, en unos casos mejor que en otros, los lazos de relaciones recíprocas con las semillas o plantas y como esa distribución en el espacio muestra lazos con el territorio.

Los informantes calificados son J.R, mujer de 42 años, de la comunidad Juan Quintumán; con ella pude compartir semanas en su casa, con su familia, amistades y acompañarla a visitar a su red de amistades. Conversamos a fondo diferentes etapas de su vida y su forma de relacionarse con los diferentes miembros, sea de su familia política o de sangre.

J. T me abrió las puertas de su huerta, de sus árboles frutales, que eran su pasión. Él y su familia son originarios de la comunidad Valeriano Cayicul. Era hermano mayor de cuatro hermanos, tres hombres y una mujer. Como él era un hombre soltero, que vivía con un hermano y el último tiempo con un sobrino, era imposible ingresar a su casa y compartir con él. Esta es una regla bastante compartida, las mujeres u hombres solos no pueden entrar solos en la casa de hombres o mujeres solas, respectivamente. Pero mantuvimos largas conversaciones sobre la amistad, sobre su vida, su familia y otros aspectos de las prácticas hortícolas muy interesantes y reveladoras. Lamentablemente J. T.

murió víctima de asesinato por su sobrino, y el problema principal fue la herencia de tierras. El tema de la violencia y la división de muchas familias *mapuche*, en las últimas décadas, han sido por problemas de herencia de tierras. No es motivo de esta investigación, pero también es causa de los cambios que van surgiendo entre las antiguas formas de herencia y las leyes chilenas en lo que concierne al mismo tema.

## **5. e- Técnica de recolección de datos**

La metodología utilizada para esta investigación etnográfica está basada en el enfoque cualitativo del diseño flexible en Ciencias Sociales. Este enfoque permite realizar un estudio que, durante el proceso de investigación, va repensando las preguntas y objetivos, utilizando diferentes técnicas de recolección de datos, evolucionando y cambiando acorde a las necesidades y los temas que van surgiendo. Generando un dialogo entre los elementos constitutivos de la investigación, entre la teoría y el trabajo de terreno. Permite mayor creatividad, una actitud más abierta hacia temas que se ven relevantes en el proceso, pudiendo modificar así, el análisis e interpretación de los datos, así como rever las teorías utilizadas e ir generando conocimiento desde los datos obtenidos (Vasilachis, 2006).

Mediante la estrategia metodológica de estudios de caso se buscó diferentes instrumentos de recolección de datos que permitan indagar a cabalidad sobre el fenómeno a describir. La técnica de observación participante es la mejor forma de realizar una descripción etnográfica a través de la experiencia directa; esta técnica permite la inmersión del/a investigadora/o en la vida cotidiana de la gente, sin ser un/a extraño/a o invasivo/a, ya que las personas estudiadas son más generosas en dar información, entregarse a confidencias y permiten participar de sus ritos. Aunque, paradójicamente, participar de los ritos no es la mejor manera de observarlos. Otros autores argumentan que esta técnica permite al investigador la posibilidad de tomar distancia de lo que suele encontrar como evidente. Por lo demás, me ha permitido generar una relación más amena con los informantes y además como “instrumento de contraste entre la información que dan en las entrevistas y como realmente es en la vida cotidiana” (Tylor y Bogdan, 1992:107). Este tipo de herramientas las he puesto en práctica con los informantes que me han abierto los espacios íntimos de su hogar y familia, siendo estos informantes clave en mi investigación. Estos me proporcionaron elementos que me permitieron entender conceptos que fueron surgiendo en el transcurso de la recolección de datos, mismos que estos conceptos no surgieran de sus propias entrevistas.

En el primer acercamiento que realicé con los informantes, y así empezar a romper el hielo, elaboré

entrevistas con preguntas descriptivas, semi estructuradas. En ellas se busco conocer los elementos constitutivos del espacio de la huerta, y de esta forma hacer preguntas relacionadas a los métodos de siembra, plantas, tipos de semillas, etcétera. Pudiendo de esta forma contextualizarme en el tema de investigación sin tener que realizar preguntas muy personales para que no se sintieran el centro de mi investigación, sino efectivamente sus huertas. Luego, en otras entrevistas posteriores, realicé preguntas abiertas sobre temas más profundos, como los recuerdos, las significaciones, los ritos, las relaciones de género, las relaciones sociales con la familia, los amigos y vecinos. Para luego aplicar entrevistas en profundidad a los informantes clave o informantes calificados, generando relatos sobre diferentes momentos de sus vidas, que me permitió conocer aspectos de sus biografías y así poder establecer mejor las diferentes situaciones o relaciones que se dan dentro de la huerta. Estas entrevistas también fueron abiertas y no estructuradas (Tylor y Bogdan, 1992).

Con las/os informantes se buscó un espacio, sea en la huerta o en su casa, de confianza e intimidad, dando lugar a que cada sujeto pueda conversar sobre temas relevantes, estos van surgiendo en el transcurso de las entrevistas. Entenderemos que cada informante es fundamental para conocer sus prácticas y representaciones sobre el espacio de la huerta. Por lo que está investigación, y la metodología aquí expuesta obtuvo datos, en un principio mediante dimensiones (ver Tabla 1 de Anexos) que aparecen derivadas de las lecturas y los marcos conceptuales trabajados con anterioridad (Kornblit, 2004), para después dar espacio a las subjetividades de cada informante en lo que respecta a las significaciones de las relaciones sociales implícitas en las huertas. Por lo que, los conceptos utilizados surgieron de las conversaciones que surgieron en segunda instancia.

Primero, para el trabajo de recolección de datos se utilizaron los materiales necesarios para la realización de entrevistas y registros gráficos. Por lo tanto se usó una grabadora de voz digital portátil y una cámara fotográfica; con estas herramientas se hizo registros de las entrevistas a los informantes y se realizaron fotografías a las huertas. También, se hizo relevante utilizar GPS para poder tener una clara posición de los informantes y sus huertas así como para realizar mapas ilustrativos de lo estudiado. Se realizaron gráficos en planta de las huertas (Ver gráficos en el capítulo Cultura Material), la ubicación de las plantas y registro de los productos que de ella se derivan (sus semillas o frutos) para obtener la mayor descripción posible del fenómeno a estudiar (Ver anexos, Tablas 2, 3,4 y 5). También, los mapas correspondientes de ubicación de las huertas y, al final del trabajo de campo, los gráficos de una relación reciproca generalizadas que se pudo observar desde la circulación de semillas, plantas o frutos; para esto se utilizó el programa Power Point 2010; para los gráficos en planta se utilizó el programa GIMP, este programa es de software libre para los sistemas de Ubuntu. Además de

la utilización de material bibliográfico que sustente teórica y metodológicamente este trabajo y contextualiza el fenómeno como producto, en parte, de una construcción histórica y cultural del territorio.

Debido al tiempo que pasé trabajando en terreno pude presenciar y participar de los diferentes ritos que se celebran en ambas comunidades. El *ngillatuwe* que se celebró en la comunidad Valeriano Cayicul del año 2010 y el *ngillatuwe* que se celebró en la comunidad Juan Quintumán en el año 2012, junto con la ceremonia que se realiza el día antes, para invitar a los *alwe* a participar. Estuve presente, también, en varios velorios y entierros (*allwun*) y año nuevo mapuche (*wetripantu*).

Luego de este primer trabajo de terreno tuve como resultado el “Informe de Práctica Profesional<sup>10</sup>” que entregué al CEAM. Allí recopilé el material de terreno, pero sin un análisis en profundidad. Siendo la tesis, aquí presente, producto de una dedicación intensa al análisis y comprensión del fenómeno estudiado.

El trabajo de campo, de esta extensa investigación, va desde abril del año 2010, concurriendo a la comunidad tres días semanales hasta noviembre del mismo año. Luego con la misma intensidad desde abril hasta julio del año 2011. En septiembre del mismo año reanude las estadías en terreno en las cuales iba cada 15 días y me quedaba cuatro días. En febrero del año 2012 estuve de forma permanente por 15 días y luego reanude mis estadías de tres días semanales desde septiembre del 2012, hasta enero del 2013.

## **5. d- Análisis de la muestra**

Conforme a los requerimientos de la metodología cualitativa, realicé el análisis de los datos recogidos en terreno conforme avanzaba la investigación. Luego, al finalizar la primera parte, hice un análisis más acucioso de la información recogida en los relatos. Fue sumamente importante la sistematicidad y una descripción rigurosa de cada situación registrada.

Para poder entender el proceso implícito en la formación de cada categoría se hizo imprescindible ordenar todo el material. Primero, en tablas que me permitiesen ver puntos de encuentro y, luego de ordenado los datos, se realizaron la correcta identificación de las categorías de análisis significativas. La construcción de esta matriz analítica, enmarcada en determinadas categorías de análisis que ya habían sido observadas dentro del rito del *ngillatún*, me permitió, a su vez, generar sub categorías allí donde cada categoría se fue complejizando. Estas categorías y sub categorías me permitieron valorar

---

<sup>10</sup> Práctica profesional inserta en la malla curricular de la carrera de Antropología.

los aportes teóricos existentes y contrastarlo con lo encontrado en terreno. De esta forma pude estructurar la información de tal forma que se generase un encuentro entre los relatos de los cuatro estudios de caso junto con el rito antes mencionado y volver a indagar en algunos puntos emergentes que no había visualizado con anterioridad.

Pude establecer como, al ordenar la información en estas categorías, los hallazgos recurrentes iban permitiéndome inducir analíticamente los propios conceptos y a su vez contrastarlo con los conceptos existentes desde la teoría. Por lo tanto, las categorías analíticas generales, como “cultura material”, “cultura simbólica”, “relaciones sociales” y “género”, surgieron como una herramienta que me permitió ordenar la información, más que como conceptos teóricos cerrados, sirvió para generar conceptos que estuvieran acorde a lo observado y de esta forma obtener las respuestas a las preguntas planteadas por esta investigación.

El registro, descripción y análisis de la cultura material permitió entender las relaciones existentes entre humanos y no humanos dentro de las prácticas productivas y como las relaciones de género actuaban dentro de esta relación. Sobre todo la relación con las herramientas, la construcción y diseño de los espacios vegetales, las relaciones con las semillas nativas, tradicionales e híbridas. Desde la cultura simbólica me permitió comprender como opera en estas relaciones la cosmovisión *mapunche*, las relaciones recíprocas y los valores morales. Debido a este aspecto cultural se pudo generar las diferentes categorías correspondientes a las relaciones positivas o negativas, dependiendo de las acciones de los humanos. De la conjunción de estas dos categorías generales surge la de “relaciones sociales”, observable desde la cultura material así como desde la cultura simbólica; podemos describir las tramas que forman estas relaciones, en lo material y en lo simbólico como se diferencia por la concepción que establece cada género para cada tipo de relación. Por último, destacar que las relaciones de género son observables en cada una de las categorías anteriores; pero es necesario ponerlo en relevancia para poder incluirlo como una categoría de análisis dentro del discurso de las relaciones materiales, simbólicas y sociales en la cosmovisión *mapunche*.

Cada estudio de caso permitió ir incorporando las voces de las personas que componen los diferentes entramados sociales, como por ejemplo familia y amistades. Estas voces, están vinculadas al estudio de caso por pertenecer al entramado de relaciones que surgen a través de las huertas, van incorporando relatos que se obtienen por la observación participante y las conversaciones informales. Realicé la triangulación de la información a partir de los datos primarios, mediante las diferentes técnicas ya presentadas; sobre cada categoría busqué contrastarlo entre las personas de los estudio de caso; los datos secundarios, a través de las fuentes bibliográficas, sean mediante estudios anteriores

sobre huertas o sobre cosmovisión *mapuche*, o mediante la teoría y la observación directa (Hammersely y Atkinson, 1994).

La validez de esta investigación está dada por la rigurosidad con la cual se realizó el análisis de los datos y porque conciden con la información obtenida de las personas que participaron como informantes. El análisis está validado mediante la presentación de la investigación a los informantes, y su confiabilidad se fundamenta en la presentación exhaustiva de la información utilizada.

## **5. e- Compromisos**

Debido a mi extensa relación con las comunidades mencionadas y con los participantes de la investigación, se resguardará la información manteniendo solo las iniciales de los informantes y las personas que pertenecen a su red de relaciones. Por lo mismo, la información privada y que podría ser considerada delicada para las relaciones intercomunitarias o familiares no son utilizadas en esta investigación.

La vuelta de mano para con la comunidad es diferente a la convenida por cada estudio de caso. En el caso de las comunidades, se han entregado informes de carácter antropológicos, para ser utilizados judicialmente, en caso de ser necesaria su defensa frente a los tribunales, sean estos nacionales o internacionales (Rojas y Mellado, 2012; Mellado et al, 2012). Con el conjunto de la información, de la investigación de las huertas familiares y del Informe etnobotánico de Lago Neltume (Mellado et al, 2012) se realizarán talleres donde se busque difundir la información y ampliar el conocimiento local en las personas interesadas en asistir a estos. Los compromisos contraídos con los informantes son los de realizar para cada huerta un material que recoja todo lo registrado, tablas, mapas, gráficos en planta, fotografías y las entrevistas. Para ellos es de suma importancia tener un registro para poder compartirlo con las generaciones futuras.

## **6.- Resultados**

### **6. a- Redes entre humanos y no humanos (Antecedentes del *ngillatún*)**

El *ngillatuwe* es el espacio físico donde se desarrolla la ceremonia religiosa más importante del pueblo *mapuche*, el *Ngillatún* (Marileo, 2000). El *ngen pin* Martín Alonqueo (1979) dice que *ngillatún* proviene de la palabra „*nguillan*“ que significa pedir o rogar, y el sufijo „*tun*“ que denota el acto de tomar. A lo que debemos agregar que, es el “medio por el que las comunidades regulan sus relaciones con las deidades y espíritus asentados en el *wenumapu* [cielo]” (Moulian 2012: 325). Es en el *ngillatún*

donde se reúnen las personas de cada comunidad, junto con las autoridades ancestrales, con el fin de celebrar acciones rituales que permitan de forma positiva una correcta intermediación con los ancestros y las fuerzas numinosas mapuche (Rojas y Mellado, 2012).

Para Mauss (2007) este tipo de rito sacrificial correspondería a una forma de prestación social total, no agonística, que puede observarse dentro de sociedades que se dividen en mitades complementarias o dentro de alianzas de dos fratrias. Al referirnos a forma de prestaciones la entenderemos como “un contrato para restituir una cosa o servicio” (Mauss, 2007). Las ofrendas y sacrificios hechas a los espíritus y a los muertos están destinadas para que estas sean devueltas (Godelier, 1999). En el caso *mapunche*, el *ngillatún* se realiza entre comunidades, son los linajes vecinos con los cuales mantiene relaciones de alianzas de parentesco extendida. Entre éstos se genera un contrato social de reciprocidad frente a diversas circunstancias, pueden ser frente a guerras, en las alianzas matrimoniales, por desastres naturales o en agradecimiento por las cosechas. Al no ser agonísticas los elementos de rivalidad aparecen ausentes. Faron considera que el *ngillatún* es una ceremonia en la cual colaboran en “forma rotativa un mínimo de tres reducciones o segmentos de linaje como grupos corporados: cuando uno de estos organiza un *ngillatún*, los otros dos participan como huéspedes corporados” (Stuchlik, 1999: 178).

Al igual que otros espacios *mapuche* sagrados, se constituye como una cuenca visual, es decir, debe estar ubicado en un lugar donde confluyan los hitos geográficos más importantes del territorio. Además, se encuentra asociado a otros sitios sagrados y cerca de fuentes de agua. El *rewe* es “el punto de encuentro o conexión con las fuerzas del bien o *kume newen*” (Marileo, 2000: 103), se ubica en el centro y mediante éste los *mapuche* se comunican con las divinidades. En Lago Neltume, el *rewe* está compuesto por ramas de canelo (*Drymis winteri*) y el *triwe* o laurel (*Laurelia sempervirens*) y un tronco labrado de roble pellín (*Nothofagus obliqua*) que evoca un *che mamüll* (persona de madera) utilizadas para representar a los antepasados (Rojas y Mellado, 2012).

Es en la ceremonia del *ngillatún* donde se evidencian con mayor claridad las redes sociales del “don” que ha caracterizado a la cultura *mapuche*, y que aun se pueden observar en ciertas prácticas cotidianas. En este rito se insta a los espíritus y a los antepasados que intercedan por la abundancia, la producción de alimento suficiente para los individuos de la comunidad, las lluvias y el sol suficiente para las cosechas, también para la fortuna y la salud. Esta salud se relaciona al bien estar entre el entorno natural y cada componente de la comunidad. “Ahí es donde la gente se junta a pedir con buen espíritu, a pedirle a dios que nos dé un buen año. Que haya sembrado, que no haya enfermedad, que si hay enfermedad eso es pura ruina” (S. M., Comunidad Juan Quintumán. Noviembre 2011).

Al amanecer del primer día, la comunidad se reúne en el cementerio o *eltún*, donde están enterrados los antiguos *lonko* y su familia directa. Allí se realiza la ceremonia llamada *chalilolfun*, allí se invita a los antepasados o *alwe* para que se hagan presentes al otro día en el *ngillatuwe*. En esta ceremonia se presentan todos los elementos rituales, como harina tostada, *kofke* (pan), *muday* (fermento de trigo mote), las *karre karre* (gallina amarilla). También, en esta ocasión, se presentan una oveja y un cordero en sacrificio a los que se les denomina para estos motivos *llankapiuke*.

Estas ceremonias son propicias para presentar ante los *alwe* y al “Rey del lago” o *Chumpallwe* a los nuevos integrantes de la comunidad; si hubo un matrimonio, es necesario que la nueva integrante se presente ante ellos con una *karre karre*. Las plantas que componen el *rewe*, son aquellas que se creen efectivas contra el mal de las enfermedades espirituales. Entre ellas está el *folle* o canelo (*Drymis winteri*) y el *triwe* o laurel (*Laurelia aromática*), todas de propiedades sagradas. Por esto mismo, siempre se plantan alrededor del *rewe*, sumándose dos varas de *coluwe*, la bandera de la comunidad y el *llangi* o mesa ritual.

Cuando comienza el rito, las personas que poseen un puesto o rol dentro de la rogativa, se forman frente al *rewe*, mirando hacia el sol. Entre estos se encuentra el capitán, el sargento, el *lonko*, el *ngenpin* y la *Kalfumalen* (doncella celeste que es la representación de la estrella del amanecer); el trompetero y *trutrukero* se mantienen a la derecha; como cubriendo las espaldas de estos, una línea de hombres que junto con *pifilkas* (instrumentos de viento) hacen de *konas*, tanto mujeres como hombres mayores de la comunidad, que hablan bien el idioma (*mapuzungun*), suelen acercarse a hacer oración y ayudar a los que dirigen la ceremonia.

Luego del primer *purrun*, en el cual participan mujeres y hombres de todas las edades, se pide que las mujeres lleven un *metawe* (cántaro de madera o greda) con chicha de trigo mote o *muday*. Esta es colocada en la base de la mesa, luego del *purrun* siguiente, tienen que llevar la harina de trigo tostada y el *kofke* (pan que para este rito se hace sin sal). Después de bailar varios *purrun*, las personas que acordaron colocar *karre karre* y *llankapiuke* se presentan ante el *ngenpin* y hacen la presentación de los animales a los *alwe* para que los reciba. Luego, se realiza un *purrun* largo en el cual se realiza el acto sacrificial. Algunas mujeres, que fueron seleccionadas con anterioridad, son las encargadas de cocinar esto en el fuego que se preparó para esta comida ritual.

Una vez realizados las diversas rogativas, un grupo de personas (hombres y mujeres) van hacia el lago a pedir permiso al “Rey del lago”, al *Chumpalwue* o *ngen* tutelar del lago. Al regresar se realiza un rito donde se da, en un acto de reciprocidad, platos de harina tostada, *kofke* y *muday*. Este acto ritual es una forma de demostrar, la persona que da, el aprecio por la persona que recibe. Este don no

se devuelve en el acto ni es obligatorio.

Es el momento de repartir lo cocinado a todos los asistentes junto con el *kofke* dejado en la mesa ritual. Luego de varios *purrun*, cada uno va a buscar sus carretas que dejaron listas en sus casas. Las familias bajan al atardecer junto a sus carretas, a pasar la noche y esperar hasta el amanecer para poder ingresar a la pampa ceremonial.

Al ingresar por la mañana en el *ngillatún*, el *ngenpin*, junto a la *kalfumalen* y el sargento, seguido de las mujeres y los niños deben hacerlo con un *iaf iaf*<sup>11</sup> de *triwe* en la mano. Ellas ingresarán primero, ya que debido a su pureza y limpieza de espíritu entran limpiando el espacio del *ngillatún*, dejándolo limpio de cualquier espíritu maligno. “Laurel, este se utiliza para los *ngillatunes*, *machitunes*, para la enfermedad. Es como para atraer los espíritus” (A. P. Comunidad Inalafquen. Noviembre 2012). Se planta junto con dos *koliwe*, una rama de *triwe*, la bandera y la mesa. Estos están mirando hacia el lago y el roble tallado por delante, donde se ata al *kullito* (torito) “nieblino”, con los colores del volcán y sin marcas. Junto a este se atan dos ovejas y un carnero. Al costado derecho se hace un gran fuego con ramas de *folle*. “En el *ngillatún* hacen como un fuego, lo plantan y que haga humo, es para ahuyentar los espíritus” (F. P. Comunidad Inalafquen. Noviembre 2012).

En la pampa tiene que haber espíritus y de que tienen que tener poder. Y en un momento que se les pega en el suelo salen los espíritus. Y porque yo sé que la gente que va de mala gana le pasa algo. Si va dudando algo le pasa. En cualquier momento se puede tropezar o se le puede dar vuelta el caballo (C. M. Citado en Rojas y Mellado, 2012).

Son accidentes o enfermedades enviadas por las deidades y los espíritus para castigarlos por no haber cumplido correctamente con las normas y tradiciones, debido a esto las personas al ingresar al *ngillatún* no poseen protección espiritual (Bacigalupo, 2001).

Los hombres, junto con el trompetero, el *trutrukero*, el sargento y los *cona* entran a caballo, con *koliwe*, dando vueltas a la pampa. En ese momento mítico se interroga a *Ngenechen*, tal como lo menciona una mujer del lugar “se lo arrinconan como a un niño, se le interroga y se le pide que sea benéfico con sus hijos” (M. P. Comunidad Juan Quintumán. Diciembre 2010), para que cumpla con las normas del “don”. “El grito que se usa ¡¡¡ya, ya, ya, ya!!! ...es un grito de guerra, no el grito

---

<sup>11</sup> *Iaf iaf* de *triwe*: ramita o ganchito de laurel (*Laurelia aromática*).

tradicional de oración que era ¡ooooommm! “(Bacigalupo, 2001:82). Por lo que se asocia que el *ngillatún* de Lago Neltume posee varios componentes que están implícitos. Entre éstos, encontramos símbolos de guerra, el agradecimiento por las cosechas y la producción del ganado; la salud de las familias, la renovación de los pactos recíprocos (generalizados y equilibrados) en la ceremonia de intercambio de ollas a través de la relación recíproca entre *koncho*; realizar todos estos actos de forma correcta sirven para evitar las contravenciones que puede acarrear tener relaciones negativas entre las y los *mapunche* y los no humanos. Pero, además, es necesario poner en relieve la importancia de las mujeres dentro de este acto ritual y su relación directa con los elementos de sacrificio.

Mientras tanto, las mujeres de la comunidad “dueña de casa” se encargaron de acomodar a los niños, armar sus mesas con los alimentos que se llevaron para ese día y están controlando el fuego que realizaron los hombres antes de partir a realizar todas las obligaciones rituales. Todo esto mezclado con las ordenes del sargento, que las llama a *purruocar*, a llevar el *metawe* con *muday*, a llevar el *kofke* sin sal y el saco de harina tostada, además de las plantas de sus huertas, ataditas con una lana color natural. Ellas son las que laboran estos elementos rituales, ya que éstas suelen ser las que los producen para el hogar. “En el *ngillatún* se lleva la siembra de uno, tiene que estar cuidado por uno... si se da linda la huerta uno cosecha cuatro matas de maíz, de papa [...]” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011). Estas cosechas incluyen de manera fundamental a las huertas, destinadas al consumo del hogar, de la familia y de las obligaciones con sus semejantes. Este espacio, naturalmente entendido como un vínculo entre la persona que trabaja la tierra y la huerta. “Pero tiene que ser sembrado por uno, la semilla no importa de donde sea. Debe ser de la huerta de uno por la tierra, la tierra indígena tiene poder” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011). El contacto con la tierra sirve como canalizador de las energías, que al ser revitalizadas confluyen diferentes aspectos de todos los seres dentro del territorio, es la expresión del linaje (Mellado, 2013). “Los antiguos, mi bisabuelo era *machi*, dicen que esos poderes se quedan en la tierra. En la familia, como ellos eran raíces [...]” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011). El concepto de *melifolil* (cuatro raíces) dice de la importancia de la descendencia a través de los abuelos, tanto maternos como paternos. Estas cuatro raíces heredan características del linaje, como aspectos morales, roles y capacidades físicas. La descendencia es en línea horizontal de todas partes, de forma rizomática (Course, 2011). Estos poderes o energías del linaje influyen en todos los “seres” que habitan el espacio doméstico, no solo a su descendencia consanguínea.

