



Universidad de Concepción

Facultad de Ciencias Sociales- Carrera de Antropología mención sociocultural

Memoria de Título

Ontología territorial Lafkenche: En búsqueda de la recuperación, protección y cuidado del territorio biocultural en el contexto de creación de un ESPACIO COSTERO MARINO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS en la comuna de Lebu

memoria de título presentada para optar al grado de Antropólogo con mención
sociocultural

POR: DIEGO LAMAS ESPINOZA

Profesor Guía: Dr. Ramiro Catalán Pesce

Profesora Co-guía: Dra. Noelia Carrasco Henríquez

Facultad de Ciencias Sociales

Universidad de Concepción

Agosto 2025

Concepción, Chile

*Con cariño para la Mesa
Territorial Lafkenche Leufu*

Índice

Contenido

Agradecimientos.....	4
1. Introducción.....	1
2. Presentación de la investigación.....	4
2.1. Planteamiento del problema de investigación.....	4
3. Pregunta de investigación.....	7
4. Objetivos generales y específicos de la investigación.....	7
5. Antecedentes y contexto.....	8
5.1 Revisión crítica de la Ley Lafkenche.....	10
5.2 Caso de estudio: la solicitud del espacio costero Leufü.....	11
6. Marco teórico	15
6.1 Amenaza de la modernidad: territorio como espacio por conquistar.....	15
6.2 Territorialización costera: la alternativa de las ontologías relacionales....	19
6.3 Gestión territorial: gobernanza de los comunes.....	23
7. Diseño metodológico.....	26
7.1 Diseño y estrategia.....	26
7.2 Técnicas e instrumentos de recolección de datos.....	28
7.3 Unidades de muestra y participantes.....	29
7.4 Aspectos Éticos.....	31
7.4 Técnicas de análisis.....	32
8. Presentación y análisis de los resultados de la investigación realizada.....	34
8.1 Ngillatun, Catuto y Aguas Lafkenche: Introducción al campo.....	34
8.1.2 Presentación Inicial: Día de la Mujer indígena.....	39
8.2 Mesa Territorial Lafkenche Leufü, características e interacciones.....	42
8.2.1 Mapeo Territorial de Especies.....	42
8.2.2 La Historia de la Mesa a Través de una Línea de Tiempo.....	55
8.2.3 Fortalezas y Desafíos de la agrupación.....	63
8.3 Vínculos ontológicos con el Territorio.....	69
8.3.1 Las sabidurías de la Luna: “El Verdadero Campesino Vive Mirando al Cielo”. 69	
8.3.2 El Dilema del Purismo Cultural.....	83

8.3.3 La Flor no Existe, Reconocimiento de Sabidurías Lafkenche.....	91
8.3.4 Una Tumba Sin Marcar.....	99
9. Conclusiones.....	116
10. Bibliografía.....	119

Agradecimientos

A mi querida Mamá, Paula, todo lo que soy es gracias a ti; todo lo que logre es dedicado a ti.

A mi pareja Maite, rayito de sol, agradezco eternamente tu apoyo y compañía.

A mi familia y mis gatos, mi lugar de reposo y refugio.

A mis amigos de Viña y Concepción. Kaysers, Warenes y Coipos, que son locos los cabros.

A mis profesores, Ramiro y Noelia, su guía, conocimientos y disposición fue indispensable en mi formación.

Al equipo de la Fundación Superación de la Pobreza Biobío, Cristian, Javier, Catalina, Marcela, Antonia, Simona y Marla, les agradezco por toda la disposición, la experiencia y la oportunidad.

A la Mesa Territorial Lafkenche Leufü y sus comunidades, los protagonistas de la investigación de quienes aprendí tanto. Gracias por permitirme tener mi primera experiencia profesional junto a ustedes. Llevaré lo aprendido siempre a donde vaya.

1. Introducción.

Esta investigación fue realizada en el marco del proyecto FONDECYT Regular N°1221641 “Habilitantes para el diálogo intercientífico en zonas costeras frente al cambio climático: caso de la provincia de Arauco Chile”. En colaboración con Fundación Superación Pobreza bajo el programa Tesis País.

El objetivo principal de la investigación es comprender y registrar el proceso de creación de un Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios (ECMPO) en la comuna de Lebu, región del Biobío, desde la perspectiva de la Mesa Territorial Lafkenche desde una perspectiva ontológica. El propósito de esta investigación es comprender como los integrantes de la Mesa Territorial Lafkenche Leufü experimentan y significan el territorio y sus relaciones con lo no-humano a través del proceso de tramitación del espacio costero marino que impulsan para la comuna de Lebu.

La Mesa Territorial Lafkenche Leufü, que agrupa 17 comunidades indígenas de la comuna de Lebu, se encuentra desde 2021 en un proceso de tramitación para la implementación de un espacio costero marino protegido para su uso y conservación como es dispuesto por la ley N° 20.249 conocida como Ley Lafkenche. El territorio solicitado comprende alrededor de 50 kilómetros de zona costera en los alrededores de la ciudad de Lebu, además de 12 millas náuticas de uso exclusivo para las comunidades y pescadores artesanales de la zona, presentándose como una valiosa oportunidad para el manejo autónomo del territorio y protección del patrimonio biocultural costero de la comuna.

En este territorio se desarrollan múltiples actividades socioeconómicas y culturales de la mano de un diverso grupo de actores. Algunos de estos por ejemplo son la Mesa Territorial Lafkenche Leufü, las caletas de la costa dedicadas a la recolección de orilla de algas, mariscos y a la pesca-marisquería artesanal mar adentro, las industrias forestales y de pesca de arrastre o el Estado y sus instituciones. Todos estos actores depositan sus legítimos intereses en el lugar, generándose encuentros y desencuentros entre distintas epistemologías y ontologías, lo que levanta valorizaciones y

significaciones particulares de cada actor sobre un mismo espacio. En esta investigación se enfocará principalmente en la Mesa territorial y caletas costeras, sus visiones de mundo y relación con el territorio.

Se busca abordar en esta investigación el problema desde una perspectiva ontológica territorial, entendiendo que los propios integrantes de la Mesa entienden su proceso como una lucha territorial por la conservación biocultural del territorio, en un esfuerzo por frenar lo que ellos señalan como una creciente amenaza a la biodiversidad local y la pérdida de tradiciones y cultura Lafkenche. Para este fin fue utilizada una metodología cualitativa transversal con enfoque fenomenológico y un diseño etnográfico colaborativo. a través del acompañamiento y colaboración con la Mesa en distintos talleres, *trawün*, recorridos territoriales, creación de una línea de tiempo, elaboración de un mapeo de especies, evaluaciones participativas, observación y entrevistas etnográficas. Los datos recabados fueron analizados por medio de teoría fundamentada y escritura etnográfica del proceso.

La presentación de la investigación comienza con el planteamiento del problema de investigación, la pregunta y objetivos general y específicos. Posteriormente se presenta el surgimiento de la ley 20.249 y su aplicación, revisando los principales antecedentes de casos de éxitos y controversias alrededor de la política pública. Finalmente se expone el caso de estudio de la solicitud ECMPO para la comuna de Lebu, la historia de su concepción y su estado actual de tramitación.

El marco teórico se encuentra enfocado en tres ejes principales, la era de la modernidad y la concepción del territorio como un espacio por conquistar, enfocado en el contexto socioecológico producido por la era moderna asociado al cambio climático y los extractivismos en Latinoamérica, un segundo apartado trata las ontologías territoriales como alternativa en la relación de los humanos con el territorio y finalmente los mecanismos de gobernanza para gestionar el territorio y sus comunes.

Luego se presenta el diseño metodológico utilizado: el alcance de la investigación, las técnicas e instrumentos de recolección de datos, la muestra; unidad de análisis y unidad

de observación, las técnicas de análisis, el plan o matriz de análisis y los aspectos éticos de la investigación.

Finalmente se presentan los resultados y el análisis de la investigación ordenados en tres capítulos en concordancia con los objetivos específicos propuestos, divididos en distintos subcapítulos temáticos, para finalizar con las principales conclusiones y limitaciones de la investigación y las proyecciones que surgen de esta.

2. Presentación de la investigación

2.1. Planteamiento del problema de investigación.

La comuna costera de Lebu se encuentra ubicada en la zona sur de la región del Biobío y cuenta con una población estimada de 25.246 personas (Biblioteca del Congreso Nacional, 2025), este territorio ha sido históricamente habitado por el pueblo Mapuche-Lafkenche y no vio mayor ocupación urbana hasta el descubrimiento de las vetas del “mejor carbón del país” en 1852 (Barriga et al., 2021), desde entonces en la comuna se han asentado grandes industrias como la minería, la silvicultura y la pesca, con la promesa de traer desarrollo a sus habitantes promovido a través de la explotación de un territorio rico en recursos naturales. No obstante, la población de la comuna ha vivido en una constante situación de rezago y altos niveles de pobreza, viéndose reflejado en cifras como un 15,9%¹ de la población (a junio de 2022) viviendo en hogares carente de servicios básicos, un 11,4%² habitando en hogares hacinados (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2023) y un 28,1%³ experimentando inseguridad alimentaria (Ministerio de Desarrollo Social y Familia, 2024). Estas cifras contribuyen a ubicar a Lebu en el 5to lugar de la lista de comunas con mayor incidencia de pobreza multidimensional en la región, con un 26,4%⁴ de la población (a 2022) según el Informe de Desarrollo Social de 2024 (Ministerio de Desarrollo Social y Familia, 2024).

La zona se enfrentó a un cambio entre sus grandes motores productivos tras el declive en rentabilidad de la industria carbonífera, orientándose hacia la industria forestal y la actividad pesquera-artesanal. La minería del carbón entro en una caída en su práctica tras el retorno a la democracia debido a la inserción del país en el mercado global enfrentándose a bajos precios en el mercado internacional, altos costos de mantención y alta competitividad entre países latinoamericanos (Letelier, 2019). La caída del carbón como actividad económica principal generó un espacio para el crecimiento de la

¹ 4.344 personas aproximadamente.

² 3.095 personas aproximadamente

³ 7.629 personas aproximadamente

⁴ 7.168 personas aproximadamente

actividad pesquera y la masificación de la industria forestal (Barriga et al., 2021; Carrasco y Fuentealba, 2019), mientras que para los habitantes de la comuna significó un enorme costo en términos de inseguridad laboral, quienes se vieron en la necesidad de cambiar de oficio a las nuevas industrias para poder subsistir. De esta manera la comuna de Lebu, cuyo territorio ya tenía lazos ancestrales con el mar, experimentó un gran crecimiento en los oficios relacionados a la pesca, la marisquería, la recolección de orilla y la construcción de barcos pesqueros, transformándose en el “puerto artesanal más grande de Chile” (GORE, 2023), y viendo el surgimiento de caletas a lo largo de su costa asociadas a la vida en el mar.

A través de la historia de este territorio una gran diversidad de actores ha coexistido en él, desde las grandes industrias, a ciudadanos, pescadores, recolectores, el pueblo Lafkenche y el Estado chileno. En esta investigación se parte desde la premisa de que esta coexistencia no es armónica, sino más bien está entrecruzada por una gran pregunta tácita atingente a todos los actores y del que cada uno tiene una particular respuesta; ¿Quiénes, y cómo se debe gestionar el territorio? A través de esta pregunta surgen, al momento de tomar acciones sobre el territorio, distintas alianzas, acuerdos, organizaciones, acciones, inacciones, conflictos y disputas. Las respuestas de cada actor a esta pregunta dependerán de la manera en la que perciban el territorio y su rol en él; entendiéndolo como un territorio por conquistar y explotar sus riquezas naturales, o uno que deba ser protegido y cuidado por sus habitantes, estas posturas no son rígidas y se entremezclan en los discursos de los actores, dejando entrever las epistemologías y ontologías que moldean sus construcciones particulares de mundo. En otras palabras, sus formas de conocer sobre el territorio y experimentarlo, motivan a los actores a actuar de una u otra forma y moldean sus relaciones con otros actores y su relación con la naturaleza.

De esta forma, es posible observar cómo algunas empresas pueden buscar el crecimiento de sus faenas y el desarrollo económico invirtiendo —e interviniendo— en el territorio, mientras que grupos de actores locales pueden ubicarse en una postura más cercana al cuidado y protección del territorio, al mismo tiempo que subsisten de él. La población

Lafkenche, en particular la Mesa Territorial busca ubicarse desde esta última postura, en un esfuerzo por implementar un ECMPO para resguardar el ecosistema costero-marino de la sobreexplotación de las industrias, y al mismo tiempo entregar una zona protegida para las actividades de pesca y recolección que le entregan sustento a un porcentaje no menor de habitantes de la comuna.

En ese sentido, en Chile existe desde el año 2008 la ley N° 20.249 que crea los Espacios Costeros Marinos Pueblos Originarios, la cual instaura un mecanismo para que comunidades indígenas de todo Chile puedan obtener la administración de un espacio costero marino delimitado por un periodo indefinido bajo la acreditación del ejercicio de un uso consuetudinario del territorio. Entendiéndose como prácticas realizadas por los integrantes de las comunidades que sean practicadas de manera habitual y sean reconocidas de forma colectiva como manifestaciones culturales propias. Estos usos pueden tomar una variedad de formas como el uso pesquero, religioso-espiritual, recreativo y/o medicinal. El manejo de este territorio implica que las comunidades indígenas aseguren la conservación de los recursos naturales, requiriendo la implementación de un plan de administración junto a informes de actividades que deben ser entregados a la Subsecretaría de Pesca de manera periódica.

En este contexto se ubica el actual proceso de tramitación de un ECMPO para la comuna de Lebu; y es en este marco en el que se sitúa la investigación, la cual fue desarrollada en un proceso de trabajo colaborativo entre la Mesa Territorial y Servicio País, en la elaboración de una evaluación participativa que buscó medir los logros y nivel de organización de la agrupación. Por lo que durante este periodo participé en la facilitación de talleres y recorridos a los distintos lugares del territorio con importancia cultural para la mesa, con tal de cooperar con lo que necesitaran. El objetivo de mi trabajo con la Mesa fue comprender sus expresiones ontológicas en relación con el territorio para responder a la pregunta de investigación: ¿Cómo se expresan las ontologías territoriales de la Mesa Territorial Lafkenche Leufü en el marco de creación de un ESPACIO COSTERO MARINO de los PUEBLOS ORIGINARIOS en el territorio de Lebu?

Por último, durante el trabajo con la Mesa tomé el compromiso ético de retornar la información recolectada y el análisis desarrollado a partir de ella, haciendo de esta investigación lo que se espera un valioso insumo que registra su proceso y del que ellos dispongan para aquello que estimen conveniente.

3. Pregunta de investigación

Pregunta de investigación: ¿Cómo se expresan las ontologías territoriales de la Mesa Territorial Lafkenche Leufü en el marco de creación de un ESPACIO COSTERO MARINO de los PUEBLOS ORIGINARIOS en el territorio de Leufü?

4. Objetivos generales y específicos de la investigación.

Objetivo general: Analizar las expresiones ontológicas territoriales presentes en el proceso de creación de un ECMPO desde la Mesa Territorial Lafkenche Leufü.

Objetivos específicos:

- a) Caracterizar ontológicamente la Mesa Territorial Lafkenche Leufü.
- b) Reconocer los saberes territoriales de los integrantes de la Mesa Territorial Lafkenche Leufü.
- c) Describir las interacciones entre los distintos actores de la Mesa Territorial Lafkenche Leufü

5. Antecedentes y contexto

La ley Lafkenche es una política pública que nace desde las demandas de la población indígena por un reconocimiento y trato más justo, a partir de una serie de movimientos político-sociales por proteger su derecho al mar, de lo que históricamente ha sido desde el Estado chileno una política de invisibilización y subordinación hacia el pueblo Mapuche (Huenul-Colicoy, 2012). Estas demandas se materializan en la propuesta de ley que protege espacios costeros en los cuales ellos puedan desarrollar sus actividades recreativas, culturales y económicas tal como lo han hecho tradicionalmente. En el año 2008 estos esfuerzos culminan en la promulgación de la Ley 20.249 o Ley Lafkenche, marcando una histórica victoria en términos de reconocimiento y protección de derechos de los pueblos indígenas en Chile. En ese sentido, la formulación de la ley trae consigo una serie de beneficios para los pueblos indígenas que logren obtener un espacio costero propio. Además del reconocimiento de sus modos de vida particulares, la ley les entrega protección a estos modos de vida frente a amenazas de despojo, así como también protege a los ecosistemas decretados como ECMPO en los que las comunidades se desarrollan, con una base legislativa que busca entregar un balance entre el fomento al desarrollo socioeconómico local y la subsistencia de las comunidades, al mismo tiempo en que se conserva el equilibrio ecosistémico de estos espacios.

Por otra parte, esta ley ha provocado distintas controversias y conflictos a lo largo de su existencia, muchas veces acrecentando problemáticas ya existentes para los pueblos indígenas, como conflictos con otros actores que habitan los territorios o el propio conflicto sociopolítico existente entre la sociedad chilena y el pueblo mapuche. En este aspecto se observa el reciente caso de 2021 en Mañihueico-Huinay, región de Los Lagos, territorio en el que se desarrolló una creciente disputa por los territorios con los mitilicultores de semilla de mejillón o chorito (*Mytilus chilensis*) que operaban en el espacio. Como explica Leal y Escalona (2021) debido a que la ley paraliza cualquier tramitación que implique el uso del territorio solicitado para concesión, explotación o uso, los mitilicultores vieron detenida y amenazada su principal fuente de ingreso, lo que provocó un conflicto de interés entre los actores que de cualquier forma tenían un legítimo interés por el uso de esas tierras. En este caso, la solicitud fue finalmente

aprobada, el espacio fue decretado y entregado a las comunidades solicitantes. Un caso similar, pero con un final perjudicial para los pueblos indígenas se vio en el territorio solicitado de Butanmapu en Coronel, región del Biobío, en el que las comunidades solicitantes se vieron inmiscuidas en un severo conflicto con las agrupaciones de pescadores artesanales de la zona, quienes a través de su resistencia y presiones además de una mediática controversia, lograron que las comunidades desistieran formalmente la solicitud del espacio (Mundo Acuicola, 2022).

En el último tiempo, esta ley ha visto una serie de derrotas emblemáticas para las comunidades indígenas en el proceso de postulación a los espacios, tal es el caso en la región de Aysén que vio rechazado dos de tres solicitudes debido a otro controversial conflicto esta vez con la industria salmonera, que acusaba lo perjudicial que podía llegar a ser el decreto de estos espacios para la economía nacional y para los empleos generados en la zona, ya que las concesiones salmoneras se verían seriamente afectadas por estos espacios, Mientras que desde sectores de apoyo a los pueblos indígenas se acusaba una campaña de desinformación y desprestigio contra ellos y que las concesiones al ya estar decretadas no se verían afectadas en absoluto (Diario UChile, 2024).

Se observa de estos conflictos como usualmente algunos sectores políticos y empresariales consideran desproporcionado el reclamo de tierras por medio de las solicitudes de ECMPOs mientras que desde los sectores indígenas esta herramienta se valoriza como una vía institucional de resistencia. Es importante mencionar que, según el sitio oficial de la subsecretaría de pesca, existen actualmente 108 solicitudes tramitadas, de las cuales 21 han sido aprobadas y solo 5 rechazadas. De esto se desprenden varias lecturas, por una parte, el proceso que la ley estableció con un reglamento con plazos que permitieran un proceso expedito de solicitud se ha visto envuelto en burocracias que ralentizan la aprobación o el rechazo de estas solicitudes, cuyo tiempo en trámite no debería tomar más de un año y seis meses. Por otro lado, se puede observar cómo las solicitudes rechazadas se han constituido como fracasos de carácter público y político en un creciente ambiente de rechazo y desprestigio a los

pueblos indígenas. La estigmatización de los pueblos indígenas solo ha crecido con el tiempo, y esto se ve reflejado en cómo es valorada por la opinión pública de la ciudadanía chilena a los ECMPOs, con un creciente rechazo y oposición política a la implementación de estos espacios, acusando que los pueblos indígenas gozan de privilegios que el resto de la ciudadanía no. Por otro lado, el sector empresarial chileno se ha posicionado firmemente en contra de la creación de estos espacios, argumentando el impacto que tiene generar zonas protegidas para el manejo local y la conservación en la creación de empleos y en la economía chilena en general, emplazando al senado a realizar reformas en la ley (Molina, 2024).

5.1 Revisión crítica de la Ley Lafkenche

La ley Lafkenche como política pública cataliza las dinámicas sociales por las que atraviesan las comunidades que postulan a la creación de estos espacios, esto tiene una serie de implicancias en cuanto a cómo la ley estructura los procesos, cómo el reglamento de la norma es aplicado y cómo son ejecutados la serie de procesos administrativos que son necesarios para una correcta implementación del espacio. Es decir, este marco institucional, pese a ser un gran avance en materias de reconocimiento de los derechos indígenas y una herramienta activamente utilizada por los pueblos originarios para llevar a cabo sus luchas territoriales también está formulada de tal manera en la que los problemas y controversias que se han generado a lo largo de su existencia no han sido meramente accidentales, sino producto mismo de las deficiencias de la ley.

Esto es particularmente claro al entender que las formas de vida y modos de administración local son diametralmente distintos a la estructura de manejo territorial implementada por el Estado. La ley es compleja, burocrática y carece de información clara sobre sus criterios de aprobación o rechazo de los espacios (Cid y Araos, 2021), lo que puede generar oportunidades para la explotación de asimetrías de poder y abuso de influencias políticas o el aprovechamiento debido a las capacidades limitadas de organización de las comunidades y su acceso a la información. Se puede argumentar

entonces que la ley aun reconociendo el derecho al territorio de los pueblos falla en reconocer las múltiples concepciones posibles de territorio que pueden existir entre las distintas comunidades y pueblos indígenas que habitan en Chile.

En esta misma línea de problemas sobre cómo la ley reconoce el derecho al territorio de los pueblos indígenas, está expresa en sus artículos tercero y quinto que se debe asegurar la conservación de los recursos naturales de las espacios costeros-marinos entregadas los pueblos indígenas. Pese que en un sentido práctico el resguardo de los recursos naturales implica la conservación ecológica del territorio en general, la utilización del concepto “recursos naturales” deja entrever la ontología bajo la cual se concibe la ley. Bajo esta normativa el vínculo de las comunidades con el territorio es esencialmente uno en el que la naturaleza existe puramente para la obtención de beneficios y recursos con potencial rédito económico, contrario a ontologías relacionales en la que las comunidades coexisten con el territorio, cuidando la biodiversidad y nutriéndose de lo que la naturaleza les entrega en un vínculo mucho más profundo y complejo que una relación con la naturaleza como mera proveedora de recursos para la subsistencia. Las relaciones de los pueblos indígenas con los territorios son constructoras de identidad y fundamentales en la construcción de las prácticas, cosmovisiones y epistemologías mapuche, por lo que el término ‘recurso natural’ queda corto frente a lo complejo que son los procesos de territorialización de los pueblos indígenas.

5.2 Caso de estudio: la solicitud del espacio costero Leufü

El espacio solicitado como bien se ha mencionado es parte de una lucha territorial reivindicativa, en la que los actores expresan un deseo de recuperar no solo un espacio, si no un territorio y una cultura e identidad asociada a este, es por esto que el espacio costero por el que luchan lleva por nombre Leufü, cuyo significado es río o arroyo. Apropiadamente con el nombre, el espacio en tramitación cubre desde la desembocadura del río Quiapo a la desembocadura del río Coihue, alrededor de 50 kilómetros de costa y 12 millas náuticas mar adentro. A lo largo de esta franja costera existen 6 caletas principales de pesca y de recolección de orilla, tales como Quiapo, La Poza, La Ballena,

Millongue-El Tricao, Minacosta y Morguilla. Pasando por la propia playa de la ciudad de Lebu. Esta solicitud no es la primera que se ha realizado, pues este mismo proceso ha sido impulsado otras dos veces anteriormente, con una primera versión en 2015 retirada para permitir obras en la playa de Lebu, siendo reformulada en 2017. Esta nueva solicitud abarcaría un mayor territorio solicitado, pero lamentablemente se vio atrapada en una serie de problemáticas administrativas hasta ser retirada para ingresar la última solicitud. La actual solicitud fue postulada en 2021, siendo la que ha avanzado más en este largo proceso. A esta solicitud se han sumado en apoyo 6 agrupaciones⁵ sociales del territorio que no pertenecen a comunidades indígenas, pero se han incorporado a la solicitud y son considerados en la elaboración del plan de administración conforme a lo dispuesto en la ley, por lo que sus actividades no serán interrumpidas por la implementación del espacio.

Algunos de los usos consuetudinarios identificados por la comunidad son la recolección de mariscos, algas y la pesca para alimentación y comercialización; recolección para usos medicinales, la elaboración de tinturas y teñido de lanas con plantas, la navegación, el uso doméstico recreativo como la observación de la naturaleza, prácticas religiosas como el *Ngillatun*⁶ y actividades como el relato de *epew*⁷ o cuentos, todas estas actividades están contempladas dentro de un objetivo de cuidado y preservación del patrimonio biocultural del territorio dentro de la solicitud formulada (Solicitud Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios, 2021; Informe Sociocultural Asociación de Comunidades Leufü, Lebu Región del Biobío, 2021⁸).

En cuanto a la Mesa territorial, como bien se mencionó se encuentra formada por 17 comunidades indígenas, de las cuales 12 comunidades se adscribieron originalmente a la solicitud, esto se debe a que no todas las comunidades que conforman la agrupación se encuentran activas, es decir con papeles al día y directiva activa. La organización fue fundada en 2013 como estrategia para contar con una mayor presencia territorial frente a

⁵ Las identidades de estas agrupaciones se conservan por el momento en anonimato.

⁶ Ceremonia rogativa sagrada para el pueblo mapuche.

⁷ Historia o Cuento tradicional Mapuche

⁸ Estos documentos son privados y no se encuentran públicamente accesibles. La agrupación amablemente me dio acceso para referenciarlos.

la disputa por terrenos en los que se buscaba instalar una empresa eólica. Desde ese año comenzaron como agrupación a realizar distintas actividades dentro del territorio, siendo su movimiento insignia la lucha por establecer un ECMPO en el territorio.