En el sacrificio que se realiza en el *ngillatún* se ofrecen cuatro plantas de cada variedad, dos se entregan dentro del toro sacrificado y las otras dos regresan a la huerta. El número cuatro es sagrado

para la cosmovisión *mapuche*. Esto mismo puede observarse al entregar animales que son pares de diferentes sexos, un buey con una oveja, un cordero con otra oveja. Estas plantas, al igual que las *karre Karre*, ofician como oráculos, mediante sus comportamientos pueden observarse como fueron recibidos los sacrificios y que les deparará en sus cosechas. “Dos días que las matas están ahí y cuando vuelven una la planta, si las matas prenden el año es bueno” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011). Estos oráculos, más que predecir una suerte arbitraria, habla de una denuncia hacia la huertera o el huertero de que no está haciendo las cosas bien. Como por ejemplo no tener buen pensamiento, no trabajar la tierra para el propio sustento, quebrar algún vínculo con el territorio. “Es para la buena suerte. Porque es el alimento de donde vivimos nosotros, tiene que ser de la huerta personal, por eso Dios nos da el alimento para todos” (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

La relación que se genera con *Ngenechen* y con las divinidades es una relación recíproca, porque ha otorgado al pueblo *mapuche* la naturaleza y la cultura. Este “don” ha sido entregado con valores que deben ser respetados. Si ese orden es desobedecido los equilibrios duales se rompen, las relaciones establecidas entran en crisis y produce que se genere un espacio del mal, trayendo consigo hambre, enfermedad y desastres naturales (Citarella, 2000). “Porque hace mal. Porque dicen que cuando no va a ser buen año, no se da (...) porque diosito está enojado y no te da alimento” (S. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Octubre 2011).

Durante las distintas partes de la ceremonia, tanto mujeres como hombres van intercalando los distintos actos rituales; la entrega de los alimentos elaborados, las hortalizas, la entrega de los animales sacrificiales; incluida la presentación de nuevos miembros, de pedidos y bailes. Los miembros de la familia deben realizar muchas actividades, destinadas a preparar los alimentos que se deben entregar para los intercambios de olla, para las visitas a quienes se debe dar de comer y beber, para que los niños pequeños estén cómodos. Los hombres son los preocupados de ver el fuego que hace cada familia y poner los corderos a asar en palos de *maki* verde, este palo da un sabor especial a las carnes; las mujeres preparan las ollas donde se hará cazuela de cordero y además las ensaladas. La preparación de alimentos, los componentes del sustento del hombre, es el motivo fundamental ya que de ello depende la continuidad de la comunidad. Estas redes formadoras de densos entramados muestran complejas relaciones donde reconocemos humanos y no humanos. Aquí, los *mapunche* ponen a circular los elementos sagrados, estas “cosas” que conforman el espacio habitado, no son solo elementos, como objetos de una cultura simbólica o material determinada, sino forman parte de un proceso creador y fluido (Ingold, 2010).

Cuando se termina el sacrificio de los animales y se realizan diversos actos, que incluye a los niños y otros a los *konas*, todas las personas corren a realizar sus tareas de cocina, se deben terminar de cocinar las ollas y los costillares de los corderos que están haciéndose al palo. Comienza el momento de realizar la entrega de ollas y asados con ensalada; esto se realiza de forma que el que realiza el regalo coloca su generosidad frente a la ramada donde está su amigo, con el cual tiene una alianza ritual, que es la de corresponderse con comida cuando cada uno de las partes va de visita a la pampa donde participa su compañero (*konchotún*). Este tipo de alianza la realiza toda persona adulta que asume la responsabilidad que significa una alianza de por vida con otra persona. Por lo que he visto, participan de esto tanto hombres como mujeres, aunque casi siempre lo realizan personas que son las “cabeza de familia”, o sea hombres y mujeres que deciden por su grupo familiar directo. Cada familia de la comunidad que invita debe alimentar a todos sus invitados, sean la familia de otras comunidades como también a la comunidad vecina. No pueden pasar hambre, y luego de entregar las ollas y asados, la segunda responsabilidad importante es para estos. Por lo mismo los “dueño de casa” comen muy poco, tienen muchas obligaciones y ante todo se debe dar a los demás.

El pueblo *mapunche* tiene relaciones recíprocas dentro de las ceremonias, en la relación con los semejantes (*konchotún*) y de don con *Ngenechen*, los *alwe* y con el *ngen*. El espacio ceremonial otorga un mayor estatus dentro de la comunidad, es un compromiso importante que se adquiere con personas de otras comunidades, son alianzas entre linajes. Tanto la reciprocidad generalizada, como la reciprocidad equilibrada se dan en diferentes situaciones. En las ceremonias sagradas existe el acto de reciprocidad entre iguales y de don entre los seres de la naturaleza y antepasados. En la reciprocidad generalizada se funda o sostiene una relación de “regalos” donde no se establece exactamente cómo o cuándo será la vuelta de mano. En la reciprocidad equilibrada se realiza un cambio de manos de objetos que se acuerdan de antemano como equivalentes. Estos se suelen realizar con personas que mantienen relaciones de amistad y confianza, como el *trafkin*, el compadrazgo o por familiarización. Es importante recordar la importancia de las redes de parentesco matrilaterales, debido a que existe un importante aporte de ésta en la composición familiar de los *mapunche*.

El rito del *ngillatún* es un hecho social total, en el sacrificio del toro se aglutinan diferentes aspectos de una sociedad patriarcal, donde el hombre tiene como símbolo de estatus y riqueza al ganado, si a esto le sumamos el sacrificio de las hortalizas de la huerta, ¿cómo lo femenino está incluido dentro de estas valoraciones? En primera instancia, los relatos y la observación participante, me permiten dar cuenta de diferentes categorías de análisis, cada una de estas son posibles de desarrollarse, desde el rito hacia el actuar cotidiano, que da forma a los valores y códigos sociales.

La cultura material está compuesta por diferentes elementos que componen el acto ritual. Éstos pueden ser observados como “cosas” percibidas desde los sentidos, identificadas y de esta forma reconocidas por las diferentes relaciones que funda (Descola, 2012). Al observarlas podemos dar cuenta de “camino que se entrelazan” (Ingold, 2010:3), transitando desde el espacio ritual del *ngillatuwe* hacia la construcción del espacio sagrado, la huerta. Estas materialidades no son estáticas, ya que a través de ellas podemos reconocer como son determinadas por diferentes situaciones históricas culturales. La cultura simbólica dice de la relación presente en las “cosas”, y estas son relativas a las formas de identificación que cada cultura le entregue, esta identificación y su consecuente relación varía dependiendo de las situaciones en las que se observe (Descola, 2012). En este caso humanos y no humanos o humanos y “cosas” establecen una relación de “convivencialidad” (Illich, 1978). Las relaciones sociales, como entramados comunitarios, aúnan las relaciones simbólicas y materiales poniendo en evidencia los valores morales y los mecanismos que permiten generar formas de relación específicas en una sociedad que incluye a humanos y no humanos (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2012; Latour, 2008).

Las relaciones de género, que se suelen invisibilizar en los relatos etnográficos, generan un vacío en los registros de los ritos y del funcionamiento de una sociedad como un todo. Las relaciones dentro de la comunidad se expresan por la necesidad de lo femenino y lo masculino para ser viables, esto es evidente en el ritual del *ngillatún* de Lago Neltume. Por lo mismo se hace relevante evidenciar todos estos aspectos para poder obtener en amplitud las relaciones sociales que surgen del espacio horticultor.

## **6. b- Desde las raíces del linaje en el *ngillatún*, hacia las raíces en la huerta: Cultura material**

### **Recuerdos de las huertas del pasado.**

En el primer acercamiento al estudio de las huertas lo principal fue recolectar información sobre la cultura material, por lo mismo realicé un registro detallado de las hortalizas, de las semillas de guardar, de los ciclos de siembra, de la forma en que son construidos estos espacios. Una parte importante de este registro habla de los recuerdos de las huertas del pasado. Cada huertera/o cuenta como sus padres o abuelos, según con quienes se hayan criado, realizaban estas labores.

En las huertas que observé podemos distinguir un alto porcentaje de diversidad de plantas, sean estas hortalizas, plantas medicinales, arbustos y árboles, que pueden ser frutales o no.

En las crónicas de la llegada de los españoles los cultivos en las huertas *mapuche* del sector eran de porotos pallares (*phaseolus lunatus*), maíz (*Zea mays*), papas (*Solanum tuberosum*) y el ají. La alimentación se basaba en esto y en la recolección de frutos y hongos de los bosques (Millanguir, 2007). Este tipo de agricultura en pequeña escala se realizaba en los claros al lado de los esteros o ríos, junto a las *rukas*. Desde el comienzo de las reducciones, la sociedad *mapuche* ha visto reducido sus espacios de hábitat. Pasaron de tener una economía basada en la crianza e intercambio de animales vacunos y equinos a dedicarse al cultivo de trigo (*Triticum sativum* Lam). Sin embargo, a mediados de siglo, con la importación de este cereal a bajo costo generó que no fuese rentable seguir sembrándolo, ni siquiera para el consumo local.

Nuestros informantes, al dar cuenta de las especies que se producían en su infancia, lo que más destacan es la arveja sin hila (*Pisum sativum*). Estas semillas son plantas de origen europeo, pero existe una gran variedad de estas, como por ejemplo las azules, las azufradas, las moradas y blancas, que son consideradas como variedades locales de esta semilla. Estas arvejas solían ser la base de la dieta hace 30 a 40 años atrás, como lo relata uno de los informantes: “Vivía en el cerro, se hacía con puro azadón no más, no con bueyes o arado. Picoteaban y ahí tiraban la semilla no más, ¡pero que sabían estar lindos los arvejales!” (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

La siembra se realizaba por el sistema de rosa y se usaba solo el azadón como medio de cultivo. Cabe destacar que los asentamientos eran en lo alto de los cerros. “[...] Se sacaba un saco de arvejas para todo el año, había unas arvejas negras oscuras que eran para comerla cocidas en invierno, arvejones. Un día fuimos a sembrar allá (señala el cerro hacia el lago) y sacamos un saco y medio, lo tuvimos que traer con bueyes” (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

El recuerdo del habitar en los altos de los cerros es similar a lo mencionado en el sector de Calafquen para el Complejo Pitrén. Esto permitía observar los valles y saber que sucedía sin ser vistos, por otro lado es una forma de habitar que los pone en relación con los cerros, el agua y el volcán.

“[...] tenían un estero, vivían al lado, la huerta igual. Pero ellos no acarreaban el agua, esa es otra cosa, ahora si no riegas siempre la huerta se seca, no se da”. (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011). La percepción de los cambios se hace evidente, no solo por la falta de agua, ya que a pesar de que no se encuentran lejos de los cursos de agua o poseen sistemas de agua potable, la lluvia ha sido parte importante para la regulación de los periodos y tipos de siembra. “Antes ¿quién regaba?, pura lluvia, sembrábamos las arvejas en un matorral, se limpiaba un poco, se picaba la tierra un poco, así no más. Pero ahora no, hay que regar. El clima está más seco” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011).

El cambio de uso de azadón o palo de siembra al uso de arado de hierro, por un lado, ha significado un cambio en la forma de planificación de los espacios de las huertas, y por el otro la relación de la persona con la tierra que trabaja.

De repente se da bonito (sin pasarle arado) porque la tierra está con toda la fuerza, la máquina lo da vuelta y deja todo bien revuelto, pierde la fuerza, la sustancia que le dicen. Por eso los cultivos le duran dos años a lo mucho. Usted siembra papas dos años le da bien, después no le da, hay que hacerlo en otra parte (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio, 2011).

En las prácticas del arado se pierden las raíces que dan sustento a la tierra. El arado, tarea que generalmente realiza el hombre, facilita el trabajo, pero también es percibido como un acto perjudicial, desgasta los nutrientes que fueron acumulados por cientos de años de bosque y por la degradación dejan prontamente la tierra suelta. “Porque pierde la sustancia la tierra, no es solo que se cansa la semilla, la tierra igual [...]” (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

Estos cambios están relacionados con las distintas formas de habitar el territorio, antiguamente vivían en los cerros, limpiaban los claros de los bosques; con el uso de “herramientas”, las técnicas de cultivo estaban asociadas a terrenos irregulares y rodeados de bosques. Estas observaciones nos llevan a que las herramientas tienen la posibilidad de relacionarnos, establecer un vínculo. Como dice Ingold (1990) las herramientas son una extensión de nuestro cuerpo (“se hacía con puro azadón no más”), y la “tecnología” es percibida como una forma de romper las raíces que la dan la fuerza “[...] la máquina lo da vuelta y deja todo bien revuelto, pierde la fuerza, la sustancia [...]”. En este punto es importante mencionar el concepto utilizado por Ivan Illich (1978) llamado “convivencialidad”. Para éste una “herramienta convivencial” es la que permite a las personas utilizarlas para mantener “su alegría y su equilibrio” (Illich, 1978: 4). Por lo mismo, es posible observar como la construcción del espacio de la huerta es modificado por la herramienta o por la máquina. Esta determinará qué tipo de relación construirá con su entorno y los valores que estarán incluidos. La herramienta convivencial generará un vínculo social insoslayable, la máquina o la tecnología (como mejor se quiera mencionar) quiebra las raíces y hace perder la fuerza de la tierra. Para un pueblo que se autodenomina *mapunche* (gente de la tierra) esto es percibido como la pérdida de las propias raíces culturales.

## **Espacio.**

Actualmente el uso de bueyes y la utilización del mismo espacio durante 10, 14 o más años, generan un fuerte agotamiento del suelo que con la lluvia abundante se lava con facilidad. El uso de abono de oveja permite seguir produciendo, pero a su vez acarrea toda la maleza que comen las ovejas, en las semillas que depositan en las eses. El espacio cada vez más limitado genera una sobre explotación de los predios y la imposibilidad de hacer rotación de cultivos. Poner a descansar una huerta por varios años significa cambiar el uso de uno de los potreros donde se tienen los animales, cerrar con malla y pasar arado.

En los relatos podemos escuchar que se vivía más en los cerros que en el valle, porque los valles pertenecían a los *winca* y los *mapunche* han podido recuperar mediante el arriendo, compra o tomando posesión de predios. Viven más “apiñados” en torno a los caminos y la luz eléctrica. Esto permite una mayor conectividad con el pueblo y la ciudad. El mundo *winca* a donde los niños van a la escuela, donde se pagan los servicios, se hacen compras y donde se trabaja.

Si bien en las prácticas de cultivo existen arados de metal, los espacios se ordenan dependiendo de lo que considera cada huertera/o y su creatividad. Las significaciones siguen relacionadas con la necesidad de un equilibrio, entre el o la *mapuche*, la tierra y los demás seres vivos, que incluyen las aguas, las montañas, los volcanes, los bosques y las plantas.

Realicé una descripción de las plantas que habitan las huertas estudiadas, para poder hacer una tipología de estas plantas o semillas, para ésto se utilizaron los criterios que establece Isabel Manzur (2011) en el “Catálogo de Semillas Tradicionales”. Entre los tipos de plantas encontramos las “tradicionales” porque son estables desde hace tiempo en las huertas o son regalos de parientes, vecinos o amistades; las variedades locales son regalos de parientes, vecinos, amistades y están catalogadas como nativas u originarias del continente americano. Y las “compradas”, las cuales creemos que son híbridas debido a la información del Sr Juan Ramirez Matus (Jefe de área INDAP Valdivia) que, por comunicación personal, argumenta que todas las semillas compradas en comercios, de grandes productoras de semillas, son realizadas en laboratorio y poseen patentes de comercialización. Por lo mismo son semillas modificadas (OVM) y que no resisten más de tres generaciones produciendo.

### **Huerta de J. R. Comunidad Juan Quintumán.**

Este gráfico fue terminado en el mes de diciembre, cuando la primera siembra ya había crecido y se habían incorporado las hortalizas que son para el mes de febrero y/o marzo. El orden recto de ciertas

partes está marcado por las tablas que dividen el invernadero y las tablas que limitan la huerta. Las hortalizas que se siembran en mayor cantidad son las papas (*Solanum tuberosum*), el maíz (*Zea Mays*) y las distintas especies de arvejas sin hila (*Pisum sativum*). Estas hortalizas son las que más pueden permanecer guardadas, sirven de alimento para las personas y los animales de corral. Si bien hoy en día las papas no se guardan, debido a su bajo costo y porque las semillas que compran son semillas de tercera generación, no son eficientes para una segunda o tercera cosecha.

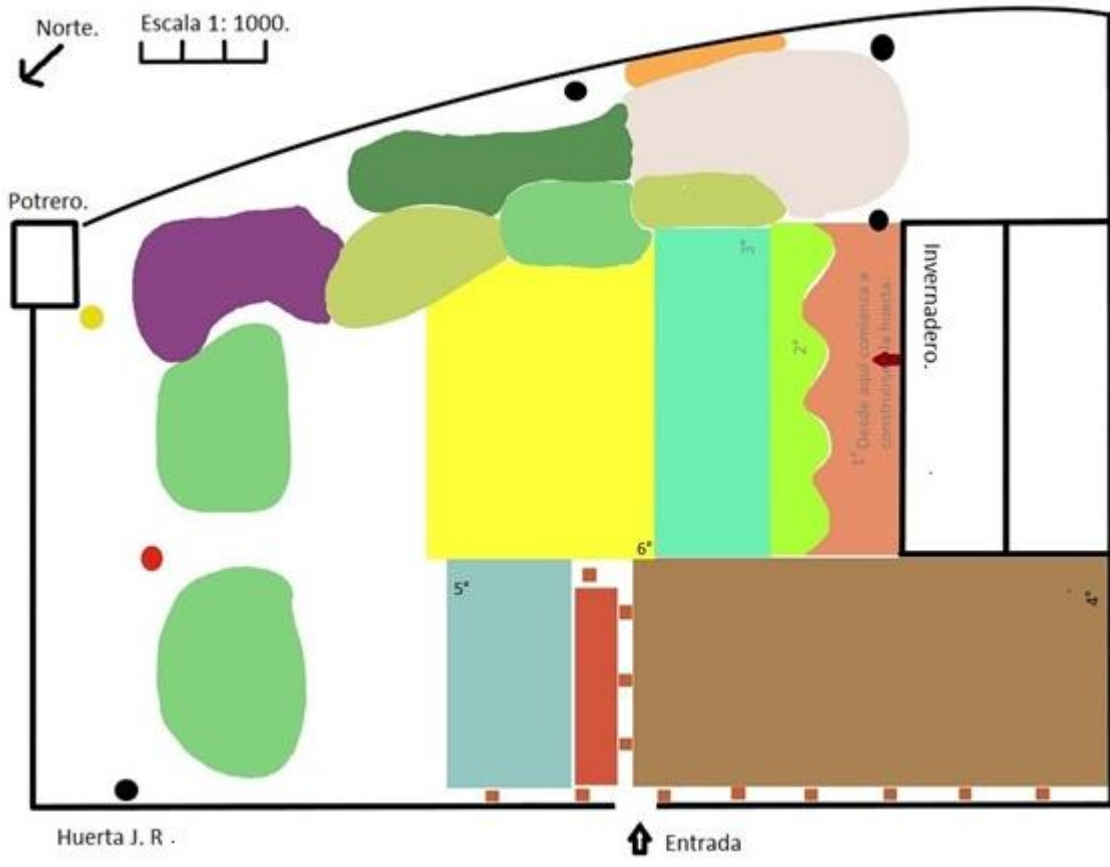
No hay plantas medicinales en la huerta, estas se encuentran aparte, en un jardín en la entrada de la casa. Solo la sanguinaria (*Polygonum sanguinari remy*) que crece sola, aparece en los límites entre las distintas melgas. Esta huerta tiene dos árboles frutales, y tres pellines (*Nothofagus oblicua*). Los frutales complementan con su fruta la estación del verano, pero unos y otros aportan con su sombra para contrarrestar el riguroso sol cordillerano, además de aportar sus hojas al sustrato.

Cuando J. R. no tiene líneas rectas que seguir, arma los espacios con el azadón, siguiendo su gusto, generando formas expresivas. Juega con la sombra de los árboles y la pendiente del terreno. El 41% de las hortalizas son plantas tradicionales, el 54% son semillas compradas y solo en un 4% son semillas consideradas nativas.

Donde más se puede observar la creatividad de J. R. es en el invernadero, allí es el espacio de crianza, donde puede durante todo el año generar diversas hortalizas, plantas aromáticas, y dejar que se auto reproduzcan. Aquí, se mezcla las diferentes hortalizas, crecen siguiendo los caminos del agua. Expresa una crianza que mezcla gusto personal por criar, espacio de crecimiento y reproducción que permite libertad de movimiento. Siguiendo las líneas de dispersión de semillas evidenciamos como las plantas, así como la huertera, genera sus propias redes de dispersión.

En la casa de J. R. vive un allegado, H. es *winca* y vive allí hace varios años, él es muy bueno con el trabajo del campo, por lo que él suele hacer el trabajo de picar la tierra y desmalezar. En general realiza los trabajos pesados. J. R. tiene problemas en los riñones y por lo mismo no debería hacer trabajos que le signifiquen esfuerzo, pero así mismo los realiza.

La huerta tiene una orientación noreste, esto permite tener una mayor captura del sol que entra por el valle, y además porque en invierno esto permite que no sea tan helado. La geografía habitacional, el paisaje cotidiano, recrea los antiguos patrones, ya que la huerta recibe al sol y es coronada por el volcán Mocho Choshuenco (ver foto 1 en anexos).



-  *(Solanum tuberosum)*  
Papa tuberosum
-  Maiz (*Sea Mays*)
-  Betarraga (*Beta Vulgaris*)
-  Zapallo Calabaza (*Curcubita Pepo*)
-  Zapallo Italiano (*Curcubita pepo*)
-  Repollo (*Brasica oleracea*)
-  Acelga (*Beta vulgaris var. cicla*)
-  Lechuga (*Lactuca sativa*)
-  Sin Hila Azul (*Pisum sativum*)
-  Arveji6n (*Pisum sativum*)
-  Poroto de Mata (*Phaseolus Vulgaris*)
-  Chalotas escalonicum (*Allium*)
-  Tomate (*Solanum lycopersicum*)
-  Sanguinari6 (*Polygonum sanguinari6 r6my*)
-  Cerezo (*Prunus Avium*)
-  Peral (*Pyrus communitis*)

Gráfico 1. Planta huerta J. R. Elaboraci6n propia, Gimp 2012.