ANEXO 5. Plano del sector solicitado
Asociación de Comunidades Leufu, Comuna de Lebu

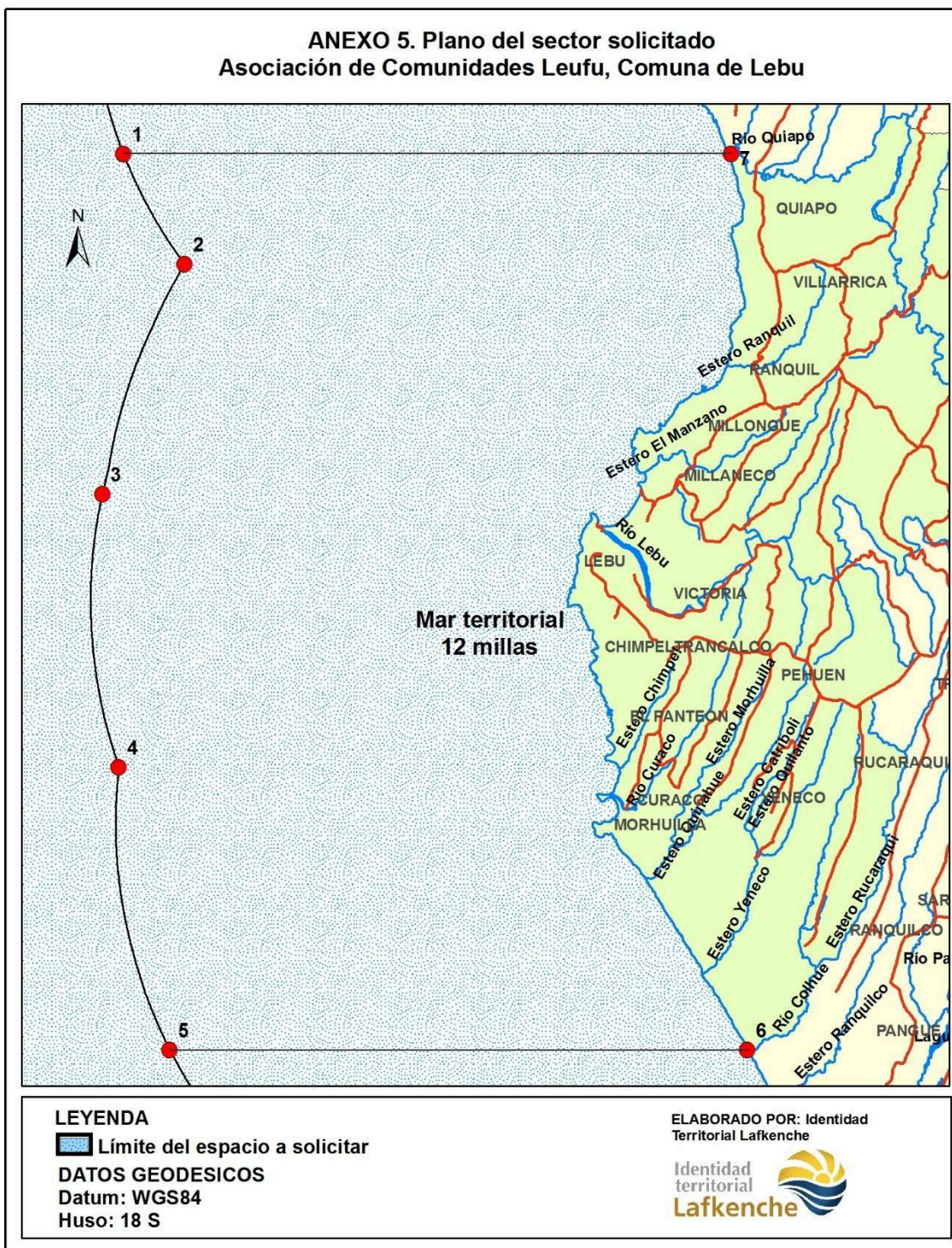


Figura 1 Plano del sector solicitado. Recuperado de Informe Sociocultural Asociación de Comunidades Leufu.

6. Marco teórico

6.1 Amenaza de la modernidad: territorio como espacio por conquistar

6.1.1 Extractivismo

La era moderna es un proyecto fundamentalmente eurocéntrico, precedido por una era de conquista y expansión cultural de la macro sociedad europea, este proyecto de mundo ha esparcido su alcance por todo el planeta abarcando casi la totalidad de las culturas del globo, presentándose como la narrativa emancipadora de la barbarie en la que supuestamente habitaban los pueblos precolombinos (Dussel, 2000). La modernidad como narrativa-mito y como práctica ha construido un mundo totalizante que niega otros mundos y los fuerza hacia un ideal de ‘civilización’ (Dussel, 2000). En este contexto es en el que se crean las grandes naciones y se consolidan los grandes poderes geopolíticos de la actualidad, ubicados principalmente en el norte global, que en consecuencia dieron creación al proyecto de interconexión del sistema-mundo conocido como globalización, generando un mercado mundial que requiere de los recursos naturales de los suelos, mares y cielos de distintas naciones para mantener el proyecto moderno en funcionamiento. Bajo estos paradigmas globalizados, totalizantes, eurocéntricos y coloniales se forma como práctica geopolítica el extractivismo. Esta práctica, en tanto modo de producción y modelo económico nacional y global, es característica de los países del sur global, en especial de los pertenecientes a Latinoamérica y África; y se refiere a un modo particular de apropiación y acumulación de recursos naturales de forma masiva en donde la mayor parte de estos son exportados como materias primas sin mayor procesamiento industrial (Gudynas, 2018; Maillet et al. 2021).

El extractivismo es un marco envolvente a todo el fenómeno dispuesto a investigar, es una estructura bajo la cual se sustenta el desarrollo económico global y el sistema de explotación de recursos al que el estado chileno ha dado prioridad en su legislación desde el término de la dictadura (Gudynas, 2018). Este modelo impacta mucho más que las estrategias económicas de los países, ya que tiene repercusiones negativas significativas en el medio ambiente, contaminando el suelo, las aguas y el aire, provocando pérdida de biodiversidad y el despojo de comunidades, generando cambios

tan drásticos en los ecosistemas y modos de vida que imposibilitan el regreso a las condiciones previas a la llegada de los proyectos extractivistas, dejando muchas veces la única alternativa de la adaptación de los modelos de vida alternativos a las nuevas realidades a las que se enfrentan, sucumbiendo a nuevos paradigmas de mercado, y entrando en el engranaje de extracción de recursos para alimentar la maquinaria global.

6.1.2 Neoliberalismo

El modelo extractivista se nutre de las políticas públicas creadas bajo el modelo socioeconómico capitalista neoliberal, que se funda como paradigma de desarrollo económico bajo el cual Chile se erigió como pionero. Este modelo estructura social y económicamente al país, fomentando el desarrollo de la industria extractivista privada y a la escasa intervención estatal en la economía y servicios (Bustos y Prieto, 2019), a su vez es un fuerte promotor de ideales bajo una cosmovisión enfocada en la acumulación de riquezas y fuerte crecimiento económico, haciendo uso provechoso del modelo extractivista para facilitar a empresas generalmente privadas y extranjeras la explotación de los recursos naturales del país, bajo el supuesto de que esta estrategia económica traería riqueza y prosperidad a los ciudadanos, esta cosmovisión podría entenderse como una mercantilización de la naturaleza (Bustos et al., 2015). A su vez es posible reconocerlo como un factor contribuyente al dualismo ontológico, promoviendo la noción de la naturaleza casi exclusivamente como proveedora, fuente de recursos y riquezas. No solo condicionando así las políticas públicas que crean los gobiernos si no también moldeando el imaginario colectivo de la sociedad y en consecuencia su vínculo con la naturaleza.

6.1.3 Cambio climático, calentamiento global y crisis climática

El cambio climático pese a ser un proceso natural de variaciones en el clima terrestre, es un causante de preocupación en cuanto a la rapidez del fenómeno y el origen de este, pues el proceso no natural es conocido como “cambio climático antropogénico y se define como un cambio en el clima atribuido directa o indirectamente a la actividad humana que altera la composición de la atmósfera global” (Intergovernmental Panel on

Climate Change, IPCC, 2013). La principal fuente de este cambio climático son los gases de efecto invernadero que aumentan la temperatura de la atmósfera y los océanos provocando un aumento en los eventos climáticos extremos, generando el derretimiento de los casquetes polares y aumentando el nivel del mar. Estos fenómenos tienen ramificaciones inconmensurables tanto para la vida en el planeta como para la especie humana. Los efectos del cambio climático antropogénico en las vidas humanas varían desde la inseguridad alimentaria, mayor cantidad de desastres siconaturales y una creciente amenaza para la paz (Naciones Unidas, SF). La crisis climática es sin duda uno de los desafíos más grandes que ha enfrentado la humanidad desde sus orígenes y sus impactos están inevitablemente ligados a las políticas económicas de los países del mundo. Esto quiere decir que mientras exista un modelo de desarrollo socioeconómico que priorice la acumulación de riquezas y mercantilización de recursos por sobre la conservación de los ecosistemas y la biodiversidad del planeta frenar el cambio climático se vuelve una realidad compleja y en algunos casos para algunos grupos de personas, una realidad distante, concibiéndola como una lucha demasiado grande para ser doblegada por los individuos.

6.1.4 Transformaciones radicales socioambientales

En las últimas décadas se han formulado propuestas desde distintos sectores institucionales y empresariales para afrontar el cambio climático bajo un modelo de transición energética. Estos esfuerzos han derivado en compromisos de distintos países del mundo por reducir sus emisiones de carbono y así frenar el alza en las temperaturas. Sin embargo, como argumenta Ulloa (2021) estas formas de repensar el modelo se han tornado en un pretexto verde en el que las empresas y gobiernos han doblado su apuesta por los extractivismos (Gudynas, 2018) y transformado su imagen bajo un capitalismo verde que promete un desarrollo sostenible y prosperidad económica (Ulloa, 2021). Esto en consecuencia se conforma como una reestructuración estética del capitalismo neoliberal como modelo que enfrenta una crisis de legitimidad social, manteniendo en el fondo un modelo en crisis, pero transformando paisajes y procesos dentro de una forma

de ‘soluciones ecológicas’ (Ekers y Prudham 2015, como se citó en Ulloa, 2021) permitiendo al capitalismo adaptarse y sobrevivir.

Es posible teniendo en cuenta lo anterior, considerar al proyecto de la modernidad extractivista neoliberal como una amenaza a la humanidad y a los ecosistemas del planeta, en la que la promesa civilizatoria es en realidad vacía, y es llenada por ideales de vidas hiper tecnologizadas, interconectadas y en una prosperidad hermética e individualizada; lejos de cualquier comunidad y vínculo territorial con la naturaleza, completamente racional y secular. Bajo este modelo de vida, que se expande a través de la llegada de los proyectos extractivistas neoliberales, despolitizan la ocupación del territorio y la explotación de la naturaleza en nombre del desarrollo y el progreso, concibiendo los territorios y ecosistemas como espacios por conquistar en los que están las riquezas que se deben extraer para concretar un futuro imaginado.

Derivado de las nociones de Stirling (2014) de transiciones y transformaciones sociales, en la que las transiciones sociales no afectan el esquema de poder que subyace en la sociedad, sino que se presentan de manera ordenada y presuntamente con intenciones compartidas hacia un fin común, se ubican en contraste con las transformaciones sociales que reajustan el ordenamiento sociopolítico, desafiando un estatus quo y sus estructuras de poder; Ulloa (2021) argumenta que la propuesta de transición energética es una transición social institucionalizada, centrada en la tecnología y ecogubernamentalidad climática sin cuestionamiento del sistema económico capitalista y el consumo global. En respuesta a la transición energética formula un modo alternativo de cambio social radical al que denomina transformación radical socioambiental, en el que la transición energética reconfigura el capitalismo como modelo económico político y social desde propuestas locales autónomas. La transformación socioambiental implica cambios radicales y sistémicos de los valores y creencias, también en la manera en la que nos comportamos como sociedad y cómo nos relacionamos con la naturaleza, además de cómo se gobierna y gestiona la sociedad en distintos niveles. Esta perspectiva está en directa contraposición a la propuesta de transición pacífica y manejada que impulsa la institucionalidad global. (Olsson et al., 2014; Temper et al., 2018; Westley et

al., 2011; como se citó en Ulloa, 2021). Es posible bajo esta perspectiva considerar el esfuerzo por impulsar la ley 20.249 como un proyecto transformador radical, ya que se funda desde una lógica bottom-up logrando llegar a proteger bastas cantidades de territorio y ecosistemas de posibles inversiones de capitalismo verde disfrazado de desarrollo ecológico, como lo son las faenas eólicas o las salmoneras.

6.1.5 Ecología Política

Ante la amenaza de la modernidad a la diversidad de formas de vida y los ecosistemas del mundo, se propone para abordar esta problemática la perspectiva de la ecología política, como mirada crítica a la modernidad eurocentrista, a los extractivismos, al sistema socioeconómico y a su relación con la naturaleza. Se busca bajo esta perspectiva politizar la naturaleza en dialéctica con la sociedad (Nuñez, et al., 2020), entendiendo que de este espacio emergen una serie de desigualdades estructurales que afectan por sobre todo a las personas en condición de pobreza, a los pueblos indígenas, a los racializados, y a mujeres y disidencias. Esta perspectiva implica el análisis crítico de las luchas territoriales y como estas se vinculan con el manejo de los territorios en su marco más amplio, planteando que se debe poner especial atención a las relaciones de poder que históricamente han moldeado las relaciones sociedad naturaleza (Martín y Larsimont, 2016. Como se citó en Alister, 2021). Esto inevitablemente lleva a la relación entre los Estados y cómo aplican sus políticas a los territorios, en las que no solo existen normas y leyes que moldean el paisaje en cuanto a la distribución del uso territorial por las comunidades y los proyectos extractivistas, sino también en cómo es practicada esta relación en cuanto el ejercicio de la fuerza, la violencia ambiental y política y la negación de las epistemologías y ontologías locales.

6.2 Territorialización costera: la alternativa de las ontologías relacionales

6.2.1 Ontologías Relacionales

Se pretende abordar la problemática propuesta a partir de la corriente antropológica perspectivista ontológica, es decir buscando comprender la lucha territorial de la Mesa

Lafkenche desde una caracterización de la construcción ontológica de su realidad, en este sentido la ontología territorial se entiende bajo lo expuesto por Escobar (2016; 2013); como modelos de vida, cosmologías y formas de habitar un territorio basados en saberes y experiencias particulares de una determinada cultura. Entendiendo que, en el mundo no moderno-globalizado, principalmente indígena, existe una multiplicidad de formas de concebir y experimentar el mundo, construidas a partir de la interrelacionalidad socio-natural entre los seres, que reconfiguran la manera en que se construyen dichas nociones de mundo y cómo se erigen sus prácticas culturales además de cómo habitan el mundo y sus territorios. Esto en oposición al dualismo ontológico de la sociedad moderna, que ocupa los territorios y los totaliza, formando una única visión, homogénea de humanidad disociada de la naturaleza, en la que se construyen las narrativas que justifican lógicas de desarrollo extractivistas (Carrasco, 2023), en la que el mundo natural es un espacio por ocupar para obtener ventajas económicas y aquel territorio que no se trabaja es finalmente ganancia pérdida.

De esta forma se desea caracterizar ontológicamente la manera de experimentar y concebir el territorio de las comunidades que conforman la Mesa Lafkenche, en el sentido de comprender el engranaje que articula la lucha por la conservación y recuperación de un espacio socio-natural y la cosmovisión bajo la cual ellos practican el cuidado y manejo del territorio. Además, es importante aclarar que no se pretende distinguir y caracterizar una ontología arquetípica, como podrían ser las cuatro ontologías propuestas por Descola (2012) en su trabajo Más allá de naturaleza y cultura. Sino más bien se busca, a partir del contexto particular de las comunidades de la Mesa, alumbrar, a través de un lente relacional el vínculo propio que nace entre ellos y su entorno, entendiendo que sus nociones de mundo no podrían ser reflejo absoluto de la teoría antropológica sobre las ontologías.

Por esto y debido a la larga historia de contacto entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena, como también a la territorialidad compartida entre actores como los habitantes de las caletas de la costa de la comuna de Lebu y las comunidades indígena, es probable encontrar ciertos aspectos de la cosmovisión y epistemología mapuche desdibujados

entre los demás habitantes del territorio y viceversa, las palabras, las leyendas, las toponimias, las sabidurías tradicionales sobre plantas medicinales, incluso ritos o celebraciones religiosas se pueden compartir en el territorio sin ser distinguible el origen Mapuche o no-Mapuche de estas experiencias. Por otra parte, la costa del territorio es cohabitada por diversidad de actores desde varias generaciones atrás, y se encuentran sujetos a los mismos mecanismos institucionales de operación como recolectores y pescadores, así como también viven los mismos requerimientos y paradigmas que la sociedad moderna ha impuesto en el territorio, como es el cambio en el modelo económico de la subsistencia a uno de comercialización de la recolección para mantener sus modos de vida y poder sostener familias completas bajo un nuevo modelo económico en el que se lucra a través de la explotación del medio ambiente para adquirir de comodidades, bienes y servicios.

Entendiendo la lucha territorial de la Mesa Lafkenche como una disputa ontológica, se desprende que el territorio por el que luchan puede ir mucho más allá de las delimitaciones creadas en la solicitud formal, manifestando una necesidad de justicia y reconocimiento. Este cambio necesariamente debe ser relacional, en tanto debe incluir el derecho a la vida misma de los seres humanos y no-humanos, reconociendo a los territorios como agentes vivos con derecho a existir, garantizando la permanencia de la vida en una interacción continua entre los humanos y los ecosistemas (Ulloa, 2021).

6.2.2 *Diálogo de Saberes*

La coexistencia de distintos actores en el territorio requiere de un esfuerzo de diálogo y a veces a posibles tensiones entre estos, esto es particularmente notorio en cómo las comunidades interactúan con las autoridades locales y los representantes del sector empresarial quienes tienden a no reconocer la sabiduría local por no pertenecer a *las formas hegemónicas de producción de conocimiento* (Santos, 2014). Por esto es necesario integrar la perspectiva del diálogo de saberes en tanto proceso comunicativo en que interactúan lógicas o racionalidades diferentes con la finalidad de la comprensión mutua, implicando reconocer al otro como sujeto diferente, con conocimientos y

posiciones diversas pero cuyos conocimientos son igualmente válidos (Bastidas et al. 2009). Santos (2014) plantea que los saberes son pragmáticos, es decir son inseparables de las prácticas situadas en las que se producen, esto implica que los territorios tienen conjuntos de conocimientos situados que son invisibilizados al no poder ser traducibles al conocimiento lógico y moderno, lo científico positivista. Este paradigma se ha transformado en un monopolio del saber, que se ha esparcido en conjunto con el modo de vida moderno neoliberal. Bajo estas nociones se construyen las narrativas de lo permitido, de aquello que es real o verificable bajo normas establecidas por la misma racionalidad científica.

El dilema de la traducción de las experiencias que fundan el conocimiento es uno intrínsecamente lingüístico, debido a que el lenguaje es la herramienta por defecto que se ocupa de racionalizar el mundo, las experiencias, las emociones y los pensamientos. El lenguaje se encuentra tan imbricado en nuestra capacidad cognitiva que se vuelve muchas veces inconcebible el pensamiento sin un lenguaje que lo articule, de esta manera el lenguaje es una herramienta poderosa para crear y transmitir conocimiento, articulando la experiencia humana con la formación de conocimientos particulares a dichas experiencias. De esta manera, cuando se enfrentan dos formas de conocer distintas, articuladas en lenguajes ontológicamente diferentes, como lo son el pensamiento moderno occidental y los saberes situados de los pueblos indígenas, la traducción se torna compleja, ya que no solo requiere saltar la barrera de la experiencia racionalizada en conceptos particulares, pero también la disposición de reconocer dicha experiencia, de aceptar la alteridad del otro como igual a la propia. Para el mundo moderno, esta alternativa es difícil de reconocer, ya que históricamente ha optado por la negación de estas otras humanidades, de estos lenguajes, y los ha colonizado con tal de forzar una homogeneidad racional, generando divisiones de lo humano y lo sub-humano, posicionándose como paradigma universal (Santos, 2014), despojando a través de la segregación todo conocimiento que no sea traducible al hegemónico. La propuesta de la ecología de saberes de Santos (2014), argumenta que para deshacer esta imposibilidad

de la traducción es necesario reconocer una pluralidad de saberes interconectados y autónomos, de los cuales la ciencia moderna es uno más.

6.3 Gestión territorial: gobernanza de los comunes

6.3.1 Gobernanza de los comunes

Como bien se ha revisado, en el núcleo de esta investigación se encuentra la defensa de los territorios y de formas alternativas de vida por parte de las comunidades indígenas. La perspectiva ontológica nos entrega un marco referente al mundo de las experiencias y dimensiones abstractas de la cultura situadas en –y con— los territorios, más la materialización de las ontologías relacionales en los territorios se podría observar desde como las comunidades administran sus comunes. Los comunes son mucho más que recursos de uso común, existen en distintos planos materiales e inmateriales, los comunes pueden ser recursos naturales o prácticas culturales, pueden ser una lengua o un río, como también pueden ser un conjunto de elementos que coexisten. Lo fundamental es que los comunes son contruidos a partir de herramientas de comunalización, es decir son particulares a las condiciones materiales y culturales de las comunidades, no hay comunes sin comunidad y requieren necesariamente de organización y reconocimiento en torno a su administración. La comunalización, como modelo de administración de los territorios, crea mundos alternativos a los modelos de administración estatal y al capitalismo neoliberal ya que como bien señala Federici (2020) “en el corazón de los comunes está la renuncia al privilegio”.

Ostrom (2009) señala que hasta hace poco la teoría aceptada ha asumido que los usuarios de un recurso de uso común nunca se organizaran de manera autónoma para preservar sus recursos y que estos deben ser administrados por los gobiernos o derechamente privatizados; la bien conocida tragedia de los comunes de Hardin, postulada por primera vez en 1968. Sin embargo, Ostrom argumenta que la investigación en distintas disciplinas ha encontrado que si comunidades invierten tiempo y energía en organizar la administración de los recursos pueden alcanzar la sustentabilidad (2009). En base a esto postula que no existe mejor agente para la administración de los comunes

que sus propios usuarios ya que existen incontables casos en los que ni el Estado ni los privados han logrado prevenir la destrucción de los recursos (Ostrom, 1995; 2000). En este debate sobre los comunes la discusión escala a niveles más complejos que los modos de administración particulares y recae en debates sobre la naturaleza humana, apelando a la regulación absoluta del estado o a la privatización absoluta de la naturaleza, ignorando que los esfuerzos por la preservación de los recursos de uso común, sea con fines egoístas o altruistas, comienza desde una organización comunitaria para administrar, distribuir y cuidar aquello común para el beneficio de toda la comunidad.

Entendiendo entonces que los comunes, en este caso, recursos naturales de uso común, deben ser preservados bajo una organización activa de las comunidades que los reconozca como tales, podemos acudir a la gobernanza como herramienta de organización administrativa de los comunes, que se puede entender como:

“la realización de relaciones entre diversos actores involucrados en el proceso de decidir, ejecutar y evaluar asuntos de interés público, proceso que puede ser caracterizado por la competencia y cooperación donde coexisten como reglas posibles; y que incluye instituciones tanto formales como informales (ciudadanía y sus distintos mecanismos de organización temporal y/o espontánea). La forma e interacción entre los diversos actores refleja la calidad del sistema y afecta a cada uno de sus componentes; así como al sistema como totalidad” (Whittingham Munévar, 2010, como se cita en Naser, 2021, p. 14).

En consideración de lo anterior, la costa de Lebu que se está buscando decretar como espacio costero protegido podría ser considerada como un gran común costero. Bajo el *framework*⁹ de Ostrom (2009) podemos entender este territorio como un sistema socioecológico complejo, en el que se entremezclan los humanos y los recursos que utilizan, e impactan las prácticas de preservación o descuido de las comunidades. Bajo este lente la costa es un sistema ecológico en el que existen recursos afectados por las

⁹ Estructura.

prácticas de gobernanza y los habitantes del territorio. Las distintas interacciones de estos niveles pueden producir, por ejemplo, el actual caso de la costa, en el que no existe un mecanismo de gobernanza implementado de forma efectiva¹⁰, produciendo la destrucción del ecosistema y sus recursos. Por otro lado, se ha observado como los espacios costeros marinos para pueblos originarios se han transformado en el principal mecanismo para el resguardo de los modos de vida de los pueblos indígenas y promoción de la sustentabilidad marinocostera del sur de Chile (Cid y Araos, 2021). Por lo que su implementación sería una alternativa positiva para la producción de una gobernanza efectiva de los comunes desde la propia administración colectiva del territorio.

¹⁰. Aunque existen esfuerzos activos por promover una gobernanza territorial permanente

7. Diseño metodológico.

7.1 Diseño y estrategia

El diseño de la investigación fue esencialmente cualitativo puesto que esta estrategia entrega el sustento metodológico adecuado para “captar y reconstruir significados” (Olabuénaga, 2012), a través de esta reconstrucción se pretendió visibilizar las voces, narrativas, experiencias, subjetividades y saberes de los actores participantes del estudio. Para alcanzar esta intención se articuló la investigación con un enfoque etnográfico transversal al método y metodología, como señala Restrepo (2018) existe una diferencia entre la metodología y el método, siendo la primera la forma en la que se estructura y articula las distintas técnicas de investigación en función de los objetivos de investigación, mientras que la segunda responde al “porqué del cómo”, es decir, como es abordada epistemológicamente la investigación en tanto presupuestos teóricos y conceptuales que le dan forma. Este enfoque implica formas particulares de proceder en el trabajo de campo, así como también la manera en la que se analiza, interpreta y estructura la información recogida. De esta forma el diseño etnográfico pone el foco en las palabras y actos de las personas, evitando caer en reducciones estadísticas y cuantitativas, poniendo a la luz los elementos humanos de la vida social y profundizando en las complejidades de sus relaciones entre ellos y en su contexto sociopolítico particular (Alvarez-Gayou, 2003).

En este sentido, se buscó siempre generar un conocimiento situado en las experiencias particulares de las comunidades que conforman la Mesa, como se observan a sí mismos y cómo se mueven física-política y socialmente dentro de su territorio. No obstante, como señala Restrepo (2018) estas experiencias reconstruidas en la investigación no son limitadas a la particularidad del estudio, sino que también pueden ser extendidas a realidades generales de las experiencias del mundo Mapuche-indígena al momento de realizar tramitaciones para obtener ECMPOs.

Teniendo en consideración el contexto sociopolítico bajo el cual se desarrolla la investigación, que es, en un proceso de tramitación por parte de un conjunto de

comunidades indígenas para la destinación de un espacio protegido para su uso y administración del ecosistema, normado por la ley 20.249 y ceñido a los estándares establecidos por el convenio N°169 de la OIT y la ley 19.253 o ley indígena, se entiende que hay un aparataje político bajo el cual se toman decisiones que impactan directamente sobre los territorios y comunidades que habitan en ellos. Por esto, fue necesario aproximarse a la investigación desde un modelo de ciencia que evite caer en reducciones y extractivismos, que tanto dañan las relaciones con las comunidades, sentando una brecha entre investigadores e investigados, de quienes se extrae el conocimiento e información. Para esto se optó por aproximarse al trabajo de campo desde el modelo de ciencia con la gente o ciencia posnormal de Functowitz y Ravetz (1993), fundado principalmente en la noción de formular el conocimiento desde las comunidades que experimentan en primera persona la realidad que se desea investigar, haciéndoles agentes activos en el proceso de creación del conocimiento, entendiendo que la construcción del conocimiento que termina plasmado en estas páginas proviene del diálogo y experiencias a través de la colaboración en el diseño de las actividades, poniendo especial énfasis en registrar y exponer aquello que desde las comunidades consideraban relevante.

Por esto, la orientación particular que se buscó dar al trabajo con las comunidades fue el de una etnografía colaborativa reconociendo a los participantes de la investigación como coproductores del conocimiento, en las que los propios participantes van moldeando la investigación y construyendo por sus propios medios e intereses el conjunto de conocimiento que termina por presentarse en la investigación. Es por esto que desde un inicio se pensaron las actividades en terreno bajo las mismas lógicas de diálogo y reuniones tradicionales de la cultura Mapuche. Así, las dinámicas que dictaminaron como actuar en las sesiones o el código al que se debía ceñir fue el de Trawün y Nüttram, el Trawün, entendido como la reunión o asamblea, relacionado con juntar dos cosas antes separadas o el encontrarse con otro fue la lógica bajo la cual se organizaron las reuniones, de esta manera el código a seguir era por ejemplo, disponer el espacio físico para que todos los integrantes siempre se ubicarán en círculo, con la posibilidad de

mirarse a todos por igual sin jerarquías en la posición de los asistentes. De la misma forma, iniciar con un *Chalín* o presentación breve sobre uno mismo, de donde viene y que es lo que hace, además de algunas palabras sobre lo que se espera de la actividad, por último, el cierre se daba entregando la palabra a cada asistente para que comentara sus reflexiones de lo conversado, escuchando a cada persona por lo que tenga que decir. El Nüttram por otra parte es la conversación, el relato o narración fuertemente vinculado a la memoria, a las historias y sucesos reales. Así, se buscó siempre reflexionar a partir del contexto y la memoria de los hablantes, poniendo en valor la experiencia de vida de los actores y su propio kimün.

A partir de los datos construidos por la comunidad, esta investigación buscó desarrollar conceptos e intelecciones de manera inductiva, comenzando por los datos que los propios participantes establecieron como relevantes (Alvarez-Gayou, 2003). Por parte del investigador, que toma más bien la posición de narrador o curador de la información provista por las comunidades, se pretendió observar el escenario desde una perspectiva holística, buscando ser abarcativo en el formulación de actividades y en la mirada de análisis, entendiendo que el propio investigador en su proceso de estudio se caracteriza por causar un efecto que cambia aquello que se muestra en este escenario y las personas con las que se realiza el estudio (Alvarez-Gayou, 2003).

7.2 Técnicas e instrumentos de recolección de datos

Las técnicas empleadas fueron esencialmente primarias, la etnografía fue el método principal que encuadró la investigación poniendo énfasis en la descripción y en las interpretaciones situadas de los fenómenos (Restrepo, 2016), buscando “explicar las formas en las que las personas comprenden, narran, actúan y manejan sus situaciones cotidianas y particulares” (Alvarez-Gayou, p. 8, 2003). A partir de este encuadre se organizaron distintas actividades junto a las profesionales voluntarias de Servicio País y la estudiante de psicología de Práctica país. Entre estas actividades se encuentran recorridos territoriales, mapeos de especies y la elaboración de una línea de tiempo. El recorrido territorial como tal fue utilizado también como método de recolección de

información en sí, ya que a través de la inmersión en el territorio fue posible observar *in situ* los conocimientos de las personas y sus sabidurías por medio de la experiencia y la memoria. En esta misma línea fueron aplicadas entrevistas etnográficas, las cuales se caracterizan por no tener una estructura determinada, sino que se asemejan a una conversación natural guiada por temas que van surgiendo a través de la misma conversación. Además, se realizan en el mismo contexto territorial de la gente, en el cual tiene acceso a una memoria tangible más que solo a la respuesta elaborada en base al recuerdo. Esto permite entender la experiencia territorial desde dentro, en contraposición de una entrevista convencional que aislaría al entrevistado de su contexto por tener una mayor comodidad para el entrevistador para registrar respuestas y seguir una pauta determinada.

Este mismo proceso de inmersión y realización de entrevistas etnográficas muchas veces significó la incapacidad de registrar de manera exacta, como sería por medio de una grabadora, las conversaciones con las personas, por lo que otro instrumento esencial para el análisis fue el diario de campo, que permitió el registro constante de pensamientos, sensaciones y opiniones en el campo mientras que generaba una mayor confianza a la hora de registrar los comentarios de las personas en conversación.

7.3 Unidades de observación y participantes

La muestra fue principalmente la Mesa Lafkenche Leufü, además de otros actores particulares del territorio con los cuales se colaboró con tal de responder a cuestiones específicas. La Mesa en sí presentó una presencia variable de asistentes, usualmente en números bajos¹¹, unas 5 a 6 personas por actividad, lo que permitió un diálogo pausado y profundo con cada persona que asistía a las actividades, en otras ocasiones de mayor congregación, la alta colaboración de personal de Servicio País permitió el organizar de forma más ordenada las actividades y poder dialogar con distintas personas al mismo tiempo para mantener flujos de conversación constantes.

¹¹ Esto en relación a la cantidad de comunidades e integrantes de la Mesa.

Tabla 1. Lista de participantes individualizados en la investigación.		
Pseudónimo	Grupo etario	Sexo
Astrid	Adulto	Femenino
Muriel	Adulto	Femenino
Ester	Adulto	Femenino
Giulia	Adulto	Femenino
Patricio	Adulto mayor	Masculino
Octavio	Adulto mayor	Masculino
Joaquín	Adulto mayor	Masculino
Sebastián	Adulto	Masculino
Elisa	Adulto	Femenino
Lucila	Adulto mayor	Femenino
Pedro	Adulto mayor	Masculino

Como bien se mencionó, la investigación contó con la participación variada de personas, la tabla 1 indica solamente a las personas participantes que fueron individualizadas explícitamente en el texto, sin embargo, dentro del texto se narran interacciones entre personas que prefirieron el anonimato absoluto, o en algunos casos que no pudieron ser individualizadas.

Tabla 2. Unidades de Muestra		
Actividad	Fecha	Descripción
Presentación a la mesa – Día de la mujer indígena	12.9.24	Conmemoración del día de la mujer indígena, presentación a la mesa y entrega de tarjetas de recuerdo del día.
Mapeo territorial de Especies	9.10.24	Taller de mapeo colaborativo de especies de distintos seres vivos del maritorio de Lebu.
Recuperación Línea de Tiempo	23.10.24	Elaboración de línea de tiempo con el objetivo de reconocer los hitos principales de la Mesa y su historia como agrupación.
Actividad con consultora	5.11.24	Asistencia de oyente, el objetivo de la actividad era asesorar a la Mesa para poder enfrentar la evaluación de CONADI para acreditar el uso consuetudinario del territorio por parte de las comunidades postulantes al ECMPO

Expedición: Primera búsqueda del cementerio	18.11.24	Se organiza una búsqueda de un cementerio perdido a base de memorias de dos personas que conocían su existencia ya que jugaban cuando niños allí.
Segunda actividad con consultora	21.11.24	Segunda actividad de asesoría para la Mesa
Taller de reconocimiento de sabidurías	4.12.24	Taller de reconocimiento de las propias sabidurías de los habitantes del territorio con tal de poner en valor los conocimientos tradicionales y la rica historia de las personas que viven por generaciones en el territorio.
Expedición: Segunda búsqueda del cementerio	6.01.25	Con el ánimo de encontrar el cementerio se organiza una segunda salida con mejor organización y la guía de una persona que conocía cabalmente el territorio
Retribución de resultados	21.2.25	Última sesión con la Mesa en la que se presentan los hallazgos de la investigación y se busca generar un dialogo respecto a estos, en el sentido de reflexionar sobre ellos, corregirlos o confirmarlos por las propias comunidades, con tal de ser presentados en el documento final de la investigación con la aprobación de ellos. Como síntesis general de la actividad las comunidades confirman los hallazgos y declaran que se sienten representados por los resultados obtenidos.

7.4 Aspectos Éticos

Todas las personas tanto individualizadas como aquellas que no, fueron informadas de manera verbal como a través de la entrega de un consentimiento informado¹² provisto por el Fondecyt. En todo momento se mantuvo absoluta transparencia sobre el uso de la información recolectada y los objetivos de la investigación. Todos los participantes de la investigación fueron anonimizados con la excepción de las integrantes de Servicio País y Práctica País, quienes optaron por mantener sus identidades públicas.

Debido a la diversidad de actividades realizadas, con la variedad de personas presentes, en algunos momentos se optó por registrar por medio de grabaciones de voz las sesiones, para esto, todas las personas presentes debían entregar su aprobación, además, se indicó

¹² Ver anexo 1

que los participantes podían señalar si querían terminar la grabación o eliminar algo de ella cuando ellos quisiesen. En otras ocasiones, debido a las mismas particularidades de la investigación, resultó imposible grabar o derechamente se solicitó no hacerlo, por lo que se recurrió a otros medios de registro de información como las notas de campo.

7.4 Técnicas de análisis

Para el análisis de datos la técnica principal fue el uso de teoría fundamentada, con el propósito de levantar un “conocimiento directo de la vida social, no filtrado por conceptos, definiciones operacionales ni escalas clasificatorias” (Alvarez-Gayou, p. 7, 2003), entendiendo que "el significado no emana del interior de las cosas mismas, ni procede de los elementos psicológicos de las personas, sino que brota de la manera como unas personas actúan con otras frente a las demás cosas." (Bergh citado en Olabuénaga, p. 15, 2012). Es por esto que la investigación se inclina hacia la elaboración de una teoría fundada a partir de las interacciones entre las personas y cómo significan tales interacciones además de sus relaciones con el mundo, valorando la perspectiva de cada actor en tanto como ellos las racionalizan, en palabras de Olabuenaga (2012) “la auténtica definición de la situación proviene de las interacciones sociales (acción con sentido simbólico)" y su análisis cualitativo debe estar orientado a comprender los significados que brotan de estas interacciones simbólicas entre individuos (Olabuenaga, 2012).

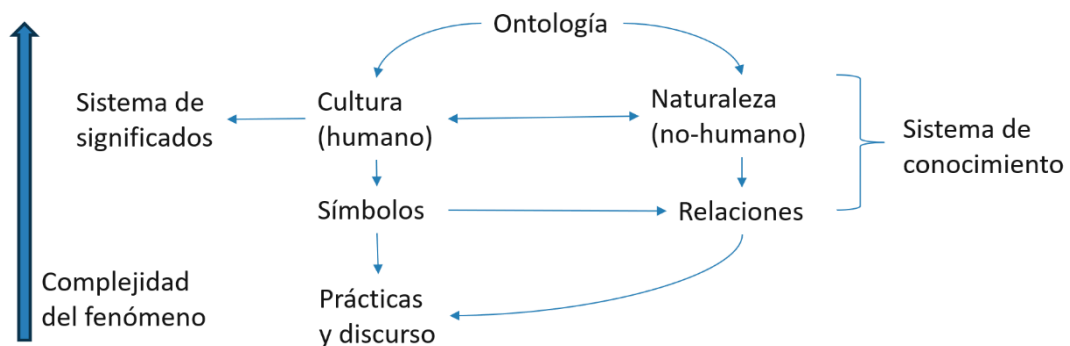


Figura 2 diagrama de framework de interpretación y análisis de datos. Elaboración propia.

La matriz de análisis o framework¹³ de interpretación y análisis de datos elaborada para esta investigación parte desde la premisa de que la forma en las que se significan las relaciones entre los seres fundamenta la experiencia de los actores y moldea sus relaciones con aquello que es humano y su equivalente no-humano. Este proceso se retroalimenta en tanto que genera un sistema de significados a través de símbolos que median las relaciones con el mundo no-humano, produciendo un corpus o sistema de conocimiento cultural-territorial, fundado en una onto-epistemología particular al grupo de actores con los que se realiza la investigación. Por medio del sistema de símbolos surgen prácticas y discursos guiados por el sistema de conocimiento, que racionalizan las experiencias territoriales, siendo estos los fenómenos captables por un investigador. Entonces, a partir de ellos se puede comprender la ontología territorial de manera inversa, al identificar y descomponer a través del discurso y la práctica el sistema de símbolos que significan sus relaciones con el mundo humano y no-humano terminando por analizar estos últimos elementos y sus relaciones constitutivas permitiendo caracterizar la ontología que media dichos elementos y relaciones.

¹³ Marco de análisis.

8. Presentación y análisis de los resultados de la investigación realizada.

8.1 Ngillatun, Catuto y Aguas Lafkenche: Introducción al campo

El 15 de abril de 2025 llegamos a eso de las 9:50 de la mañana a Pehuén, un pueblo pequeño a unos 20 minutos de Lebu. Tras algunas vueltas nos detuvimos frente a una *tranca*¹⁴ que daba ingreso a un predio forestal; a un costado de la entrada había un *chemamüll*¹⁵ femenino y a cada lado de la barrera una bandera blanca y otra negra; habíamos sido invitados como equipo del proyecto de investigación a participar de un “Taller-Mateada” de cuidados y propuestas de gobernanza para sitios de valor hidrosocial del pueblo lafkenche en este territorio. Esta actividad marcaría mi primer encuentro con la Mesa Territorial Lafkenche Leufú y el inicio de la investigación que se transformaría en la presente tesis.

Para comenzar la jornada nuestros anfitriones nos invitaron a entrar a pie al terreno, mientras que preparaban el lugar plantando más banderas blancas y negras alrededor. Al entrar fuimos guiados por un camino de tierra hasta un rehue rodeado de un frondoso canelo, ubicado a algunos metros de un monocultivo de pino. Frente al rehue fueron llegando más y



Figura 3 Chemamüll femenino

más personas de distintas entidades que habían sido invitadas: miembros de las comunidades indígenas, socios de una agrupación de recolectores, algunas figuras políticas y nosotros. En total sumábamos unas veinte personas agrupadas para dar inicio

¹⁴ Barrera de mediana altura que cierra el acceso peatonal y vehicular a un recinto, usualmente hecha de madera o metal.

¹⁵ Significa literalmente persona de madera, figura antropomórfica tallada en madera considerada como protectora de sitios sagrados como los ngillatuwe (Lugar del ngillatun) o los eltün (cementerio)

a un *Ngillatún* presidido por Astrid, presidenta de la Mesa Territorial y un peñi que venía de lejos y no era familiar con el territorio, pero había sido invitado a compartir su kimün sobre el agua, los espíritus y tradiciones ancestrales Mapuche.

El *Ngillatún* es una ceremonia rogativa sagrada para el pueblo mapuche realizada en torno a un rehue, este está formado por un pilar de madera con varias muescas profundas semicirculares –en este caso cuatro—, de unos 20 centímetros de diámetro por unos 10 centímetros de profundidad. Alrededor, crece un canelo envolviendo el pilar de madera y entre sus ramas hay a cada lado del pilar una asta con una bandera blanca y otra negra que simbolizan el día y la noche. A los pies del rehue se encuentra un cántaro con agua, unas sopaipillas y un plato con mote. En una de las muescas hay unos cascabeles y una especie de flauta colgando de una rama. El peñi nos explicó que en esta ocasión rogaríamos a la naturaleza y a *Chaw Ngünechen*¹⁶ – o Dios Padre – para que nos protegiera y permitiera recorrer los lugares que visitaríamos durante el día, así nos explicó el motivo de la ceremonia:

Nosotros los Mapuche, dicen que nosotros le bailamos canelo y, nosotros no le bailamos canelo. Usamos el canelo que es nuestro árbol, sagrado nuestro [...] para acompañar el altar. Nosotros le pedimos a nuestro Ngünechen, el creador de toda la vida. A él le pedimos nosotros que nos ayude, que nos proteja y que nos de la fuerza para poder compartir día a día con la naturaleza, a él le pedimos nosotros, a nuestro *Ngünechen*, a nuestra *Ñukemapu*¹⁷.

¹⁶ Dios padre o creador.

¹⁷ Lit. Madre Tierra.

Luego de su explicación nos pidió acercarnos al canelo para sacar una hoja y al volver a nuestras posiciones. Astrid recorrió el grupo pidiéndonos que mojáramos la hoja en el cántaro con agua, mientras el peñi comenzó a tocar su kultrun y pronunciar algunas frases en Chedungun referidas a *Ngünechen* y la *Ñukemapu*. Posteriormente Astrid volvió a recorrer el grupo dándonos trozos de sopaipilla para que comiéramos, al terminar de comer se nos pidió que nos arrodilláramos y pidiéramos por algo que quisiéramos para el día. Para este momento, yo era apenas un tesista desconocido para todos los que estaban allí y esperaba poder presentarme a Astrid y expresarle mis deseos de hacer mi

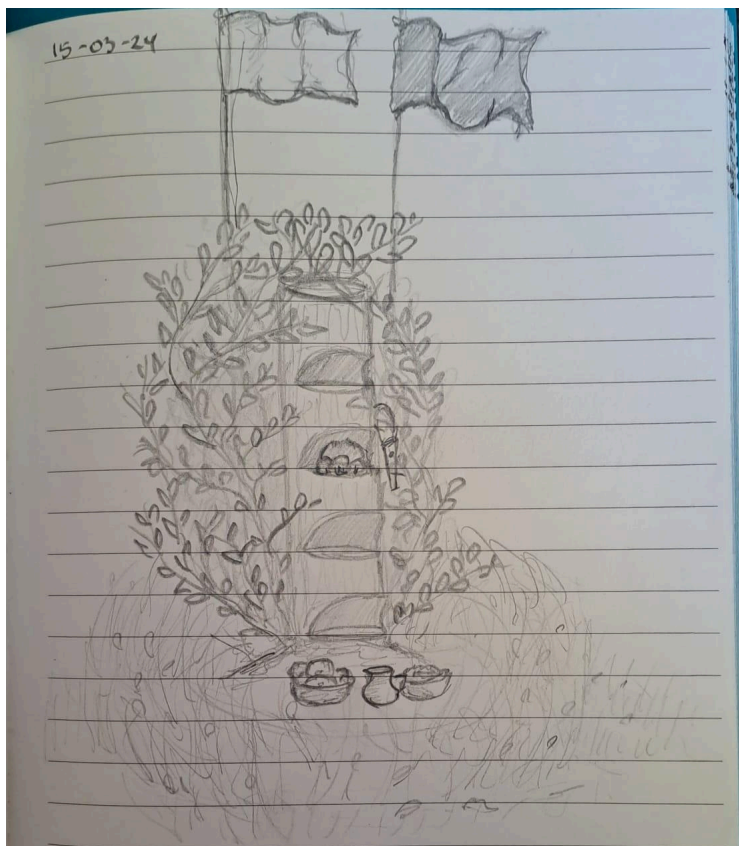


Figura 4 Dibujo del rehue ceremonial. elaboración propia.

investigación junto a su agrupación, por lo que decidí pedir porque todo saliera bien durante la jornada y tener una buena primera interacción con Astrid.

Mientras, el peñi continuó con sus rogativas en Chedungun arrodillado frente al altar, una vez finalizó se volvió hacia nosotros y nos invitó a bailar alrededor del rehue al ritmo del kultrún. El baile era en contrario al sentido horario y constaba principalmente de coordinar nuestros pasos con el tempo que marcaba el kultrún. Esto, según el peñi podía durar horas o incluso días si quisiéramos, pero en esta ocasión lo mantendríamos breve ya que debíamos continuar con las otras partes de la actividad.

Justo antes de comenzar, noté que alrededor del rehue, donde se supone que debíamos danzar, era donde más había crecido pasto, mucho más largo y frondoso que alrededor.

Este era bastante largo, seco y de color café y mientras más cerca del alter se encontraba más largo se hacía. Esto me pareció muy curioso ya que al alejarse del rehue y el canelo el pasto apenas crecía y al acercarse a los árboles del terreno forestal solo había tierra seca, marcando un peculiar contraste al que no logré atribuir explicación.

Al terminar la rogativa salimos a pie del terreno y fuimos a la sede vecinal donde desayunamos. Ahí había muchos tipos de comida, como sopaipillas, pebre, quesos, jugos, café de trigo y queso de cabeza entre otros. Entre las comidas, una que especialmente llamó mi atención fueron unas barras de mote y miel, de unos 5 cm, de textura suave y blanda, bastante húmedas pero sólidas, llamadas catutos. A pesar de su simpleza su sabor era maravilloso y me dejó sorprendido ya que mi experiencia comiendo mote se limitaba a la popular bebida elaborada con huesillo. Al acercarme a agradecer por la comida a la cocinera, ella me mencionó como los alimentos como el catuto y las sopaipillas son comidas ancestrales y sagradas para el pueblo Mapuche, algo que creo rara vez pensado al hablar de la comida en general, pero especialmente en estos alimentos ya que uno no es particularmente conocido en las grandes ciudades y el otro, que goza de mucho valor en la cocina chilena no tiene una connotación sagrada y su historia se da por hecha obviando el vínculo con la historia Mapuche al ser consumidas.

Al terminar de comer partimos a dos lugares por los que fluía agua que eran considerados sagrados para los Lafkenche de los alrededores de Pehuén. El primero de esos lugares era una vertiente escondida entre los campos desolados del cultivo forestal, entre restos de árboles y un paisaje semejante a la tierra quemada nos abrimos paso hacia un lugar en donde comenzaba lentamente a aparecer flora nativa. Profundo dentro del terreno, en una especie de quebrada que guardaba en su difícil acceso un parche denso de vegetación nativa, se ubicaba en el centro una vertiente que formaba una pequeña poza de agua. La vertiente no tenía más de 2 metros de altura y fluía un chorro débil de agua que formaba una pequeña poza antes de continuar su viaje entre los árboles, arbustos y pequeñas plantas que la rodeaban, todo el lugar estaba cubierto de musgo y al estar bajo la sombra casi constante, era bastante frío. Antes de entrar al claro de la vertiente el Peñi nos indicó que debíamos pedir permiso a los espíritus que protegen el

bosque, sobre todo durante el día ya que es su periodo de mayor actividad. Allí conversamos sobre la importancia de la vertiente para los vecinos de la zona en épocas pasadas, en las que debían recolectar agua desde el lugar para hacer todas las actividades que ahora se sirven de agua potable del servicio hídrico local. Esta vertiente fue de ayuda incluso en eventos como el terremoto de 2010, en el que muchas personas volvieron aquí cuando se vieron desabastecidas por el corte del suministro.

Los lugareños nos explicaron que un gran problema que enfrenta este lugar –además de la depredación forestal– es “la poca conciencia” por el cuidado del espacio de parte de algunos de los habitantes de Pehuén, que por distintos motivos no tienen acceso a una fuente de agua potable y deben venir hasta aquí para abastecerse, muchas veces dejando basura en el lugar, por lo que varios asistentes se dedicaron a recogerla y sacarla del lugar. Un punto importante de la discusión se centró en la misión de las personas Lafkenche de educar y esparcir el conocimiento y cuidado de estos lugares a otras personas no Lafkenche, para así proteger y conservar estos espacios de vida nativa que en algunos casos incluso pueden socorrer a las personas en momentos de mayor necesidad.

Por último, nos dirigimos a un humedal que hace un tiempo había sido declarado como Parque Natural de Pehuén, lugar protegido de la naturaleza que Forestal Arauco había entregado para su protección, uso y cuidado por las comunidades. Aquí, entre la desolación del monocultivo existía una pequeña burbuja de balance ecosistémico lleno de flora y fauna nativa. Este tenía un pequeño paseo de madera que llevaba hasta un mirador que se ubicaba sobre un claro en el humedal, un ojo de agua justo al centro, rodeado de árboles que parecía extenderse infinitamente, aunque solo fuera una hectárea. Allí el peñi nos explicaba cómo la naturaleza habla, pero no con palabras, y que ella avisa sobre aquello que está por venir, sobre sus cambios constantes como el tiempo, las floraciones o el estado de la tierra, y que para escucharla es necesario detenerse a prestarle atención. En ese momento se abrió un espacio de reflexión sobre estos lugares, que derivó lentamente en una acalorada discusión sobre el rol de la autoridad estatal en estas actividades y si existía un real compromiso con la protección de los ecosistemas y,

en consecuencia, de los habitantes de la comuna. Eso sucedió a partir de que la presencia de personal del Gobierno Regional (GORE) solo fue durante la primera parte de la rogativa inicial para luego desaparecer sin siquiera despedirse. Esta conversación se vio aprovechada para promover intereses políticos como los de un candidato a alcalde que participó de la actividad y buscó sin mucho éxito incorporarse a las críticas reflexiones a la autoridad pública.

Una vez calmados los ánimos se dio fin a la actividad, por lo que busqué un momento para charlar con Astrid, para poder presentarme y poder expresarle mis deseos de realizar mi investigación en conjunto con su agrupación, a lo cual mostró mucha calidez e interés por la idea. Esta fue mi primerísima experiencia con la Mesa y este particular sector del territorio, ya que mis actividades como practicante me habían permitido conocer solo el norte de la comuna. Desde ese momento en adelante, comenzó un periodo de preparación teórica hasta poder presentarme formalmente a la Mesa en septiembre del mismo año, comenzando a trabajar junto a ellos en conjunto con las voluntarias del programa Servicio País de FUSUPO.