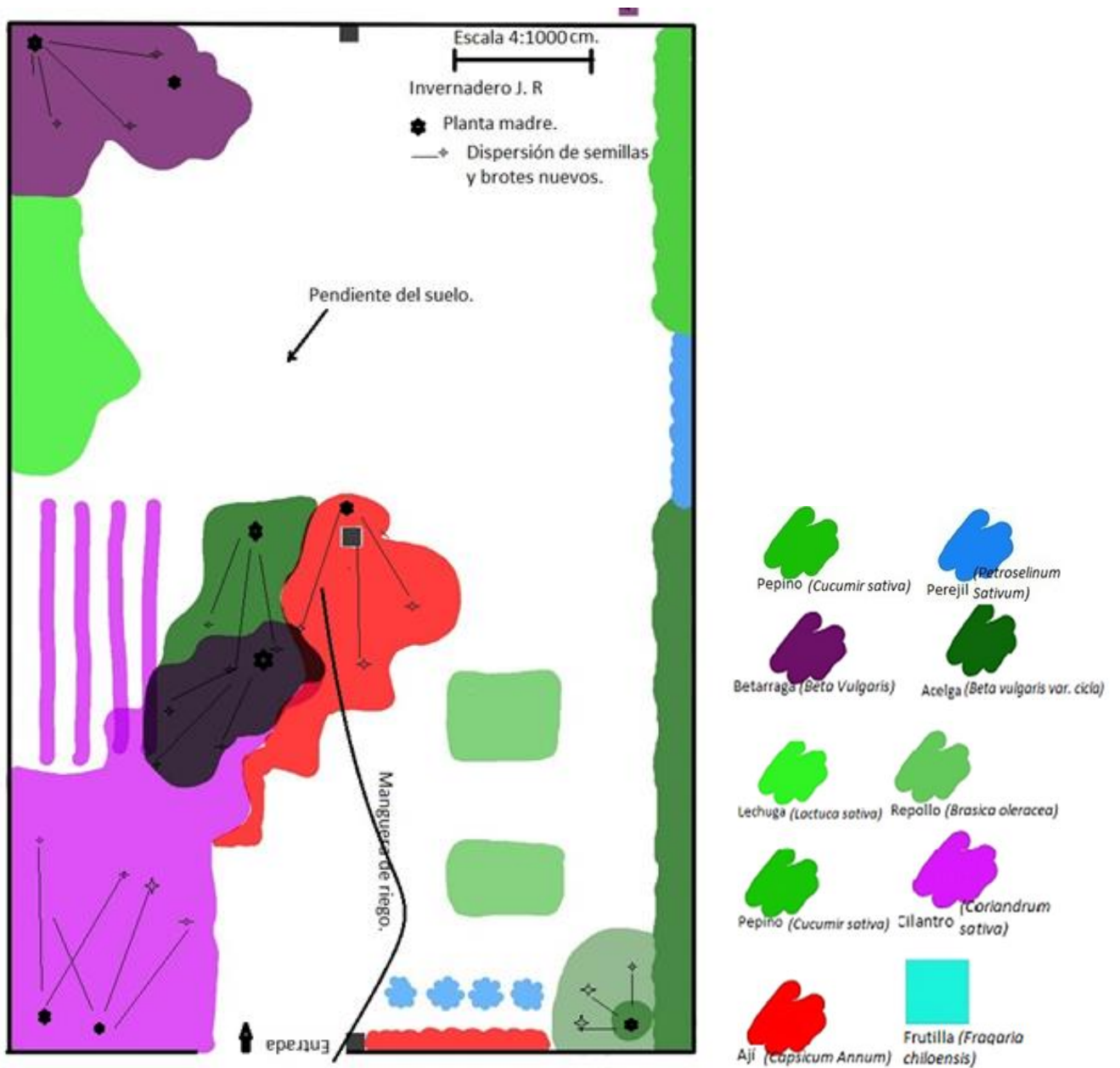
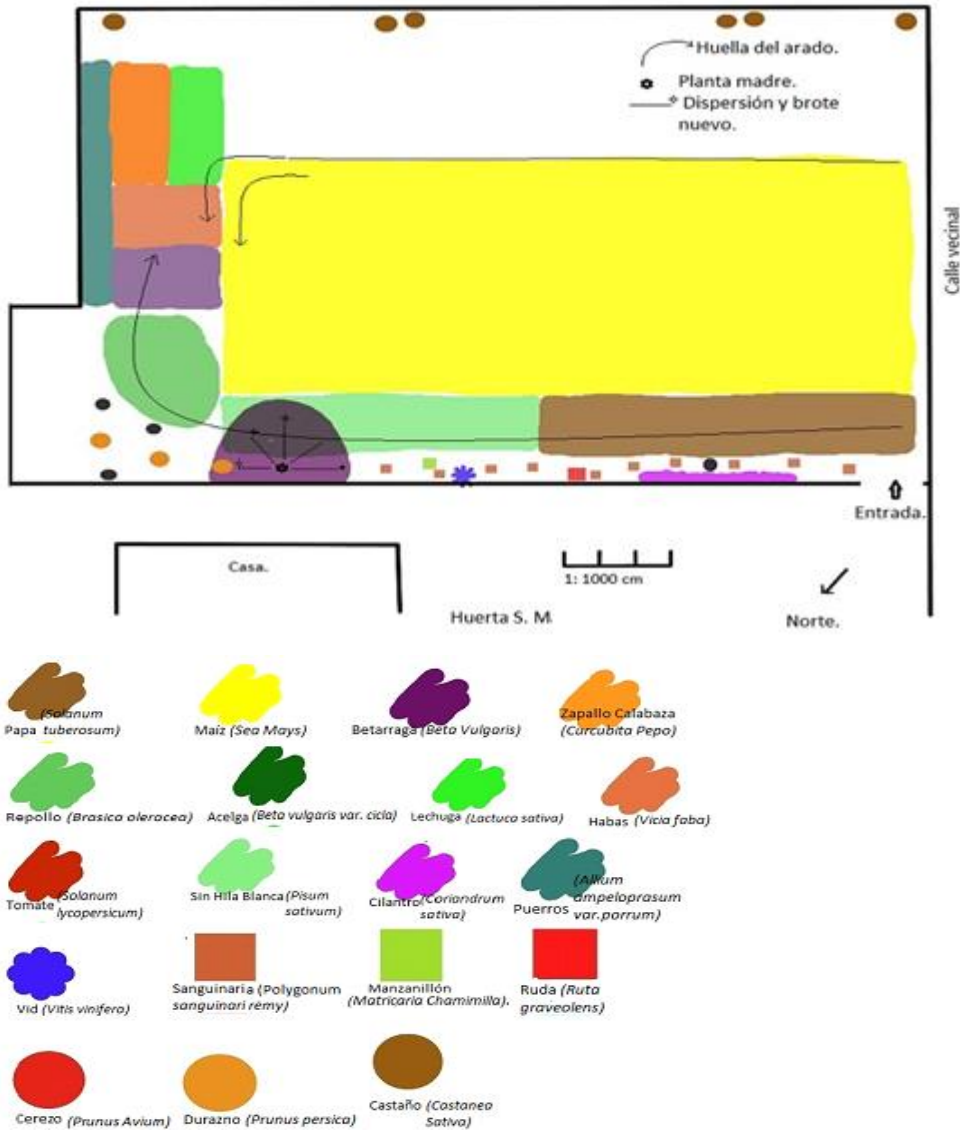


Gráfico 2. Planta invernadero J. R. Elaboración propia, Gimp 2012.

### Huerta de S. M. Comunidad Juan Quintumán.

La huerta de S. M., a diferencia de la huerta de J. R., se construye en un solo acto. Tuve la suerte de llegar un día de finales de octubre para presenciar el paso del arado de hierro con bueyes. Era el día de luna menguante, luna efectiva para el crecimiento de las plantas tuberculosas, como las papas o zanahorias, ya que es positivo para el crecimiento de plantas hacia abajo.



**Gráfico 4. Planta de la huerta de S. M. Elaboración propia, Gimp 2012.**

Allí se paso el arado, dejando los surcos que fueron los que determinaron la forma que luego tuvo. En esta huerta se le dio prioridad al maíz que sirve para alimento de los animales (Foto 2 en Anexos). Podemos observar que tiene muchos árboles frutales, tiene dos durazneros, un cerezo y seis castaños. Lo que permite realizar conservas para el invierno. El 55% de las plantas provienen de semillas compradas, un 33% pertenecen a semillas tradicionales y un 12% son consideradas nativas. A S. M. se la da muy bien la huerta, pero no es lo que más le gusta, ella prefiere tejer a telar y por lo mismo prefiere dedicarle poco tiempo a su huerta.

Realiza mediería en el predio de su hermana, ellas plantan papas juntas. El predio de S. M. es muy

pequeño, apenas tiene unos 200 metros cuadrados, y la huerta esta puesta al borde del camino vecinal que pasa por el río Chan Chan, tener tan poco espacio la limita a la hora de tener que cambiar la huerta, o tener una *chakra*. La única planta medicinal que ella ha plantado es una ruda, el manzanillon (macho) y la sanguinaria crecen solos, es algo muy común encontrarlos en las huertas, porque son semillas que vienen en el abono de ovejas que se le coloca a la tierra. Ella posee muchas plantas medicinales que crecen libremente por todo el terreno, menta blanca y manzanilla (hembra). El resto de plantas medicinales prefiere recogerlas del borde del río o en el lago, en su estado natural.

El trabajo de pasar los bueyes y desmalezar lo realiza su pareja actual. Ella se encarga de plantar y cuidar el crecimiento de las plantas. Muy rara vez, en verano tiene que regar la huerta y lo hace con baldes que saca del río.

Ella vive con un nieto pequeño, ya que su hija trabaja en Santiago, y les envía recursos para vivir. Tiene un hijo que vive en Temuco y que la visita cuando puede.

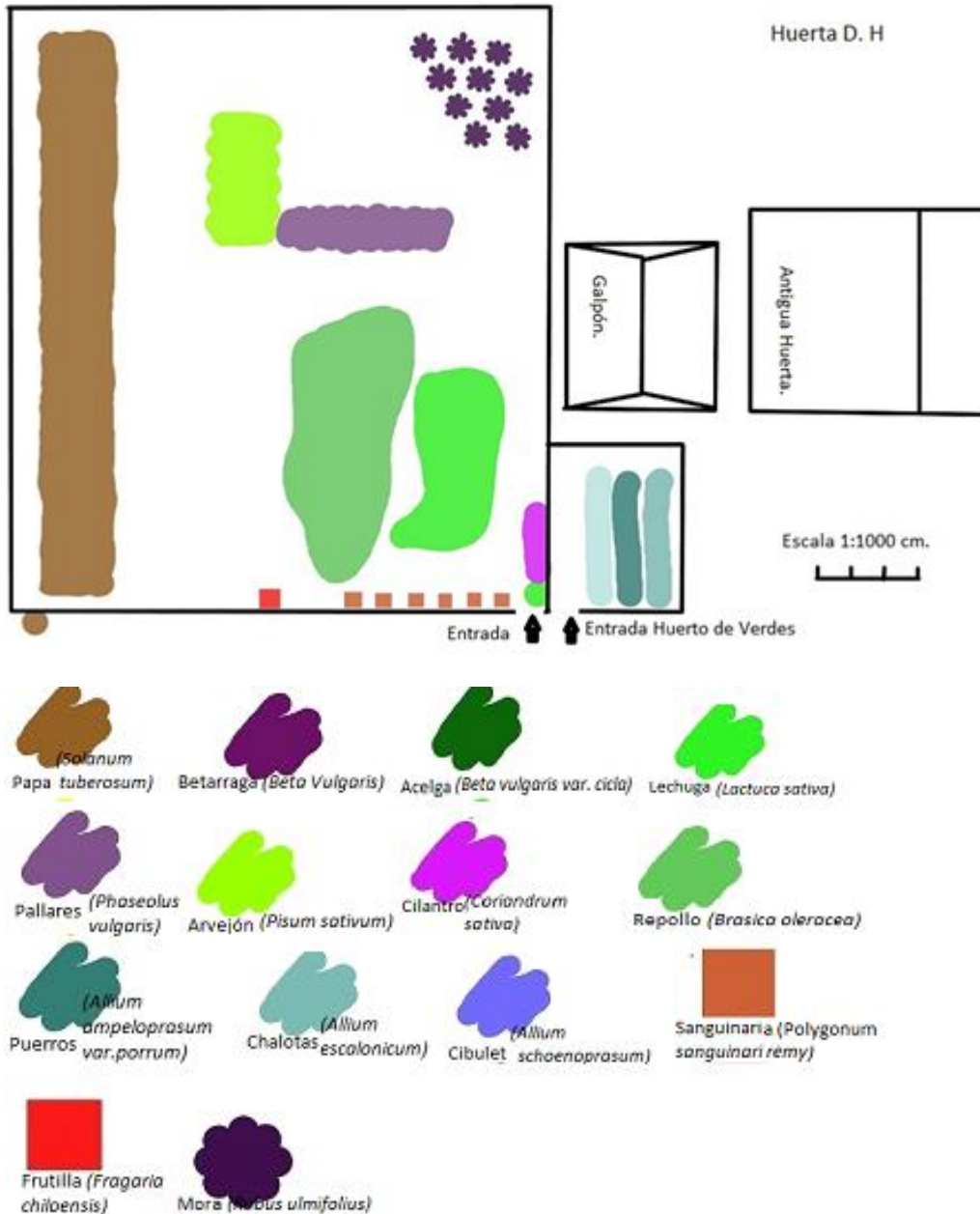
#### **Huerta D. H. Comunidad Valeriano Cayicul.**

Yo llegué e hice la huerta con mi idea no más. Aprendí por mi inteligencia no más. Porque nadie me enseñó, lo que veía por ahí. Mi mamá no huerteaba mucho, mi abuelita murió cuando yo era chica, no me doy con la vecinas nada, así que fue con mi inteligencia no más. No me costó mucho, porque yo la sembraba las cosas chicas así y me resultaba, eso sí le hacía empeño desde chica a la huerta, porque me gustaba sembrar la cosa de verduras (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Abril, 2011).

Para D. H. el no haber tenido enseñanza desde su familia genera un sentimiento de que la huerta es una creación personal, como si fuera un don que recibió. Cuando niña fue dada a diferentes familias de confianza de su abuelo para ser criada y ayudar en otros predios. Al haber circulado por diferentes familias fue aprendiendo tareas del cuidado de la casa de diferentes formas, y que no siente que sean las propias. Además, su suegra murió a los seis meses de ella casarse con H. M., por lo que tuvo que aprender más cuando sus hijos fueron al colegio técnico agrícola.

La huerta observada tiene un rendimiento muy bajo, debido a que hace 24 años que está produciendo, además que se utiliza abono de oveja que trae aparejado un crecimiento extra de pasto. Debido al lento crecimiento de las hortalizas y el tremendo trabajo que les lleva realizar el desmalezamiento, cada vez siembran menos. Para poder sembrar maíz (*Zea mays*) debieron hacerlo en

una *chakra* en otro predio.



**Gráfico 3. Planta huerta D. H. Elaboración propia, 2012. Gimp.**

Es una huerta que prontamente será cambiada a un corral del otro lado de la casa, porque la tierra está visiblemente desgastada. Para las plantas verdes, como ajos (*Allium ampeloprasum* var. *Porrum*) y chalotas (*Allium escalonicum*), posee una pequeña huerta al lado. Esta huerta es estable y nunca se cambian las plantas. No tienen aquí árboles, estos están en un pequeño predio detrás del potrero. Las plantas medicinales también se encuentran detrás de la casa y aparte de la huerta.

Uno de los mayores problemas se evidencia en el hecho de que los predios que rodean a la huerta están empastados, ya que su esposo produce fardos. Evidentemente esto trajo aparejado que se llenara de pasto la huerta.

Los espacios de la huerta son creados por D. H. y realiza sus almácigos en la misma huerta. Una vez brotadas las semillas, la dispersa alrededor de los almácigos, entonces los espacios o melgas no son hechos de forma lineal. Las papas son sembradas a lo largo de la huerta. A pesar de la pobreza en diversidad de plantas que hay sembradas, tiene una amplia cantidad de semillas guardadas, que sembrará en su huerta nueva. Un 35% de estas semillas son compradas en negocio, 45% son tradicionales y un 20% son consideradas nativas.

El trabajo de picar la tierra corre por cuenta de su esposo H. M. Como ella sufre de dolencias que no le permiten trabajar siempre, él la cubre en el trabajo de desmalezar y de lo que sea necesario. “Los porotos los siembro en octubre, pero nos pasó aquí así, quisimos plantar los porotos junto con los maíces pero no se dio porque necesitan sol”. La dirección de la huerta tiene la misma del camino vecinal, que lleva hacia el lago. Esta dirección norte es porque, por la ubicación de los cerros, el sol penetra por el valle. Sobre todo en invierno, porque el sol tiene trayecto hacia el cenit y por las tardes se mantiene más tiempo en el lado este de los cerros y el valle (Ver Foto 3 en Anexos).

Sembramos una melga de maíz, una de poroto, pero hubo mucha lluvia y se jodió todo, no salió nada, se perdió todo, salió la maleza. Ahora él decía que iba a consultar líquido para matar esa maleza [...] después llega agosto, setiembre, octubre empieza a crecer junto con las semillas [...] son semillas de los pastos, son los que joden, esas semillas se siembran y joden la cuestión, pero aquí sembraba, tenía que porotal (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Abril, 2011).

Los cambios en los ciclos de las estaciones, la lluvia que cae en forma desordenada y el ingreso de la “tecnología” agrícola, que no es desarrollada para pequeños campesinos, generan un desequilibrio en las formas productivas del espacio familiar. El pasto se siembra para poder generar dinero dentro del hogar, pero por otro lado ese dinero deberá ser utilizado para cubrir los gastos de su producción y de las hortalizas necesarias para el sustento de la familia.

A pesar de que tiene tres hijos hombres, ninguno trabaja la tierra, ni participan de las ceremonias como el *ngillatún*, consideran que ellos se han chilenizado. Prefieren realizar actividades que les de dinero, porque la huerta no les permite generar alimentos todo el año. Los hijos trabajan fuera y los ayudan a resolver los gastos. Por otro lado los predios de pequeñas dimensiones no les permiten

generar grandes extensiones de siembra. La presión demográfica se siente en todas las familias del sector, ya que no hay espacio para que los hijos jóvenes puedan establecerse y producir la tierra dentro de la comunidad, por lo mismo es común que la mayoría de los hijos migren a los centros urbanos para poder juntar dinero y tener un lugar donde vivir.

### La huerta de J. T.

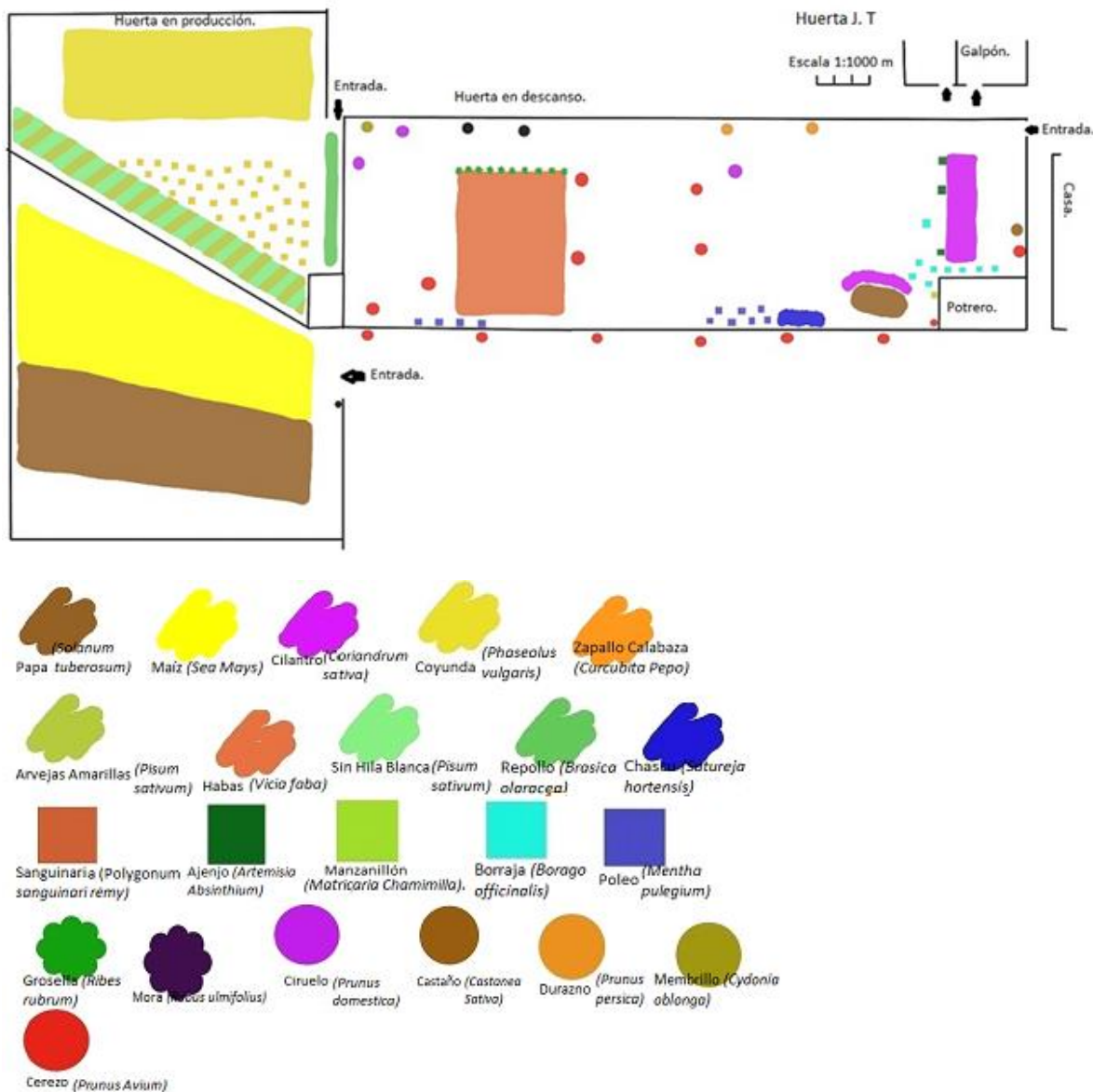


Gráfico 4. Planta de huerta J. T. Elaboración personal, Gimp 2012.

La huerta de J. T. está dividida en una huerta que está en descanso, pero que tiene una gran variedad de

árboles, de plantas medicinales y arbustos frutales. Lleva dos años plantando habas, ya que estas retienen nitrógeno en el suelo (Ver foto 4 en Anexos). La huerta se beneficia de 22 árboles frutales, de los cuales 12 son cerezos y 6 de ellos son considerados árboles machos, ya que son altos y dan poco fruto. Crecen libremente varias plantas medicinales, plantas aromáticas, papas nativas y varios arbustos de grosellas. La huerta en producción sirve para el consumo de la casa, pero además genera excedentes para poder vender. La mayor cantidad de producción es de maíz, papas y porotos. La huerta de J. T. se destaca por ser un espacio poblado de árboles, que son el gusto de su dueño. Él posee una finca de manzanas en la entrada de su casa, le brillan los ojos cuando habla de sus arbolitos.

J. T. trabaja su huerta solo, a pesar de vivir con un hermano, porque considera que las plantas son muy delicadas. Cuando el trabajo no lo puede realizar solo recurre a la ayuda de dos sobrinos, hijos de su hermana M. El 50% de las plantas son semillas compradas de negocio, un 35% son plantas tradicionales y un 15% corresponde a plantas consideradas nativas.

### **Las semillas**

En el total de variedades observadas dentro de la huerta, teniendo en cuenta solo las hortalizas, un 45% pertenece a plantas que fueron adquiridas como semillas en locales comerciales del rubro agrícola en Panguipulli. Estas semillas suelen ser muy vulnerables a los cambios climáticos, y al intentar reproducirlas por segunda vez no dan buenos resultados. Por lo que muchos resisten en seguir comprando, cambian cada año de tipos de hortalizas que siembran y se aferran a sus semillas tradicionales. Como es el ejemplo del maíz nativo (*Zea mays*), de seis corridas, que se siembra en la huerta. En caso de lluvia o helada es el único que resiste. El maíz comprado se pierde con los cambios bruscos de temperatura, como las heladas inoportunas. Por ejemplo el maíz que comercializa Anasac es maíz DEKALB<sup>12</sup>, esta marca pertenece a Monsanto y se especializa en maíz híbrido de alto rendimiento para todo tipo de regiones, pero que no ha sido muy efectivo por los cambiantes climas cordilleranos.

El 42,5 % de variedades de semillas, pertenece a plantas tradicionales, de varios años de guarda, como los porotos coyunda (*Phaseolus vulgaris*), las distintas variedades de arvejas (*Pisum sativum*),

---

<sup>12</sup> Anasac (Agrícola Nacional S. A. C.).

2012. <http://www.anasac.cl/agropecuarios/producto/semillas/cereales/maiz-grano> [Visitado el 23 de abril, 2012].

las habas (*Vicia faba*), ajos (*Allium sativum*) y chalotas (*Allium scalonicum*) (Ver Fotos 5, 6 y 7 en Anexo).

El 14% de las semillas pertenece a plantas nativas, estas son apreciadas por la confianza que se les tiene, se refleja en el cuidado con el que se guarda y se recuerda quienes fueron los que las regalaron. Así lo recuerda la Sra. D. H., posee una variedad de papas azules, se las dio un vecino con el cual mantienen una relación de alianza recíproca (Ver Foto 8 en Anexo). Este amigo, inició amistad con la familia cuando ella tuvo su segundo hijo y en el parto se le produjo una hernia, ella no podía hacer ninguna actividad en la casa. Este vecino les “pasó” una chica (hija) para que la ayudara en los quehaceres y esta actitud de gran confianza y solidaridad produjo una relación que perdura hasta ahora. Por lo mismo, la semilla posee en sí misma la memoria de una relación que forma parte de la trama de relaciones que tiene D. H. dentro del territorio. Esta trama en particular es la de la reciprocidad generalizada. Si tomáramos las semillas que son tradicionales o nativas, en un alto porcentaje, encontraríamos que aunque lleven tiempo en las huertas, se recuerda que personas fueron las que les regalaron las plantas o las semillas. También tiene una alta incidencia entre estas variedades de hortalizas y su participación en el *ngillatún*. Entre las plantas nativas están los porotos pallares (*Phaseolus lunatus*), el maíz nativo (*Zea mays*) y variedades de papas (*Solanum tuberosum*) (Anexos ver Tabla 6).