8.1.2 Presentación Inicial: Día de la Mujer indígena

Para dar un inicio oficial a la investigación fue necesario presentarme primero a los integrantes de la Mesa, ya que pese a haber conocido a Astrid y tener su aprobación inicial para trabajar junto a ellos, no conocía a las demás personas de las comunidades que conformaban la Mesa. Por esta razón desde la Fundación se me ofreció asistir a la conmemoración del día de la mujer indígena celebrado el 12 de septiembre de 2024. Junto a mí, ese día se presentaría Antonia, quien estaría realizando su práctica de psicología comunitaria junto a la Mesa. En compañía de Antonia terminaría realizando la mayoría de mi trabajo de campo y se transformaría en un apoyo fundamental para la planificación y ejecución de actividades con la Mesa, además de ser una grata compañía durante los numerosos viajes a Pehuén y Lebu.

Para prepararnos para el evento decidimos elaborar unos pequeños recuerdos conmemorativos del día de la mujer indígena, estos recuerdos serían unas tarjetas

compuestas de una *Wenufoye*¹⁸ por la parte exterior y una flor de origami en su interior que al abrir la tarjeta desplegaría sus pétalos revelando un diseño decorativo y la frase *Ayiwün Antü Mapuche Domo!* O Feliz día de la mujer Mapuche.

Al llegar el día del evento nos presentamos brevemente, indicando nuestros nombres, edades, nuestro lugar de nacimiento y los objetivos de nuestras respectivas labores junto a las expectativas de trabajo que teníamos para lo que quedaba del año. Al terminar nuestra presentación entregamos los recuerdos preparados a las mujeres Mapuche asistentes, el resto de la ceremonia incluyó música en vivo, la presentación de un documental y un desayuno de comida tradicional Mapuche.



Figura 6 interior de tarjeta



Figura 5 exterior de tarjeta

¹⁸ Bandera del pueblo Mapuche



Figura 7 fotografía grupal de directiva de la Mesa más equipo Servicio País.

8.2 Mesa Territorial Lafkenche Leufü, características e interacciones

Este capítulo tiene por objetivo abordar las relaciones entre los integrantes de la Mesa, describir sus interacciones y características principales que surgieron de su propia reflexión apoyada de mis observaciones. Este capítulo se compone de tres secciones, siendo los dos primeros talleres realizados en conjunto a la Mesa y una sección final de cierre que concluye sintetizando los hallazgos principales del objetivo tratado en este capítulo.

8.2.1 Mapeo Territorial de Especies

Luego de nuestra presentación a la Mesa comenzó el periodo dedicado al trabajo conjunto de etnografía colaborativa con sus integrantes. Para esto, se comenzó por la elaboración de un mapeo de especies que la directiva de la Mesa Territorial había solicitado previamente a Servicio País con tal de reconocer las especies de animales y plantas que habitan el territorio, además de ubicar los lugares de relevancia cultural para las comunidades. Este registro les permitiría visualizar de mejor manera el estado de conservación de la biodiversidad y ecosistemas locales de la zona, para así poder prepararse para el próximo paso en la tramitación de la solicitud del ECMPO, es decir, la acreditación de uso consuetudinario del territorio por parte de las comunidades pertenecientes a la Mesa.

Para iniciar el taller planeamos junto a Antonia una actividad para ‘romper el hielo’ y empezar a conocer a los y las integrantes de la Mesa. Para esto, luego de presentarnos les hicimos la pregunta “¿Qué se considera valioso para la Mesa?” con la idea de que sus primeras respuestas pudieran ser registradas dentro de un dibujo de un cofre para que quedaran ‘atesoradas’ en su sala de reuniones. Para sorpresa nuestra, la recepción a la pregunta fue un largo silencio, que podría atribuirse a una posible falta de confianza entre ellos y hacia nosotros al ser esta la primera vez que nos veían algunas personas de la agrupación. De todas formas, un par de personas se animaron a responder a la pregunta, señalando la importancia de la Mesa como espacio para conocerse entre las comunidades, y que este es un lugar que les brinda “fuerza a través de la unión”. Es importante mencionar que esta actividad nos permitió dimensionar la organización con

la que comenzábamos a trabajar, ya que, aunque es una agrupación con una larga trayectoria, no todos los integrantes se conocen entre sí, ni mucho menos existen lazos de fraternidad entre todas las comunidades. Previo a nuestra llegada se habían integrado comunidades recientemente formadas, así como también habían dejado de asistir otras comunidades más antiguas. Había personas que claramente tenían lazos fuertes unas con otras, mientras que algunas personas que tomaron más distancia parecían ver el espacio como uno de organización y acción política más que un espacio de apoyo y formación de comunidad en conjunto con la acción política como tal. Sumado a esto destacaron el valor cultural de la Mesa ya que promovían actividades tradicionales de cultura Mapuche como el jugar *Palín* o celebrar el *wetripantu*¹⁹.

El mapeo de especies fue realizado a través de preguntas clave para identificar las distintas especies marinas de seres vivos que habitan la zona que comprende el maritorio. Además, un aspecto importante de la metodología de la actividad fue entregarles a las comunidades el protagonismo sobre la elaboración del mapeo como tal, facilitándoles plumones y notas adhesivas para que ellos mismos plasmaran toda la información que consideraran relevante. De esta forma se comenzó por pedir que identificaran los límites de la solicitud en su extremo norte (Río Quiapo) y su extremo sur (Río Ruka Raqui/Ranquilko), y su extensión mar adentro en millas náuticas (12 millas). Ante esto los participantes comenzaron por ubicar primero los ríos desde el norte hacia el sur, llegando incluso más al sur de la comuna (aproximadamente hasta el río Pangue, a la altura de cañete), seguido de otros hitos como las caletas de la costa y la ciudad de Lebu. Durante la identificación de los ríos se percatan que en la imagen satelital hay un río llamado *Colhue*, el cual inmediatamente declaran que está mal nombrado y que en realidad se pronuncia *Coihue*. Más aún, indican que aquel afluente es en realidad el río Ruka Raqui, que forma torrente arriba una confluencia con el río Coihue. Ante esta diferencia entre las denominaciones cartográficas y las de los propios habitantes, les solicitamos que corrigieran todo aquello que consideren que estuviera “mal nombrado”. Una vez fueron registrados los principales hitos geográficos y límites

¹⁹ Año nuevo Mapuche, celebrado en el solsticio de invierno.

territoriales del ECMPO, se les pidió que identificaran todas las especies de peces, mariscos y algas que conocieran o pudieran recordar, esto llevó a múltiples conversaciones simultáneas mientras rodeaban el mapa para registrar cada ser que les venía a la mente, incluso llegando a la identificación de algunas especies extintas en la zona debido a la sobreexplotación, así como el reconocimiento de las temporalidades de crecimiento de especies de algas, demostrando un amplio conocimiento del territorio y su biodiversidad.

De esta parte de la actividad se desprenden dos líneas principales, por una parte, todos los presentes sabían muchísimo del territorio y sus hitos, las formas de llegar a ciertos lugares y las principales características geográficas de cada parte del territorio. Esto es de cierta forma evidente, debido a que los participantes han vivido junto a sus familias por generaciones en el territorio. Por otro lado, su conocimiento sobre las especies de seres vivos estaba fundada en una diversidad de experiencias a las que recurrían a través de la memoria y la conversación para poder ubicar. En algunos casos, personas habían recolectado mariscos de orilla o algas en alguna zona hace años con familiares, y señalaban como con el paso del tiempo la disponibilidad de mariscos como las Machas (*Mesodesma donacium*) habían desaparecido por completo de sectores que previamente experimentaban altos niveles de población de aquellos moluscos. Para la mayoría en cambio el medio por el que lograban ubicar especies era en base al recuerdo de haber consumido algún producto de la zona, principalmente debido a que, algunos esposos de las mujeres presentes en la actividad eran pescadores artesanales, mientras que las mujeres se dedicaban más a la horticultura.

En otro objetivo de la actividad, los participantes identificaron distintas problemáticas asociadas a la costa, sobre todo con relación a los límites de la pesca industrial y artesanal, al haber múltiples instancias en las que pescadores artesanales deben transgredir el límite de 12 millas que establece la ley 18.892 (Ley de Pesca) como sector habilitado para la pesca artesanal, hacia la zona económica exclusiva en la que se realiza principalmente la pesca industrial de arrastre, esto debido a la escasez de peces y mariscos en la zona más próxima a la costa.

Esta escasez, como se ha aludido ya en este capítulo —y continuará siendo una temática recurrente en esta investigación—, es transversal a la costa de Lebu y aunque se presente de formas diferentes dependiendo de cada sector particular, afectando distintas especies del mar y la orilla, la raíz de la escasez es una; declarada y reconocida por todos los habitantes de la costa, la sobreexplotación. Este fenómeno es delicado y complejo de tratar, pero para esta sección, la forma que toma esta problemática es a través de la competencia entre el sector de pesca industrial y los pescadores artesanales. Esta competencia, que los participantes de la actividad dejan claro que no están ganando, se da a través de la depredación masiva de peces, sobre todo por parte de la pesca industrial de arrastre, dejando cada vez más ausentes de vida las costas de la comuna, provocando así que los pescadores artesanales tengan poca disponibilidad de peces en las cercanías de la orilla, teniendo que realizar incursiones a mares cada vez más profundos y lejanos. Eventualmente transgrediendo el límite establecido por la ley con tal de obtener una buena cantidad de peces que justifique económicamente la ardua faena. Esto ha tenido impactos severos en el trabajo de los pescadores, ya que, según los relatos de las personas, algunos han quedado varados mar adentro por falta de combustible, mientras que en otras ocasiones la guardia costera les ha impartido infracciones que han incluso provocado que pescadores deban vender sus embarcaciones con tal de pagar las multas. Del mismo modo, denuncian que esta realidad es injusta ya que las embarcaciones industriales tienen el derecho a pescar en cualquier zona de pesca al interior de las 12 millas en las que trabajan los pescadores artesanales, con la sola excepción de las primeras 5 millas náuticas que pertenecen exclusivamente a ellos.

“Antes usted a las 3 millas encontraba reineta, pero... [señala con las manos mucha cantidad] los botes podían salir ahí, con un bidón de bencina, ellos podían salir ahí y volver, pero ahora pasan las 12 millas. Por ejemplo, cruzan el límite de la mocha, y los marinos no los dejan porque eso zona solamente de extracción de los industriales” (Muriel, Conversación etnográfica, 9 de octubre de 2024)

Esto suscita la pregunta sobre quién tiene el derecho al maritorio, si las empresas (amparadas por la ley) o los habitantes históricos de la costa. También nos invita a

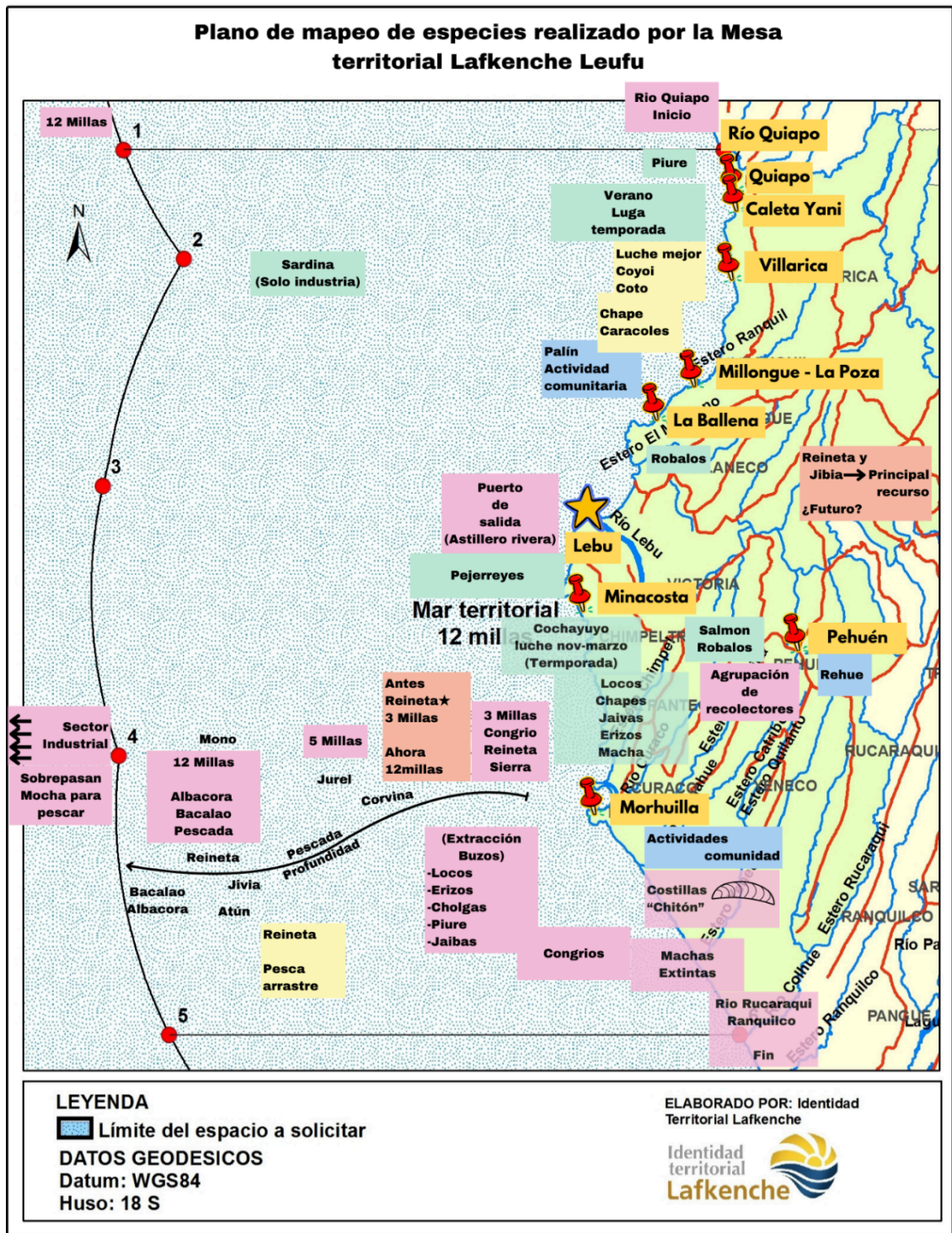


Figura 9 Sistematización de mapeo de especies. adaptado de Plano del sector solicitado. Asociación de comunidades Leufü, Comuna de Lebu. Elaborado por Identidad Territorial Lafkenche.

A modo de breve explicación del mapa resultante de la actividad, me gustaría destacar algunos elementos que no son inmediatamente perceptibles de la sola observación del mapa como tal. Primeramente, es necesario clarificar que los colores utilizados no refieren a ningún tipo de código, sino más bien representan los colores de los papeles adhesivos que fueron utilizados por los participantes de la actividad. En la parte inferior derecha del mapa, bajo la caleta de Morhuilla, es posible divisar dos adhesivos rosados que leen ‘Costillas “Chitón”’ y ‘Machas extintas’; Me gustaría detenerme en estos dos moluscos ya que durante la actividad fueron el centro de la conversación durante un momento. Las machas (*Mesodesma donacium*) fueron el ejemplo emblemático de la extinción de una especie debido a la sobreexplotación por los relatos de los participantes, ya que colectivamente recordaban como hace décadas en la larga bahía que se forma al sur de Morhuilla abundaban machas y era una actividad comunitaria el “bajar” a recolectar para el consumo propio, pero con el paso del tiempo la población de machas se redujo hasta desaparecer. Por otra parte, las *Costillas (Chitón²⁰)* al momento de ser mencionadas nos dejó —a los facilitadores de la actividad— completamente despistados respecto a lo que los habitantes se referían, lo que derivó en un —muy divertido— conjunto de explicaciones, dibujos y búsqueda de fotografías con tal de enseñarnos como se veían estos curiosamente nombrados moluscos. Afortunadamente en el equipo de Servicio País se encontraba una bióloga marina, por lo que las explicaciones dieron las pistas suficientes para que ella determinara el nombre científico de la especie, ya que la búsqueda “costilla de mar” en internet no entregaba los resultados esperados. Por esto, es probable que el termino sea una denominación local, específicamente compartida por los habitantes de la zona.

Otro aspecto del mapa que me gustaría destacar es la flecha ondulada que nace en la costa en dirección hacia el mar, esta flecha representa la dirección de movimiento de los peces, en específico de la “pescada de profundidad” (*Dissostichus eleginoides*), pero fue utilizada para graficar la migración forzada de las especies de peces —sobre todo la

²⁰ Ya que la única referencia que recogimos del Chitón fue un dibujo, resulta imposible determinar la especie específica de Chitón que se encuentra en las costas de Lebu.

Reineta (*Brama australis*) – a través de los adhesivos aledaños a la flecha, que indican las millas y los peces que se pueden encontrar a cada distancia.

Por último, si el estimado lector observa la distribución de información en el mapa, podrá observar que esta tiene una mayor concentración en la parte sur que la contraparte norte, con el punto de división siendo la ciudad de Lebu. Durante el mapeo me percaté de esto por lo que decidí preguntarle a los participantes y la respuesta es bastante simple, y es que los participantes –de la actividad y en general de la Mesa— provienen mayoritariamente del sur del territorio, por lo que no se aventuran demasiado hacia al norte. Teniendo en cuenta que algunas caletas del norte tienen accesos que quedan bloqueados durante el invierno debido al mal estado de los caminos, no es sorpresa que mucha gente no conozca en profundidad el territorio hacia el norte, de la misma forma que mucha gente del norte no asista a actividades de la Mesa aunque pertenezcan a ella. De todas formas, aunque la distribución en términos cuantitativos sea menor hacia el norte, no es inexistente, y los participantes pudieron mencionar varios detalles de la flora y fauna marina de aquel sector, incluso señalando los sectores que proveen mejores cosechas, así como a las actividades principales a las que se dedican algunas caletas.

Otro fin que se buscó indagar durante el mapeo fue realizar preguntas específicas sobre el espacio costero que solicitan, así como también por nociones generales sobre la ley 20.249 con el objetivo de sondear los conocimientos de la Mesa. frente a eso, algunos de los asistentes se encontraban confundidos sobre los actuales límites de la solicitud debido a las anteriores reformulaciones, mientras que casi la totalidad de asistentes tuvieron dificultades para responder sobre aspectos generales del funcionamiento de la ley y las implicancias de su aplicación en el territorio. En ese momento Astrid nos comentó que las normas y regulaciones que establece la ley son poco conocidas por las comunidades, aunque si conocen sobre la Ley Lafkenche como aquella que se ‘ganó luchando y marchando hasta Santiago’ para poder proteger las costas y sus habitantes. Para la directiva esta situación es preocupante ya que han hecho esfuerzos para difundir información y motivar a las comunidades a participar de actividades, pero esto ha rendido pocos frutos y mientras menos conozcan las comunidades sobre la ley, más

difícil se les hará establecer motivos claros por los cuales su solicitud debe ser aprobada. A partir de esto, junto a Antonia continuamos indagando respecto al tema conversando con los asistentes de la actividad, hasta que logramos corroborar una de las sospechas que tuvimos en la etapa de preparación de esta, y es que la ley como texto puede ser difícil de comprender debido a su vocabulario técnico y estructura poco convencional en tanto a escritos que cualquier persona podría leer, además de su extensión y dificultad de acceso a los distintos materiales explicativos que se encuentran en plataformas digitales, que, aunque para personas versadas en el mundo digital puede ser más sencillo de encontrar, para muchas personas de las comunidades que no son cercanas a entornos digitalizados puede llegar a presentarse como un verdadero desafío el encontrar aquello que se busca.

Es por esto que, junto a Antonia le propusimos a la directiva elaborar un tríptico informativo de la ley que ellos pudieran difundir a las comunidades, con tal de facilitar el acceso a la información sobre la normativa y sus aspectos más relevantes de manera clara y precisa, así como también datos concretos sobre la actual solicitud en trámite por la agrupación. El resultado, que se presenta a continuación, fue elaborado con la retroalimentación de la directiva y posteriormente puesto a disposición de la agrupación para su uso y difusión a conveniencia.

SOLICITUD ESPACIO COSTERO MARINO LEUFU

EN LA COMUNA DE LEBU LA MESA TERRITORIAL LAFKENCHE LEUFU SE ENCUENTRA TRAMITANDO UN ECMPO PARA DESTINAR A LA COMUNA.

LA SOLICITUD COMPRENDE DESDE LA DESEMBOCADURA DEL RIO QUIAPO HASTA LA DESEMBOCADURA DEL RIO RUCA RAQUI, MÁS 12 MILLAS DE TERRITORIO MAR ADENTRO.

ACTUALMENTE LA TRAMITACIÓN SE ENCUENTRA EN EL PASO 3, BUSCANDO ACREDITAR POR MEDIO DE CONADI EL USO CONSUEUDINARIO DEL TERRITORIO POR LAS COMUNIDADES LAFKENCHE.

LA SOLICITUD BUSCA PROTEGER EL MAR Y LA COSTA DE LA COMUNA ASI COMO TAMBIÉN APOYAR A LOS TRABAJADORES QUE VIVEN DE ELLA



MAPA DE LA COMUNA DE LEBU Y SOLICITUD ECMPO



GUÍA ESPACIOS COSTEROS MARINOS DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS

GUÍA PRÁCTICA DE LA LEY LAFKENCHE

PARA MÁS INFORMACIÓN VISITAR:

1. [LEY 20.249 BCN.CL](#)
2. [REGLAMENTO LEY 20.249 BCN.CL](#)
3. [CONSTRUCCIÓN SOCIOPOLÍTICA DE LA "LEY LAFKENCHE".](#)
4. [GUÍA PARA LA APLICACIÓN DE LA LEY DE ESPACIOS COSTEROS MARINOS PARA PUEBLOS ORIGINARIOS](#)





Figura 10 Tríptico informativo: Guía Espacios Costeros Marinos de los Pueblos Originarios, Guía práctica de la Ley Lafkenche.



Figura 11 Reverso del tríptico informativo.

En suma, la primera actividad contó con una alta cantidad de asistentes que participaron activamente de las intervenciones que planeamos junto a Antonia. Aunque esta participación se caracterizó por ser de marcha lenta, que requirió tanto del esfuerzo de los asistentes para alzar su voz y tomar los plumones para escribir en el mapa como de Antonia y yo, que nos vimos en la necesidad de actuar sobre la marcha en nuestra primera experiencia de campo con tal de formar un espacio ameno y de confianza para la comodidad de personas que nunca antes nos habían visto.

Aunque ciertamente fue un desafío, el haber roto la primera barrera del silencio propulsó la sesión hacia las conversaciones e historias que quedaron plasmadas en el mapa y fueron posteriormente tratadas en esta sección. No obstante, es necesario detenerse en la proporcionalidad de las respuestas de los asistentes, ya que varias personas se

encontraron sin saber responder las preguntas que hacíamos sobre las especies, sus hábitats o sobre las características de la Ley Lafkenche, tomando un rol más pasivo en la actividad. Mientras que otras personas sabían mucho de todo y mantenían una participación activa constante. Por una parte, la sesión de mapeo es probable que haya ayudado a esparcir el conocimiento que estas personas tenían hacia sus pares que quizás no conocían tanto de los temas tratados. Por otra parte, esta disparidad en la experiencia evidencia uno de los principales desafíos de la organización, la recuperación del conocimiento sobre el mar que se ha ido perdiendo en el tiempo y la necesidad de reactivar el interés y la participación por esta recuperación y proceso de reaprendizaje como acción política que no sólo los vincula con las propias raíces que las comunidades saben que poseen, sino que les habilita herramientas imprescindibles para alcanzar la meta de obtener el ECMPO y proteger los ecosistemas y modos de vida de los habitantes de Lebu.

Otra conclusión extraíble es en respecto a políticas públicas, puesto que es posible discernir los primeros reflejos del impacto en las comunidades más aisladas, de alto rezago económico y mayor vulnerabilidad, ya que dejaron de manifiesto su sentimiento de competencia injusta por recursos con las grandes empresas. En la que el Estado ha tomado el bando de las industrias y este no llega a los territorios e incluso les ignora, ya que las leyes no les protegen ni benefician. En contraposición, desde los diálogos durante el mapeo se forma un reclamo al derecho legítimo sobre el territorio por su ocupación histórica-generacional, de un vínculo más grande que solo la subsistencia económica, al que llaman raíces, para significar el arraigo al territorio que está fundado en experiencias, conocimiento, recuerdos, pérdidas y generaciones de familias que habitan el lugar.

Esto mientras ven en primera persona el deterioro creciente de los ecosistemas del territorio en el que sus familias y ellos crecieron. Este fenómeno tuve la oportunidad de verlo meses antes durante una actividad en terreno en la parte norte del territorio en comunidades no-Mapuche de recolectores de orilla y pescadores. Donde señalan que se encuentran con una creciente escasez de los recursos socionaturales de los que subsisten

y se ven enfrentados a ser “responsables”, a cuidar y no extraer, abriendo la posibilidad de que otro, que llaman “irresponsable”, extraiga sin recato, dejándolos sin cosecha ni recursos o bien, extraer el recurso ellos de todas formas, con tal de que otro no les quite su potencial cosecha. Este fenómeno estaba generando estragos dentro de la comunidad ya que con una terminología tan ambigua como lo es “el responsable y el irresponsable”, para diferenciar a unos de otros buscando establecer culpables y explicaciones para la situación, perpetuaban el ciclo de sobreexplotación con narrativas que justificaran sus acciones. Mientras que los grandes perdedores eran los ecosistemas, que continuaban siendo explotados con el riesgo inminente de desaparición, o en el mejor de los casos, para las especies que pueden moverse, migrar mar adentro para ser más difícilmente capturados.

Para concluir, en referencia a lo expuesto, se puede proponer que la regulación de la extracción y a quien le entregamos el derecho a extraer también debe incluir la responsabilidad de proteger y esto no puede ser opcional, la regulación estatal no puede ser opcional, debido a la cantidad de motivos y personas, cuyas vidas dependen de la costa, pero estas regulaciones deben hacerse desde los territorios y para los territorios primero, hay suficiente mar adentro para las actividades industriales, la costa debe ser para aquellos quienes la habitan²¹.

²¹ No solo humanos sino también los seres del océano.

8.2.2 La Historia de la Mesa a Través de una Línea de Tiempo

La siguiente actividad que realizamos fue en el marco de la práctica de Antonia. En esta, Antonia debía retomar las intervenciones realizadas anteriormente por el programa de Practica País, en el cual debía realizar una evaluación participativa. Uno de los ejes de la evaluación era el de la elaboración de una línea de tiempo de la historia de la mesa, su origen, motivo de creación, objetivos, acontecimientos más relevantes y principales victorias y fracasos.