La semilla es un otro convivencial (Illich, 1978), es tanto cosa como sujeto (Latour, 2007), ya que participa en las relaciones sociales y además porque es posible observarlo como una extensión del ser humano; al ser ésta un medio, utilizada mediante una técnica para obtener del entorno el sustento, y social porque al ser nativa o tradicional generalmente es obtenida por reciprocidad generalizada multiplicando los entramados sociales.

Las semillas híbridas forman parte de una relación que no irá más allá del mismo acto, es una semilla muerta. Parecida a la semilla en mediería o reciprocidad equilibrada, porque si bien en estos casos se clausura la relación, siguen siendo los lazos de confianza los que lo generan. Relación que no se establece con las semillas compradas en un negocio. Si bien es sorprendente que el concepto de híbridas logre el mismo resultado en su fisicalidad, la de volverse improductiva a causa de la manipulación genética, también para las relaciones recíprocas *mapunche*, las semillas al ser obtenidas por intercambio indirecto (a través de dinero) clausura las relaciones, al concretarse el cambio se termina la relación. Al no reproducirse la semilla también se clausura el trazo que generó. Las semillas que no producen entramados sociales que perduran en el tiempo son nocivas para una sociedad como la *mapunche*. Lo que nos permite argumentar es que, si bien todas las sociedades están construidas

sobre la forma cómo se distribuyen humanos y no humanos, los *mapunche* consideran a las plantas como seres vivos que poseen *Püllü* (espíritu), sean estas híbridas o no. Por lo mismo les dedican el mismo cuidado a todas las hortalizas, pero un alto porcentaje de las plantas que existen en la actualidad no tienen la potencialidad de reproducir la cultura. La semilla híbrida es una reproducción de la cultura de mercado occidental, que a través de la producción y circulación de semillas para la generación de dinero, constantemente crea “tecnologías” (Ingold, 1990; Illich, 1978) y no herramientas. Ya que estas no son creadas en función del humano sino en función del mercado.

Las semillas y los espacios nos permiten observar como existe el cruce de dos formas diferentes de distribuir a humanos y no humanos, si bien este cruce no es excluyente, si podría ser nocivo para las relaciones recíprocas dentro del territorio. Ya que al introducirse “tecnologías” y no herramientas (convivenciales) se van quebrando los entramados sociales que fundamentan la sociedad *mapunche*. Por otro lado, si bien en los antecedentes recabados sobre las orientaciones geográficas de los *mapuches* en otros sectores del *Gulumapu*, se habla de la geografía sagrada que mira hacia el este, hacia el sol. Aquí debemos mencionar que, el sol es seguido hacia el norte, y esto es muy simple y práctico, ya que la orientación de los cerros así lo exige. Esta posible penetración del sol y (digamos que obviamente) además visualización de los volcanes re orienta la construcción del espacio sagrado como una construcción de lo práctico cotidiano, resultado de la necesidad de significar al sustento como parte de las relaciones recíprocas con el territorio comunal.

### **Abonos, plaguicidas y ciclos de siembra**

En la actualidad, todos utilizan insecticida químico *Dimetoato* de marca Anasac en sus huertas para combatir el Pilme (*Epicauta pilme*)<sup>13</sup> (Crisostomo, 2012), cuando se les pregunta cómo lo obtuvieron cuentan que los técnicos de PRODESAL se los regalaron. Quiroga (1996) nos informa que en Chile se comercializan 43 principios activos en plaguicidas que han sido desaprobados, prohibidos o sometidos a severas restricciones por la comunidad internacional, entre estos se encuentra el *Dimetoato*. Este plaguicida es un comprobado químico cancerígeno y mutagénico, esto significa que frente a un contacto prolongado de este plaguicida podrían observarse casos de cáncer debido al

---

<sup>13</sup> Crisostomo Moreno, Guillermo.2012. Ñuble Naturaleza.  
<http://www.nublenaturaleza.cl/articulos/fauna/artropodos/insectos/pilme/>.  
[visitado al 4 de agosto, 2012].

cambio en el ADN de las células. Este plaguicida se utiliza en las plantaciones de papas (*Solanum tuberosum*), además de otras plantas que sufren con la plaga y que las personas del lugar, a pesar de las advertencia de los técnicos, utilizan en las hojas que luego comen, como en el caso de la lechuga (*Lactuca sativa*).

En los últimos 10 años ha existido un aumento significativo de esta peste (el pilme), las personas del lugar recuerdan que antes llegaban, pero no como ahora que llegan como una gran plaga, perdiendo en ocasiones cosechas completas. Si bien este producto es caro para los presupuestos de los informantes les urge una mejor solución por la cada vez más cuantiosa plaga. Los pesticidas, semillas y otros materiales que poseen los técnicos de PRODESAL son adquiridos cuando la municipalidad dispone de recursos para este programa.

Por ser un sector cordillerano es común la cría de ovejas, por lo que todos utilizan abono de corral para sus huertas. Solo J. T. utiliza el *trifosfato* para los empastados, dice que es necesario porque la tierra no conserva humedad en verano. La pérdida de humedad podría ser por la acción de las especies de gramíneas que se utilizan y que necesitan mayor cantidad de agua en el sustrato.

El año 2011 tuvo un invierno muy extendido, para las huertas *mapunche* no comenzó la época de siembra hasta entrado el mes de octubre. Nadie arreglo la tierra y planto hasta que el tiempo no cambió. Lo que la mayoría argumenta es que debido a estos cambios del tiempo la maduración de las semillas se dificulta, arruinando toda posible cosecha. Las huertas tienen hasta 20 variedades entre hortalizas y cereales, pero generalmente no se cosechan todas, van rotando año a año. “Uno se atrasa con la siembra, por el clima, por la lluvia, ponte tú que siembras y pobre que te agarre la lluvia, porque la lluvia pudre las semillas, ahí tienes que volver a sembrar [...]” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Septiembre 2011). En la cultura *mapuche* los ciclos no están marcados por fechas del calendario, sino por los cambios que van sucediendo en la naturaleza. Saben leer en el ambiente los signos que aparecen, por lo mismo se comenzará la huerta cuando el tiempo cambie, ya no llueva y los días sean más agradables. Si persiste la lluvia hasta entrado octubre, se aguarda a que esto pase.

“La helada cuando cae en marzo quema, eso cuesta. En marzo es el único mes que hela más, pero los meses de septiembre para adelante no hela, más arriba hela, nieva [...]” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Septiembre 2011). La llegada de las heladas en marzo es una fecha determinante para todas las huertas, junio es época de hacer almácigos de la siembra de octubre, los almácigos de agosto para sembrar en diciembre; si el clima se dio bueno de octubre en adelante, a finales de diciembre se están produciendo las primeras cosechas de sin hilas, lechugas, acelgas y papas. La cosecha de la huerta tiene una extensión desde diciembre hasta marzo; luego, algunas plantas como la acelga, la

betarraga y el repollo siguen creciendo, brotan, dan semillas y vuelven a salir, al cilantro le sucede lo mismo, si cayeron semillas vuelven a brotar.

## 6. c- Cultura simbólica

Como mencionábamos en el relato de *ngillatún*, existen identificaciones de los *mapunche* con las plantas, relacionado a la analogía entre las raíces de las plantas y las raíces genealógicas. La energía o fuerza que dejan los *alwe* quedan en el territorio. La reabsorción de esa energía no solo está destinada a los humanos, sino que también es absorbida por todos los seres vivos que nacen, viven y crecen en la tierra. Además, las plantas sagradas tienen funciones relacionadas con la limpieza o atracción de energías, permitiendo espacios de sacralidad energética que propicia una correcta comunicación con los no humanos. Como se explicita en el relato etnográfico recogido por Ziley Mora (1998) del anciano Ignacio Quintunawell del sector de Kurarrewé.

Es que los árboles “los de arriba” los usan como pasadizo para bajar y traernos noticias de lo que no se ve. Antes había gente especial que conocía esos secretos, por eso es que nosotros, los pocos mapuches viejos que vamos quedando, nunca antes necesitamos libros ni escritura, porque todas las letras ya estaban hechas desde el principio de los mundos (p: 69).

Se observa la relación entre los vegetales, en este caso los árboles, a través de éstos se pueden leer los comportamientos e intenciones de los que habitan el *wenumapu*, expresando si están conformes con la conducta de los humanos. Así mismo, las hortalizas que vuelven del *nguillatún* son oráculos vivientes que expresan cómo se encuentran las relaciones con los de arriba.

Las hortalizas de las huertas familiares son la representación “la fuerza de uno” dirá J. R., la fuerza del linaje, ya que absorben la energía de los *alwe*. Pero además es la producción, el aporte recíproco, de las mujeres a su familia y a su comunidad. Culturalmente, la función de criar hijos y plantas, forman parte importante de los legados valóricos que culturalmente es lo esperado de ellas (Celis, 2003). Las plantas y las mujeres podrían verse como símbolos de lo reproductivo, las plantas dan frutos al igual que las mujeres. El sustento generado por ambas es lo que permite sostener, reproducir y otorgar abundancia y estatus al linaje (Boccaro, 2005). Las mujeres son las encargadas de este espacio productivo, esto se relaciona con la división del trabajo por roles de género establecido por la cultura, y que puede observarse como una relación “simétrica” (Latour, 2007) entre ambas. Las categorías de

cuidado, crianza y reproducción son compartidas por ellas, circulan generando relaciones de alianza en ambos sentidos.

Tanto plantas cultivadas como mujeres y familias dependen mutuamente para su reproducción, generando una relación donde las mujeres crían y reproducen las plantas, son sus dueñas, las cuidan y les hablan para que las reconozcan (Descola, 2008). Esto se evidencia, también, a través de los relatos recogidos por M. A. Celis (2003), las huerteras realizan los mismos actos de ritos de siembra: “Yo hago oración cuando siembro” “yo les hablo a las plantas, ando conversando, les digo: ¿cómo estás? ¿Llenas de hierbas? (Marcelina. Comunidad Las Vertientes, Gorbea IX Región. En M. A. Celis, 2003: 237).

“Los viejitos oraban de sembrar. Para mí no hay planta mala. Yo a todas les converso, les digo: “Crece y te sigo dando agua”. Nos saludamos todos los días. Lo primero que hago en la mañana es decirles algo” (Fresia. Comunidad de Vega Redonda, Vilcún IX Región. En M. A. Celis, 2003: 250).

“Las miro todos los días y les pido: ¡por favor, no te seques linda!” (Cecilia. Comunidad Las Vertientes, Gorbea IX Región. En M. A. Celis, 2003:328).

También J. R. habla de la técnica de criar a las plantas a través de las palabras...

Yo le hablo, soy yo tu amo, no te vas a secar, porque se seca[...] Porque de repente, todas las plantas son vivas, igual las aguas desconocen, porque las aguas también son vivas, desconocen la voz, igual que los animales. No responden, pero si yo les hablo al tiro me responden, las plantas lo mismo. ¿Ve las acelgas?, yo les hablo y siguen brotando y siguen brotando. Si no, se enreda, se seca, porque ellas necesitan conocer el amo. Porque ellas se sienten solas, por eso vengo a dar mi vuelta, converso sola con mi huerta, le saco el pasto [...] (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo, 2011).

Bajo las palabras de las y los huerteras/os, ellas (las plantas) crecen y se reproducen, pero a cambio deben dar parte de sus cuerpos y de su reproducción (hijos) para los hijos de las mujeres, esta misma relación simbólica es observada en otras sociedades amerindias (Grillo en Celis, 2003; Descola, 2008; 2012; Arhem, 2005). “Eso hay que sembrarlo con fe, un par de palabras no más [...] cuando se ve una planta enferma, depende de la planta, porque si es una planta mala se seca, si es buena, ahí uno le habla, depende [...]” (J. T. Comunidad Juan Quintumán. Octubre, 2011). Como las plantas son consideradas seres vivos, que reconocen la voz de sus cuidadores, estas son tratadas con el mismo respeto y cuidado que se le da a cualquier cuasi sujeto/ cuasi objeto (Latour, 2008) que este inmerso en

el territorio. Y el lenguaje entre todos estos es el mismo, es el lenguaje hablado, puede ser pronunciado o desde el pensamiento. Los humanos y no humanos se comunican y se enseñan mutuamente de cómo vivir en convivencia.

Las clasificaciones que se le dan a las plantas, están relacionadas con diferencias dentro de la misma especie. La más notoria dice de las clasificaciones por criterio de tamaño y productivo, donde se pone en evidencia las relaciones de género dentro de la sociedad *mapunche*. En los árboles y hortalizas se diferencia dentro de cada especie entre plantas macho y plantas hembra. Para J. T. “las plantas macho son altas, flacas y no dan mucho fruto, las que son hembra son bajitas, gorditas y dan mucho fruto. Las hembras necesitan del macho para reproducirse” (J. T., comunidad Valeriano Cayicul. Comunicación personal, junio 2011). Por lo mismo, para él, es fundamental sembrar plantas en número par, como mínimo cuatro. Esto es consistente con el concepto *mapuche* del número cuatro como la totalidad, lo sagrado, donde “existen cuatro ciclos de la naturaleza, cuatro direcciones, cuatro vientos y cuatro elementos sagrados en cada aspecto de la vida *mapuche*” (Bacigalupo, 2001:81).

“En serio, si yo creo que la naturaleza entre las plantas y los animales son semejantes a los seres humanos” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Diciembre 2011). Ya que la forma como se concibe la sociedad dentro del territorio, no discrimina entre humanos y no humanos (Descola, 2012; Viveiros de Castro, 2012). “De repente que hay matas que están llenas de papas, y otras no más. Las plantas macho crecen harto y no dan nada, las hembras poco pero dan harto fruto” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Diciembre 2011). La relación entre la idea de productivo o improductivo con las diferencias biológicas y reproductivas también aparece en el testimonio de Pascual Coña “los años fríos se denominan “años macho” o “años hombre”; los otros sin nevazones ni heladas fuertes son llamados “años mujer” (Coña 2006: 82). Por un lado, coloca en relevancia el espacio de la mujer dentro de la sociedad y por otro, esta relación se extiende al resto de los seres vivos no humanos. La caracterización de la mujer como la persona dentro del hogar que se encarga de la reproducción, tanto de personas, como animales y plantas, está relacionado con la capacidad de criar, otorgando un orden cosmológico dentro del espacio cotidiano que permite conocer los valores que mantienen los *mapunche* con todo el entorno sagrado. Por lo mismo, plantas con muchos frutos son como mujeres con muchos hijos; ambas cosas hablan de prosperidad y capacidad para generar relaciones de alianzas dentro del territorio.

Pero si bien existe una relación de ama/o dueño de la huerta que ellas/os crían, con las plantas silvestres también se observan ciertas reglas. Esto queda ilustrado en una ocasión en la que salí a recoger frutos de la mora silvestre con la hija de J. R.; D. tenía 10 años en ese entonces.

Comenzamos a recoger despacio y con paciencia, ya habíamos juntado una buena cantidad de moras y tratábamos de sacar las que estaban más adentro, cuando empezamos a enredarnos con las ramas, a clavársenos las espinas en la ropa, a sujetarnos el pelo. Tratábamos de escapar de las ramas, riendo de semejante situación. A lo que D. me dice entre sonriendo y seria:

D. – ¡la mata no quiere que le saquemos más hijitos!

Yo -¿cómo?

D. – sí, nos está echando, ya le sacamos suficientes hijitos y no quiere que le saquemos más, vamos a esa otra mata, que igual tiene harto.

Yo-¿Por qué dice que son los hijitos? D. – ¡porque si, pos! ¡De allí nacen las plantas nuevas!

(D. hija de J. R., comunidad Juan Quintumán. Febrero 2012).

Esta relación de respeto y de no abuso sobre los seres que habitan el territorio, donde los frutos de las plantas son considerados hijos. Además, de ser parte del sustento, existen reglas sociales sobre el modo de tratar a las plantas y esto también se observa en el trato con las plantas medicinales. “[...] mismo las plantas medicinales, uno va a sacarle un ganchito, uno le habla para que no se sienta, porque de repente desconoce la planta” (J.R. Comunidad Valeriano Cayicul. Mayo, 2011).

La huerta y sus plantas son cuidadas por su dueñas/os y para evita cualquier intervención negativa de terceros, suelen no permitir que personas ajenas al hogar se acerquen a las huertas. “Me imagino yo que cuando viene alguien extraño y quiere cortarme una planta se me secan, por eso no dejo nadie que me saque un ganchito o una cosa así [...]” (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Mayo, 2011). Por lo que las huertas son espacios donde las energías y las “cosas” pueden ser portadoras de prosperidad y sanidad o pobreza y enfermedad. Cuando una huerta no produce como corresponde o las plantas se secan o marchitan es porque le hicieron un “trabajo” o le tiraron malas energías. “Un año me pasó igual, parece que me hubieran tirado las malas vibras. Hace como dos o tres año he tenido buena huerta” (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Abril 2011). El “trabajo” se puede realizar directamente sobre la huerta, o sino hacia las o los huerteras/os en sus propios cuerpos.

Tuve que ir a buscar remedio, me hicieron daño acá en la casa, me dijo la *machi*. Me dieron sahumero para que haga acá en la casa. En Panguipulli. Igual con mi guagua, que estaba enferma, no podía hacerla sanar y era por lo mismo. Así que me mandaron a hacerle sahumero a ella y ya se pudo sanar, pero me dijeron que era por lo mismo (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Mayo 2011).

Esta analogía conceptual entre el mal provocado a las personas y el provocado a la tierra productiva demuestra que el cuerpo social y productivo es a la vez conceptualizado como cuerpo biológico y que el mal se produce al invadir el espacio productivo y biológico *mapuche*. Como lo explica D. H. “Bueno, han venido médicas a hacerme remedio, yo creo que eso ha servido, me han echado la bendición. Cuando uno anda mal, se pone mal la huerta” (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Abril 2011). Mientras la tierra productiva y el cuerpo biológico del linaje es algo conocido, asociado al “ser” social y con connotación positiva; “el mal está asociado a lo foráneo, producido por lo externo o ajeno a la tierra dominada por el *mapuche* y cuando rompen los cánones tradicionales de pensamiento y comportamiento de su cultura” (Bacigalupo, 2001: 58). “Yo tengo cuidado porque la otra vez vino alguien y me sacó un pepino, y la planta se me seco toda, se me arruinaron las hojas, como si le hubiera caído una helada. Como viene gente extraña. Es así, otros no quieren que tenga sus cosas bonitas, que ojalá no tenga nada” (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Abril 2011).

Cuando un/a huertero/a habla de gente extraña se entiende que son foráneas a los entramados sociales que establece la familia, y pertenecen al ámbito de la desconfianza, no necesariamente se refieren a personas que viven fuera de la comunidad, sino están fuera de las relaciones de alianza establecidos mediante relaciones recíprocas.

El mal enviado por otra persona puede ser realizado por medio de “objetos dañados” que se colocan cerca de la casa de la víctima. Este maleficio entra en la persona y perjudica su suerte, estas maldiciones se pueden echar en objetos personales de las personas u otros elementos, como semillas cocidas, huevos enterrados, sapos o tierra de cementerio. Los objetos dañados se entierran cerca de la casa de la víctima, o bien dentro de su huerta con el fin de que la tierra se vuelva infértil y que las personas de la familia sufran escasez, infelicidad y enfermedad.

J. R. y A. J. me hablaron con insistencia de los “flechazos” de los que han sido víctimas, J. R. perdió a su gato y A. J. acababa de perder un pollo y una ternera que era su orgullo. “Si usted tiene que hacerle la contra antes debe buscar un médico hierbatero. Eso pasa porque la envidia existe en todos lados. Que otra persona no encuentra que uno tenga una vida, así, normal. Digamos que uno tenga una buena amistad” (J. T. Comunidad Valeriano Cayicul. febrero 2012). En otros contextos se les llama a estos males de *infitun* (Bacigalupo, 2001:57) otros como “dardos invisibles” (Descola, 2008). “Lo mismo pasa con los sembrados, si uno tiene buenos sembrados lo envidian. Siempre existió eso, desde que ha habido mundo existió eso” (J. T. Comunidad Valeriano Cayicul. febrero 2012).

Los sahumeros (exorcismos con humos) son una forma típica de extirpar el mal cuando afecta a

toda la familia. Cada *machi* tiene su propia receta. “Las mezclas de hierbas varían, pero generalmente se prende hojas de *foye*, *maqui* y hierbas amargas. Cuando estas están prendidas se le echan sal y azufre. Se supone que el humo lleva el mal de vuelta a la persona que se lo envió “(Bacigalupo, 2001:79).

La parcela que está allá abajo, me han dicho que está arreglada la tierra. Una vuelta encontramos unos huevos enterrados como 20 cm para adentro. Pero nos iba mal, porque sembrábamos y la sementera se secaba o si daba crecía chiquitita, así se nota que la tierra esta arreglada, por más que uno le echa abono no arrima. Ese mal dicen que dura 7 años (J. T. Comunidad Valeriano Cayicul. Febrero 212).

Pero no es el único punto de vista, existe la convicción que los malos sembrados o la mala suerte es porque los *mapunche* faltan a las obligaciones con *Ngenechen*. “Diosito se está cabreando, así le va a venir hambre a la tierra. Porque si no da nada, todo comprado, ¿dónde vamos a comprar? Hoy día no es apropiado el tiempo porque la gente quiere vivir más a la chilena. No hay buena creencia, por eso se va deteriorando todo” (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

Los cambios en las relaciones entre el trabajo de la tierra para obtener el sustento, las pérdidas de las creencias o valores de solidaridad y reciprocidad entre humanos y no humanos generan desequilibrios entre las relaciones entre *Ngenechen* y los *mapunche*. “Claro, porque diosito está enojado y no te da alimento. Por ejemplo esas castañas que están en la esquina, la gente las recoge, yo me las cómo. Recuerdo un año que estuvieron secas [...] no fue muy bueno el año. No hubo nada, los arbolitos. La lluvia fue normal, no nevó mucho [...]” (S. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Octubre 2011).

Las relaciones entre los elementos del territorio se dan mediante la palabra, los pedidos y la reciprocidad. Hoy, las nuevas “tecnologías” (Ingold, 1990; Illich, 1978) rompen esos entramados que permitían prosperidad y sanidad.

No hago oración ni nada porque uno está más moderno... porque mi suegro siempre me decía que él no usaba remedio para matar pilme (*Epicauta pilme*) sino que iba bien tempranito, amaneciendo, iban a hablar un par de palabras. Pedía que se vayan los pajaritos (pilme) y a los dos o tres días no había ni uno, porque no se hacen las cosas bien (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

## 6. d- Relaciones Sociales

### El “don”, reciprocidad entre humanos y no humanos

En las relaciones que están implícitas dentro del rito del *ngillatún* en Lago Neltume podemos destacar determinadas partes de lo importante que es el intercambio de alimentos. Estos intercambios siempre han sido detallados como la expresión del contrato existente entre los dioses y los seres humanos, la comensalidad como sentido de comunidad. En el *ngillatún* existe una relación que se renueva periódicamente, este pacto se realiza con los *ngen* (seres de la naturaleza silvestre), con el *ngen* tutelar (Rey del Lago o *Chumpallwe*) y con los *alwe*. Al pacto que llamamos “don” se establece a través de un acto sacrificial destinado a las deidades pero no se espera una retribución obligatoria, sino que dependerá de los actos de las personas. Además, entre las *wichanmapu* (tierras aliadas) y los *koyeto* (invitados) se realizan actos de reciprocidad generalizada y equilibrada. En este ritual, las “cosas” que se ponen en circulación son las mismas, un *kullito* nieblino (toro), *llankapiuke* (ovejas y carneros), *karre Karre* (gallinas amarillas), harina de trigo tostado, *muday* (fermento de trigo mote), *kofke* (pan) y hortalizas de la huerta familiar.