Este apartado se enfoca en exponer estos hitos y las visiones particulares de las personas pertenecientes a la Mesa que participaron de la actividad. En añadidura a esto, debido a la formación en psicología de Antonia, diseñó un sistema simple pero efectivo para poder registrar un componente quizás obviado o poco reconocido en la recolección de memorias en líneas de tiempo; la emocionalidad asociada a los recuerdos. Estas emociones fueron registradas en la línea de tiempo a través de *stickers* con formas de *emojis*: un corazón, un corazón roto, una cara sonriente y una cara en llanto, que serían pegados junto a cada foto²² con una pequeña descripción del hito. En el mismo modo que la actividad anterior, la dirección de la actividad fue puesta en las manos de las participantes, siendo ellas quienes elegían las fotos y nos relataban sobre sus memorias, mientras que pegaban las fotos y escribían alrededor palabras clave o frases asociadas que consideraran necesario destacar.

En esta sección se presentarán los hitos más relevantes en un orden no cronológico, ya que parte de la metodología de la actividad consistió en que las asistentes eligieran las fotografías de las que quisieran hablar. De esta forma al buscar entre el montículo de fotografías sería más fácil reconocer las emociones despertadas por el encuentro con cada recuerdo. El análisis per ser de este apartado será visto más adelante ya que primero he de enfocarme en presentar los acontecimientos que las integrantes de la Mesa valoran más, para luego darles interpretación en profundidad en relación con los demás hallazgos.

²² Por motivos de privacidad y no contar con autorización explícita las fotografías no fueron incluidas en este apartado.

Esta actividad contó con muy baja participación, alrededor de 4 o 5 personas, todas mujeres. Por una parte, esto nos desanimó en un principio ya que se esperaba obtener una visión más colectiva y representativa de la Mesa, además de haber tenido una primera actividad con una buena concurrencia. En el lado positivo, la baja asistencia nos permitió afianzar relaciones de confianza con las personas que asistieron, que también gozaron de más tiempo para expresarse y reflexionar profundamente a través de sus memorias.

Primera Fotografía: Marcha Por Demanda De Tierras, 2017

La primera fotografía que se escogió fue la de una manifestación abriéndose paso por la entrada de Lebu. El motivo era la restitución y reconocimiento tierras lafkenche en las que las comunidades han habitado por generaciones, recuerdan con emoción que la marcha tuvo una gran convocatoria, que reunió a la mayoría de las comunidades de la zona, recibiendo el apoyo de otros actores incluso como agrupaciones de pescadores e incluso la visita de una concejala. La marcha duró dos días, comenzando la caminata desde Los Álamos (25 km de Lebu) hasta Pehuén el primer día, deteniéndose para descansar y reflexionar, para luego continuar hacia Lebu.

“Fue muy significativa, fue como la primera marcha que se hizo grande, masiva, y que igual marcó un hito entre las comunidades de acá po’. Por eso que es importante para mí esta marcha que se hizo, porque ahí se mostró que habían comunidades. Porque antes de esto las comunidades no eran muy nombradas y esto marcó un hito como te digo y aquí nos empezaron a respetar. De la comuna, de las autoridades y todo el tema, así que encuentro que esta actividad fue de las más significativas para el territorio, y fue autoconvocada también” (Astrid, Entrevista etnográfica, 23 de octubre de 2024)

La fotografía fue marcada unánimemente con un corazón por el grupo ya que “se hizo con el piwke²³”.

²³ Corazón.

Segunda Fotografía: Inscripción De Aguas, 2021

La segunda fotografía era sobre un pequeño campo rodeado de árboles y un riachuelo. Nos explicaron que hicieron contacto con una consultora que ayudaba a comunidades a inscribir aguas por derecho de aprovechamiento. Debido a que muchos cauces están inscritos a empresas forestales nos comentaban que consideraban importante proteger las aguas a las que tenían acceso las comunidades. “esto es importante para las comunidades ya que el agua es lo más importante para la vida, la alimentación y la existencia.” (Astrid, comunicación personal, 2024). La foto recibe un corazón de parte de las participantes.

Tercera Fotografía: Reunión Con Longkos Para Evitar El Desalojo De Una Comunidad

La tercera fotografía es de una reunión con *longkos* de Cañete, Los Álamos y Elicura en Caramávida, con el objetivo de evitar el desalojo de una comunidad amenazada por el avance de empresas forestales sobre su territorio habiendo incluso destruido las *rukas*²⁴ construidas en el lugar. Con tal de “marcar presencia” organizaron en conjunto un encuentro de palín y plantaron un rehue para marcar el territorio para así evitar el desalojo. Finalmente, la forestal y la comunidad lograron llegar a un acuerdo, logrando que la comunidad afectada conservara su territorio. No obstante, una vez solucionado el conflicto, las participantes nos comentaron que la comunidad les dio la espalda y no retribuyó el apoyo recibido, cortando el contacto y no presentándose a otras actividades posteriores. Debido a esto la fotografía recibe un corazón partido.

De este relato se desprende una breve conversación sobre en quien reposa el deber de colaboración en ayuda de quienes solicitan asistencia. A esto Muriel responde que cualquiera puede ayudar, que a ella le llena ir a ayudar y a través de la ayuda le dan más ganas de seguir —con la causa—. Menciona también que antes habían ‘viejitas’ que les gustaba participar y ayudar a otros, pero en cambio ahora mucha gente prefiere no asistir ya que pueden meterse en problemas o ser detenidos.

²⁴ Hogar tradicional Mapuche.

Con eso en mente, mencionó como pareciera desde fuera que la directiva debe cargar el grueso del compromiso con las causas que llegan o surgen de la Mesa, para luego ser esparcidas hacia el resto de las comunidades. Esto lo confirman señalando que “la gestión [de proyectos o iniciativas] es lento po’ entonces uno dice vamos a hacer la siguiente solicitud. Entonces ya la gente se queda con esa sensación y [...] igual se ilusionan, pero la cuestión es lenta porque las instituciones son lentas po’” (Astrid, Entrevista etnográfica, 23 de octubre de 2024). Antonia, complementa preguntando si acaso esto las hace sentir solas, a lo que responden que “ahora sí”, pero cuando hay que ayudar a defender una comunidad o territorio no, ya que muchos, casi todos llegan. Ante esto, opto por preguntar por alternativas de autogestión de recursos y proyectos, pero rápidamente me contestan que es más difícil que funcione, ya que la llegada de recursos motiva a las comunidades a asistir y participar, pero el construir una iniciativa desde cero y con sus propios recursos –principalmente tiempo y dinero— resulta más complicado para reunir las suficientes fuerzas.

Cuarta Fotografía: Solicitudes ECMPO, 2015

La cuarta fotografía es de la primera solicitud de un ECMPO para el sector, pero rápidamente la conversación deviene en todas las solicitudes hechas hasta la fecha y sus motivos de creación o modificación, por lo que varias fotos se revisan conjuntamente bajo este apartado.

Mucho antes de la creación de la Mesa Territorial, las comunidades esparcidas por el territorio de Lebu ya eran parte de movimientos sociales reivindicativos del pueblo Lafkenche, por lo que fueron partícipes de las manifestaciones del movimiento que impulsó desde la ciudadanía la formulación y desarrollo del proyecto de ley que terminaría en convertirse en la Ley Lafkenche en 2008. Años más tarde, una vez creada la Mesa Territorial, esta seguiría encaminada en la orientación de las comunidades disgregadas ahora unidas bajo esta nueva agrupación, haciéndose parte de la organización impulsora de la ley, la Identidad Territorial Lafkenche (ITL). Desafortunadamente tras casi 10 años, tres reformulaciones y mucho agotamiento aún no se ha logrado un avance significativo respecto a la creación de este espacio. Mientras

que el apoyo y el ánimo respecto a la solicitud ha ido disminuyendo con el tiempo. “Esto fue una lucha importante dentro del pueblo mapuche lafkenche, y que ahora no la cumplamos, no tiene sentido, hay que hacerla efectiva” Comenta Astrid (Comunicación personal, 2024). El riesgo que reconocen las participantes —dos de las cuales pertenecen a la directiva de la Mesa— es que a pesar del esfuerzo que se ha hecho en difundir conocimiento y resaltar la importancia de esta solicitud, ellas no pueden asegurarse de que cuando inevitablemente deban dejar sus cargos, la siguiente generación administrativa tome el esfuerzo y lo continúe hasta verlo resuelto. Por esto reclaman un gran agotamiento psicológico, pero reconocen que tampoco pueden llevar la solicitud a sus hombros eternamente.

Esta fotografía se remonta al año 2015, cuando fue por primera vez ingresada la solicitud para obtener un ECMPO para Lebu. Esta solicitud, a cambio de las que le siguieron, solo buscaba ser implementada desde el río Lebu hacia el sur, hasta el río Rucaraqui. Pero debido a un proyecto de remodelación de la playa deben reformularla con tal de permitir la construcción en la zona²⁵. La Mesa estuvo de acuerdo con esto por lo que después de ser aprobada la concesión de remodelación ingresan inmediatamente una nueva solicitud reformulada, entre los años 2016 y 2017.

La segunda solicitud expandió sus fronteras ya que, aunque no fueran tantas las comunidades que habitaran el norte de la comuna llegaron a la conclusión de que sería una buena estrategia buscar proteger la totalidad de la zona costera de la comuna. Ya que al ser un sector de mucha riqueza natural era codiciada por muchos grupos que no pertenecen o no habitan el territorio, como empresas salmoneras que buscaban instalarse en las costas de Quiapo o grupos de pescadores de la Región de Valparaíso que buscaban concesionar maritorio para pescar. De esta forma la solicitud abordó desde el río Quiapo al río Rucaraqui, tal como la actual solicitud.

La segunda tramitación tuvo varios problemas, sobre todo respecto a la pérdida de documentación. Por requerimientos de la ley para formular un ECMPO es necesario

²⁵ Recordemos que, según la ley, una solicitud ECMPO implica la paralización de cualquier concesión en trámite y previene el ingreso de tramitación de cualquier otra concesión posterior al ingreso de la solicitud ECMPO.

enviar distintos tipos de documentación (certificados de comunidades, mapas, informes, etc.), estos fueron enviados de forma física y por correo electrónico, pero las participantes reclaman que nunca se obtuvo respuesta, ya que al parecer los documentos se habían perdido. Al investigar qué había sucedido, lograron confirmar que la documentación solicitada había llegado exitosamente a sus destinatarios en Valparaíso, pero una vez ingresados en las oficinas de Subpesca estos documentos “no terminaban de las manos de las personas responsables”, por lo que hubo un ir y venir de correspondencia que no terminó en ninguna parte.

Frente a esto, en 2021, tomaron la decisión de enviar una nueva solicitud, la cual en sus inicios logra llegar hasta donde ninguna de sus predecesoras habría llegado, pero con el tiempo termina estancada en la fase de acreditación consuetudinaria por CONADI hasta el presente momento de desarrollo de esta investigación. A pesar de reconocer la dificultad del proceso, que ha tomado mucho más de lo que se esperaba y esto las entristece, ambas fotografías reciben stickers de caras sonrientes.

En un momento de la conversación me decidí a preguntar el motivo por el cual habían decidido alzar la solicitud haciendo una pregunta tipo “abogado del diablo”²⁶, mencionando que la mayoría de las personas que pertenecen a la Mesa viven principalmente de horticultura y no la pesca o recolección de algas. A esto me responden que, aunque mucha gente de la Mesa no vive del mar, el motivo por el cual se lucha por la ECMPO es para proteger el maritorio para todos, incluso sectores alejados de la costa como Pehuén están ligados al mar. Mencionan, por ejemplo, que las juventudes de Pehuén —y también de otros sectores— salen al mar y viven de él. Por lo que el esfuerzo para establecer un ECMPO es que sea para todos, Mapuche y no-Mapuche, para proteger las vidas, los trabajos, la alimentación y los ecosistemas.

Quinta Fotografía: Origen De La Mesa, Lucha Contra Las Eólicas, 2013

Esta fotografía es sobre la creación de la Mesa Territorial. Aquí, nos comentaban como antes de agruparse formalmente en esta agrupación, se organizaban de manera

²⁶ Tipo de pregunta en el que se adopta la postura contraria para desafiar la perspectiva del entrevistado.

autoconvocada sin personalidad jurídica. Curiosamente, destacan que la Mesa nunca ha contado con altos niveles de participación pero que antes de formarse, las comunidades participaban más para luchar por causas políticas. Quizás, porque no existían canales de transmisión de información, ni una administración que se encargara de formular e impulsar proyectos para las comunidades, de cierta manera forzando a cada comunidad a hacerse presente en todo para mantener contacto y unión política además de comunitaria.

La agrupación como tal se crea por un conflicto con empresas de energía eólica que se buscaban instalar en los alrededores de la ciudad del viento. Esto los llevó a buscar potenciales emplazamientos que coincidían dentro de territorios de las comunidades o lugares sagrados como un *eltün* cerca de la costa sur de la comuna. Según lo que nos relataron, parte de este proceso de instauración de las empresas eólicas incluyó contratos engañosos y aprovechamiento de parte de la empresa ya que mucha gente dueña de los terrenos no sabía ni leer ni escribir, por lo que buscaban convencer a los dueños de firmar contratos de arriendo por cifras tan bajas como los mil pesos chilenos.

Esto provocó la congregación en resistencia de 10 comunidades del territorio, que terminaron por formar en busca de respaldo institucional la Mesa Territorial Lafkenche Leufü. Las participantes reconocen que a pesar del dolor de cabeza que provocó toda esta situación –terminando en un éxito parcial ya que lugares como el *eltün* terminaron siendo ocupados por las eólicas eventualmente—, el lado positivo resultante fue que motivó a las comunidades a formalizarse en la Mesa, “el conflicto agrupa a la gente” (Astrid, comunicación personal, 2024).

Sexta Foto: Taller De Revitalización Lingüística,

En esta fotografía, nos relatan como la Mesa se adjudicó gracias a la FUSUPO un taller de revitalización de lengua Mapuche, que tuvo una recepción nada menos que maravillosa, contando con una amplia participación en un inicio. Pero que, a pesar de esto, la mayoría de las personas que mostraron interés terminaron por no asistir, marcando un nivel bajísimo de participación, llegando a cada sesión no más de cinco o seis personas.

Séptima Fotografía: Trabajo Inconcluso, 2023

En la penúltima fotografía, surgió un recuerdo poco agradable. Antes de nuestra llegada, la Mesa había estado trabajando con otra voluntaria que lamentablemente no cumplió con las promesas, no asistiendo o cancelando actividades en último momento. Esto comentan que les quebró en cierta medida la confianza en intervenciones de terceros, ya que muchas veces llegaban personas con la supuesta intención de ayudar pero terminaban solo beneficiándose a sí mismos, sin dejar nada útil a las comunidades, o simplemente desapareciendo o incumpliendo promesas. Para nosotros como investigadores y profesionales en formación fue un momento importante de reconocer ya que estaba en nuestras manos recuperar la confianza rota y demostrar que nuestra presencia tenía un compromiso añadido con quienes trabajamos. Por esto agradecemos la apertura y recibimiento de la Mesa, además de reflexionar sobre la importancia de generar y respetar lazos de confianza mutua entre los participantes de instancias como esta. La fotografía recibió un corazón partido.

Octava Fotografía: Logo De La Mesa Territorial, 2017*

La última fotografía es el logo de la organización, este logo fue elaborado por los primeros voluntarios de Servicio País en trabajar con la Mesa Territorial. Esta alianza, nos comentan que surgió de un malentendido, en el que había llegado a oídos de la Mesa que desde el voluntariado estaban en contra de la implementación de una ECMPO por el potencial daño a los pescadores artesanales, por lo que desde la Mesa decidieron

acercarse a ellos para dialogar. Así, nos cuentan que llegaron a conocerse y que tal fue la primera impresión que se generó que desde el voluntariado decidieron comenzar a trabajar en colaboración con la Mesa, marcando el inicio de una estrecha relación entre generaciones de voluntarios y la agrupación. colaboración que eventualmente permitiría la misma instancia de reflexión en la que nos encontrábamos, generando una grata sensación de circularidad de eventos imprevistos. Por esto, la fotografía recibe un sticker de cara sonriente.

8.2.3 Fortalezas y Desafíos de la agrupación

A través del trabajo en conjunto con la Mesa Territorial Lafkenche Leufü se fueron develando distintos aspectos de su organización interna, los propósitos simbólicos y expectativas de los integrantes, los usos prácticos que le dan a la agrupación y los comportamientos colectivos que estructuran las dinámicas sociales entre las comunidades y con su directiva.

Primeramente, la organización de la mesa en su sentido operacional se estructura como una organización ciudadana convencional, es decir a través de la elección popular de los mismos integrantes para puestos con funciones específicas como la presidencia de la mesa, la secretaría y tesorería. Además, las funciones de este grupo de dirigentes requiere de ellos presencia constante y organización de actividades o la colaboración con otras organizaciones ciudadanas del territorio. Sin embargo, más allá de estas facultades específicas se observa un amplio sentido de camaradería y horizontalidad en los diálogos sin denotar jerarquías subyacentes de algún tipo impositivo, en general en base a lo que pude observar se percibe una relación de confianza entre la directiva y sus comunidades.

No obstante, mis observaciones fueron limitadas a las personas que asistían a las actividades que fueron organizadas durante mi investigación ya que uno de los problemas más urgentes que todos los integrantes de la Mesa reconocían era la falta de participación de las comunidades.

Las razones de estos problemas de asistencia son, en mi opinión, multifactoriales, ya que simplemente hay demasiadas variables en juego al momento de organizar una actividad

para 12 comunidades al mismo tiempo, que habitan distintos sectores del territorio, tienen distintas capacidades de movilización y distintos intereses sobre lo que desean lograr con ser parte de la Mesa. Factores como el tiempo, la disponibilidad, la distancia, la edad y el compromiso político juegan un papel dentro de la posibilidad de que un integrante de la mesa asista o no a alguna actividad. Sin embargo, me gustaría enfocarme en dos aspectos que podrían provocar la inasistencia de varios de los integrantes de la mesa, y son relativos a dimensiones de distinta magnitud. Estos son por una parte un orden jerárquico implícito de responsabilidades y por otra parte el propósito político y las expectativas que los integrantes depositan en la Mesa.

En primer lugar, el orden jerárquico implícito de responsabilidades refiere a una magnitud de pequeña escala, lo que sería la relación organizacional entre los mismos miembros de las comunidades, su relación con la directiva de la Mesa y el traspaso de información. Si bien es cierto que las interacciones entre los miembros de la Mesa se dan de manera horizontal, la jerarquía que se forma es en relación con las responsabilidades –sobre todo de asistencia— que le corresponden a cada integrante de la organización y sus propias comunidades. En este sentido, como ya se mencionó, la directiva de la Mesa organiza y gestiona actividades de diversos tipos que difunden por canales de información –principalmente grupos de chat digitales— de manera libre para que cualquier integrante de alguna comunidad pueda asistir. Pero en la práctica, observé que en repetidas ocasiones se hablaba de que para cada actividad era ideal que asistiera al menos un representante de cada comunidad partiendo por su presidente. En el caso en el que este no pudiera asistir, la responsabilidad sería delegada al secretario y si este tuviera algún impedimento para presentarse, la responsabilidad sería traspasada al siguiente puesto de la cadena organizativa de cada comunidad sucesivamente. El problema que presenta este sistema es que transforma las actividades en un juego de teléfono descompuesto, en el que lo que prima es la asistencia representativa con tal de poder traspasar la información a los demás integrantes de cada comunidad. Debo hacer hincapié de todas formas, en que existen salvedades a esta delegación de responsabilidades ya que en varias ocasiones miembros de comunidades asistieron en

conjunto, independiente de su rol dentro de la comunidad. Este último modo de asistencia, en mi opinión –y creo que la directiva estaría de acuerdo conmigo— es el ideal, en el que las personas asisten a talleres, reuniones y actividades sin importar su cargo representativo, sino que asisten por un compromiso claro con sus pares de la Mesa, con su propia cultura y las comunidades colectivas del territorio. Pero para lograr un alto nivel de asistencia de esta forma hace falta comprender y alinear los propósitos y expectativas políticas de las comunidades en la Mesa. Esto es más fácil decirlo que hacerlo, pero analizar este segundo aspecto también puede entregar comprensión sobre el problema como tal.

Como bien se explicó, la Mesa Lafkenche está compuesta de 12 comunidades activas, que se han ido incorporando a lo largo del tiempo, estas comunidades que habitan distintas partes del territorio tienen cada una intereses y motivaciones particulares para unirse a la Mesa, algunas comunidades pueden ingresar en busca de apoyo, otras con fines de acción política, otras con el interés de compartir con otras comunidades del territorio, entre otras. Estas motivaciones pueden variar desde causas específicas a otras más generales, pero de estas depende cuáles serán las expectativas que tenga cada comunidad al ingresar y qué disposición tendrán de participar de tales o cuales actividades. Por ejemplo, si una comunidad ingresó a la organización ya que sabía que en ella ayudaban con la obtención de beneficios estatales para personas y asociaciones indígenas, existe la posibilidad de que los integrantes de esta hipotética comunidad no tengan interés en participar de reuniones o actividades que no traten específicamente de este tema, como podría ser talleres de revitalización cultural a través de la recuperación del Chedungun.

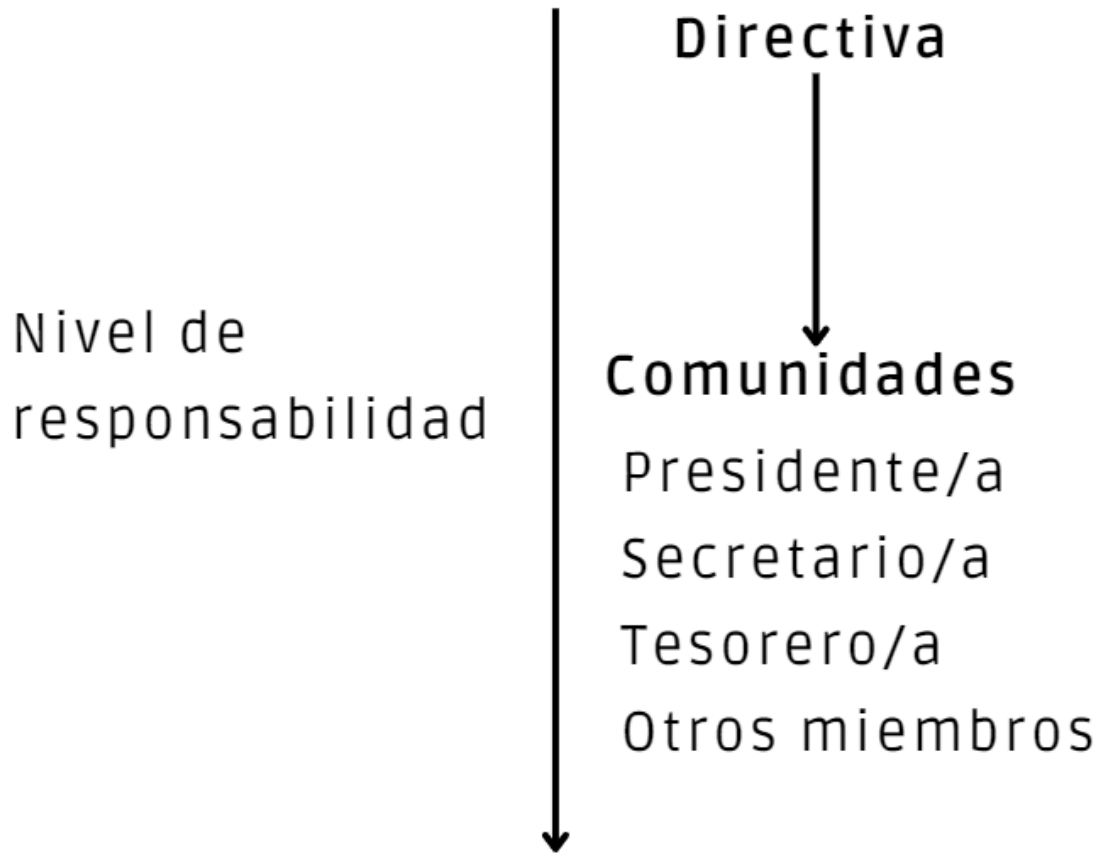


Figura 12 diagrama de jerarquía de responsabilidades de las comunidades. Elaboración propia.

La problemática de la asistencia es, como se presentó, el obstáculo más importante que tiene la organización a día de hoy, y es también a través de este que surgen las otras dificultades que sus integrantes fueron revelando. Es debido a la falta de asistencia que muchas comunidades no se conozcan entre sí, dificultando la formación de una sensación de comunidad entre las agrupaciones, también, a partir de este fenómeno se ha producido un agotamiento de parte de la directiva, quienes deben hacerse cargo de todas las tareas muchas veces sin apoyo colectivo y con poca capacidad de recambio. ya que pocas personas desean comprometerse con el cargo. En otra instancia, por mera casualidad en conversación con un integrante no activo de la Mesa, nos comentó que no deseaba participar en las actividades debido a problemáticas internas en su propia comunidad y que esta, ya cercana a vencer, tenía una directiva cuyo único propósito era

obtener beneficios estatales. Lo que había provocado que sus integrantes se alejaran de la participación en espacios dedicados a la revitalización cultural.

Esto, lejos de presentarlo con el ánimo de manchar la imagen de la Mesa territorial, lo menciono con tal de ilustrar una imagen realista de los desafíos que enfrenta esta organización, precisamente porque a pesar de estas dificultades, la Mesa Lafkenche posee un conjunto de fortalezas poco reconocidas, que componen justamente las herramientas necesarias para sortear estos obstáculos. A lo largo de mi investigación muchos integrantes de la mesa mostraron un compromiso inquebrantable con su misión de revitalización cultural y también con nosotros, los investigadores y profesionales de la Fundación. A través de muchos ejemplos nos demostraron cómo se encuentran agrupados para defender el territorio de cualquier amenaza que se presente, muchas veces en la forma del despojo de tierras y la explotación –y privatización— de los comunes socionaturales del territorio. En su misión por mantenerse unidos y preservar su cultura la Mesa también ha logrado proteger el aire, la tierra y ahora también buscan proteger el mar a través del ECMPO. La inscripción de aguas para uso de las comunidades, la oposición a las empresas eólicas que proponían tratos fraudulentos por el uso de terrenos de las comunidades, la celebración de ceremonias como el wetripantu, sus reuniones a jugar palín, o actividades de valorización del territorio son prueba de una fortaleza que han conseguido a través de la unión y la colaboración, una fortaleza que es reconocida por los integrantes de la Mesa como también por las comunidades que no pertenecen a ella, que han buscado su ayuda en momentos de dificultad y que sin dudar lo han extendido su mano en ayuda de quien lo necesite. de la misma manera, han logrado captar a un nuevo grupo de personas jóvenes interesadas en su propia cultura, lo que en mi opinión no significa otra cosa sino un proceso de sanación cultural respecto a generaciones anteriores, ya que muchos miembros de la agrupación me compartieron historias de cómo no se les enseñó su lengua por miedo a la discriminación o se les hizo sentir vergüenza por ser Mapuche-Lafkenche en espacios como los colegios a los que asistían, mientras que ahora estas mismas personas enseñan a sus hijos e hijas a sentir orgullo de su cultura y aprender de ella, esto es sin duda positivo ya que uno cuida

aquello que conoce y el enseñar a la niñeces el valor de la cultura y la transmisión del Mapuche kimün²⁷ podría despertar el compromiso político de estas infancias a futuro.