Nos concentraremos en las hortalizas y los alimentos de origen vegetal, que son producidos por las mujeres y criados en las huertas familiares. Como habíamos mencionado con anterioridad, las hortalizas que son colocadas al pie de la mesa ceremonial, están al otro lado de donde se colocan las *karre karre*, ambas sirven para presentarse ante las divinidades y ofician de oráculo. Las hortalizas, se llevan cuatro de cada especie, dos quedan dentro del toro, y las otras dos se devuelven a la huerta. Si estas prenden es porque han sido bien recibidas por el *ngen* del lago y *Ngenechen*. Ya se especificó que las hortalizas deben ser las del huerto familiar, porque estas llevan la energía o la fuerza que tiene la tierra, esa fuerza pertenece al linaje en su conjunto. Por lo mismo, lo que se presenta no es solo el alimento, por el cual piden la contraparte, sino que presentan la fuerza del linaje o de la comunidad.

Aquí podríamos hacer una analogía entre el concepto del toro, que es concebido como el símbolo de la fuerza, las plantas de las huertas también llevan la fuerza del linaje. Estas plantas son colocadas dentro del toro, incluidas dentro de la fuerza del toro, signo de riqueza y estatus masculino; las hortalizas son la fuerza de lo producido por las mujeres y también, porque no, por los hombres que viven solos.

Debemos aclarar que las plantas puestas en circulación dentro del rito, no son cualquier hortaliza, suelen llevarse para esta ocasión plantas como la papa, las chalotas, los ajos, el trigo, el maíz, los

porotos, las arvejas, las habas, entre otras. Las hortalizas que no son tradicionales, como el repollo, la zanahoria, las lechugas, etcétera; no participan del rito. Existen diversos motivos, porque se llevan las plantas principales y porque además estas plantas no soportan ser trasplantadas cuando ya están más grandes.

Malinowski (2001) pone en relevancia que el sistema de reciprocidad no es solo un conjunto de valores para las producciones alimenticias, sino también reglas que estructuran las relaciones de parentesco. Por lo mismo, esto implica que no son solo plantas y animales que circulan, sino también personas y energías. Este tipo de estructuras sociales deben estar incentivadas por las obligaciones preestablecidas en las normas del grupo social o ambiciones y valores dictados por la costumbre. Estas relaciones sociales se basan en el intercambio bajo la lógica del don. Es una institución política, económica y religiosa; es decir, un “hecho social total” (Mauss, 2009:71).

La sociedad *mapuche* integra los diferentes niveles de existencia, tanto de los antepasados (*alwe*) como los (*ngen*) dueños de la naturaleza, todos estos conviven en el territorio o *mapu*. El trabajo en las huertas pone en equilibrio todos estos niveles de existencia otorgando sanidad a los integrantes de la familia y su entorno. Esta sanidad abarca tanto el plano biológico como espiritual, ya que es entendido como un todo, cuerpo físico y cuerpo social. Es común que la familia entera participe de la huerta porque, además, forma parte de la cosmovisión *mapuche* en la relación de equilibrio con el *mapu* (tierra). El trabajo en la huerta transporta a una comprensión de la vida integrada al entorno junto a los semejantes, la vida no es un conjunto de sucesos lineales sino un devenir constante y cíclico que nos muestra que hay repeticiones pero que indefectiblemente son siempre diferentes y así como cambian los tiempos, los ciclos no son los mismos jamás, con cada primavera vivimos una diferente cada vez.

## **“Reciprocidad generalizada”**

### **Reciprocidad y confianza**

Los recuerdos del intercambio de semillas son de la época que no existían negocios cerca dedicados a este rubro y era muy difícil llegar a Panguipulli debido a la conectividad.

Si uno cosechaba diez sacos de papas, lo que sobra se vuelve a sembrar. Antiguamente se intercambiaba porque no había comerciante como ahora, nadie iba a pueblo.

Se intercambiaba la semilla, la gente tenía más fijeza, iba apartando la semilla buena, cada

cuatro o cinco siembras se intercambiaban por ahí, al que tenía mejor semilla (H. M. Comunidad Valeriano Cayicul. Junio 2011).

## **J.R.**

J. R. mantiene relaciones recíprocas generalizadas de los productos de las huertas; es una persona que a pesar que dice no salir de su casa, y que no se da mucho con las personas de la comunidad tiene una red extensa que ha construido en el transcurso de su historia. “Para la familia no más, igual convidado, si. Porque en el verano vienen los de las cabañas, y quieren sin hila, habas que les gustan. Como me traen siempre cosas se los regalo” (J. R., comunidad Juan Quintumán. Mayo, 2011).

Ella se crío con su abuelo y su tío materno, Tío N. y su hermano T. todos los años le llevan un saco de papa para ella y su familia. Pero, además, si necesita alguna semilla extra ellos se la facilitan. “Sí yo compro es a alguien que me de confianza. Por ejemplo mi tío N. me trae semillas y yo a él le tengo confianza” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Diciembre 2011). Desde el primer momento surge la necesidad de confianza para las semillas de las huertas, porque existe el cuidado constante de no permitir que ingresen fuerzas extrañas dentro del espacio cotidiano del hogar. S. M. es su vecina y suele ir a visitarla: “Mi vecina de repente me da, porque ella siembra y es buena para su huerta, abona con puro abono de oveja, y ella es la primera que siempre suele tener y me dice – sabe, tengo de esta semilla-, y me trae un poquito. Tiene bonito, me decía que tenía sin hila” (J. R, Comunidad Juan Quintumán. Abril 2011).

También, recibió de su amiga Iv. Del pueblo Neltume unas chalotas (*allium escalonicum*) que consiguió a su vez de una amiga en la comunidad vecina Manuel Curilef; su hija V., casada con un hombre de la comunidad Valeriano Cayicul, le dio unas arvejas (*Pisum sativum*); J. J. que vive en cima del cerro, unas semillas de porotos pallares (*Phaseolus lunatus*) que compró en Panguipulli, en el negocio “El Campesino”. Su suegra le envía algunas plantas medicinales, sobre todo las necesarias para su hijo o sus nietas, como por ejemplo unas plantas de frutillas, ya que sus hojas son buenas para los riñones.

A mediados del 2010, I. J., vivió en la “pobla” que está adelante y trabajaron juntas la huerta, para el consumo de ambas casas. I. J. es sobrina de su primer esposo, tuvo un hijo siendo muy joven y J. R. le recibió a L. de tres meses. L. prácticamente es hijo de J. R. y su marido R. P.

En diciembre de 2011 hizo mediería con A. J., ella es una hija extra matrimonial de su primer esposo y que ella crío desde los 7 años hasta la adolescencia. Tienen una relación de gran afecto, es

hermana de sus dos hijos mayores y de mucha confianza para J.R. A. J. puso el espacio y J. R. las papas que le vendió su ex cuñado (O). Él cuida un predio de J. R. que tiene al final del lago. Ese predio es de ella con sus hijos de su primer matrimonio. Ese predio está junto a donde vive su madre biológica y su tía hermana, ambas casadas con hombres de la familia J.

Es interesante observar como J. R., a pesar de decirse una persona que casi no sale de su casa, tiene una red de mujeres que han formado parte de su vida. Tiene una personalidad de mujer cariñosa que no solo cría niños propios, sino que los adopta, los incorpora a su vida y siempre comparte de forma generosa. La reciprocidad generalizada es algo deseable de una mujer, ya que generosidad está asociada a dar y así tener una densa trama de alianzas que le permiten mayor circulación de todo tipo de “cosas”.

Debido a mi constante participación en la vida de J. R. me ha permitido poder observar de cerca sus redes de reciprocidad generalizada. Esto ha sido posible porque desde el año 2011 hasta la actualidad, cuando voy a lago Neltume me quedo en su casa. Sus. Comenzar a compartir dentro de un entramado familiar y comunitario me hizo comprender que es trabajoso de sostener, debido a que nuestra sociedad (occidental) suele hacernos sentir la individualidad como “lo deseable” y ser recíproco con un grupo significa poner energía y atención a las diversas necesidades del entramado, pero tiene su contrapartida, que es tener siempre personas que te están dando apoyo en las necesidades cotidianas.

A. J. además de compartir plantas y semillas, también ayuda a J. R. cuando tiene gente trabajadora que va a almorzar a su casa. Ella llega y le prepara las cazuelas y almuerza allí. Ir a su casa de visita significa llegar con *rokin* (alimento) y posiblemente volver con las manos llenas, de maíces, de porotos, de manzanas si es verano y de mermelada o tortillas al rescoldo. Así, podría mencionar miles de oportunidades en los cuales se observan estas relaciones recíprocas, que no acaban nunca y que significan el apoyo necesario, alianzas que permiten a las mujeres poder resolver todos los problemas cotidianos de la familia y que los hombres participan cuando sus mujeres les piden. Temas como el sustento diario, la necesidad de dinero, el cuidado de los hijos, conseguir alojamiento fuera de la comunidad, materiales para producir, etcétera, son todos viabilizados a través de la confianza en el entramado en cual se está inserto.

#### **D. H.**

D. H. cuenta que unas hermosas papas (*Solanum tuberosum*) azules fueron un regalo de E. C. hace 4 años. Este vecino vive en el cerro cruzando el Río Chan Chan. Ellos hicieron amistad porque cuando D. H. tuvo su último hijo estuvo muy enferma y el señor E. C. le “prestó una chica”. Una niña que

estuvo varios meses viviendo en su casa, cuidando del niño y tomando cuenta de los quehaceres de la casa. También, tiene de vecinas/os a los hermanos de H. M. su esposo. Si bien argumenta que no son muy cercanas, existe una relación de reciprocidad generalizada con ellas. “Ella es concuñada, él es hermano de mi marido. A veces cuando ella no tiene viene a buscar, yo le convido, casi nunca le pido” (D. H., Comunidad Valeriano Cayicul. Abril, 2011). A pesar de argumentar que no tiene amistades, ni suele relacionarse con nadie fuera de su casa, las semillas guardadas hablan de las relaciones familiares que tiene su esposo H. M. con sus hermanos. M. M., su cuñado, les dio arvejas (*Pisum sativum*) sin hilas azules, su concuñada C. Q., que proviene de su misma comunidad, le dio las arvejas sin hila blanca y C. M., su vecino y cuñado los maíces (*Zea mays*) nativos.

Muchas semillas de las huertas actuales son comprados en negocios especializados, ya que no son semillas tradicionales y al ser híbridas no suelen poder reproducirse con la misma calidad.

Yo estas semillas las mando a comprar a “Pangui”. Compró pepino, lechuga, este año tuve hartó, este cuadrado para allá tuve lechuga. Después comí harta y regalé a los vecinos de allá enfrente (otra concuñada), un día vino el chico y me dijo- dice mi mami que le convides lechuga. Así que le convidé. La vecina es mi cuñada, es amiga, si alguien viene y me pide le doy [...] (D. H., Comunidad Valeriano Cayicul. Abril, 2011).

La reciprocidad generalizada no solo se da en el dar semillas, también es el dar alimentos que fueron sembrados en la huerta familiar. Recibir alimentos o comer en la casa de alguien es un símbolo de confianza. La enfermedad y hasta muerte por “*bocado*” también es mencionado, es común escuchar que las personas son envenenadas por comer alimentos hechos para dañar a una persona.

“Dos ajitos me regalaron, los otros los compré. Una vecina de Punahue me regaló, de la Comunidad Manuel Curilef, de allá era yo”. (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Mayo, 2011). En los relatos sobre el origen de sus semillas y plantas aparecen parte de los entramados que se relacionan con las comunidades de donde son originarias, compuestos por las relaciones de parentesco bilateral. Las alianzas matrimoniales se siguen sosteniendo a través de los entramados de relaciones recíprocas generalizadas que sostienen las mujeres. “De unos porotitos amarillos que venían con otros que me pasaron, me gustaron y por eso los guarde, los tenía en una cajita de fósforo. Unas semillas que me convidó una señora de Pasa, por ahí por los Punulaf”. (D. H. Comunidad Valeriano Cayicul. Mayo, 2011).

## **S.M.**

S. M. suele tener relaciones recíprocas generalizadas con su hermana Sa. M., ella vive arriba del cerro, por el camino vecinal que sube desde la esquina del predio de S. por lo que ambas hermanas, provenientes de la comunidad Valeriano Cayicul se casaron con hermanos. Si bien S. enviudó hace años, y vive en concubinato, ella se sigue considerando una mujer viuda. Vive en el predio que era de su fallecido esposo. Sa., su hermana, le regaló unas papas moradas, conocidas como “*menarki*” o “caca de gato” por su forma parecida a estas. Ambas tienen trato de mediería con papas, ya que S. no tiene espacio para plantar más.

Las arvejas tengo solo una variedad, una grande azul, crecen inmensas ramas. Una vecina me dio, del alto, Rosalía de arriba, de la Juan Quintumán. La pongo en septiembre, para ver en diciembre. El maíz lo traje de mi mami, me acuerdo. Porotos de guía, pallares, coyunda. Y eso no más. Los guardo de un año para el otro, me los dio una hermana, de repente uno no lo cuida y se le echan a perder. Se me arruinaron, ahí se terminan” (S. M. Comunidad Juan Quintumán. Junio 2011).

Aquí volvemos a observar que al seguir la biografía (Kopytoff, 1999) de las semillas podemos seguir entramados sociales compuestos por redes de alianzas familiares bilaterales o relaciones de amistad y confianza, donde lo que prima es dar sustento a una forma de vida que además de utilizar dinero para comprar en los negocios, sigue sosteniendo lazos de solidaridad, alianzas estratégicas construidas por mujeres que siguen dominado el aspecto económico y social (Mattus, 2009) pero que deben ir adaptándose a las diferentes realidades socio históricas en las que se encuentran inmersas.

### **“Reciprocidad equilibrada” (confianza)**

#### **Intercambio directo (Mediería)**

Existen mecanismos que permiten equilibrar la necesidad de espacio de algunas familias. La mediería es un sistema que permite aumentar la producción de hortalizas y de animales en familias que no poseen la cantidad de terreno suficiente para abastecer a sus integrantes. En el caso de la hortalizas

se suelen sembrar en mediería papas, maíz, arvejas, y antiguamente el trigo. J. R. y S. M. la realizan con otras mujeres de la familia, ya que sus predios son pequeños. Pero además, se evidencia que existe un gusto por poder acompañarse durante los trabajos; participan los niños, el dueño de casa se ocupa de pasar los bueyes, las mujeres y niños trabajan sembrando.

En esto hay mucho de ocasión para compartir almuerzos y visitarse. Esta relación se da indistintamente entre hombres y mujeres. En los tratos de mediería una de las personas pone el terreno, la otra persona pone las semillas y ambas partes trabajan en la siembra y la cosecha repartiéndose la producción a medias. En las situaciones que pude presenciar se dieron en este sentido, aunque no quita que existan otras variantes.

En los relatos recogidos por Celis (2003) la mediería “debe ser semilla muerta” (Celis, 2003:232) ya que estas semillas no generan futuras relaciones recíprocas, el trato muere ahí. Por lo que es característico de la reciprocidad equilibrada (sea intercambio directo o indirecto) que sea una relación de confianza. Debe existir una relación previa, donde las personas tienen la seguridad que ambas partes cumplirán y lo harán de buena fe. La relación se clausura al obtener cada parte lo convenido.

### **Intercambio indirecto.**

En el caso del único hombre soltero presente en esta investigación, es notable las diferencias con respecto a cómo utiliza lo que produce en su huerta. Para él la huerta sirve para su sustento y de sus animales pero el excedente es para vender. J. T. aclara que, hoy en día se utiliza más el dinero “-Claro, hay algunos que me compran todos los años, tienen que ser amigos. Hay otros que me encargan dos quilos, tres quilos, todos los año [...]” (Comunidad Valeriano Cayicul. Febrero, 2012). El concepto utilizado es el de la “reciprocidad equilibrada”, pero al igual que la mediería, es “una semilla muerta” ya que esto significa que donde se cumple el trato se termina esa relación de intercambio. Para que exista algún posible trato debe siempre primar la confianza. De esta forma se aseguran de la calidad de lo que están recibiendo, o de que alguna de las partes quiera sacar demasiada ventaja de esta situación. La generosidad sigue siendo la piedra de toque, el enriquecimiento es mal visto porque rompe con los lazos de solidaridad que amalgaman las tramas recíprocas.

“Yo tengo cierta parte donde compró semilla a donde Tulio, el vende, siempre tiene, porque él no sale a vender, si uno va a comprarle. Pero solo si es amistad, no le vende a cualquiera. Porque él no tiene necesidad para vender. Prefiere cosecharla y guardarla” (J. T. Comunidad Valeriano Cayicul. Febrero 2012). J. T. tiene lazos de solidaridad, pero no posee alianzas de “reciprocidad generalizada”

visibles. Cuando trabaja con los sobrinos de su hermana M. siempre les da algo por sus servicios, sea parte de lo cosechado o “un engaño”. Si recurre a otras personas les paga con lo producido o el día de trabajo. Si bien el tiene dos hermanos más y uno vive en la misma casa no mantiene relaciones de reciprocidad generalizada. Entre ellos existe una relación no amistosa.

J. T., al no tener relaciones de alianza de “reciprocidad generalizada”, ni con su hermana, tampoco estaba casado con hijos. Cuando le pregunté si él participaba en los intercambios de olla en el *ngillatún*, tampoco mantenía este tipo de relaciones porque “comprometen mucho” pero sí daba el plato con harina tostada en el cementerio. Solía tener muchas relaciones de amistad con los vecinos cercanos y personas de Neltume, que lo tenían en mucha estima. Todos mantenían relaciones de “reciprocidad equilibrada” con él. Estas relaciones no fueron lo suficiente para mantener un entramado que lo defendiese de los problemas familiares y el fatal desenlace que significó que perdiera la vida. Esto será detallado con mayor detalle en las próximas páginas.

### **“Reciprocidad Negativa” (desconfianza)**

No se dan de igual forma las relaciones entre las personas de un grupo afín o familiar, como las que están fuera de estas tramas. La desconfianza por miedo a recibir “trabajos” o que les envíen brujerías genera una constante preocupación. La falta de tierras y los problemas de sucesiones por herencias generan un constante clima de violencia. Por las mismas situaciones de violencia constante, evitan de todas formas que por envidia caiga la desgracia en la familia. Por lo mismo los hombres intercambian con personas de confianza, no todas las personas compran o venden a gente que no sea de confianza.

Eso pasa porque la envidia existe en todos lados. Que otra persona no encuentra que uno tenga una vida, así, normal. Digamos que uno tenga una amistad, una buena amistad. Lo mismo pasa con los sembrados, si uno tiene buenos sembrados lo envidian. Siempre existió eso, desde que ha habido mundo existió eso. Mismo cuando estuvo mi dios le pasó lo mismo, por eso mataron a mi dios, por eso está sembrado. De antes, de eso, de eso estaba ya. No todos, el uno por ciento, usted donde vaya, se fija, hay que tener cuidado para andar.

Entrevistadora.- También me decían que la semilla podía ser trabajada, por eso había que tener cuidado...

J.T.- eso igual, yo tengo cierta parte donde compró semilla [...] (J. T. Comunidad Valeriano

Cayicul. Septiembre 2011).

Si bien hombres y mujeres conocen y temen a los “trabajos” en las huertas, los hombres no las nombran con tanta preocupación como las mujeres. Los “flechazos por brujería” son enviados por hombres y mujeres, pero generalmente se culpa a las mujeres que realizan estas prácticas, pero cuando los “flechazos” caen en un lugar tocan a los más vulnerables, pueden ser animales de corral, mascotas, plantas, niños, y a las mujeres. Es necesario que las plantas sean sembradas en la huerta de cada familia, pero no existe ningún tabú con el origen de la semilla, una semilla que es de afuera es bien recibida; siempre y cuando sea de personas de confianza por el miedo a recibir semillas o plantas trabajadas.

Te pueden cargar las semillas, si te da una semilla mala. Por eso yo prefiero comparar, porque de repente una vecina te da una semilla o una planta, de repente me doy cuenta que mi vecina me está jodiendo y ahí confiar en ella que me dé, no lo voy a recibir del mismo humor o cariño que debería.

Lo malo es que uno recibe con desconfianza. No es que la vecina lo cargue con un trabajo, a mí me da desconfianza. Tampoco le voy comprar a ella porque me da desconfianza, si yo compro es a alguien que me de confianza. Por ejemplo mi tío N. me trae semillas y yo a él le tengo confianza (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Diciembre 2011).

Para Eric Wolf (1977) la envidia es un mecanismo de control que obliga a mantener relaciones de equilibrio con el vecino, reduce la influencias desintegradoras que genera la sociedad mayor (sociedad de clases) frente a una sociedad que reconoce a sus integrantes como iguales. Considerando lo observado, tanto la envidia como la brujería (*kalkutun*) marcan los límites dentro de los entramados de reciprocidad, el miedo a estos posibles males o daños causados por terceros hace que sean cuidadosos con las relaciones que establecen y lo que circula dentro de estas relaciones.

Como se mencionó anteriormente, las diferentes sociedades pueden distinguirse por las particulares formas de distribuir a humanos y no humanos. En el actuar cotidiano del movimiento de estas distribuciones (Ingold, 1990) podemos observar estos trayectos como entramados de “cosas”, sean estas cuasi objetos o cuasi sujetos (Latour, 2007). Generan vínculos sociales y mantienen valores morales compartidos (Latour y Lépinay, 2008) para que todos reciban, den y guarden (Godelier, 1998; Mauss, 2007)

## **Redes de confianza, cuanta más confianza ¿más redes?**

Las/os huerteras/os del sector se conocen entre sí de toda la vida, lo que me parece relevante es que, si bien ambas comunidades son aliadas y participan de los mismos *ngillatunes*, la comunidad Valeriano Cayicul es conocida como la comunidad de los Marcial, porque casi todas las familias tiene de apellido Marcial, por parte de madre o padre. Sin embargo en la comunidad Juan Quintumán hay multiplicidad de apellidos, tanto *mapuche* como *winca*. En los antecedentes históricos sabemos el por qué de los apellidos *winca*, pero aún resta hacer la historia de los apellidos *mapuche*, que también es fruto de los procesos históricos vividos por los *mapunche* de la cordillera, relacionados a las prácticas de reclutamiento existente en esta sociedad construida de entramados de alianzas individuales y familiares (Course, 2011). Por lo mismo, es importante destacar como pueden influenciar o afectar los tipos de relaciones recíprocas que los *mapunches* puedan generar dentro de sus biografías. Los entramados de alianzas son fundamentales para la vida en comunidad, la capacidad de generar relaciones recíprocas generalizadas permite obtener apoyo frente a las más diversas situaciones.

A continuación, pondré en evidencia dos situaciones muy diferentes. En el transcurso de esta investigación pude registrar y generar en dos de los estudio de caso, pequeños trazos de entramados sociales, uno de ellos es de J. R. y el otro J. T. La primera porque pase mucho tiempo con ella y su familia; pude conocer una gran parte de sus redes de reciprocidad generalizada y así construir parte de su mapa de parentesco. El otro caso, J. T. Porque, al empezar a construir su mapa de parentesco, un hermano que vivía con él, me habló de una problemática situación familiar que en un futuro imprevisible terminó en un trágico suceso, la muerte de mi informante.

### **J. R.**

J. R. es hija de madre soltera. Ella se crió junto a su hermano T, menor que ella, con sus abuelos. Su abuela falleció cuando era bien pequeña y la madre de su abuelo cumplía las funciones maternas más cercanas. También, una tía que vivía en un predio cercano, con diez hijos. Ella, solía pasar el tiempo entre la casa de su abuelo, su bisabuela y su tía.

Su abuelo murió cuando tenía doce años, ahí conoció a su mamá que vivía en la comunidad, estaba casada con un hombre de la familia J.

A los 17 años, se casó con el cuñado menor de su madre, con quien tuvo dos hijos, una niña V. J. y siete años más tarde T. J. un niño. Su esposo tuvo una hija antes de juntarse con J. R. una niña llamada

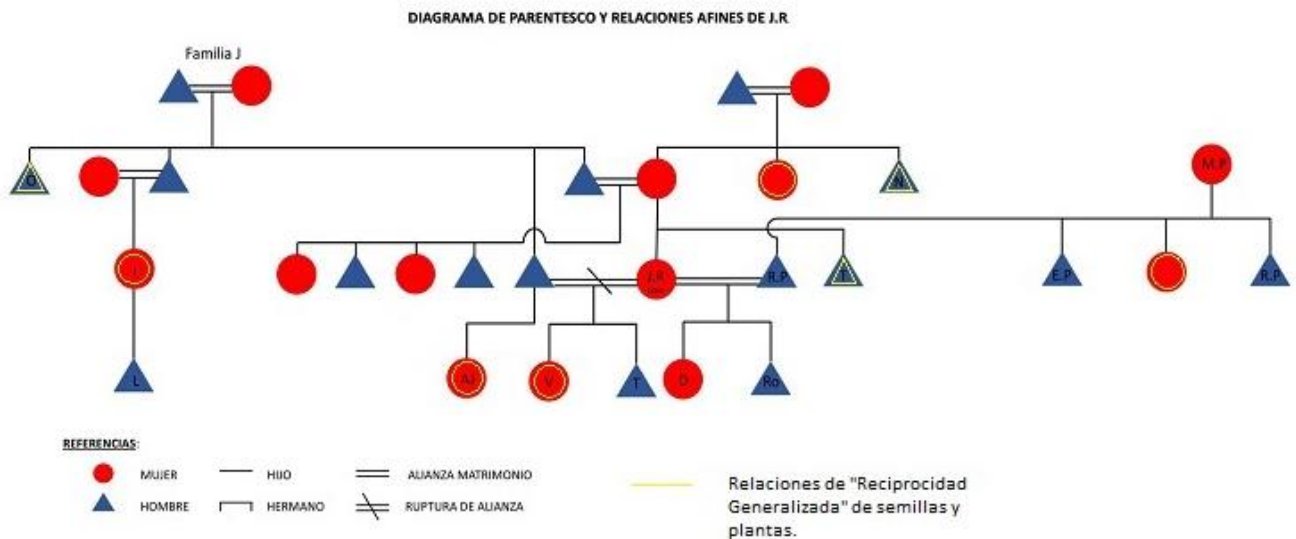
A. J. La madre de A. J. la llevó a vivir con J. R. y su marido, cuando ella tenía 7 años. Y se crió en su casa varios años.

Luego, la sobrina I. J., por parte del primer marido, tuvo un niño (L. J.) a los 17 años. Cuando L. J. tenía tres meses J. R. lo recibió en su casa y lo crió hasta los días de hoy que tiene 14 años.

J. R. se separó de su primera pareja y se fue a trabajar a Santiago. Allí conoció a R. P. su actual esposo. Con él tuvo dos hijas más, D. P. de doce años y R. P. de tres.

Su hija V. J. está casada con un hombre de la comunidad Valeriano Cayicul, T. J. se casó con una mujer de la comunidad Manuel Curilef. Su hijo y su nuera viven en la “pobla” que está a la entrada del predio de J. R. A. J. vive en el cerro frente al lago, con su esposo que es de la comunidad Juan Quintumán; V. J. se casó con un hombre de Liquiñe y estuvo viviendo en la casa de J. R., pero luego se mudó al cerro que esta por detrás. A pesar de estar viviendo cerca, L.J. no quiso volver a vivir con su madre biológica. Sumado a esto, también su cuñada política, le ayuda con los útiles escolares que los niños necesitan, no solo de sus sobrinas de sangre, también de L. J.

J. R. no tiene muchas relaciones con las mujeres de su familia de origen, y tampoco con la de su familia política actual. Sus relaciones están basadas en los hijos biológicos y adoptivos, su tío y su hermano, un ex cuñado (O) que le cuida el predio que recibió cuando su primer marido falleció. Los hombres la ayudan con la leña, le dan sacos de papas. Con las mujeres que han vivido en su casa suele trabajar la huerta a medias o hacer mediería en la siembra de papas. Solo Iv. del pueblo de Neltume y yo estamos en ese entramado sin ser de la familia extendida.



Al detallar su árbol de parentesco divisamos toda su red de reciprocidad generalizada que se pueden construir a través de las plantas o semillas de sus huertas. J. R. ha formado su propio entramado familiar, las alianzas que ella creó, su capacidad de criar y crear redes reciprocas le permiten tener un denso entramado de relaciones sociales. “[...] mi huerto no dio porotos pero como soy buena igual tengo, porque tengo amigos que me dan” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Febrero, 2012).

Al respecto de la adopción de niños para su crianza, es evidente en las historias de vida de las personas, pero además también por el aprendizaje y los trabajos que han realizado durante la infancia. Allí los niños solían formarse en diferentes ámbitos. Dar niños en crianza era una práctica muy común entre las redes de alianza, esta forma de generar lazos afectivos son de data muy antigua.

J. R., debido a su historia personal, tiene una especial afinidad y ternura por los niños que no son bien recibidos por sus familias. Ella supo generosamente recibir niños para criarlos con mucho cariño, casi recordando como ella se crió en diferentes casas. De esta forma ella, además, obtuvo redes de alianza fuertes que le permiten contar con todo un entramado de mujeres que la estiman como a una madre y que le responden de esta forma. Sus relatos de crianza hablan de una historia construida en diferentes casas, no es la única, sino que D. H también se crió de esta forma. Ambas hijas de madre soltera, criadas por sus abuelos. Preguntando a otras personas, de las comunidades aquí mencionadas, descubrí que era algo muy común recibir niños para criar, no solo los nietos sino también los niños de otras familias. Por lo mismo decidí hacer un apartado sobre la “circulación de niños” entre familias aliadas.

J.R. tiene un padrino R.J. que era muy amigo de su abuelo, con él, su esposa e hijos compartió épocas donde ella era pedida para trabajar, tesando bueyes y ayudando a las otras hijas de R. J. Aun la esposa de R. J. pregunta por su ahijada y “¿por qué no sube conmigo a hacer la visita?”. Los distintos entramados sociales fortalecen los mecanismos de reproducción, tanto social como material, y están vinculados al tema de alianzas por parentesco. Estas alianzas pueden ser a través del matrimonio, parentesco bilateral o de crianza, todas estas opciones se ven reflejadas cuando vemos las relaciones que tiene cada huertera/o y con quiénes y cómo se relaciona en el trabajo de la huerta.

El poder realizar esta red en particular me significó una profunda confianza con la familia y casi dos años de visitas recurrentes, algunas veces por semanas enteras. Caso que no me fue posible realizar con las otras huerteras, pero desde la distancia pude conocer sobre la historia familiar de J. T. y de algunos problemas familiares que llevaron a un suceso trágico, pero frecuente, en la vida de algunas familias *mapuche*.

## J. T.

La madre de J. T. tuvo cuatro hijos como madre soltera y de diferentes padres. Ellos se criaron junto a su tío materno, que también era soltero. Como J. T. era el hijo mayor fue el único en recibir educación y quedarse trabajando en las tierras del tío. Su tío y él, antes de morir, hicieron un arriendo por 99 años de los campos a nombre de J. T. Él, al ser el mayor de los hermanos, recibió mayor educación y se quedó trabajando el campo del tío y la madre.

J. T. no se caso ni tuvo hijos. Sus relaciones de reciprocidad eran del tipo equilibrada o de intercambio indirecto. Pero no estableció en su biografía alianzas permanentes, ni mediante el matrimonio o por adopción de sobrinos, tampoco se interesó por tener relaciones de reciprocidad dentro del *ngillatuwe*, mediante el intercambio de olla.

Efectivamente tenía buena relación con los hijos de su única hermana, ya que eran ellos quienes solían pasar por su casa para saber si estaba bien o necesitaba algo.

Parecida a la relación que tiene J. R. con el hermano (T), con quien se crió, es soltero y vive con su tío N. que nunca se casó.

La huerta, la crianza de los animales y todo se hacía a la idea de J. T. Nadie podía acercarse a la huerta, no podían trabajarla, porque corría el riesgo de que se “malease la cosecha”. Como vimos anteriormente, los peligros por los trabajos a la tierra, las malas energías, la envidia, y posible enfermedad es algo muy corriente. Se presta especial atención, sobre todo cuando las personas se sienten rodeadas de hostilidad.

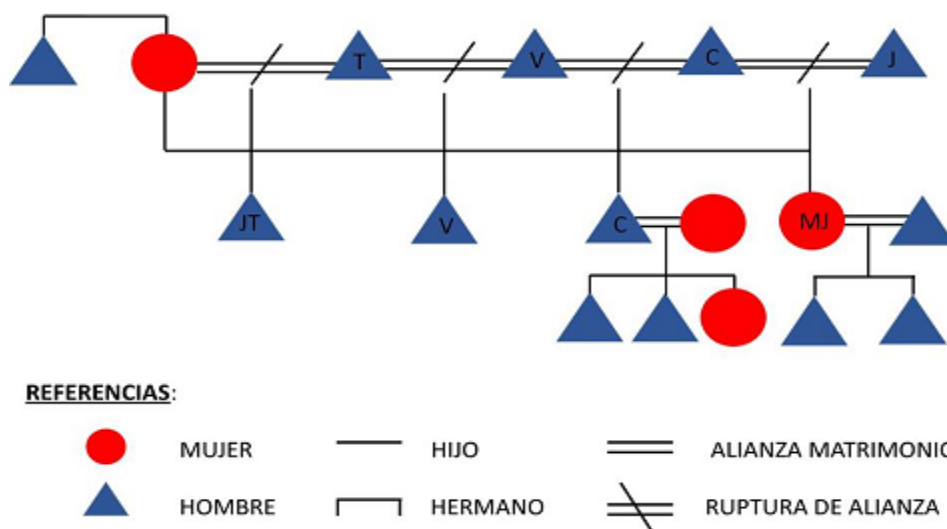
J. T. recibió a un hijo de su hermano C. a pesar de que ellos se habían peleado por los problemas de tierras. El sobrino de J. T. hirió a su tío y lo mató con diferentes armas corto punzante. Su sobrino se entregó al otro día, estaba perdido en su mente.

La muerte de J. T. causó mucha conmoción en toda la comunidad, no solo en Lago Neltume, sino en todo Panguipulli. La atrocidad con la cual puede actuar un ser humano frente a otro ser humano es algo que nos paraliza. Vivimos controlando nuestras pulsiones de ira porque, sin este tipo de control, es imposible poder vivir en sociedad. J. T. no tuvo ninguna red real reciproca que le ayudase. En su mapa de parentesco podríamos ver que, al no tener relaciones reciprocas generalizadas lo hicieron un hombre vulnerable frente a cualquier eventualidad. Aunque nadie, fuera de su familia, podría decir nada de este hombre, que por cierto era un excelente amigo y me consta que era un caballero, quebraba uno de los valores fundamentales que son los de generosidad, sobre todo para con los lazos de alianza con la familia.

Estos mapas de parentesco, en conjunto con el tipo de relaciones que mantienen, nos permite observar la importancia de las relaciones recíprocas generalizadas y de Don. Al no tener actos de compromiso real con un grupo de gente, te hace ser ajena a las distintas tramas. Te conviertes en un “foráneo”, las tramas comunitarias son una suerte de protección frente a cualquier necesidad y te hace pertenecer a una familia o *lof*, sin necesariamente ser familia de sangre. Las personas que están fuera de estas redes no son consideradas para ser protegidas o cuidadas.

J. T. no era una persona sin recursos, producía su campo, era muy austero en su vida y no tenía obligaciones con persona alguna. Por lo mismo no necesitaba del apoyo de otras personas y él tampoco lo daba. A pesar que en su herencia se observaban las antiguas formas de herencia *mapuche*, ser el hijo mayor, el heredero, y el que controla las tierras y la familia, no se comportó como un “gran hombre” de la familia. No mostraba actos de generosidad ni produjo alianzas con otras redes.

**DIAGRAMA DE PARENTESCO DE J.T.**



J. R. hija de madre soltera, que no heredaría nada de su familia, que debió trabajar desde muy pequeña, supo generar exitosamente su bienestar, acorde a las normas de la comunidad. Su extenso mapa de relaciones de parentesco, con mayores lazos de reciprocidad generalizada, la convierte en una “gran mujer”. Porque si bien no tiene muchas tierras, tiene dos predios, muchos hijos que están siempre muy presentes, familiares que le proveen cuando lo necesita y un entramado que la protege frente a un entorno hostil.

## La circulación de humanos

Dentro de los hallazgos concernientes a la circulación de semillas y el trabajo en las huertas se hizo evidente costumbres sobre la crianza de los niños que hoy en día es más difícil de observar, pero bajo otras realidades siguen existiendo. Nos referimos a los vínculos de alianza entre familias que “dan hijos en crianza”, niños que se pasan de familia en familia para tenerlos, así ayudan en los trabajos del campo y a la vez son compañía para los adultos que no tienen niños.

Si bien es recordado como la forma en la que “así nos teníamos que criar nosotros”. Estas formas hoy en día se regulan a través de las tutorías que tienen los adultos con los niños, esto es exigido por las escuelas y para poder recibir bonos o subsidios por hijos menores de edad. También existe, en el servicio público toda una red (apoyo familiar) perteneciente a los servicios sociales que mantienen control sobre dónde y cómo se están criando las/os niñas y niños.

Como mencionábamos antes, se recuerda como una forma en la cual era común pasar períodos viviendo con parientes cercanos, abuelos, tíos, pero también con familias de confianza, con las cuales se tenía algún vínculo de alianza. Según lo expresado por J. R. y por D. H. sucedía esta circulación cuando una familia tenía muchas/os niñas/os chicas/os o la pobreza asolaba la familia; era común que el círculo de confianza de la familia pidiese algunos niños para hacer trabajos chicos, como por ejemplo J. R. que era arrendada a su abuelo para tesar bueyes.

Antes se hacía más, a mí me arrendaban cuando era niña, como sabía tesar bueyes. Los vecinos sabían que en la casa de la abuelita (bisabuela) se araba y como se corrió la voz de que yo sabía tesar los bueyes me iban a pedir” [...] “Anduve por hartas partes, varias casas, me iba con mis amigas del colegio a sus casas, la pasábamos bien, yo trabajaba con ellas. Me pasaban ropa para cambiarme, luego tomábamos once, era entretenido. Como en mi casa no había mujeres, era solo mi abuelo y mi hermano, con ellas podía conversar cosas de mujeres (J. R. Comunidad Juan Quintumán, Febrero 2012).

“Uno se criaba así de chico, por la necesidad, porque te mandaban a ayudar a otras casas [...]” (J. R. Comunidad Juan Quintumán, Febrero 2012). “Así me crié yo, ya me iba de esa casa, porque me quería ir yo de ese lugar, me devolvían con mis papás, me conseguían otra vez, que me pasen, le decían a mi finado mí papi – ya, pásame la chica que yo la quiero tener” (D. H. Valeriano Cayicul. Abril 2011).

Cuando les pregunte a J. y a D. si todos los niños se arrendaban, ellas consideraban que los niños que se crían con ambos padres no suelen prestarse. J. me comenta que sus primos nunca eran arrendados aunque eran muchos y era porque vivían con ambos padres. La acción de criar niños ajenos, sea de familias amigas o de parientes cercanos, es una práctica extendida dentro de las relaciones que se observan en el sector de Lago Neltume. Es posible observarlo desde la forma más común que es la de criar a los nietos que son de hijas que tuvieron sus hijos solas hasta hijos de amistades cercanas.

En la literatura sobre circulación de niños, en el caso *mapuche*, existen trabajos etnográficos realizados en Argentina que habla de una forma de alianza entre familias en el cual “familiarizarse” designa localmente al proceso por el cual se crean lazos de parentesco o alianza con la familia. A través de las prácticas sociales de “dar los hijos en crianza”, hacer *lakutun* o la propiciación de casamientos. (A. M. Ramos, 2010: 44). “*Lacutún* quiere decir que quería conseguir el nombre de él, como hijo de crianza” (D. Miranda y M. Nahuelquir, 2007 en A. M. Ramos, 2010). Ramos (Op. Cit.) pone en relevancia la definición de *laku* utilizadas por Guevara (1908) y Casamiquela (2004) y observa el doble significado de la palabra como el acto de nombrar y abuelo; una relación en el que *lakutún* es una ceremonia ritual performativa en un nivel social doble, el de nombrar y una relación de padrino (hijo de crianza).

“Me arrendaban amistades de mi abuelo, todos de confianza con él, donde R. J. estuve como tres meses, y así [...] él era mi padrino” (J. R. Comunidad Juan Quintumán. Febrero 2012). D. H. me cuenta que se crió en casa de amistades de sus abuelos. “Pero como ellos eran escasos de recursos y éramos artos cabros chiquitos, me allegaban en otras casas, para acompañar a otras gentes, para ayudarles [...]” (D. H. Valeriano Cayicul. Abril 2011).

Arias (2006) rescata de la investigación de Delrío que el *lakutún* sería el fortalecimiento de los lazos sociales entre las redes familiares, como un compadrazgo. En el *Gulumapu* se conoce como el vínculo que une a los abuelos paternos con sus nietos, mientras que en el *Puelmapu* además de relacionar a abuelos y tíos paternos con nietos y sobrinos se transformó cada vez más en una ceremonia comunal en la que incluso un amigo de la familia imponía su nombre al niño, transformándose él y el hijo de su aliado en *laku*. Si bien no podríamos argumentar que sean relaciones de alianza que se verían expresadas en esta circulación de niños, el *lakutún* pone en relieve que es una práctica observada en otras comunidades y es una forma importante de contraer alianzas perdurables. Melillan (2013) argumenta que la circulación de niños es común en el campo y pone en relevancia el concepto de *netokumelaku*, se relaciona con las alianzas familiares y su origen estaría dado por la falta de gente en el campo. También menciona la importancia de generar cada vez más lazos de alianzas,

sobre todo matrimoniales porque la construcción del *ad*, que el autor menciona como las características de la familia que se transmiten por el *newen* (energía) de la comunidad, necesita tener descendencia bilateral *mapuche*. Por lo que las relaciones con las personas que no tienen la historia de las cuatro abuelos (*melifolil*) (Course, 2011) son entendidas como relaciones con personas no completamente *mapuche*.

Un día volviendo de Lago Neltume en ómnibus compartí asiento con la Sra. R. Q, ella iba a la reunión de una de sus nietas internada en un colegio en Panguipulli, hablamos de una de sus hijas, H. J. que tiene su pareja trabajando en Santiago, ella estaba en Santiago y sus dos hijos (ambos hombres) se habían quedado porque tenían clases. Creí que su pareja era el padre de los niños, a lo que la Sra. R. Q. me respondió que sus cinco nietos, tres hombres y dos mujeres eran hijos de madre soltera, por lo mismo los habían criado ellos. En el viaje, que dura hora y media, me contó cómo llegó cada uno de sus nietos. Además, me dijo, que por lo mismo ellos los criaban, porque “¿qué pareja casada querría dar sus hijos para que se lo cuide otro?”. Realmente quedé sorprendida con estas palabras y ella me cuenta con ternura como sus nietos aprenden *mapuzungun* en la escuela y se visten con cintillo y dicen que son *mapuche*, a lo que agrega que ellos no son *mapuche* porque tienen apellido *winca*.

Por lo que la circulación de niños está basada en una relación de alianza que se da dentro de la misma familia al familiarizar a los nietos con sus abuelos (*laku*) pero además es una forma de generar lazos de alianza entre familias, es una relación recíproca generalizada que debido a los procesos de mestizaje dentro de las mismas comunidades y familias fue adquiriendo otros caracteres. No podría argumentar que necesariamente los niños hijos de madre soltera, sobre todo los que no son reconocidos por un padre *winca* o mestizo, son los que necesariamente van a circular. La pobreza y el exceso de niños por un lado y falta de niños por el otro, producen esta forma de reciprocidad generalizada donde las cosas que circulan son niños.

Si bien forman parte de las relaciones sociales de reciprocidad generalizada que surgen desde el trabajo en las huertas, esto podríamos observarlo desde las redes de reciprocidad de J. R. a través de toda su biografía, es un tema que es necesario investigar con mayor profundidad y que excede el propósito de esta tesis de pregrado. Por lo mismo queda abierta la inquietud para futuras investigaciones.

## **6. e- Relaciones de género**

Para realizar el primer acercamiento a las huertas, se habló con anterioridad de los casos que fueron

escogidos para este estudio. Se pudo observar rasgos comunes, como por ejemplo el hecho de que todas las personas tuvieron el primer acercamiento al trabajo en la huerta desde temprana edad. Al ser la mujer la mayor encargada de este espacio productivo, el trabajo en ella se da junto a los hijos, sobre todo de los hijos pequeños que necesitan de cuidado constante.

Tanto hombres como mujeres participan en la huerta, poseen los conocimientos de como producirla, pero en general los hombres realizan las labores más pesadas, como desmalezar, picar la tierra, pasar bueyes; si se da el caso de no haber un hombre o una mujer disponible en el grupo familiar ambos géneros son capaces de realizar las labores necesarias. Lo constatamos en el caso de J. T.

En los hogares *mapunche* pude observar que, a pesar del hecho de que el hombre es más fuerte, no hay una caracterización tajante para las labores femeninas o masculinas. En la enseñanza de las mujeres está establecido que es esperable la generosidad de su parte, porque al ser ellas las dueñas de los productos que producen, deben compartirlo con su crianza y con las personas que conformarán los entramados de relaciones recíprocas generalizadas. La enseñanza del trabajo en la huerta es a través de la madre, por lo que está relacionado a la división de roles de género la tarea del cuidado de la familia, la crianza de plantas y animales menores. Como Lavanchy (2007) argumenta, la madre transmite la cultura a través de la crianza, y eso lo hace mediante el actuar, la palabra y el gesto. Por lo mismo no solo crían culturalmente hijos humanos, también lo hacen con las plantas y los animales.

Las identidades de lo femenino y masculino es una construcción histórica y social. Conforme a diferentes procesos de adaptación a los cambios, en cada cultura influirá en los resultados de éstos. Los roles de género en las comunidades no están establecidos por el de autoridades tradicionales (Mattus, 2009) como en la sociedad occidental, sino por la posición de la mujer frente a las alianzas territoriales. Los hombres son los que unen las grandes tramas al unirse a una mujer y las mujeres son las que generan el entramado interno. ¿Podría la imagen del toro, lleno de plantas y piedras, ser el símbolo de estas tramas?

Estas relaciones son observables al llegar a un hogar *mapunche*. Si hay mujeres en el hogar, el trato frente a las visitas es diferente, porque siempre habrá un apuro por ofrecer a la visita que llega algo de alimento o un mate. "El comer en la casa de un *mapuche* es una demostración de confianza, amistad y solidaridad con la familia" (Bacigalupo, 2001:57). Si una mujer llega a una casa de visita indefectiblemente llevará consigo *rokin*, para poder compartir un alimento y un mate. Si no hay mujeres en la casa es probable que los hombres no tengan alimentos para compartir con las visitas.

En las reuniones de las comunidades son las mujeres las encargadas de repartir el mate, pan o comidas más elaboradas, los hombres suelen colaborar, pero no es lo más común. Son personas muy

particulares los hombres que tienen ese carisma, generalmente son hombres solteros, mayores, que no se han casado nunca y viven con una tía, la abuela o su madre. No han dejado la casa materna porque manifiestan incomodidad en otras casas. Por lo que, las diferencias son más bien tendencias que se pueden observar frente a ciertas actitudes de género *mapuche*, como por ejemplo, los hombres tienen una tendencia a la “reciprocidad equilibrada” y al “intercambio indirecto” y las mujeres hacia la “reciprocidad generalizada”, sin por esto estar excluidas/os de realizar todo tipo de alianzas. Esto es observable cuando una mujer es “cabeza de familia”, por ser madre soltera o si es viuda, contrae los mismos tipos de alianzas, rituales y domésticas, como cualquier hombre “cabeza de familia”.

Al menos que se generen huertones realizados con el fin de comercializar los productos allí obtenidos, las huertas son para el consumo de la casa y para las obligaciones recíprocas. Las mujeres no solo son las encargadas de producir los alimentos, también son las encargadas de distribuirlos (Mattus, 2009).

Se le inculca a la mujer el trabajo doméstico, el aseo, cocina, el cuidado de la huerta y los animales de corral, como gallinas, ovejas y chanchos. Por lo que la mujer preferentemente es la encargada de las labores del espacio doméstico; sin embargo los hombres deben proveer de los elementos que no pueden obtenerse dentro de este espacio y del trabajo pesado. Antiguamente se encargaba de la cría de ganado mayor como los bueyes y caballos. Pero no necesariamente existe una contravención frente a la realización de los diferentes roles cuando alguno de los dos géneros falta (Stuchlik, 1978; Celis, 2003).

La mujer es la que asegura, con su trabajo, el sustento cotidiano de la familia, de proveer de los enseres dentro de la casa, de criar todo el ganado menor, las aves de corral y las hortalizas.

En la actualidad, las mujeres deben migrar a trabajar a los centros urbanos para poder cubrir todos los gastos necesarios para la reproducción del hogar, sea para poder armar su casa o para mantener a sus hijos. La creciente migración de las mujeres, desde el campo hacia el trabajo en los centros urbanos, ha generado una masculinización del campo, por lo que muchos hombres que viven solos deben realizar las labores domésticas, incluyendo la producción de hortalizas para el consumo diario y para la alimentación de los animales menores, como lo es el maíz forrajero.