A modo de recapitulación, se ha visto en este capítulo distintas características propias de la Mesa y sus integrantes, por medio del desafío de la falta de asistencia se ha ejemplificado su estructura organizacional interna, la cual goza de una horizontalidad en el diálogo más una jerarquización de responsabilidades, también se buscó ofrecer una explicación a este fenómeno por medio del entendimiento de los propósitos simbólico-políticos y las expectativas de las comunidades integrantes de la Mesa, así como el comportamiento colectivo surgido a partir de la dinámica jerárquica impacta en las dinámicas sociales internas entre los integrantes y también en su relación con la directiva de la mesa, por último, se presentó un reconocimiento a su enorme compromiso con el territorio y la gran cantidad de iniciativas que como agrupación promueven con tal de revitalizar la cultura y proteger el territorio y a sus habitantes.

²⁷ Sabiduría tradicional Mapuche

8.3 Vínculos ontológicos con el Territorio

El siguiente capítulo tiene por objetivo presentar los hallazgos de mi trabajo de campo sobre las construcciones onto-epistemológicas y las prácticas culturales asociadas de los distintos grupos de actores con los que tuve la oportunidad de visitar y trabajar durante mis labores en terreno. Este es –probablemente— el capítulo más importante de la investigación, ya que se ocupa de la cuestión fundamental que da forma al estudio en primer lugar, que es caracterizar ontológicamente las experiencias territoriales de los integrantes de la Mesa y otros actores del territorio, principalmente comunidades indígenas lafkenche de Tirúa y habitantes de las distintas caletas de la costa de la comuna. Para esto, he recopilado conjuntos de experiencias de campo que comparten una misma matriz ontológica o en su caso opuesto una relación temática que permita establecer vínculos y comparaciones entre ellas. Estos se presentan por medio de subcapítulos breves pero significativos tanto para los objetivos de investigación como para lo que las comunidades deseaban que fuese incluido en la investigación. De esta forma este capítulo se ocupa también de entregar un espacio protagónico a las voces locales del territorio, a los sistemas de conocimiento tradicionales y al kimün que las comunidades encontraron la confianza para compartirme. De la misma manera, busco establecer algunas primeras aproximaciones –bastante exploratorias— de los modos de vida de los distintos actores con la intención de establecer vínculos entre sus experiencias de ser en el territorio y sus esfuerzos de cuidado y conservación de este. Este capítulo está conceptualizado desde la escritura narrativa llevando al lector a través de un relato etnográfico.

8.3.1 Las sabidurías de la Luna: “El Verdadero Campesino Vive Mirando al Cielo”

A través de mi experiencia en el campo me fui percatando paulatinamente de la importancia transversal que tienen la luna y sus fases para los distintos actores que viven en la costa, tanto para las comunidades lafkenches, como los grupos de pescadores y recolectores que habitan el territorio. Del mar a los cerros, de los recolectores de orilla a las huerteras y campesinos, la luna es una guía, un compás, como un gran reloj blanco en el firmamento que le indica con precisión a un recolector cuando la marea estará lo

suficientemente baja para bucear en el mar y recolectar colloy, o sacar luce de los planchones de roca. Así como también le indica el mejor momento para plantar sus semillas a una huertera, con tal de regular la velocidad del crecimiento y la firmeza de la planta. Pero la influencia de la luna no se limita a la predicción del tiempo en su sentido cronométrico y su influencia sobre las mareas, sino que también a su sentido climático, un vasto conocimiento de la luna le permite a un conocedor de ella poder predecir las lluvias o el buen tiempo, permitiéndole planear los mejores momentos para regar los cultivos o planear adecuadamente si salir o no de casa, esto es bastante importante, sobre todo en un territorio como Leufü ya que pude experimentar de primera mano cómo la *ciudad del viento*²⁸ traía lluvias y frío sólo para después deslumbrar con cielos despejados y altas temperaturas. Provocando que cualquier visitante externo mal preparado sufra las inclemencias del tiempo al que los locales se encuentran acostumbrados y muestran una suerte de orgullo por el particular comportamiento del clima.

Lucila: “Pero la gente del campo vive mirando al cielo. Si es que llueve, si es que hay agua para regar, [...] Entonces el verdadero campesino vive mirando al cielo. Cuando llueve, para que se pueda regar el pasto, para las plantas, la siembra”

Diego: Oiga, y eso que dice que el verdadero campesino mira al cielo es bien real, bien bonito igual mirarlo de esa manera. Una de las cosas que queríamos preguntar era igual sobre eso, porque si yo miro al cielo y me pregunta, yo no sé cuándo va a llover. ¿Cómo ustedes saben esas cosas?

Lucila: pero mire la luna po’ mi papá veía el tiempo en la luna y en las corrientes del río, cuando hay una parte allá en el sector, porque nosotros estamos en una ‘u’, baja el río y nosotros estamos aquí. Entonces cuando hay inundación en el sector nosotros quedamos en esa ‘u’, en una isla porque hay agua por todas partes. Entonces mi papá decía, “me voy a ir a echar una mirá’ al río, porque parece que va a cambiar el tiempo” decía. Volvía a decir, “sí, va a llover. Porque

²⁸ Seudónimo de Lebu

las corrientes están muy sonadoras”. Y después miraba la luna y depende del círculo era la cantidad de agua que había.

Diego: Como el círculo de luz, ¿no?

Lucila: Sí, mi papá. Hay un círculo...

Astrid: que va marcando

Lucila: Como que va marcando, claro. Y se fija en ese anillo. Y las moscas. Hay un mosco chiquitito, un mosco pequeñito que se va a las luces. Eso también es una señal de agua.

Sebastián: en el campo se ve harto

Astrid: ¡Oye! [con tono de sorpresa] todos heredamos ese conocimiento, yo también lo aprendí.

Todos: ¡si!

Lucila: Y los sapos, los sapos, las ranas, dicen cuándo va a llover. Pero hay muchos indicios que la naturaleza como sabia, a nosotros nos avisa lo que va a pasar. Y como nosotros no sabemos interpretar esos indicios de Dios. Ah lo dejamos pasar no más.

Pedro: igual que el mar también, cuando el mar suena bajo, está bien. Pero cuando se viene acá arriba a las piedras a Morhuilla uno sabe al tiro.

Lucila: uno sabe al tiro por el sonido

Sebastián: porque cambia el sonido de allá para acá [señala con la mano]

Lucila: y eso uno lo aprende de chico con los papás

(Trawün de reconocimiento de sabidurías, 4 de diciembre de 2024).

Dentro del periodo de investigación tuve la oportunidad de asistir a algunos trawün que se realizaron en el sector de Tirúa destinados a compartir el kimün alimentario de las comunidades locales. En estas ceremonias sostenidas dentro de *rukas* en las que se respiraba una particular mezcla de aromas como el humo, hierbas ahumadas, carnes, estofados y mate, se establecieron conversaciones en torno al fogón sobre todo el proceso de elaboración de comida típica de la cocina tradicional Mapuche, con una especial atención en las prácticas de siembra y cuidado de las huertas a las que atendían las mujeres del territorio.

En estos nüttram las mujeres eran ampliamente reconocidas por ser quienes mantienen a las distintas familias del territorio unidas y son portadoras de un rico conocimiento ancestral. Este conocimiento, explicaban, es transmitido a las más pequeñas tal como sus abuelas alguna vez lo hicieron con ellas, aunque destacan la dificultad de enseñar los conocimientos tradicionales en una época en la que las y los niños pasan la mayoría de su tiempo en las escuelas y vuelven a sus casas para pasar sus tardes libres en nuevos entornos digitales a través de redes sociales. De todas formas, estas mujeres reconocen la importancia de la transmisión de ese conocimiento y como el trabajo en la huerta desde la infancia temprana formó una experiencia que les influyó de por vida en su forma de vivir y relacionarse con la tierra, señalando que es una forma de viaje hacia sus ancestros al darle vida a algo a través de las tradiciones y técnicas asociadas al cuidado.

Es importante mencionar que el trabajo en la huerta no es exclusivo de la mujer Mapuche, pero existe un vínculo especial y reconocido entre las mujeres que componen la mayoría de quienes trabajan la tierra. Ellas entregan un valor especial a la huerta, que asemejan a una relación de cuidado maternal, como quien cuidara de una hija o hijo, asegurándose de que crezca de manera sana, buscando entender sus necesidades y respondiendo a ellas, estableciendo un vínculo emocional con las plantas que también señalan que sobre esta relación maternal se experimenta una vía de sanación y desahogo de penas y rabias.

Por esta relación especial que establecen las huerteras con su huerta, existe un planeo meticuloso de qué plantar, cuándo, cómo y junto a qué, ya que sus siembras siguen una lógica de acompañamiento entre plantas que se benefician de crecer unas junto a otras, como la lechuga y el cebollín, el poroto con el choclo o las papas con el zapallo. En añadidura a esta manera de planear la siembra las huerteras ocupan la luna para determinar cuándo plantar dependiendo de los resultados que se busquen obtener. Por lo general, existe un consenso dentro del territorio sobre que para obtener una buena cosecha se debe plantar en luna menguante, aunque también hay algunas personas que señalan que ciertos tipos de semillas obtienen un mejor resultado al plantarse en luna creciente. La fase menguante la caracterizan como una que ayuda a las plantas a asentarse después de un traslado y que produce un crecimiento lento pero que entrega más frutos, por otro lado, el sembrar en luna creciente ayuda a las plantas a crecer más rápido, pero a costa de entregar menos frutos, esta estrategia de siembra también la señalan como beneficiosa para la siembra de almácigos para su posterior traspaso a la tierra en la fase menguante.

En el mar, la luna es vista por sus otras caras, tomando protagonismo la luna llena y la luna nueva, cuyo efecto gravitacional “tira” de los océanos hacia ella provocando el aumento en las mareas. A modo de explicación breve, ya que esta investigación no se encarga de explicar en detalle los fenómenos geofísicos ni astronómicos que afectan a la tierra; la luna y el sol debido a su gran masa generan una interacción gravitatoria con los cuerpos masivos de agua como los océanos. Estas interacciones gravitatorias son mucho más fuertes en las fases de luna en las cuales se encuentra más alejada del sol y en las que se encuentra más cerca de este, es decir, la luna llena y nueva respectivamente. Esto sucede debido a que por su proximidad a la tierra, la luna siempre ejerce una fuerza de atracción a las mareas de la cara de la tierra que le sea visible, haciendo subir la marea por sobre el promedio normal del nivel del mar, mientras que la cara de la tierra más alejada de la luna experimenta menor fuerza gravitacional provocando también un crecimiento en la marea al experimentar una atracción más débil de la luna, por lo tanto

generando una menor aceleración gravitacional y de cierta forma “quedando atrás” (Physics, 2014).

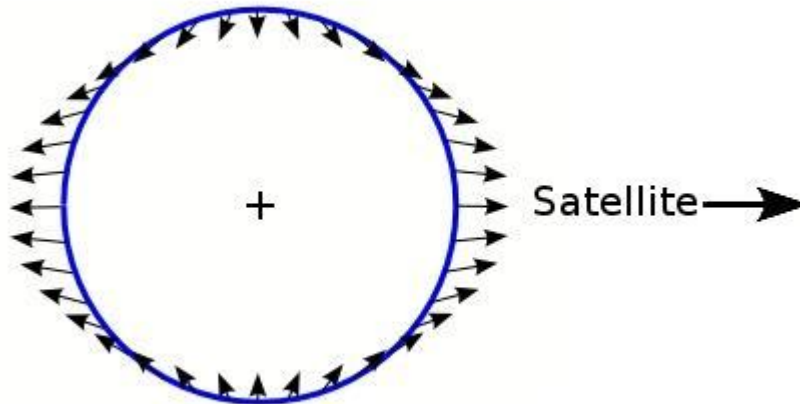


Figura 13 diagrama de atracción gravitatoria de un satélite sobre las mareas de la tierra. Adaptado de Moon's pull causes tides on far side of Earth: why?. Physics, 2014.

Este efecto bien entendido por la física moderna es de suma importancia para los recolectores de orilla de la costa de Leufü. Es destacable el caso de un recorrido territorial realizado por una caleta y su playa al sur de la comuna en la que nos encontrábamos con una compañera estudiante de antropología y un dirigente local llamado Patricio. En la caminata conversábamos de las distintas experiencias de vida y prácticas de recolección de los habitantes de la caleta, en una suerte de recorrido histórico por la playa, aprendiendo sobre sus hitos geográficos, lugares de relevancia social y conocimientos asociados a la recolección. Al llegar al final de la playa, en una zona de rocas verdosas escampadas en las que crecían una variedad de algas, nos quedamos conversando un largo tiempo de distintos temas que serán vistos más adelante. Alrededor del paso de una hora, habiéndonos perdido en la conversación nos percatamos que el mar nos comenzaba a llegar a los pies con un oleaje tranquilo, ya que el mar bravo rompía más adentro en una muralla de rocas que nos protegía. Eran alrededor de las 5:00 pm y Patricio nos pregunta:

Patricio: ¿sabe porque ha demorado? La marea?

Jasmine: no tengo idea.

Patricio: para cuando vengán a recorrer o mariscar con nosotros tienen que ver el almanaque, ahí sale la luna menguante, la creciente, la llena... ¿ya? ahí usted tiene dos bajas que son las mejores bajas, cuando está la luna nueva, y cuando está menguante.

Jasmine: la nueva y la menguante.

Patricio: si, ¿sabe porque se ha demorado tanto la marea? Porque estamos en la menguante. [...] usted tiene que mirar las corrientes y como se trabaja a orilla de marea, se trabaja por la menguante, por la creciente y cuando no hay baja el mar se mantiene lleno hasta por ahí nomás [señala cerca de unas rocas] baja poquito y no lo deja trabajar tranquilo y cuando estamos en la luna nueva está igual que la menguante.

Es posible que el estimado lector se haya percatado de una contradicción entre la explicación de los efectos de la luna en las mareas y el extracto presentado para exponer los conocimientos locales sobre el mismo fenómeno. ¿Cómo es posible que en Leufü haya una baja en las mareas durante la fase de luna nueva? Bajo la explicación entregada esto no sería posible, pues la fuerza gravitatoria de la luna durante esta fase provocaría un aumento en la marea que no les permitiría a los recolectores acceder a sus algas y esto sería algo bien sabido por ellos.

Las posibles respuestas son variadas y, lamentablemente, requieren de más observaciones en terreno y aclaraciones con Don Patricio y otros miembros de la comunidad, las cuales no pudieron ser concretadas durante el periodo de investigación. No obstante, de este aparente “error” y sus posibles explicaciones surgen ideas interesantes que podrían ser investigadas en profundidad a futuro. En principio, no es descartable la idea de una simple confusión de Don Patricio sobre las fases lunares y sus

efectos, y si nos guiáramos por el principio denominado navaja de Ockham, la cual plantea que, en igualdad de condiciones, la explicación más sencilla es usualmente la más probable, podríamos dar satisfactoriamente término a la discusión del evento. Más la labor antropológica implica problematizar las observaciones y experiencias hasta agotar todas las posibilidades para comprender un fenómeno. En este aspecto puedo ofrecer otras dos posibles alternativas para dar explicación a la situación. Una de las potenciales explicaciones pertenece a la dimensión lingüística de la narración, ya que es posible que, entre la observación empírica del fenómeno y las palabras utilizadas para explicar y significar tal suceso, exista una diferencia entre el significado y significante comprendido por Don Patricio –y quizás toda su comunidad— en comparación con la comprensión convencional del término y su fenómeno referenciado. Evidencia de fenómenos como este puede ser encontrada en el propio Chedungun y sus palabras para identificar las distintas fases de la Luna. Pese a observar el mismo fenómeno –la órbita de la luna alrededor de la tierra—, en la lengua Mapuche se identifican varias fases distintas de las ocho fases reconocidas en el mundo occidental moderno. En concreto, según Canio y Pozo (2020), quienes recopilan un conjunto de sabidurías tradicionales sobre el *wenumapu*²⁹ a través de relatos orales en lengua Mapuche de distintos habitantes de una diversidad de territorios, las fases lunares identificadas por los Mapuche son diez:

1. Weküyen y Tremküyen: luna nueva visible y creciente [Creciente].
2. Ragniñküyen: es a luna partida perfectamente a la mitad en su etapa creciente [Cuarto creciente].
3. Epeaponküyen: “antes de que la luna esté llena” comienza el día siguiente del cuarto creciente [Gibosa Creciente].
4. Llepülli ta küyen, Aponüyen o Purküyen: formas de nombrar la luna llena, dependiendo del sector territorial. La primera hace referencia al cesto redondo estilo balay llamado llepü. Las otras dos son traducciones directas de “luna llena”.
5. Ayongküyen o Menkuante: similar a la anterior refiere a la luna llena, o, un día antes de la luna llena, y tiene la característica de encontrarse frente a frente con el

²⁹ Cielo, Lit. “mundo de arriba”.

sol, ya sea al amanecer o al atardecer. Este fenómeno se produce una vez por mes. [Luna llena o sicigia].

6. Wuñoñküyen: es el regreso de la luna, una vez que ya paso por su etapa de totalidad. Esta se extiende hasta la siguiente ragniñküyen, luna media en sentido decreciente. [Gibosa menguante].
7. Ragniñküyen: es la segunda observación de la luna perfectamente partida por la mitad, esta vez, en su etapa decreciente [Cuarto menguante].
8. Afmechiküyen y Epeñamküyen: etapa de la luna en la cual comienza a desaparecer paulatinamente, después de la luna media decreciente. [Menguante].
9. Ñamküyen: etapa de dos o tres días en que la luna no es visible a simple viste, ni en la madrugada ni en el atardecer. [Luna nueva].

Nuevamente, el lector podría percatarse de una particularidad presente en los nombres de las fases lunares en la lengua Mapuche, la palabra “menkuante” tiene una aparente similitud con la palabra “menguante” pero los fenómenos que nombran son completamente distintos. La palabra “menkuante” efectivamente proviene del castellano “menguante”. Sin embargo, su significado no coincide con la fase lunar en la que la luna comienza a oscurecerse hasta desaparecer en la luna nueva, más se refiere a un momento preciso que solo se da una vez al mes, en el que la luna es observable al mismo tiempo que el sol en sus extremos este y oeste, principalmente durante el atardecer (Canio y Pozo (2020). Al ser un préstamo lingüístico el significado de la palabra mutó de manera drástica, mientras su significante se mantuvo con un mínimo cambio. Es posible entonces, que para nuestro caso el significante “luna nueva” no sea aquella en la que nuestro satélite se encuentra entre la tierra y el sol, sin reflejar luz a nuestro planeta, sino otra fase, que adecuadamente provoque el efecto que las personas de la caleta observan y bajo las cuales organizan sus jornadas laborales.

Pero ¿Cuál era la fase lunar de aquel día en la deriva? Conocer la fase lunar correspondiente al día en el que sostuvimos la conversación nos permitiría corroborar fácilmente la hipótesis presentada más arriba. Afortunadamente, el registro de las fases lunares se encuentra disponible en internet y es accesible sin mucho esfuerzo. La fase

presente aquel día fue gibosa creciente, con solo un día faltante para llegar a su fase llena. en principio, probaría falsa nuestra hipótesis, ya que difícilmente la luna llena podría ser confundida por otra como la menguante, y de ser así, no estaríamos frente a un simple préstamo lingüístico sino ante un sistema completamente distinto de ordenamiento de fases lunares, que resulta difícil de creer por lo ampliamente conocidas y ubicuas que son las lunas llenas y nuevas.

Es necesario entonces reformular el análisis, con tal de ofrecer una hipótesis que responda satisfactoriamente la interrogante planteada. Para esto, nos podemos remitir a una perspectiva histórica con tal de realizar un alcance no solo al uso y significado de las palabras, pero también ampliando la mirada a la realidad social de las personas de mar de Leufü y cómo se construye su conocimiento en relación a los fenómenos de la naturaleza. Para continuar entonces, podemos complejizar nuestro entendimiento sobre el fenómeno de las mareas a partir de un relato de una persona Lafkenche presente en el trabajo de Canio y Pozo (2020):

“cuando la luna va a llegar al cenit, sube la marea, hay más oleaje y también crece más cuando se aparece; pero cuando la luna todavía no aparece, la mar está tranquila [...] está calmadita” (Ancan, 2010. Pp. 50).

Los relatos presentados en su trabajo están fundados en el amplio conocimiento de astronomía Mapuche que poseen distintas personas desde las cordilleras hasta el mar, conocimiento que se caracteriza históricamente por su transmisión oral entre los miembros de las comunidades. En este mismo trabajo, Canio y Pozo (2020) establecen la importancia de la luna llena en el efecto de las mareas altas y bajas, notando especialmente que mientras más al este se encuentre la luna, en sus primeros albores, la marea se encontrará baja y a medida que se acerque a su cenit se producirá la pleamar. Una vez la luna avanza hacia el oeste, las mareas entran en calma, justo hasta el momento en el que la luna se esconda tras el horizonte, momento en el que nuevamente sube la marea. Esta información fue fácilmente corroborable, ya que existen datos exactos sobre el comportamiento de las mareas compilados en línea, para esto fue

utilizado el sitio web especializado “tabla de mareas.com”³⁰, que registra información como la fase lunar, los horarios de pleamar y bajamar, el coeficiente de mareas, entre otros. Particularmente, para este dilema resulta útil la información sobre la salida de la luna en el cielo y los horarios de pleamar y bajamar para la zona de Lebu, los cuales son los siguientes:

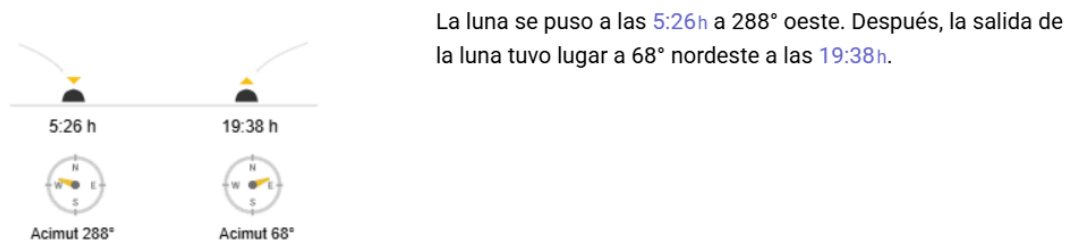


Figura 14 Diagrama de la salida y puesta de la Luna en Lebu. Adaptado de tabla de mareas y solunares Lebu, por tabla de mareas (2024).

En esta imagen, podemos observar que la luna se ocultó a las 5:26 de la madrugada por el oeste y tuvo su salida por el nordeste a las 19:38 de la tarde. Esta información puede ser contrastada con los horarios de pleamares y bajamares para el mismo día:

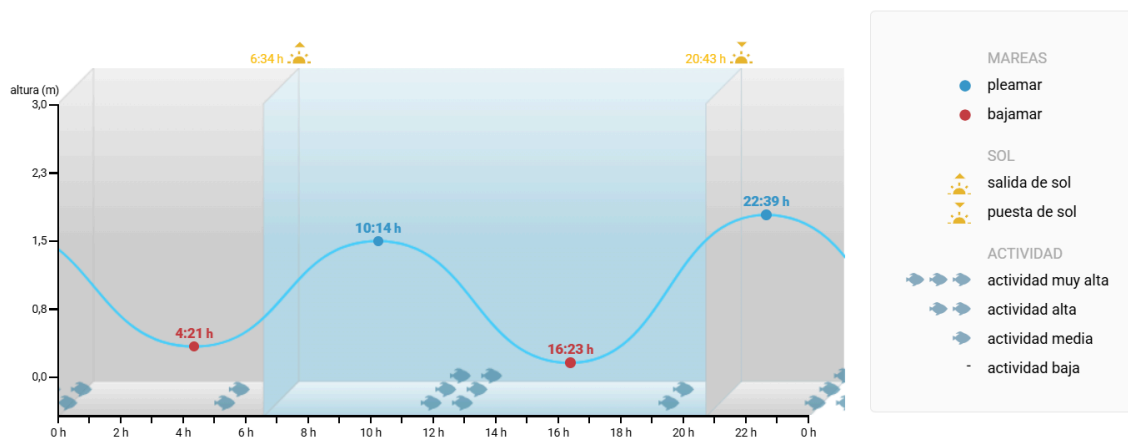


Figura 15 Diagrama de pleamares y bajamares en Lebu. Adaptado de tabla de mareas y solunares Lebu, por tabla de mareas (2024).

³⁰ Tablademareas.com

Como se puede observar en las imágenes, alrededor de las 17:00 horas comienza a haber un alza en la marea, esta alza fue la que percibimos en la playa, lenta y de baja intensidad, acercándose casi a nuestros pies mientras conversábamos entre las rocas. No es hasta las 22:39 horas que sucede la siguiente pleamar, casi 3 horas después de haber salido la luna aquel día, para ese momento habríamos abandonado la playa hace horas para regresar a Concepción, mientras el mar engullía las rocas en las que estuvimos parados. De la misma manera, guiándonos por lo expuesto por Canio y Pozo, debería ser observable una baja en la marea mientras más hacia el oeste se encuentre la luna, hasta una nueva pleamar en el momento en el que esta se oculte tras el mar; dándose una bajamar a las 5:16 de la madrugada el día siguiente, para luego volver a subir a eso de las 6:00, mientras la luna precisamente desaparecida tras el horizonte.



Figura 16 Fotografía del oleaje entrando a los planchones. Elaboración propia.



Figura 17 Fotografía del roquerío denominado "el barco" que es utilizado para medir visualmente la fuerza y nivel del oleaje. elaboración propia.