Al mencionar las diferencias que se pudieron observar frente al trabajo y significación de la huerta, las mujeres en su rol de madres y de productoras de los alimentos, son educadas desde temprana edad a compartir, ser generosas y productivas. La capacidad de administrar el alimento disponible, obtener los objetos domésticos, tener conocimientos sobre el cuidado de todos los seres vivos dentro del hogar, se van obteniendo desde que nacen al compartir con la madre en el trabajo diario.

Ellas prefieren regalar los productos de sus huertas, porque generalmente la relación con las personas que llegan a sus casas es de amistad, y la amistad es una relación recíproca. Las huertas domésticas son trabajadas para el consumo del hogar, para recibir a las visitas y para cumplir con las obligaciones del “*trafkin*”, con las amistades o parientes, y para dar en sacrificio en el “*ngillatún*”. Entre las mujeres que hay confianza, es común darse semillas o comida realizada por ellas como forma de reciprocidad generalizada, no necesariamente está será devuelta por otra cosa semejante sino que la que recibe tiene que estar atenta con qué puede realizarse la vuelta de mano, sino quedará en deuda. Sin embargo, los hombres suelen tener relaciones de “reciprocidad equilibrada”, el trabajo o el intercambio de productos se realizan con parientes, amigos y vecinos pero siempre con un trato de dar algo para recibir otra cosa a cambio, lo que funda es una relación de confianza mutua frente al cumplimiento de los acuerdos y la buena calidad de lo intercambiado. La desconfianza cierra la posibilidad de que se generen grandes redes de intercambio. Las mujeres son muy atentas frente a estas situaciones y ante cualquier gesto extraño. Pero además, según J. T. las relaciones de confianza varían entre mujeres y hombres.

La amistad con la mujer es diferente. Porque si uno necesita, la mujer se apiada de uno, como es madre, y si tienen le dan sin vueltas. Y uno sabe que todo lo que ellas tienen es para sus hijos, para su familia, entonces uno ni bien tenga lo devuelve. En cambio, los hombres desconfían, piensan –este se lo va a gastar en trago, en juego. Se hacen rogar y por lo mismo si te prestan uno se demora en devolverlo, tienen que venir a pedirle” (J. T. Comunidad Valeriano Cayicul. 10 febrero, 2012).

Por lo observado, estos hombres y mujeres recibieron conocimientos culturales importantes a través del trabajo horticultor, sobre todo en lo que respecta al trato con los otros componentes del entorno, la siembra, el cuidado de las plantas; la relación entre seres humanos y no humanos, queda plasmada desde la infancia y el hablar constante con todos los seres que pueblan el territorio.

Otro símbolo revelador es lo que plantea J. R. acerca del parecido de las plantas, los animales y los humanos. Son similares en sus formas y relaciones, sobre todo en lo que respecta a la noción de que una planta hembra, es pequeña y dará muchos hijos, un macho es alto y dará poco. Las mujeres generan densas raíces que tendrá como fruto hijos de la tierra, formando un denso entramado que le da sustancia, fuerza y recupera la energía dejada por los antepasados. Un hombre da pocos o ningún fruto, el se encarga de inseminar y generar condiciones mejores para la crianza de los hijos.

Por lo que las mujeres son fundamentales en la preservación de las relaciones sociales recíprocas existentes en el pueblo *mapunche*. También en lo que respecta a la trasmisión de la cultura, aunque ambos géneros pueden sostener la falta del otro, aunque eso significa movilizar todo el entramado de relaciones recíprocas generalizadas, no solo para el sustento, sino también para la formación de un individuo como *mapunche*.

## 7. Conclusiones

En los hallazgos podemos visualizar que frente a los fenómenos culturales complejos, como lo son las relaciones sociales que surgen de las huertas en comunidades *mapunche*, se organizan conceptualmente las relaciones del ser humano dentro de un universo mayor que los incluye y que posee las mismas normas para todos los seres vivos (Descola, 2012). En este sentido, las significaciones presentes entre plantas y seres humanos tienen la misma base moral. Las relaciones recíprocas y del “don” constituyen el entramado que une las prácticas y significaciones que tiene la cultura *mapunche*. Pero no por esto las veremos cómo prácticas estáticas, ajenas a las realidades cambiantes de las sociedades que las reproducen.

En el rito del *Ngillatún* las cosas que circulan, son en parte, las producidas por las mujeres: plantas, alimentos, aliados. El acto principal de este rito es el sacrificio y la comensalidad. El sacrificio principal es un toro o *kullito*, símbolo de la fuerza de la comunidad y de lo masculino, éste es rellenado con plantas de las huertas y piedras, que simbolizan la fuerza del linaje, lo femenino. Este sacrificio es para el *Ngen* del lago o “Rey del lago”. El toro tiene las características del volcán Mocho Choshuenco; se busca que el *Ngen* interceda por la comunidad ritual frente a *Ngenechen*. Por lo que en este acto circulan “cosas” (Ingold, 2010) que pueden ser tanto humanas como no, evidenciando una relación “convivencial” (Illich, 1977).

Las relaciones que se generan dentro del espacio ritual se resignifican dentro de los espacios cotidianos, por lo que la identificación y relación de cada cosa en parte será relativa al contexto en el cual cada relación está inmersa (Godelier, 1998; Descola, 2012). Estas identificaciones y relaciones no están ajenas a procesos históricos, que van modificando el quehacer cotidiano.

Como refiere Ingold (2001), está relacionada al aprendizaje personal frente a determinadas situaciones y los signos que marca el ambiente y que se perciben por una sensibilidad particular. El conocimiento técnico no se transmite mediante un cuerpo cerrado de representaciones culturales, sino

mediante un proceso de aprendizaje que incluye la relación práctica entre los aprendices y los elementos que constituyen el medio ambiente, frente a las actividades cotidianas (en un principio junto a los adultos) y por la experiencia personal. Por lo que podemos inferir que la realización de las prácticas productivas hortícolas forma parte de diferentes estrategias individuales para la sobrevivencia.

La diversidad de plantas no se diferencia de otras huertas no *mapuches*, exceptuando el tipo de semilla que se guarda, y esto tiene dos motivos importantes. Primero, porque es una semilla que perdura en el tiempo por su adaptación al medio, a diferencia de las semillas híbridas que se venden en los negocios y, segundo, porque las semillas tradicionales o nativas implican una relación social, un deber moral. Estas semillas son el resultado de una relación recíproca con los pares. Las semillas de más cuidado son las semillas tradicionales o consideradas nativas, ya que provienen de una relación recíproca, algunas veces generalizada otras equilibrada, pero que guardan la memoria de una relación, un vínculo dentro de una red de confianza, las que suelen ser familiares o de afinidad entre las mujeres. Por lo mismo, existen semillas y plantas que están dentro de las tramas recíprocas del territorio. Sin embargo, las semillas híbridas, o compradas en negocios especializados, no generan lazos sociales, sino que los limitan. Con el tiempo se vuelven improductivas en ambos sentidos, tanto de alimento como de potenciales generadores de relaciones recíprocas.

Los cambios en la forma de habitar en el territorio, desde los cerros hacia el valle, genera un cambio en las formas de construir espacios de siembra, aplicando en general nuevas “tecnologías” que rompen la relación “convivencial” (Illich, 1977; Ingold, 1990) con los elementos que la constituyen. Esto se expone mediante las referencias de comuneros y comuneras de Lago Neltume que plantean que la máquina rompe las raíces y deja sin sustancia la tierra. Igualmente, el orden que se le da a estos espacios dependerá del gusto y el uso de las herramientas o máquinas que utilice la/el huertera/o.

Las amistades “*trafkin*” (reciprocidad de regalos), como relataba Pascual Coña (2006), es una relación que va más allá de un intercambio de especias entre diferentes comunidades o personas, pues implica una relación que permite mantener la estructura social de la reciprocidad, además de la amistad y el respeto o confianza entre dos partes (Course, 2011).

Las plantas poseen *püllü*, como todo ser considerado con vida, por lo mismo entre las/os huerteras/os y las plantas mantienen una relación de comunicación y respeto (Celis, 2003). La comunicación es mediante el lenguaje hablado o el pensamiento, ambos tienen valores compartidos de convivencia. Las plantas, al crecer dentro del *mapu*, por medio de sus raíces absorbe la energía del linaje, de los antiguos que se quedan en la tierra, y por lo mismo ofician de sacrificio de “la fuerza de

uno”. Por esta misma relación son oráculos vivientes que expresan como están las relaciones con los de arriba (Mora, 1998), con los *alwe*, con los *ngen* y con *Ngenechen*, son otro medio de comunicación más entre el linaje y el *wenumapu* (mundo de arriba).

Por otro lado, por lo visto en terreno y en la literatura, lo femenino está considerado como símbolo de lo productivo. La mujer o hembra, sea como ser humano o como planta, es una fuerza positiva que trae descendencia, abundancia, tiempos de suerte, cálidos y prósperos. Sus raíces y sus frutos abarcan mucho más territorio que el de los hombres, porque cuando las raíces se expanden, como la papa y sus frutos, y las semillas se sueltan, se esparcen generando extensas redes de relacionamiento. Entre ambas se genera una relación “simétrica” (Latour, 2008) de crianza, reproducción y alianzas. Estas alianzas son con las y los iguales, con los seres de la naturaleza y con *Ngenechen*. Tanto en el espacio ritual como en el espacio de la huerta familiar el número cuatro ha sido relevante, de esta forma se asegura que existan hembras y machos necesarios para su reproducción. Aquí se hace presente el orden del espacio cosmológico dentro de lo cotidiano.

Las reglas de “reciprocidad generalizada y/o equilibrada” permiten una mayor distribución, dentro de los territorios, de la diversidad fitogenética. De esta manera, se aumentan las posibilidades de supervivencia de una importante variedad de especies adaptadas a estos espacios geoclimáticos. Esto permite que entre un 50% a 70% de las plantas existentes en estas huertas sean tradicionales y dentro de estas un 10% endémicas de Chile. No obstante, esto va disminuyendo con el ingreso paulatino del mercado de las semillas, impulsado desde las políticas públicas que implementa el Estado chileno. Muchas prácticas nocivas para las huertas y para la propia población son impulsadas desde los mismos representantes de la institucionalidad chilena, marcada por un fuerte componente ideológico neoliberal que fomentan el desarrollo agrícola, aunque sea de subsistencia, orientado al mercado y no a las necesidades, sean estas biológicas o culturales, de la población a la que va dirigida.

El trabajo en la tierra es considerado un mandato sagrado que permite el equilibrio, tanto psíquico como físico del cuerpo biológico como social (Bacigalupo, 2001). En la sociedad *mapuche* la confianza entre las partes es fundamental, sin ésta no es posible la relación. La desconfianza está relacionada a las amenazas de las energías negativas existentes en el entorno y cómo estas energías puedan dañar el cuerpo, sea este visto como biológico o social. Estas energías negativas son enviadas por terceros que no pertenecen a la red de confianza o que no pertenecen al entramado de relaciones recíprocas; tanto las energías como las “cosas” son portadoras de generosidad y prosperidad, así como pueden serlo de enfermedad y pobreza. Brujería, flechazos, envidias, trabajos enterrados en las huertas generan una constante desconfianza del foráneo, del que no pertenece a las redes, limitando estas redes

de alianza a número pequeños. Pero no todos piensan en que son terceros mal intencionados, otros piensan que es porque “Diosito está cabreado”, por los quiebres de los valores del “don” y la ruptura de alguna contravención generándose un desequilibrio entre las fuerzas naturales. De todas formas, esta barrera a la que se denomina “desconfianza” mantiene a estos círculos en número relativamente pequeño de personas. Su tamaño estará supeditado a la capacidad individual de la persona de establecer lazos estrechos y duraderos, relaciones mutuas de ida y vuelta, de favores, comidas, hijos y trabajo.

Los entramados de relaciones recíprocas son fundamentales para la vida en comunidad, permite obtener apoyo frente a cualquier eventualidad. Las redes de “relaciones recíprocas generalizadas”, que se observan desde la circulación de semillas, plantas o frutos, ponen en evidencia que tanto aprendizaje como trabajo durante la infancia esta aparejado con una práctica recíproca común que denomino como “circulación de niños”. En esta circulación se generan profundos lazos afectivos, redes de alianza que en la literatura se le da el nombre de “familiarización” (Ramos, 2010). Este tipo de alianzas son comunes al fortalecimiento de los lazos entre linajes, así como los matrimonios o el rito del *lakutún*. Es notorio que en estas circulaciones los niños son, preferentemente, niños de madre soltera criados por sus abuelos maternos, aunque no es una práctica excluyente. Apadrinar o “dar hijos en crianza” pueden ser nuevas estrategias de “familiarizarse” frente a los nuevos escenarios en las comunidades. Pobreza y escasez de personas en el campo serían uno de los mayores motivos de estas alianzas.

No poseer redes de relaciones recíprocas generalizadas hacen vulnerables a las personas, frente a los diferentes conflictos que puedan suceder en la biografías de éstas, siendo ajenas al grupo que lo rodea. Sin embargo, las personas con mayores redes de este tipo están mejor preparadas para afrontar diversas situaciones. Las mujeres son las que, mediante la guía de las mayores, son impulsadas a ser generosas, productivas y fomentar las relaciones recíprocas generalizadas, ya que son ellas las productoras o dueñas de las huertas y las productoras de los alimentos cotidianos, las hacedoras de textiles y las que cuidan de la familia. Y frente a cualquier adversidad la familia extendida y las amistades serán quienes respondan por ellas y sus familias. En este sentido, las mujeres son las que generan más relaciones recíprocas generalizadas, formando entramados que les permite sostenerse, a ellas y sus familias, en momentos de necesidad. Frente a estas situaciones nos hace sentido decir que “se guarda para poder donar [...] se dona para poder guardar” (Godelier, 1998) pero a su vez podemos constatar lo que Silvia Rivera (2004) observaba sobre la tercer jornada de trabajo de las mujeres, al encargarse de mantener los lazos o redes que permiten desenvolverse en su medio social. Estos vínculos son vistos como frutos, como la siembra y cosecha que es parte del trabajo reproductivo, tanto

de alimentos como de relaciones sociales. Estos significados le otorgan un valor positivo dentro de la cosmovisión *mapuche*, por lo que manifiesta un lugar preponderante, no solo en lo productivo, también en la autoridad dentro de la familia al determinar con quiénes serán sus relaciones recíprocas y como éstas le servirán para resolver el día a día, otorgándole autonomía en las decisiones.

Frente a la presión demográfica por falta de tierras, los espacios prediales pequeños permiten la producción de pequeñas huertas, animales menores y alguna yunta de bueyes. Las familias, asentadas ahora como familias nucleares, deben realizar todo tipo de estrategias de sobrevivencia. Los hombres se dedican a trabajar la madera o salir a trabajar fuera o a algún fundo cercano. Ellos trabajan para sí mismos y para mantener la infraestructura del hogar. Pero los implementos de la casa y el alimento que se produce en el día a día es responsabilidad de la mujer. Ésta, al tener a su familia de origen en un radio cercano, le permite tener fuertes redes de apoyo y, por lo tanto, tener mayor capacidad de decisión y autonomía.

Course (2011) identifica la construcción del ser *mapuche* por los tipos de relaciones que establece cada individuo o *che* con los otros *mapuche*, se basa en la expansión constante de las relaciones interpersonales a través del tiempo y el espacio. Se generan bajo diferentes tipos de contingencias, se privilegian las relaciones en base a la autonomía y de responsabilidad individual, por lo que la persona *mapuche* se constituye como tal en base a relaciones sociales “centrífugas”, red personal que genera cada individuo y que se encuentran en constante expansión. A este tipo de sociabilidad la denomina “sociabilidad del intercambio” (Course, 2011: 52). En su análisis de las relaciones recíprocas que se generan entre humanos y no humanos lo lleva a argumentar que para el *mapuche* no existe tal preocupación de identificación con los otros no humanos para constituirse como *che*. Debido a los hallazgos obtenidos en esta investigación sostengo que las relaciones con los no humanos también forman parte del entramado de relaciones sociales necesarias porque, al formar parte del territorio donde habitan, también forman parte constituyente de cada *mapunche* a través de la energía que queda en el *mapu* y que se transmite al linaje y todos los seres que allí habitan.

Por último, argumentar que el rol de la mujer, tanto en el espacio ritual como doméstico, es fundamental para la cultura *mapuche*. Ellas son las que, históricamente, han hecho circular todo tipo de “cosas”, pero por sobre todo son las responsables de mantener extensas redes de relaciones que permiten a este pueblo seguir siendo lo que es. Un pueblo que tiene como base común las relaciones de alianza a través de la reciprocidad, ya sea generalizada, equilibrada o del “don”, y que esta forma de relacionarse es parte fundamental de la no sobre explotación de los pocos espacios que les están quedando. También, mantener semillas y relaciones que perduran en el tiempo es parte de la memoria de cada linaje0

## 8. Agradecimientos

Es necesario hacer una lista interminable de todas las personas a las que debería agradecer por su apoyo en esta tesis de pregrado. Pero intentaré ser justo y no olvidarme de las personas que han aportado en diferentes sentidos para que este trabajo viera, por fin, la luz.

Debo comenzar agradeciendo a las personas que participaron contándome sus vidas, sus historias y brindándome sus conocimientos y los espacios con sus seres queridos, estos son principalmente J. R. a quien le debo, no solo el haberme dado todo el conocimiento que yo necesitara, sino también una amistad infinita que apreciaré y atesoraré siempre. A toda su red de relaciones recíprocas que siempre me han acogido con mucho cariño.

A J. T. que donde esté siempre lo llevaré en mi mente, y que de la única manera que puedo darle mi contraparte es prendiéndole velas los primero de noviembre, y que (según dicen) los recibe de muy buen agrado. A D. W. y S. M. que me han soportado y que con una paciencia increíble me han recibido y han respondido a mis interminables y extrañas preguntas. A sus familias, que me han mirado con cierta simpatía por las cosas que me han escuchado decir desde mi gran ignorancia.

A las comunidades Valeriano Cayicul, Juan Quintumán e Inalafquen, por permitir a mí y a mis compañeros recorrer sus caminos y sus campos con variada frecuencia todos estos años, compartir sus ritos y espacios cotidianos.

Debo continuar agradeciendo al Centro Transdisciplinarios de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano de la Universidad Austral de Chile, por haberme permitido aprender cada vez más sobre temas relacionados al medio ambiente y la realidad de la región donde habito. Además de apoyarme con recursos y materiales para poder realizar el trabajo de campo.

A los profesores, Juan Carlos Skewes, María Eugenia Solari y Christian Henríquez por aceptar ser mis profesores en este camino y tener que corregir esta tesis. Al profesor Roberto Morales por prestarme libros de su biblioteca y brindarme conversaciones que me han ayudado mucho.

A mi familia y amigos, que han comprendido siempre mis ausencias y mis desvelos por temas que muchas veces no terminan de entender bien. A David y Laura por ayudarme con los gráficos.

Por último, a mi compañero de terreno y de vida, Pablo Rojas Bahamonde. Por las interminables discusiones, tanto teóricas como ideológicas, que me han permitido crecer como persona y profesional. Pero, por sobre todo, a esa fuerza que lo impulsa a seguir frente a todo, y que me ha contagiado, sin importar la tormenta que haya en el camino.

Sé que hay muchos que no nombro, se merecen igualmente mi agradecimiento, están en mi mente y corazón y siempre les estaré agradecida por todo.

## 9. Referencias

Adler Lomnitz, Larissa. (1994). "Redes Sociales, Cultura y Poder: Ensayos de Antropología Latinoamericana". Mexico: Flacso.

Aldunate, C. (1996). "Mapuche: gente de la tierra". Culturas de Chile. Etnografía. Santiago: Ed. Andrés Bello.

Arhem, K. (2001). La Red Cósmica de la Alimentación. La Interconexión de Humanos y Naturaleza en el Noroeste de Amazonia. En "Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas". D.F.: Editores Siglo XXI, páginas 214-236.

Arias, F. (2006). Delrío, Walter M. 2005. *Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia, 1872-1943*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes. 310 p. Revista Mundo Agrario, vol. 7, nº 13, segundo semestre. [Revisado 25 de agosto del 2013]. Referencia electrónica, <http://www.scielo.org.ar/pdf/magr/v7n13/v7n13a10.pdf>

Bacigalupo, A. M. (2001). *La Voz del Cultrun en la Modernidad. Tradición y cambio en la Terapéutica de Siete Machi Mapuche*. Santiago: Edición Universidad Católica de Chile.

Boccara, G. y Seguel Boccara, I. (1999). "Políticas indígenas en Chile. De la asimilación al pluralismo (El caso mapuche)". *Revista de Indias*. Vol LIX, N° 217.

Boccara, G. (2007). *Los Vencedores. (XVI-XVII). Estructura, guerra y sociedad en los primeros tiempos de la conquista*. Santiago: Ed. Ocho libros.

Celis, M. A. (2003). *Conversaciones con el Territorio desde la Interculturalidad. Las Huertas Femeninas como Espacio de Conversación (Tesis de maestría)*. Temuco: Universidad de la Frontera.

Celis, M. A. (2010). *Tiempo de Fogón. Caldos y otros recuerdos de mujeres del Itata*. Tome: CETSUR. Recuperado el 20 de agosto del 2012. <http://www.cetsur.cl/?p=495>.

Colipán, B. (2008). El *trafkintu* como práctica cotidiana y de recomposición de la memoria colectiva. Recuperado el 20 de agosto del 2012. <http://www.futawillimapu.org/pub/Trafkintu.pdf>.

Coña, P. (2006). *Lonco Pascual Coña: Testimonio de un Cacique Mapuche*. Santiago: Octava Edición Pehuén.

Course, M. (2011). *Becoming Mapuche. Person and Ritual en Indigenous Chile*. Traducción Marcelo González Galvez. University of Illinois.

Descola, P. (2004). La Cosmología de los Indígenas de la Amazonía. En *Tierra Adentro. Territorio Indígena y percepción del entorno*. Editado por Alexandre Surallés y Pedro Garcia Hierro. Lima: Ed. IWGIA. Pp: 25-36.

Descola, P. (2005). *Las Lanzas del Crepúsculo. Relatos Jíbaros Alta Amazonas*. Traducción Valeria Castelló- Jobert y Ricardo Ibarlucía. Buenos Aires: Fondo de Cultura Economico.

Descola, P. (2012). *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Traducción Horacio Pons. Buenos Aires: Ediciones Amorrortu.

Díaz Meza, A. (2006). *Parlamento de Coz Coz. 18 de enero de 1907*. Valdivia: Ediciones Serindigena.

Foerster, R. (1985). *Vida Religiosa de los Huilliche de San Juan de la Costa*. Chile: Ediciones Rehue.

Godelier, M. (1998). *El Enigma del Don*. Traducción López Bargados, Alberto. Barcelona: Editorial Paidós.

Huenul, J. (2010). Informe Prospección Arqueológica Comunidad Juan Quintumán. Informe de Práctica. Temuco: Observatorio Ciudadano.

Ingold, T. (1990). Sociedad, Naturaleza y el Concepto de Tecnología. Traducción: Andrés Laguens. Revista *Archaeological Review* 9 (1): 5-17, 1990.

Ingold, T. (2001). El Forrajero Óptimo y el Hombre Económico. En *Naturaleza y Sociedad. Perspectivas Antropológicas*. D.F.: Editores Siglo XXI, páginas 37-59.

Ingold, T. (2010). Llevando las Cosas a la Vida: Enriedos Creativos en un Mundo de Materiales. Traducción: Andrés Laguens. Revista *Realities Working Papers* # 15, 2010.  
[www.manchester.ac.uk/realities](http://www.manchester.ac.uk/realities).

Illich, I. (1978). *La convivencialidad*. Traducción Joaquín Mortiz. Morelos, México. Editado en el año 2006. Boletín CF+S 26--Ivan Illich. Recuperado el 1 de junio del 2013.  
<http://habitat.aq.upm.es/boletin/n26/aiill.html>.

Kopytoff, I. (1986). The Cultural Biogrfi of things: commoditization as process. En *The Social Life of Thnings*. Cambridge: University Press.

Lavanchy, A. (2007). *Comment rester Mapucheau Chili? Autochtonie, genre et transmission culturelle*. Tesis doctoral para el título de doctorado en letras. Instituto de Etnología, Facultad de Letras de la Universidad de Neuchatel.

Lévi-Strauss, C. (1997). La lógica de las clasificaciones totémicas. En *El Pensamiento Salvaje*. Traducción de Gonzales Aramburo, Francisco. San José de Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica, páginas 60-114.

Lévi- Strauss, C. (1965). El Totemismo en la Actualidad. Traducción de Gonzales Aramburo, Francisco. San José de Bogotá: Editorial Fondo de Cultura Económica.

Malinowski, B. (1977). *El Cultivo de la Tierra y los Ritos de Siembra en las Islas Trobriand*.

Barcelona: Editorial Labor.

Malinowski, B. (2001). *Los Argonautas del Pacífico Occidental. Comercio y Aventura entre los Indígenas de la Nueva Guinea Melanésica*. Traducción de Desmots Antonio. Barcelona: Editorial Península.

Manzur, M. I. (2012). Catálogo de Semillas Tradicionales de Chile. Santiago: Editores CETSUR y Fundación Sociedades Sustentables. Recuperado el 2 de julio del año 2011.  
<http://www.mimbacompost.cl/images/CatalogoSemillas.pdf>.

Marileo, A. (2000). Capítulo IV. Mundo Mapuche. En *Medicina y Culturas en La Araucanía*. Pp. 103. Santiago: Ed. Sudamericana.

Mattus, Ch. (2009). *Los Derechos de las Mujeres Mapuche en Chile. Pilares invisibles de la resistencia de un pueblo* (Práctica profesional). Observatorio Ciudadano e Instituto de Estudios Políticos de Grenoble. Universidad Pierre Mendes France.

Maturana, H. (2003). *Amor y Juego. Fundamentos Olvidados de los Humanos desde el Patriarcado a la Democracia*. Santiago: Ediciones LOM.

Mauss, M. (2009). *Ensayo sobre el Don. Forma y Función del Intercambio en las Sociedades Arcaicas*. Traducido por Julia Bucci. Buenos Aires: Katz Editores.

Melillan, C. (2013). Ponencia “Parentesco Mapuche Contemporáneo: Patrimonio Cultural y Transformaciones”. Seminario “Etnografías de Parentalidad: Economías Políticas del Parentesco” (5 de abril, 2013). Santiago: Universidad Católica de Chile.

Mellado, M. A. et al. (2012). Informe Etnobotánico de la ribera de Lago Neltume. Panguipulli, Chile. Recuperado el 29 de diciembre de 2012. [http://seia.sea.gob.cl/archivos/informe\\_etnobotanico.pdf](http://seia.sea.gob.cl/archivos/informe_etnobotanico.pdf)

Mellado, M. A. (2011). Regresemos a Nuestras Huertas, digo. Simbolismo en la Huerta Mapuche Huilliche. Ponencia realizada en Coloquio “Colonialidad decolonialidad del Poder Saber”. 11 de

Noviembre, 2011. Universidad Austral de Chile.

[http:// www.Colonialidadecolonialidad.files.wordpress.com/2012/03/memorias-finales-coloquio1.pdf](http://www.Colonialidadecolonialidad.files.wordpress.com/2012/03/memorias-finales-coloquio1.pdf).

Millanguir Neutopan, D. (2007). *Panguipulli. Historia y Territorio 1850-1946*. Valdivia: Imprenta Austral Valdivia.

Montecino, S. (1999). *Sueño con Menguante. Biografía de una Machi*. Santiago: Editorial Sudamericana.

Mora, Z. (1998). El código cifrado de la naturaleza. En *La Tragedia del Bosque Chileno*. Santiago: Ocho Editores. P.p: 69-72.

Moulian, R. (2012). *Metamorfosis Ritual desde el Ngillatún al Culto Pentecostal: teoría, historia y etnografía del cambio ritual en comunidades mapuche huilliche*. Santiago: Ediciones Kultrún.

Ramos, A. M. (2010). *Los Pliegues del Linaje. Memorias y Políticas Mapuches- Tehuelches en Contexto de Desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

Rivas, S. 2006. *Desarrollo Forestal de Neltume: Estado y Trabajadores (1924-1990)*. Tesis de Grado (Profesor de Estado en Historia). Universidad Austral de Chile.

Rivera, S. (2004). La noción de "derecho" o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. Programa Andino de Derechos Humanos - Universidad Andina Simón Bolívar. *Revista Aportes Andinos* No 11. Aportes sobre diversidad, diferencia e identidad. Octubre 2004.  
<http://www.uasb.edu.ec/padh>.

Reyes, V., Sanhueza, L., Adan, L. (2003-2004). Alfarería domestica y funeraria de la región de Calafquén. *Revista Chilena de Antropología*. N° 17, p.151.

Rojas Bahamonde, P. y Mellado, M. A. (2012). Informe Estudio Antropológico. Sitios de Significación Cultural. Comunidades Mapuche Sector Lago Neltume. Panguipulli, Chile. Recuperado el 29 de

diciembre, 2012. [http://seia.sea.gob.cl/archivos/Informe\\_estudio\\_antropologico.pdf](http://seia.sea.gob.cl/archivos/Informe_estudio_antropologico.pdf).

Sahlins, Marshall, D. (1974). *Economía de la Edad de Piedra* (1974). Barcelona: Ed. Akal.

Scott, J. W. (1996). El género una categoría útil para el análisis histórico. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. Pp. 265-302. México: PUEG.

<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/scott.pdf>

Shiva, V. (1998). La Monocultivos (Monoculturas) de la Mente. En *La tragedia del Bosque de Chile*. Pp: 299-304. Valdivia: Universidad Austral de Chile.

Stuchlik, M. (1999). *La Vida en Mediería. Mecanismos de Reclutamiento Social de los Mapuche*. Traducción de Fresia Salinas. Santiago: Soles Ediciones.

Skewes, J. C.; Guerra, D; Rojas, P; Mellado, M. (2010). ¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? Los enigmas de la sustentabilidad socioambiental en las geografías en disputa. *Revista Desenvolvimento e Meio Ambiente*, n. 23, p. 39-57, jan. /jun. 2011. Editora UFPR.

Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los Métodos Cualitativos de Investigación*. Traducido por Jorge Piatigorski. Barcelona: Editorial Paidós Básica.

Polanyi, K. (2009). *El sustento del Hombre*. Traducción de Gómez Parró. Madrid: Editorial Capitán Swing.

Quiroga, R.; Hauwrmuren, S; IEP (Instituto de Ecología Política). (1996). *Chile: Globalización e Insustentabilidad*. Santiago: IEP.

Vasilachis, I. (2006). Los componentes del diseño flexible .En *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Barcelona: Editorial Gedisa.

Kornblit, A. L. (Coordinadora). (2004). *Metodologías cualitativas en ciencias sociales: modelos y procedimientos de análisis*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Viveiros de Castro, E. (2012). *Cosmological perspectivism in Amazonia and elsewhere*. Masterclass Series 1. Manchester: HAU Network of Ethnographic Theory.

### Sitio Web

Anasac. (2012) <http://www.anasac.cl/agropecuarios/producto/semillas/cereales/maiz-grano>. Recuperado el 23 de abril del 2012.

Crisostomo Moreno, G. (2012). Ñuble Naturaleza. <http://www.nublenaturaleza.cl/articulos/fauna/artropodos/insectos/pilme/>. Recuperado el 4 de agosto del 2012.

## Anexos.

**Tabla 1 (Dimensiones y tópicos al comienzo de la investigación)**

Dimensiones	Tópicos
<b>1 Huerteras y/o Huerteros</b>	Cantidad de personas que trabajan la huerta y género.
	¿Cómo aprendió?
	Relación con el territorio.
	Recuerdos de la huerta en el pasado
<b>2 Hortalizas</b>	Tipo de plantas
	Tiempos de siembra.
	Abono utilizado
	Pesticida
<b>3 Estudio del espacio.</b>	Organización del espacio.

	Paisaje circundante.
	Cambios en la huerta.
	Altura y clima (heladas, lluvia)
<b>4 Reciprocidad e Intercambio.</b>	Origen de la semilla.
	De quien recibió la semilla o planta
	Qué relación tiene con el que le dio la semilla
	Trabajo en la huerta (mediería, reciprocidad, intercambio).
<b>5 Ritos y Significaciones en torno a la huertas.</b>	<i>Guillatún.</i>
	Males de las plantas y Brujería
	Ritos de Siembra.

**Mellado María Amalia, 2011.**

**Tablas 2, 3,4 y 5. Cuadro de las semillas guardadas por estudio de caso**

**J. R.**

Espece	Variedad	Época de siembra	Abonos /Pesticidas	Origen de la semilla	Registro fotográfico	Orientación de la huerta: 25.5 W utm: 19H 0244876 5589011 Observación:
Arvejas / sin hilas ( <i>Pisum sativum</i> )	Amarilla Grande	Se hace melga en Junio, se cosecha en diciembre. Se separan en sept. Las que se siembran en noviembre son para comer verdes..	Guano de oveja a toda la huerta.	Se guarda y si no se compra.	1-a	Compra en cualquier parte, no tiene ningún negocio favorito.
	Azul	Junio almacigo o melga. Septiembre se separa. Diciembre se cosecha.	Ídem	Ídem	1-b	Ídem.
Papas ( <i>Solanum tuberosum</i> )	Rojas.	Las planta en Octubre.	Le pone remedio para el Pilme, cuando viene, no siempre tiene	Compró a su ex cuñado Oscar, otro saco le regaló su tío		Sembró medio saco y cosecho 1 saco y medio.

			plaga.	Nino.		
Repollo ( <i>Brassica oleracea</i> )		Almacigo en junio. Separa en septiembre. (Octubre, noviembre).				Rinde hasta abril o mayo.
Lechuga ( <i>Lactuca sativa</i> )	Escarola	Se riega en la melga en septiembre.		Compra porque no llega a florecer.	2	
Beterraga ( <i>Beta Vulgaris</i> )		Se puede plantar desde octubre hasta diciembre. Es más sensible a las lluvias.	Le pone remedio para el Pilme	Compra.	3-Utilizó una planta que floreció.	Las pone en invernadero.
Acelga ( <i>Beta vulgaris var. cicla</i> )		En junio prepara melga y se separa desde octubre en adelante (para cosechar.		Compra.	4-Planto y le duró todo el año, vuelven a brotar.	Todavía en mayo hay acelga, en invernadero.
Pepino ( <i>Cucumir sativo</i> )		Se planta en octubre en invernadero.	Abono de oveja	Compra	5	
Porotos ( <i>Solanum tuberosum</i> )	Azufrado de varilla.  Blanco	Los planta en octubre o noviembre. Se pueden perder por el exceso de lluvia.	ídem	Compra.	6-a  6-b	
Zanahoria ( <i>Daucus cariota</i> )	Grande, rojita.	Se planta en agosto, pero ella se atrasó y planto en octubre.	Veneno para el pilme.	Compra.		
Habas ( <i>Vicia faba</i> )		Planta en octubre		Se las regalo una vecina, S. M.	7-	Este año no sembró, se los comió unos insectos que se meten en las semillas. Hay fotos, les dicen pajaritas.
Ají ( <i>Capsicum baccatum pendulo</i> )	Verde.	Se plantan en agosto, pero tiene todo el año.			8	Los tiene en invernadero.
Cilantro ( <i>Coriandrum sativa</i> )		En septiembre se plantan pero tiene ahora de nuevo.			9	Lo tiene en invernadero.
Cibulet ( <i>Allium schoenoprasum</i> )		Se dejan, se queman con la helada y vuelven a salir.				Ídem.
Orégano argentino. ( <i>Origanom Vulgari</i> )		Ídem			10	Ídem. La hoja es más chiquita.
Chasku		Ídem				Es nativo, crece como pasto.

						Es más grande
Zapallo Calabaza ( <i>Curcubita pepo</i> <i>ssp. pepo</i> )		Almacigo finales de octubre, se planta en noviembre.			11	
Maíz ( <i>Zea mays</i> )		Planta en setiembre/octubre.	Abono de oveja. No se le dio bien. Semillas mezcladas, híbrido con nativo.		12	

## S. M.

Especie	Variedad	Época de siembra	Abonos /Pesticidas	Origen de la semilla	Registro fotográfico	Orientación de la huerta: Oeste utm: 19 h 0244861 5589159 Obsevación:
Arvejas ( <i>Pisum sativum</i> )	Azul	septiembre	Abono de oveja con tierra de hoja.	Vecina del Alto J.Q Sra. Rosalia.	1-a	
	Morada	septiembre	idem	De la casa de su mamá en Valeriano, vive de donde Cesar el camino para adentro.	1-b	
Puerro ( <i>Allium ampeloprasum</i> )		Septiembre, pero esta todo el año, se sube y florece. Ahi lo vuelve a sembrar para septiembre.	idem	Compra en Anasak o de las mismas plantas.		Si no compra semillas
Poroto ( <i>Phaseolus vulgaris</i> )	Pallares	septiembre	idem	Se guarda, los primeros se los regalo su hermana S. M. que vive en el alto.	2-a	Tiene guía
	Coyunda Jaspeado Marrón	septiembre			2-b	
	Pequeño blanco	septiembre			2-c	Sin guia, va por el suelo.
Papas ( <i>solanum tuberosum</i> )	Azulita, pequeña, alargada (nativa)	octubre	Para el pilme	Hermana que vive en el alto S. M.	3-a	Sembró un plato y saco medio saco.

	colorada	octubre	pilme	Hermana del alto. S. M, hace mediería con ella, siembra las papas allá.	3-b	1 saco le da dos o tres, depende como se dé la cosecha.
Repollo ( <i>Brassica oleracea</i> )		Septiembre	Para el pulgón del trigo. El mismo remedio.	Se compra.		
Zanahoria ( <i>Daucus cariota</i> )	Roja grande	Septiembre	Para el Pilme	Se compra en Anasac		
Lechuga ( <i>Lactuca sativa</i> )	Escarola (arrepollada)	Septiembre se siembra		Anasac		
Beterraga ( <i>Beta vulgaris</i> )	pequeña	octubre	Para el pilme	Anasac		Solo hizo una melga pequeña para su ensalada en verano.
Maíz ( <i>Zea Mays</i> )	Nativo	septiembre	Abono de oveja y tierra de hoja	Se lo dio su mamá.	4-a 3 melgas de 4 metros. 1 de taza de semilla, saca 10 plantas por melga, dan 2 o 3 choclos por planta.	Se guarda
	comprado	septiembre	ídem	Se compra en Anasac	3 melgas de 4 mt. Ídem anterior.	No guardo.

## J. T.

Especie	Variedad	Época de siembra	Abonos /Pesticidas	Origen de la semilla	Registro fotográfico	Observación:
<b>Arveja</b> <b>Sin hila</b> ( <i>Pisum sativum</i> )	azul  blanca	Junio y agosto	Abono de corral y "salitre"( en toda la huerta y chacra)  Usa veneno de pilme. Se lo dio Indap de regalo.		<b>1-a</b>  <b>1-b</b>	Se vende. ½ kg saca 5 kg.  Mas no pone porque no hay coligue. Usa varillas de guaye. 10 años desde que se floreció.
<b>Poroto</b> ( <i>Phaseolus vulgaris</i> )	Collunda	Octubre. Los vende		Compró donde Tulio Marcial.	<b>2-a</b>	Delicado con el agua. Noviembre esta

	Payares				<b>2-b</b>	helada de Todos los Santos.
<b>Acelga</b> ( <i>Beta vulgaris</i> var. <i>cicla</i> )		Octubre	Le agarra Pilme.	Compró plantita chiquita con vecino	<b>3</b>	Hay pilme hace unos 10 años.
<b>Zanahorias</b> ( <i>Daucus cariota</i> )			Insecticida con Pilme y abono de oveja y "salitre".		<b>4</b>	Pocas porque lleva riego y no tiene manguera para llegar a la huerta. Tiene que regar con balde.
<b>Papas</b> ( <i>Solanum tuberosum</i> )	colorada		Veneno para Pilme. Cada dos meses.	Trajo de Panguipulli sale más barato. Es semilla de otro lado, no es de este lado.		La semilla después de 2 o 3 años hay que cambiarlas. Traer semilla de otro lado.
	Blanca					Se las tira a los chanchos. Rinde poco.
	Bollo de gato.					
<b>Betarraga</b> ( <i>Beta vulgaris</i> )			Pilme, mucho riego.	Compra.		
<b>Ajo</b> ( <i>allium sativum</i> )		Agosto, época del ajo.		Estable.	<b>5</b>	Tizón viene en octubre noviembre. Entra cuando recién se planta.
<b>Maíz</b> ( <i>Zea Mays</i> )	Amarillo grande				<b>6-a</b>	Sembró 5 kg una hectárea. Diez sacos de coronta.
	nativo				<b>6-b</b>	Sembró poquito en la huerta.
<b>Apio</b>	grande	Octubre almácigo en tablones.				
<b>Cilantro</b> ( <i>Coriandrum sativa</i> )		Estable.			<b>7</b>	

<b>Lechuga</b> ( <i>Lactuca sativa</i> )	Tintre		Veneno de Pilme, pero no le puede echar a las hojas.			
	Blanca					
<b>Poróto</b> ( <i>Phaseolus vulgaris</i> )	mata	diciembre	Abono cuando ya está creciendo. Abono preparado que se compra. Le pone por las plagas. Guarda humedad la tierra, sale sana la planta.		8	Se necesita buen terreno, ceniza cuando se siembra se revuelve con la tierra. Ahora se pone abono en la semilla
<b>Haba</b> ( <i>Vicia faba</i> )		Octubre			9	

#### D. H.

Especie	Variedad	Época de siembra	Abonos /Pesticidas	Origen de la semilla	Registro fotográfico	Orientación de la huerta: S-w 22 utm: 19 h 0244386 5588334 Observación:
Arvejas ( <i>Pisum sativum</i> )	sin hila Azul	junio/agosto	Estiércol de oveja	M. M. -Cuñado	1-a	Saca 1 kg por cada 10 plantas.
	Sin hila Blanca		ídem	C. Q. Cuñada y vecina	1-b	De 125 gr aproximadamente rinde un kg.
	Arvejon		ídem	Compró en Neltume	1-c	
Poroto ( <i>Phaseolus vulgaris</i> )	Babalito Amarillo	Mediados de octubre	ídem	Guarda	2-a	Malos para el agua.
	Pallares violeta		ídem	Guarda	2-b	
	Blanco		ídem	Comprado en Panguipulli, no se da muy bien.	2-c	

Papas ( <i>Solanum tuberosum</i> )	Azules	Septiembre	Pesticida para el "Pilme" Dimetoato. 10cc x 10 L. 4 gr c/10 L	Don E. C. hace 4 años. Vecino del cerro cruzando el Río Chan- chan	3-a	Medio saco de papas rindió 2 sacos grandes.
	Blancas		"Pilme": Dimetoato	Comprada	3-b	
Repollo ( <i>Brasica Oleracea</i> )			"Pilme": Dimetoato	Comprada	4	
Zanahoria ( <i>Daucus cariota</i> )			Estiercol oveja/semilla viene con fertilizante.	Comprada	5	
Lechuga ( <i>Lactuca sativa</i> )			idem	Comprada	6	
Habas ( <i>Vicia faba</i> )		Junio	idem		7	Se planta en junio si no hay nieve. Se guarda por 2 años como mucho.
Choclo ( <i>Zea mays</i> )	nativo	Agosto		Se lo dio D. Carlos Marcial-cuñado, hace un año.	8-a	Estos son resistentes al agua, a las heladas. Estan acostumbrados al clima. Pero su tamaño y cantidad son inferiores a los otros-
	comprado	Octubre			8-b	Son vulnerables a las heladas y lluvias, pero cuando es un buen año, se dá en un tamaño grande y con muchas mazorcas.
Pepinos ( <i>Cucumis sativo</i> )	comprado	Octubre	idem/semilla viene con fertilizante.	Comprado	9	No le brotó ni uno.
Ajos ( <i>Allium sativum</i> )		Mayo (cuidado con las heladas)	idem		10	
		Mayo (cuidados con las heladas)	idem	Regalo	11	
Cilantro ( <i>Coriandrum sativa</i> )	estable		idem	Comprado	12	Con la helada se le quemó todas las semillas.
Chalotas ( <i>Allium Escalonicum</i> )	estable	Mayo	idem	Los tiene estables en la huerta pequeña.	13	
Puerro ( <i>Allium</i> )	estable	Mayo	idem	Comprado		

<i>ampeloprasum</i> var. <i>porrum</i> )					
Perejil ( <i>Petroselinum</i> <i>sativum</i> )		Octubre	idem	Estable	
Cebollin ( <i>Allium</i> <i>schohnoprasum</i> )	estable	Mayo	idem		
Acelga ( <i>Beta vulgaris</i> var. <i>cicla</i> )	comprado	Octubre	idem	Comprada, de la pequeña.	
Betarraga ( <i>Beta vulgaris</i> )		Octubre	idem	Comprada.	

### Tabla 6. TIPOS DE PLANTAS EN LAS HUERTAS

**T: TRADICIONAL** (son estables desde hace tiempo en las huertas o son regalos de parientes, vecinos o amistades)

**N: NATIVAS** (son regalos de parientes, vecinos, amistades y están catalogadas como nativas u originarias del continente americano).

**C: COMPRADAS** (híbridas por la información del Sr Juan Ramírez Matus, jefe de área INDAP Valdivia).

Los criterios utilizados son en base a la comunicación del origen de la semilla según cada huertero y por lo consultado en el catálogo de semillas tradicionales de Isabel Manzur.

Hortalizas	J. R.	J. T.	S. M.	D. W.
Ajos		T		T y T
A-Arvejas Amarillas. B-Arvejas Blancas. C-sin hilas azules. D-sin hila blancas E-sin hila cobre o marrones.	T	T	T	T y T
Cebollín	T		C	T
Chalota	T			T y N
Cilantro	T	T	C	C
Acelga	C	C	C	C
Habas	T	T	T	T
A-Porotos Coyuna. B-Porotos Pallares. C-Porotos de mata. D-azufrados.	T y C	N y T	N y T	T y N
Lechuga escarola.	C	C	C	C

A-Maiz Nativo B-Maiz Amarillo (comprado)	N y C	N y C	N y C	N y C
Betarraga	C	C	C	C
Papa	C	N, T y C	T y C	T y N
Apio		C		
Pepino	C			
Zanahoria	C		C	C
Repollo	C	C	C	C
A-Tomates larga vida. B-Tomate redondo.	C			
Perejil	T	T	C	
Chascú	T	T	T	
Ají	T	T	T	T
Zapallo Calabaza	C	T		
Zapallo italiano.	C			
Total	T:9 C:12 N:1	T:10 C:7 N:3	C:10 T:6 N:2	C:7 T:9 N:4
% Total T=34=42,5% C=36=45 % N=10=12, 5%	9=41% 12=54% 1=4%	10= 50% 7=35% 3= 15%	10= 55, 5% 6=33,3 % 2=11.2%	C=7=35% T=9=45% N=4=20%

### Foto 1



**Huerta de J. R. con el volcán Mocho Choshuenco de fondo (2012).**

**Foto 2**



**S. M. con el arado en su huerta (2011).**

**Foto 3**



**D. H. en su huerta (2011).**

**Foto 4**



**J. T. en la huerta en descanso (2011).**

**Foto 5**



**Foto 6**



**Foto 7**



**Foto 8**



## Cuadro de la distribución de las relaciones sociales entre humanos y no humanos

Redes en los vínculos sociales.	Grado de Confianza.	Relaciones de género.	don.
Redes de Reciprocidad Generalizada.	Mayor grado de confianza.	Femenino.	<p><b>La familia.</b> El lugar preponderante lo ocupa <i>Ngenechen</i>, que está constituido por cuatro partes: la familia sagrada <i>mapuche</i>. Estas cuatro características, de la familia mapuche son proyectadas sobre los espíritus (Bacigalupo, 2001:19).</p> <p><b>Los antepasados</b> (<i>alwe</i>).</p> <p><b>Las hortalizas</b> se dan en sacrificio en pares (no se pudo establecer si esto tiene relación con la necesidad de la pareja para su reproducción).</p> <p><b>Karre Karre:</b> gallinas amarillas.</p> <p><b>El kullito</b> (toro) y <b>las ovejas y carneros</b> siempre son pares sexuales.</p>
Redes de Reciprocidad Equilibrada.	Menor grado de confianza.	Masculino.	
<b>(Anti-redes) Reciprocidad Negativa</b>	Desconfianza absoluta.	Masculino/femenino.	<p>Personas que por no cumplir con los valores establecidos o no pertenecen a los entramados provocan fuerzas negativas.</p> <p>Las contravenciones a los pactos con el panteón sagrado <i>mapuche</i>. Fuerzas, como los <i>alwe</i> o los <i>ngen</i> que pueden convertirse en fuerzas contrarias, provocar accidentes, enfermedades, etcétera.</p>