Habiendo presentado esta evidencia es posible comenzar a atar los cabos sueltos, en primer lugar, propongo que a través de la fuerte tradición oral que caracteriza la transmisión de conocimientos Mapuche-Lafkenche, es viable que las lecturas de las fases lunares y sus efectos en las mareas hayan sido traspasados generacionalmente a través del tiempo incluso hacia personas que no se identifican como indígenas, pero que al ser parte del territorio y experimentarlo en las mismas condiciones que las comunidades Lafkenche de antaño, adquirieron tal conocimiento que les permite predecir el comportamiento de las mareas y regular sus rutinas y horarios de trabajo. En segundo lugar, me aproximo a este fenómeno bajo la perspectiva de que este conocimiento tiene una función utilitaria, utilizando la luna como un reloj de mareas, esto implica que los conocimientos de estas personas son funcionales a su contexto y realidad social, y no una lectura precisa de los fenómenos geofísicos y gravitacionales que regulan las mareas de la tierra, tal como no es necesario saber cómo opera un reloj para leer la hora. Este componente de su sistema de conocimiento es esencialmente local y fundado en la experiencia –tanto compartida como personal— del fenómeno durante largos periodos de tiempo por sus habitantes, por esto, aunque podríamos posiblemente atribuir un lapsus en la memoria o una confusión entre los nombres de las fases de la luna por Don Patricio, es incuestionable su conocimiento sobre el fenómeno, ya que es

un experimentado recolector de la zona, reconocido por su comunidad y representante de esta. Por lo tanto, el desliz es superfluo, más para mí abrió una dimensión completa de investigación que como he presentado, llegando a una escala astronómica con tal de poder ser comprendida. Mientras que en la experiencia fundamental de una vida de recolección del mar, la luna significa el vínculo ontológico entre las mujeres y hombres de las costas de Leufü, con sus respectivos medios, caminando entre las rocas, con las manos en la tierra, con el aire salado secando las algas, con la espalda doblada recogiendo el fruto, pero la mirada siempre al cielo, observando nuestro níveo satélite para comprender el mundo bajo nuestros pies.

Para finalizar esta sección me gustaría hacer un hincapié respecto al propio título de esta. Quizás, el lector podría esperar que el título dijera ‘el verdadero **Lafkenche** vive mirando al cielo’ pero la señora Lucila decidió llamarse campesina antes que nada. En una conversación posterior, cuando tuve la suerte de encontrarme nuevamente con ella decidí preguntarle por su expresión de aquella vez, en particular por qué había decidido ocupar la palabra campesina en vez de lafkenche y si ella se consideraba Lafkenche también, a lo que me respondió: “Claro que soy Lafkenche yo, pero también campesina. Si al final vivimos de lo mismo” (Lucila, Entrevista etnográfica, 21 de febrero de 2025).

En mi opinión, a lo largo de esta sección se logra dilucidar un componente de la realidad social lafkenche en el territorio de Leufü que se fue haciendo cada vez más presente mientras más iba al territorio, y es que la identidad Lafkenche y la campesina no poseen límites claros, en la que los sistemas de conocimiento son compartidos entre ellos, así como las tradiciones y prácticas en este caso referidas a la huerta, pero también a la vida en el mar y se puede ser uno y ambos al mismo tiempo. Podría proponerse que se debe reformular el entendimiento de lo lafkenche en su sentido literal etimológico como “gente de mar” o como quien se relaciona y vive principalmente del mar, sino como un grupo humano que posee una rica historia ancestral vinculada al territorio costero, pero también que expresa su identidad a través de un profundo conocimiento sobre la tierra de la cual vive. Ya que mantener una perspectiva rígida sobre aquello que es y no es

Lafkenche podría provocar más problemáticas que beneficios a estas personas, como veremos en el próximo apartado.

8.3.2 El Dilema del Purismo Cultural

El siguiente apartado del capítulo trata la tensión ontológica entre dos visiones de mundo, una que aboga por un purismo cultural e identitario en oposición a una relacional y reconocedora de pluralidades de existencia. Esta tensión nace a partir de las condiciones particulares en las que se encuentran la Mesa y sus comunidades, que en su búsqueda de justificar su legítimo reclamo por el uso consuetudinario del territorio se encuentran sin advertirlo frente a decisiones sobre como posicionarse sobre su propia identidad Lafkenche, como expresar tal identidad y como tratar con aquello que incomoda de su propia realidad. Esta dicotomía purista-relacional se trabaja en estas páginas por simpleza como pares opuestos. No obstante, debo de aclarar que la Mesa o en concreto sus actores, no decantan de manera absoluta por una postura u otra, sino mas bien experimentan, en la medida que viven y actúan sobre su propia cultura, un vaivén entre estas posturas, mucho mas semejante a tonos de grises que a blanco y negro, sin reconocerse partidarios de una u otra. El objetivo de esta sección es destacar estas tensiones y las formas complejas que pueden tomar las visiones de mundo formadas a partir de la experiencia de las comunidades, sobre todo enfrentados a la perdida y despojo de su cultura, así como las vías de acción que pueden tomar para recuperar y preservar la misma, demostrando que no hay una vía definitiva para alcanzar sus metas, al igual que su misma existencia se compone de formas diversas de experimentar el ser Lafkenche.

Con el objetivo de prepararse para la visita de antropólogos de CONADI para acreditar el uso consuetudinario del territorio por parte de la Mesa y así avanzar a la siguiente fase de la tramitación, la agrupación decidió contratar una consultora indígena con trayectoria en asesoría a comunidades en estos casos. Amablemente fui invitado a dos sesiones que se hicieron en Pehuén, en las que pude observar el dialogo desde una posición de oyente, entregándome una perspectiva diferente de las interacciones entre participantes al no ser quien debía orientar la actividad.

La relevancia de las sesiones con la consultora yace en la necesidad de la Mesa por reforzar el conocimiento que se tiene de la solicitud misma, así como difundir y compartir conocimiento –tradicional y de la solicitud— con tal de estar bien preparados para enfrentar una prueba de lo más compleja, ya que en esta fase del proceso es posible que la solicitud sea rechazada en caso de no comprobarse el uso consuetudinario de la costa. En lo personal, asistir me permitió observar en mayor profundidad las relaciones que existen entre los actores y también profundizar mis conocimientos sobre la cultura lafkenche y la solicitud misma.

De las sesiones presentadas a continuación se termina por develar una situación delicada respecto a cómo se aborda la identidad y la propia cultura lafkenche dentro de la Mesa, es decir, como se construye la identidad lafkenche dentro de las comunidades y que pilares fundamentan tal identidad. Enfrentados a realidades difíciles y pasados dolorosos, una historia de despojo y una lucha incesante por mayor reconocimiento y reparación construye caracteres fuertes, pero también deja heridas generacionales. En este espacio surge el dilema, reconocer la herida y lo aprendido de la lucha o desconocerla y negar el sangrado.

Al llegar a la primera actividad, la pequeña sala se encontraba llena de gente, sentada en un círculo ceñido a las paredes, mientras varias conversaciones sucedían al mismo tiempo. Para comenzar la consultora, compuesta por tres integrantes, su director o representante, un abogado y una secretaria, repasarían la solicitud y de ahí ahondarían en los temas más relevantes para detectar las áreas de mayor debilidad para poder reforzarlas, así, el conjunto de la agrupación podría responder ante los antropólogos de CONADI y asegurar un buen resultado.

Rápidamente en el repaso, el diálogo torna hacia materias profundas y una conversación grata con las tres personas de la consultora, primero, se solucionan dudas y se responden preguntas. Los y las asistentes se notaban atentos e interesados de participar, en este repaso, la conversación deriva en la importancia del mar y porque la respuesta es clave para el éxito de la solicitud. El lafkenche, explica el representante de la consultora, posee

un vínculo espiritual con el mar y el kimün Mapuche, al contrario del conocimiento occidental moderno, es tangible. Fundado no en un plano teórico sino material, por esto el mar, fuente inacabable de agua, es de donde viene y hacia donde vuelve toda el agua y entendiendo que, el agua es la sustancia fundamental de la vida, es lo más sagrado para el lafkenche.

En este sentido, el representante, critica fuertemente la pérdida de este *kimün* espiritual reemplazado por la racionalidad fría occidental, o en sus palabras, la idea del hombre civilizado. “¿Qué es ser civilizado?” Pregunta a los asistentes el representante, que recibe de vuelta un silencio meditativo de nuestra parte. “Civilizado es saber leer, escribir y conocer a Dios” responde. En el mismo tono, indica que la religión es intangible, mientras que la espiritualidad mapuche emerge de la experiencia tangible. Ante esto, surge una discusión sobre la creencia en Dios, ya que menciona la imposibilidad de estar seguro de aquello intangible. “pero ¿quién creó todo?” pregunta una mujer de repente, “Dios” responde otra mujer sentada al otro lado de la sala “uno puede dibujar algo muy bonito, pero jamás tendrá vida. No obstante, todo lo que dibuja dios tiene vida” (Comunicación personal, 2025). Otra persona, dirigiéndose al representante, menciona que siente conflicto entre la existencia de dios y el conocimiento Mapuche, ya que antes de la llegada de los europeos los Mapuche no creían en Dios, pero también existe *Chaw Ngünechen*. Frente a esto, el representante menciona que eso no es más que decir Dios en Chedungun pero que de igual forma todas las creencias y los conocimientos son válidos y tenemos derecho a creer en lo que queramos. Sin embargo, menciona que, en eras antiguas, el Mapuche era parte de la tierra y vivía en reciprocidad con la naturaleza, mientras que esta forma de conocer moderna separa al humano de la tierra. Antes de que la conversación pudiera continuar una de las personas de la Mesa menciona que el objetivo de la actividad no es determinar la existencia de Dios por lo que lo mejor sería continuar con el tema central del repaso de la solicitud. El resto de la sesión continuó sin mayores eventos notables para los objetivos de este capítulo, terminando la lectura de repaso del documento de solicitud.

Es importante mencionar que Lebu tiene una presencia religiosa no menor, sobre todo evangélica. Por lo que es esperable que buena parte de los habitantes profesen alguna fe. Además, coincidentemente estos centros de adoración se ubican principalmente en la zona sur de la comuna y alrededores, tal como se distribuyen las comunidades indígenas del territorio. En el territorio³¹ es posible encontrar al menos 19 iglesias de distinto credo repartidas sobre todo en los asentamientos más densamente poblados. La alta presencia de iglesias es el reflejo de un esfuerzo histórico por evangelizar el territorio, lo que explica que tantas personas pertenecientes a la Mesa sean creyentes. Lamentablemente, los vínculos entre el mundo Mapuche y la iglesia es un tema que no estaba contemplado dentro de esta investigación, por lo que queda una puerta abierta para continuar tal línea investigativa a futuro.

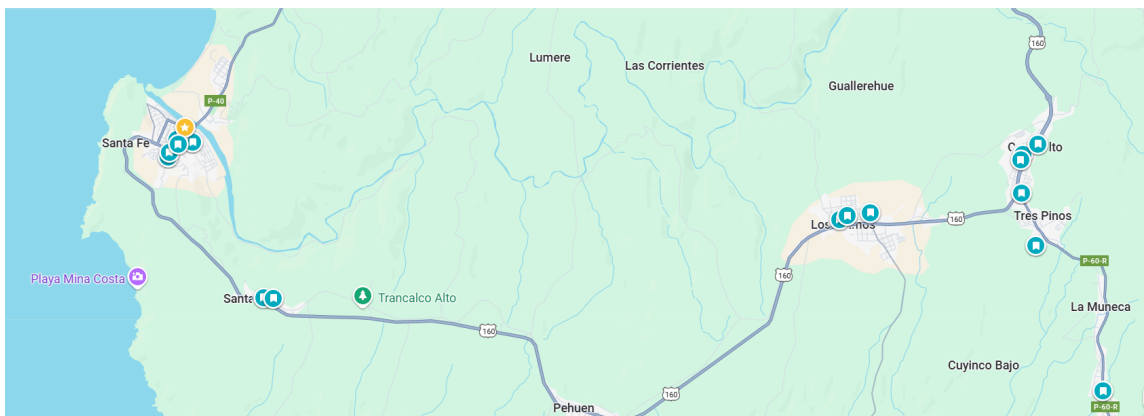


Figura 18 Mapa de iglesias del territorio de Leufü. Elaboración propia.

La segunda sesión, lamentablemente no contó con la gran convocatoria que gozó la anterior, esta vez llegando personas de solo 6 comunidades, alrededor de 8 participantes. Esta sesión sería distinta a la anterior pues se dedicaría más a la historia Mapuche y los roces con el mundo moderno, por lo que se hizo un repaso de la historia de resistencia y despojo que experimentó el pueblo Mapuche durante la guerra de Arauco y durante la invasión del estado chileno a la Araucanía.

³¹ Es necesario clarificar que, aunque territorio y comuna pueden ser términos intercambiables no refieren exactamente a lo mismo, ya que el territorio puede extenderse sobre los límites comunales establecidos, debido a que sus límites pertenecen a la propia experiencia de los habitantes.

Esta siguiente sección del capítulo resulta especialmente difícil de tratar, ya que es un tema delicado, en el que no deseo pasar a llevar a ninguna parte involucrada en la actividad, pero tratar al menos desde la alusión al hecho para los objetivos del capítulo y el consiguiente análisis resulta fundamental. Sin esta actividad, buena parte de las mejores reflexiones y resultados con la Mesa podrían no haber sucedido o no haberse dado de la misma manera, un cierre a la investigación tan especial como el que vivimos no habría sido posible de no ser por este lioso momento.

Por confidencialidad, no profundizaré demasiado en los temas específicos conversados durante esta actividad. Sin embargo, lo único que está en mi poder es tratar el suceso de la manera más transparente posible; por esto, me gustaría exponer mis impresiones generales de la sesión. Siendo esta una de mis primeras experiencias de investigación, resultó bastante sorprendente, ya que, desde el representante de la consultora, hubo un cambio de ánimo que se transformó en fuertes críticas hacia el mundo no-Mapuche, sobre todo hacia la sociedad chilena o *wingka*, la religión y otras formas de fe, además, se manifestaron críticas en el mismo tono hacia la antropología³². En concreto, realizó comentarios que incitaban a las y los participantes a perseguir o mantener una pureza cultural y sanguínea Mapuche, a través del matrimonio exclusivo entre ellos, la eliminación del español como lengua hablada, priorizando hablar exclusivamente en Chedungun y promoviendo la idea de tener descendencia “preparada para enviarlos a la guerra”. En la misma línea, tomaría una posición de autoridad respecto a la cultura haciéndose cuestionar a los integrantes de la Mesa cuánto sabían sobre ella y si es que acaso eran un real aporte para el pueblo Mapuche.

De esta escena se desprende un sinnúmero de problemáticas, partiendo por que, de seguir su razonamiento, se establecen automáticamente jerarquías entre quienes resultan ser más Mapuche que los otros, separándolos por aquellos que pueden hablar o no su lengua o quienes se “han mezclado” a través del matrimonio o emparejamiento con *wingkas*. Curiosamente, a primera impresión esto no pareció ser tomado con ofensa por

³² Esto es entendible ya que en sus orígenes la disciplina justificó con pretexto científico varias atrocidades contra distintos grupos humanos, pero es precisamente debido a eso por lo que en la actualidad tenemos la responsabilidad de tratar ética y humanamente problemáticas como esta.

los participantes, quienes parecían receptivos a estas ideas, demostrando a través de su lenguaje corporal y expresiones cierta vergüenza por no cumplir con los nuevos estándares presentados por el representante de la consultora.

Para continuar, es necesario formular una definición operativa del purismo cultural y como se fundamenta argumentativamente para así exponer, desde mi humilde opinión disciplinaria las problemáticas posibles que surgen de aceptar este tren de razonamiento, expuesto por el representante de la consultora, como verdadero y útil para la construcción identitaria de una persona o grupo. En primer lugar, definirlo es bastante intuitivo, el purismo cultural implica buscar mantener una esencia única y prístina, socialmente simbolizada a través de caracteres identitarios que se consideren bien valorados socialmente por el grupo humano. De la misma forma, busca aislar todos aquellos rasgos que se consideren negativos tildándolos de foráneos. Esta definición basta para comprender el tipo de fenómeno que se trata en este capítulo y seguramente el estimado lector podrá pensar en uno u otro ejemplo familiar que calce con la definición. Este razonamiento germina en el campo fértil del miedo a la pérdida, o en el terreno del rencor hacia un otro, sentimientos completamente normales considerando la historia—incluso reciente— del pueblo Mapuche.

Para el caso que nos convoca al análisis, lo primero que salta a la vista es la relación de las comunidades con su propia cultura, la cual se caracteriza por que sus integrantes expresan en reiteradas ocasiones preocupación por la pérdida cultural, en forma de pérdida de la lengua y de sus tradiciones, por ejemplo. Esto entregó el sustrato para que germine este purismo, con tal de que, para proteger su cultura, fuese atractiva la idea de cerrarse al cambio y al sincretismo con otros tipos de creencias, tradiciones, lenguas e incluso personas. Esto es particularmente problemático, ya que desde disciplinas como la antropología entendemos que las culturas permanecen en constante cambio e intercambio con otras, por lo que para recuperar y proteger la cultura no es necesario mantener una pureza que abogue por rechazar todo aquello que sea *wingka*³³, sino más bien reconocerse como parte de un proceso histórico que ha devenido en una cultura

³³ Extranjero, persona no mapuche.

Mapuche que está compuesta de una diversidad de lenguas, costumbres, prácticas y credos, en el que por ejemplo puede existir la creencia en el Dios católico, pero también en *Chaw Ngünechen*, al mismo tiempo en el que se mantiene una relación profunda de conexión con la *ñuke mapu*. Y es precisamente este ejemplo escogido por reflejarse en lo que tuve la fortuna de observar entre las personas con las que se realizó esta investigación, un amor profundo hacia la tierra, el mar y su gente, hacia el dibujo vivo de Dios, tornado *Chaw Ngünechen* en las rogativas frente al rehue para darnos buena fortuna en nuestras expediciones por su creación.

Lo bello, aunque no sea una medida común en las ciencias, es quizás una de las subjetividades que deberían ser más reconocidas en las mismas y que pertenece por excelencia a la antropología como responsabilidad de ser señalada cuando se trata de identificar la belleza de lo humano; aceptar la historia de la propia cultura, valorar y celebrar la riqueza en el incommensurable intercambio cultural, a veces violento, a veces utilitario, a veces afectuoso, entre todos los seres que se han relacionado para construir el hoy. No se trata tampoco de olvidar la lucha, el despojo y la injusticia, la memoria es fundamental en el reconocimiento de lo que se es en el ahora, y la preservación de ella es una fuerza impulsora para mantener viva la identidad cultural que pueda tener el pueblo Lafkenche. La resistencia y resiliencia son componentes clave en mi opinión de la identidad cultural lafkenche, y prospera en la memoria y el kimün aprendido de las madres y abuelas de los hoy miembros de las comunidades, que a su vez agregarán de la cosecha propia a esta sabiduría para traspasarla a la siguiente generación, a través de las dificultades actuales y por ellas también, Es la adaptación y la continuidad de una lucha esta resiliencia y no una resistencia al cambio y regreso a un ideal imaginado de aquello que alguna vez se fue.

A pesar de entregar este razonamiento, surge necesario abordar también el argumento de la sangre Mapuche, ya que es al que se acude más comúnmente para señalar porque alguien es Mapuche-Lafkenche. Me gustaría aclarar, que no pretendo hacer ningún juicio respecto a este argumento, sino en la instrumentalización de esta premisa como base para sostener la idea de que en la sangre se lleva todo aquello que puede hacer a alguien

Lafkenche, cuando en la realidad no es más que una figura que ilustra una historia familiar de vida. Tomarse de manera literal la “sangre Mapuche” como se expuso en la actividad antes tratada es aislacionista, limita el espectro de las interacciones sociales, sobre todo a quien alguien potencialmente pueda llegar a amar, ya que establece una diferenciación –más simbólica que biológica— entre las personas. De ahí el argumento que se esgrimió sobre que los Mapuche deberían casarse entre ellos y no con *wingkas*, para mantener pura la sangre. Este simbolismo se vuelve un potencial estigma y además establece una jerarquía en la que, en el caso en que una persona, por ejemplo, tenga solo un padre de sangre Mapuche –algo bastante común en esta época— sería solamente medio-Mapuche, lo cual es sumamente invalidante de la propia identidad.

Esta investigación no pretende señalar que está bien o mal, ni definir qué hace realmente Mapuche a alguien, pero frente a esta realidad tornada elección con impacto real en la vida diaria de muchísimas personas –quizás más allá de lo que pueden abarcar estas páginas— es importante establecer la postura en la que esta investigación se alinea y señalar claramente las problemáticas que surgen de interpretar simbolismo ideológico como credencial biológica. En ese sentido, estas páginas son más bien notas fundadas en mi perspectiva personal respecto a lo que se seguiría lógicamente de la racionalidad purista expuesta durante las sesiones con la consultora, y por ningún motivo pretendo que estas páginas sean prescriptivas para la Mesa Territorial, al contrario, se busca formular un contraste crítico entre ambas posturas para señalar lo complejo de la formulación de la identidad política del ser Lafkenche y sus estrategias de preservación cultural.

Estas sesiones fueron las únicas dos que ocurrieron durante el periodo en el que se realizó el trabajo de campo, quedando manifestado el deseo de las Mesa de eventualmente pactar nuevas sesiones a futuro. Finalmente, de esta experiencia junto a Antonia concluimos que sería necesario comprender cómo desde la agrupación se reconocen a sí mismos y sus propias sabidurías locales en el territorio y la Mesa de la forma más explícita posible, por lo que planeamos una actividad acorde junto a la directiva para llevar a cabo dentro de los días siguientes. Además, esta siguiente

actividad sería el cierre de los procesos de trabajo de campo de esta investigación y de la práctica de Antonia.

8.3.3 La Flor no Existe, Reconocimiento de Sabidurías Lafkenche

Asemejándose a un negativo de un film fotográfico, esta sección es el revelado o positivo del anterior. En este apartado se abordará la actividad de cierre de trabajo de campo con la Mesa Territorial cuyo objetivo fue promover la sensibilización de los integrantes de la Mesa Territorial, a través del diálogo, respecto a la importancia de reconocer sus conocimientos locales, experiencias de vida y reflexiones sobre su sentido de existencia como agrupación. Para esto se abordaron cuatro ejes con preguntas abiertas para que cada participante reflexionara y respondiera según sus pensamientos. Los ejes fueron: identidad Lafkenche, cosmovisión, memoria y poder comunitario; estos ejes fueron determinados en una reunión de planificación en conjunto con la directiva de la Mesa y Antonia. En términos simples ya que en la actividad anterior se puso en tela de juicio las sabidurías tradicionales de los y las integrantes de la Mesa. En esta ocasión buscaríamos generar un espacio en el que ellos mismos pudieran reconocer cuánto saben, además de manifestar desde su propia racionalidad que es lo que los hace Lafkenche.

Lo que en principio estaba planeado como una serie de preguntas³⁴ con respuestas intercaladas por turnos se transformó rápidamente en una conversación en la que todos los temas iban emergiendo al mismo tiempo, entrelazados unos con otros por la conversación iniciada por la pregunta quizás más importante ¿Qué es lo que a ustedes los hace Lafkenche?

“[...] Porque vivimos al lado del mar, como los antepasados. Porque uno es, por ejemplo, yo pienso que yo soy Lafkenche porque nací en este lugar del campo; soy Mapuche. Mi familia, todos mis antepasados, ellos son nacidos, criados en comunidades. Ellos tienen esa sangre de Mapuche, y eso es lo que yo valoro, lo que me agrada y me siento feliz de haber nacido, criado en el campo; en lugares,

³⁴ Ver anexo para pauta de preguntas

un buen lugar, respirando el aire hermoso, limpio, no sé por eso yo me siento de este lugar, o sea, orgulloso de haber nacido en este lugar, gracias a Dios, porque nací en este territorio” (Sebastián, comunicación personal, 2024).

Sebastián, menciona también que, su familia desde niño le enseñó que él era Mapuche, y él también pudo darse cuenta de esto ya que, en la escuela, sus pares lo trataban distinto a los demás niños, principalmente era molestado por sus rasgos físicos. Al preguntarle para indagar más sobre su experiencia escolar comenta que en algún momento llegó hasta pelear a golpes con personas que maltrataban física y psicológicamente a él y otros niños Mapuche. También agrega que siempre sintió que debía defenderse a sí mismo y al pueblo Mapuche a pesar de la pena y las humillaciones. De todas formas, se muestra alegre y optimista por el futuro ya que reconoce que en la actualidad no es tan duro como en su infancia, y las niñeces actuales gozan de mayor aceptación en este tipo de ambientes.

Otra persona, la señora Lucia responde a la pregunta con que ella “es Mapuche porque es Huasa” o nacida en el campo y nació en este territorio, por lo que es aquí donde tiene sus raíces. A partir de esto comparte una reflexión de lo más profunda ya que en algún momento por trabajo debió abandonar el campo para vivir en la ciudad y que, aunque fuera todo menos sacrificado allá, nunca logró sentirse cómoda.

“[...] Nunca me gustó la ciudad y volví a mis raíces. Pero cuando la persona vive y nace en un lugar, aunque se vaya no se po’ 20, 30 años, vuelve a su territorio porque tiene las raíces ahí. Pero si a mí me llevan de un pueblo a otro, o me llevan no sé po’ de un pueblo a un campo, por más que me guste, a lo mejor como no tengo raíces no me voy a quedar ahí, entonces si yo tengo raíces me voy a quedar” (Lucía, comunicación personal, 2024).

Esta reflexión me interpeló directamente, ya que al estar tan lejos de donde crecí después de varios años de estudiante en Concepción, he logrado sentir aquello que la señora Lucia explicó aquella vez, como las raíces tiran de ti y te llaman de vuelta al lugar de tus orígenes, algo que jamás pensé que me pasaría.

Otro peñi, Pedro, comenta que él es Lafkenche por su crianza, puesto que fue criado de una manera bastante tradicional en lo que la cultura Mapuche respecta. Nos comentó cómo había aprendido desde pequeño a hablar Chedungun y a tocar instrumentos, algo poco común entre las personas de la Mesa, ya que la mayoría no habla su lengua. Lucía, agrega que ella no tuvo la misma fortuna de aprender a hablar Chedungun desde joven:

[...] “Mi papá y nosotros le decíamos que él nos enseñara porque él sabía hablar, pero... pero nunca se dispuso a enseñar ¿y para qué les voy a enseñar? ¿Para qué se burlen de ustedes? y decía, no, no, no, no, no, nunca nos quiso enseñar. Por esa razón, porque seguramente cuando... A ellos les pasó, porque mi papá, él era todo su apellido [Mapuche], su papá y su mamá, y todo, digamos, no había esa mezcla. Mi papá ya se mezcló con otra raza, pero él, por esa razón, no nos quiso nunca enseñar. Él tocaba instrumento, igual, pero él no... pero a nosotros nunca nos quiso enseñar por esa razón, para que no se mezclaran” (Lucía, comunicación personal, 2024).

Sebastián por su parte, comenta sobre la experiencia de su padre, que él siempre se sacrificó mucho porque tenía cinco hijos, por esto él trabajaba en el campo, en las cosechas y también en las minas de carbón. Yendo y viniendo de un empleo al otro, Sebastián de pequeño, hace unos cuarenta años, escuchaba el tipo de comentarios y veía el trato que recibía de parte de sus jefes a su padre por ser Mapuche. Astrid también, agrega sobre su historia familiar:

“Yo considero que yo perdí mucho de mi cultura. Mi abuelo... Hablaba, eran hablantes, mis abuelos. Y también por una cosa de discriminación en esos tiempos de ellos. Que ellos lo pasaron super mal, los trataban como esclavos. [...] Por las historias que ellos relataban que prácticamente los tenían ahí de esclavos. Ellos trabajaban de sol a sol por un kilo de harina tostada. O sea... Y aparte de los malos tratos que tenían y todo. Y ellos tenían su familia y con eso ellos comían una parte y le llevan la otra parte a su familia. Imagínese el extremo que llegaba. Era una discriminación, un abuso de parte de estos... Terratenientes que llegaron acá al territorio, antiguamente. Y por eso ellos también no nos

quisieron... Transmitir la lengua porque de ellos se burlaban, ellos sufrieron todo eso. Entonces ellos no nos quisieron traspasar y fue el error que cometieron. Porque con más énfasis debieron enseñarnos. Yo me siento orgullosa de ser Mapuche, Mapuche-Lafkenche” (Astrid, Comunicación personal, 2024).

En otro momento de la actividad, buscamos generar reflexiones respecto a la inter-existencia de los seres y la racionalidad entre los mismos, tomando de base para la reflexión una frase de Thich Nhat Hanh (Citado en Escobar, 2014). La cual lee: “La flor no existe, la flor inter-existe” ella necesita tierra, agua, luz y nutrientes para existir. Con la frase en mente, le dirigimos la pregunta a los y las participantes ¿Qué necesitan ustedes para existir? La idea de esta pregunta era fomentar la reflexión sobre la relacionalidad de la existencia en oposición directa al purismo cultural.

Las respuestas variaron en cuanto a las más diversas dimensiones de la existencia y experiencias personales de las personas, generando un bello entramado de relaciones entre su existencia y aquellas relaciones que constituyen su mundo. La primera respuesta fue de parte de la lamngen³⁵ Astrid, quien indicó que para existir son necesarias motivaciones, metas que nos impulsen a levantarnos cada mañana, para ella, el aportar en las comunidades y planificar actividades o incluso tener objetivos laborales es algo necesario para existir.

Otra respuesta provino del peñi Sebastián, que señala que lo más esencial son el sol y el agua, porque nos dan la vida y de la misma manera, los alimentos, sobre todo la tradición alimentaria Mapuche. Otra lamngen, Lucia, concuerda con la luz y el agua, agregando que sin estos entes nada crece, pero que también son necesarias las abejas, que pueden llegar a ser más importantes incluso que la electricidad. Ya que sin electricidad es posible volver a métodos antiguos para vivir, pero sin las polinizadoras no habría comida ni futuro.

En esta misma línea, la lamngen Astrid comenta que nosotros somos como una flor, necesitamos todas las cosas que necesita la flor, la tierra, el agua, la luz, pero también

³⁵ Hermana, opuesto complementario de *peñi*.

necesitamos “que nos apapachen”, que nos digan “qué linda que hermosa amaneciste” o el estímulo de las relaciones con otras personas. A esto agrega la lamngen Elisa “yo tengo dos motivaciones para existir, la raíz, y el fruto. Eso son mis hijos ¿no? Listo, esas son mis dos motivaciones que tengo. La lamngen Lucia complementa diciendo que “yo creo que Dios es lo más importante que uno tiene que tener, es el dueño de la vida de todos es el que crea, puede ser su propósito también” (Lucia, comunicación personal, 2024).

La idea de reflexionar alrededor de la inexistencia de la flor como ente único, porque necesita de la relación entre sí con otros entes para poder existir aplica directamente a los seres humanos. Entonces, el entramado que se forma entre lo mencionado por los y las participantes toma forma y significado, la familia, los hijos, las abejas, el agua, el sol, la comida, Dios, el propósito para levantarse, todas yacen interconectadas en cada sentido, más allá de sus planos de referencia concretos, como pueden ser el mundo natural, espiritual y de las relaciones humanas. La relación entre estos entes nos indica que no somos, sino sucedemos, no en el ente sino en la relación. En el propio entramado que muta y se ajusta, se reteje constantemente y nos permite la existencia. De esto se desprende que separarnos, aislarnos cortando el entretejido que nos conforma, sería buscar el refugio en un cascarón vacío de pureza inalcanzable. Ya que no hay cosa pura, no hay una sangre Mapuche, así como no hay río que no se abra paso entre la tierra, no hay playa que no esté formada de mar y arena, no hay lengua que no haya tomado prestado de otra, como no hay flor que no sea polinizada, como no hay fraternidad entre los solitarios, sino en los que comparten y se mezclan entre sí. Al reflexionar sobre cómo estas personas han abierto sus vidas a mi observación, solo puedo concluir que no hay nada que los haga menos Lafkenche, sino es la misma experiencia la que los vuelve lo que son, poseedores de basto conocimiento y protectores de un antiguo dolor.

A continuación, se presenta un mapa conceptual que busca ilustrar a modo general y con una perspectiva histórica una reconstrucción onto-epistemológica de algunas formas posibles de ser Lafkenche, su transformación y los modos en los que producen y

preservan su cultura, esto según lo observado de las propias comunidades con las que se trabajó en la Mesa.

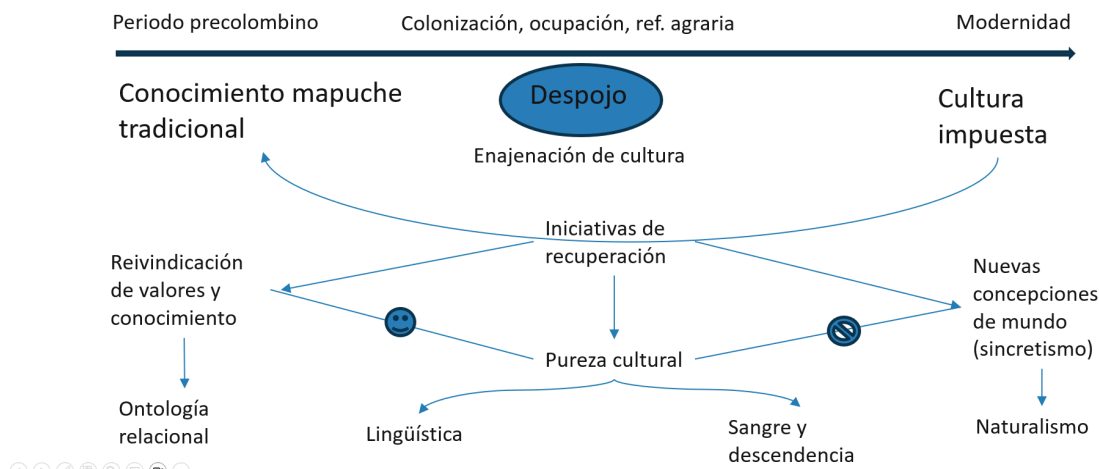


Figura 19 diagrama de reconstrucción onto-epistemológica. Elaboración propia.

A grandes rasgos, según lo conversando con los y las integrantes de la Mesa, podemos dividir en tres grandes periodos la historia del pueblo Lafkenche³⁶. En un comienzo, existían como un pueblo autónomo e independiente previo a la llegada de los imperios europeos al continente. Posteriormente a su llegada y subsecuente expansión hasta el contacto con la cultura Mapuche, podríamos definir este momento bajo la categoría de periodo de contacto, que comenzaría con la guerra de Arauco y terminaría en el periodo de “pacificación” o invasión de la Araucanía por parte del Estado chileno. Desde el fin de la invasión, comenzaría el periodo moderno en el que las líneas entre lo Mapuche y lo chileno estarían más desdibujadas que en el resto de la historia debido al mismo proceso de aculturación y sincretismo.

En el periodo precolombino es de donde surge el conocimiento Mapuche tradicional o Mapuche Kimün, este sienta las bases onto-epistemológica con las que la cultura Mapuche racionaliza y experimenta el mundo, pero como es bien sabido, la colonización sacudió fuertemente las nociones de mundo que existían previamente al contacto entre ambos mundos. Desde la colonización, comienza un periodo de despojo que es

³⁶ Estas divisiones son pertinentes para el ordenamiento lógico de la perspectiva de la investigación y no representan necesariamente periodos definidos ni reconocidos por la historia como ciencia.

enfrentado con resistencia, primero bélica, luego principalmente política y también ideológica. Pero este contacto entre culturas ve la transformación del imperio español a la nación independiente de Chile, que eventualmente busca expandir su soberanía hacia el sur, Esta resistencia inicial de pueblo Mapuche se va perdiendo lentamente y la sociedad Lafkenche, al ser quienes compartían la histórica frontera entre estos dos mundos fue la que recibiría tanto el mayor intercambio cultural como el mayor ejercicio de violencia de parte del Estado chileno. Así, la cultura chilena y occidental moderna se va imponiendo por sobre la cultura mapuche, efectivamente despojándoles de sus tradiciones y creencias.

Es luego de este intenso proceso de enajenación cultural en el que nacen y crecen gran parte de las personas que hoy conforman la mesa, y que relatan cómo al crecer jamás se les enseñaron sus tradiciones ni su lengua, y que solo aprendían por medio de la observación, que en las escuelas los avergonzaban por ser Lafkenche, llamándolos por apodos peyorativos y ejerciendo maltrato simbólico e incluso en ocasiones físico. Los padres y abuelos de los actuales integrantes de la Mesa temían por el bienestar de sus hijos e hijas, por lo que derechamente decidieron no transmitir el Mapuche kimün que poseían con tal de mantenerlos seguros. Es aquí donde surge un quiebre y casi un despojo total de la cultura con sus miembros, que años más tarde resultaría en los esfuerzos de recuperación y reparación de aquello que se perdió. Desde estas iniciativas comienza una reivindicación de los conocimientos y valores Mapuche que existen a la par de las nuevas concepciones de mundo que fueron alguna vez impuestas por los poderes coloniales De esta forma, surgen sincretismos religiosos y una particular forma de compatibilizar las creencias, formando un nuevo sentido de identidad entre las comunidades Lafkenche. De la misma forma, pero en otro sentido, surgen con la intención de resguardar —y con justa razón— lo que algunas personas ven como aquello que les queda de su cultura, la idea de mantener una pureza sanguínea y también lingüística, así como separar las creencias religiosas *wingka* de las tradicionales del Mapuche Kimün.

En tanto lo reflexionado con las personas de la Mesa, entender esta pérdida cultural desde una historia de despojo y enajenación alivia la culpa que podría sentir alguien por ‘no ser lo suficientemente Lafkenche’ al no hablar su propia lengua o creer en un dios *wingka*. Lo cierto es que las comunidades Lafkenche actuales son dueñas de sus propias creencias y agentes activos en la preservación de su cultura, de unos modos especiales de relacionarse con un territorio que solo ellos conocen de esa forma, y que esta investigación, aunque quiera iluminar una parte de esta relación entre el ser Lafkenche y vivir en el territorio de Leufü, nunca será suficiente dado la inmensa complejidad que existen entre el territorio y sus comunidades. Un sincretismo identitario entre el mundo del campesinado chileno propio de la zona, sumado a un conjunto de tradiciones y conocimientos que las comunidades dan por hecho al estar inmersas en su propia cultura, las actividades realizadas y el mismo objetivo de la investigación está en realizar un esfuerzo por reconocer este entramado de relaciones de ser en el territorio.

Por último, entendiendo que los seres se necesitan entre sí y son las relaciones entre los seres aquello que permite la existencia de la vida y toda su diversidad, es necesario que, con tal de formar alianzas, revitalizar su cultura y proteger el territorio, no se cierren a la diversidad de credos y formas de vivir o conocer el mundo. Para esto es necesario que se alejen de purismos culturales, ya que son el primer paso para generar extrañeza en otro y segmentar a unos distintos de otros, la segmentación entre lo puro y lo impuro solo termina por promover divisiones, acrecentar diferencias y generar resentimientos. Esto sería fatal para lograr ganar el apoyo necesario para obtener una aprobación en la Comisión Regional de Uso del Borde Costero.

8.3.4 Una Tumba Sin Marcar

Aquel día en la primera actividad con la consultora surgió una conversación interesante sobre la cultura material del pueblo Lafkenche en el territorio, especialmente en torno a las problemáticas particulares que existen en un eltün que se había buscado proteger cerca de la zona de Chimpe, al sur de Lebu. El problema que reclamaban algunos habitantes del sector era que en el sitio se instaló una empresa eólica, la cual cerró el paso de las comunidades al cementerio y además construyó un aerogenerador justo encima de él. Un representante que asistió a la actividad reprochaba en particular el actuar de la empresa, acusando que se había ocultado información, que habían destruido el eltün y que después de unos intentos de diálogo no los dejaron ingresar más al terreno. Además, reclamaba que la empresa había entregado materiales de construcción a las caletas cercanas y que con eso habrían “comprado” de cierta forma a los habitantes para mantenerse en silencio. Con decepción mencionaba que había mucha gente a la cual no le importaba el tema y que a él lo habían apartado del proceso, lo cual le molestaba porque mencionaba que “todos somos mapuche”.

De esta situación surge la conversación respecto a qué se puede hacer para recuperar el acceso al lugar y provoca que muchas opiniones se alcen simultáneamente, entre los comentarios, algunos de los asistentes decían entre risas irónicas que los aerogeneradores tenían nombres de antiguos *longko* mapuche, otras personas reclamaban que la Mesa realmente no podía intervenir sin el acuerdo previo con las comunidades responsables del sector y que hace algún tiempo se propuso una colaboración entre ellos pero esta había sido rechazada. Frente a la animada discusión de los participantes, Astrid habla con firmeza haciendo que todos los presentes le pongan atención; “independiente de los acuerdos de la comunidad responsable, en ese sitio descansan los antepasados de todos, así que es un problema del pueblo Mapuche” (comunicación personal, 2024). Esto motiva opiniones favorables a buscar recuperar el uso y acceso del cementerio, una de estas voces, baja y discreta, de un hombre mayor que se encontraba sentado a mi lado, dice que en realidad no es solo un eltün sino dos en el mismo sector, uno ubicado en el terreno eólico en un lugar llamado Chimpe y otro

cerca de la punta de Morhuilla. Para sorpresa de muchos, este segundo eltün era completamente desconocido y nadie sabía su ubicación exacta, ni siquiera el hombre quien reveló su existencia. Esto naturalmente llamó mi atención y despertó una curiosidad de conocer estos sitios de tanto valor cultural, por lo que me decidí a preguntar si era posible ir a uno de estos lugares. Pero, antes de poder preguntar Muriel urge continuar con la reunión, ya que este no era el tema principal de discusión y quedaba poco tiempo. Atendiendo a esto, el representante de la consultora aprovechó para preguntarle a la Mesa ¿Por qué los cementerios Lafkenche se ubican cerca de cuerpos de agua? Después de unos segundos de silencio y otras personas admitiendo su desconocimiento, otros presentes respondieron que era debido a la propia identidad de su nombre; Lafkenche, es decir, Gente del mar y que como tal su vida estaba vinculada espiritualmente al agua y el mar.

La respuesta que entrega el representante se orientó hacia el mismo sentido, comenzó por explicar cómo la *ruka* apunta su entrada hacia donde nace el sol en el amanecer y que el trayecto de este termina por ocultarse en el mar. A esto se agrega el *newen*, que se traduce como fuerza, o poder espiritual y mental (Ministerio de Desarrollo Social y Familia [MINDES], 2022), y es en este contexto entendido como una energía que nos entrega el sol y la naturaleza. El *newen*, menciona el representante, es alto en las mañanas y decae hacia la noche, formando un ciclo del cual somos parte y que es regulado por el sol y la luna, además, en ese mismo sentido cíclico, existe la vida y la muerte como un movimiento de energía entre un estado y otro, siendo el agua el elemento esencial de esta energía, la cual es esencial para la vida y que al morir sale de nosotros. Por esto, los Lafkenche entierran a sus muertos cerca de cuerpos de agua y con su cabeza mirando al mar, ya que sus esencias deben volver al mar a través del agua. Pese a que el representante no lo menciona, su relato coincide con una leyenda o *epew* Lafkenche de las *trempülkawe*, cuatro mujeres ancianas que, transformadas en ballenas, transportan a los muertos en dirección al oeste o *lafken* (también mar) al *Minche Mapu* o tierra de abajo, fuente de las energías negativas, que juegan un papel fundamental en la cosmología mapuche, siendo en conjunto con el *Wenu Mapu* o tierra de arriba (también

cielo), —de donde surgen las energías positivas— las dos fuentes de energía de las cuales el ser o Che debe buscar el equilibrio (Valenzuela, 2022. Ñanculef, 2020.)

Entendiendo la relevancia cultural que poseen los eltün, entonces se volvió indispensable intentar visitar alguno y si fuese posible, con un poco de suerte, encontrar el perdido. Por lo que al final de la actividad me acerqué a Astrid y al silencioso hombre, llamado Joaquín, a preguntarles si era posible organizar una visita. La petición fue recibida con entusiasmo, por lo que organizamos de inmediato una expedición para buscar aquel cementerio perdido. El grupo resultante para la expedición fueron Don Joaquín, Astrid, Ester, Antonia, Marla y yo.

Cuando niños iban a jugar en la arena, en las dunas peinadas por el viento que respiraba el mar. Entre la arena aparecían los huesos, cráneos, costillas, fémures, húmeros, incluso los más pequeños huesos de las manos, al contrario de los cementerios tradicionales, no había marcas de enterratorio, solo cuerpos en la arena descubiertos paulatinamente por el viento que se llevaba la arena. Así fue la primera descripción que me dio Don Joaquín del lugar, algunos los esqueletos parecían emerger de pie de la arena, al contrario del enterratorio tradicional Lafkenche recostado con la cabeza apuntando al mar, mientras que otros si seguían esta fórmula. Las osamentas, las describe bien preservadas, los cráneos con dentaduras y estructuras óseas completas, pero muchas veces débiles, ya que se deshacían al tomarlas. Además, entre los huesos habían repartidas puntas de proyectil y cerámicas, tanto en trozos como cantaros o vasijas completas, de mediano tamaño, sostenibles con una sola mano. Don Joaquín no iba solo, nos cuenta que como él vivía al norte de Lebu, en vacaciones iba a visitar a sus familiares a esta zona, en la que, junto a un amigo del lugar, salían a recorrer y jugar por los alrededores. Por lo que cuando iniciamos la primera expedición en búsqueda de este eltün, nuestra primera parada fue el hogar de este antiguo amigo, Don Octavio. Al conversar con él, confirmó las descripciones de Don Joaquín, y señaló con lástima que ellos nunca pudieron registrar con fotografías sus hallazgos, ya que las cámaras fotográficas eran escasas en aquella época, hace unos 60 años. En la década de 1960.

Don Octavio nos comenta que en algún momento llegaron personas de la Universidad de Santiago y la Universidad de Concepción a retirar osamentas en sacos, luego de endurecer los huesos más débiles con un líquido que aplicaban con una pipeta. Entre risas, recuerdan como ellos “hacían lesos” a estos presumibles arqueólogos al meter clandestinamente en las bolsas, huesos de cerdo y vacuno. Con esta información en mente, decidí investigar sobre el retiro de las osamentas por parte de lo que, en teoría, deberían ser arqueólogos de las universidades antes mencionadas. Quizás, la Universidad de Concepción tendría algún registro e incluso, si tuviera suerte, las mismas osamentas resguardadas en algún lugar de sus dependencias. Al acercarme a algunos profesores para obtener orientación me encaminaron hacia el Compendio de Notas Sobre las Investigaciones Arqueológicas, en las bahías de Concepción y Arauco. VIII región. Chile. De la autora Zulema Seguel (2003) el cual calzaba exactamente con el periodo temporal en el que se realizaron estas misteriosas excavaciones: 1964 a 1974. Pero este no coincidía con la zona geográfica en cuestión. Otros esfuerzos por determinar la ubicación de una excavación en el lugar resultaron infructuosos, aunque queda abierta la posibilidad de continuar la búsqueda bibliográfica o dar con algún compendio o registro de conservación de las osamentas en algún registro de las universidades.

Don Octavio, nos comentó que la última vez que visitó el lugar fue hace unos tres años aproximadamente (año 2021) y que aún había restos en el lugar. Pero que la ruta había variado demasiado a través de los años, dado que la vegetación se había apoderado casi por completo del paisaje, haciendo la llegada al lugar más laberíntica que antes. Don Joaquín le preguntó entonces si era posible que él nos acompañase, ya que conoce mejor el lugar, a lo que Don Octavio declina, argumentando que no le gustaría meterse en problemas ya que los terrenos ahora son privados, y aunque tuviéramos permiso del dueño, ingresar podría causarle conflictos con su propia comunidad. Sin embargo, para orientarnos, nos informa sobre dos posibles rutas a tomar, una por la costa, que tomaría más o menos 2 horas en constante subida, y otra por el cerro, que en teoría debería ser más corta ya que hay un camino no muy lejos del lugar, pero pasa por un terreno privado.

En base a esto decidimos tomar la ruta más corta y guiándonos por un mapa, dimos con una discreta entrada entre unos árboles que parecía encaminarnos hacia el lugar que suponíamos donde estaría el eltün. Al ingresar a pie, nos encontramos un montículo de tierra que ocultaba ligeramente el camino, al subirlo quedamos de frente a una zanja de unos tres metros de largo por dos metros de profundidad, seguido de un portón de madera demás o menos un metro cuarenta de altura. Al ver esto, mi primer pensamiento fue que tendríamos que cancelar la expedición y volver ya que Don Joaquín era un adulto mayor, tras un silencio y miradas que preguntaban ¿Qué hacemos? Unánimemente para mi sorpresa decidimos pasar de todas formas. Emocionado, fui el primero en bajar y saltar el portón, con cierta cautela, pero mucho ánimo.

Viendo la zanja y la tranca que me llegaba al pecho y pensando que íbamos con don Joaquín temí que nos fuéramos a devolver y que quisieran cancelar la expedición, pero unánimemente decidieron ingresar al terreno igual. Emocionado fui el primero en pasarme y ayudar a los demás a cruzar, con cierta cautela, pero mucho ánimo. Una vez al otro lado nos vimos frente a dos caminos, ambos en notable desuso, uno se veía amplio, con las inconfundibles huellas de erosión que dejan los vehículos motorizados tras pasar incontables veces, aunque ahora cubierto de plantas y rodeado de árboles, tomando rumbo lejos de nuestro destino. El otro era angosto y apenas visible, claramente más antiguo y menos utilizado, solo podían pasar las personas enfiladas una tras otra debido a la alta y densa vegetación por la que se abría paso, este, se encaminaba directamente hacia donde sospechábamos era la ubicación del eltün.

Decidimos tomar el segundo, conmigo adelante abriéndonos paso por los restos del sendero. De todas formas, continuamos adelante adentrándonos más y más entre la vegetación, hasta llegar a un nuevo obstáculo. Lo que se asemejaba a una pared de espinos que bloqueaba el débil sendero que quedaba delante nuestro. Al intentar avanzar sentí como los espinos me clavaban y me detuve. En ese momento volví a dudar de si podríamos continuar, ya que al informarle al grupo que había espinos adelante varios me devolvieron una mirada de preocupación y desgano frente a la idea de atravesar el muro de plantas hostiles.

No obstante, sin detenerse Don Joaquín nos adelanta lentamente uno a uno por los estrechos costados, diciendo al llegar adelante, casi para sí “hay que pasar nomas” y como si no estuviesen las plantas frente a él, continuó hacia adelante sin titubear. Sorprendidos nos armamos de ánimo para cruzar y allí comprendí que a pesar del mal rato y la segura urticaria que venía más adelante, nada malo me iba a pasar por pincharme un par de veces, por lo que me compuse y atravesé raudamente los espinos³⁷. Al salir me di cuenta de que Don Joaquín llevaba un rato esperándonos; este hombre mayor de más de setenta años, que parecía ir sin prisa a ninguna parte y hablaba despacio y sin urgencia en sus palabras, al entrar al bosque se movía con energía, agilidad y rapidez, como si en su cuerpo estuviera inscrita la memoria del bosque y como moverse a través de él.

Continuamos caminando, viendo como ante nosotros se erguía un alto cerro cargado de un bosque tan denso que ni un milímetro de suelo era visible. Imposible de atravesar, debíamos rodear este bosque y sin saberlo, para nuestra suerte, buena o mala dependiendo como se le mire, terminamos volviendo al camino amplio que decidimos evitar en un principio. Entre risas y frustración decidimos continuar hasta ver dónde nos dejaría este camino, que a pesar de alguna vez ver el paso de vehículos, ahora estaba tan rebosante de plantas que incluso a pie costaba transitarlo. El fin de este camino nos dejaría en lo que alguna vez fue un sembradío, en el cual me adelanté para verificar si había algún sendero que nos encaminara a nuestro destino. Sin embargo, el tiempo se nos acababa ya que debíamos volver pronto a Lebu para tomar el bus y aún debíamos visitar el segundo cementerio en el parque eólico. Sin comida y con el tiempo en contra, decidimos volver e intentarlo en una segunda oportunidad.

Experimentaba una alegría amarga, estábamos tan cerca del lugar, pero tan lejos al mismo tiempo. Al verificar en el mapa descubrimos que en algún momento estuvimos a solo 130 metros del área en la que en su infancia Don Joaquín encontró el eltün. No obstante, debido a la cantidad de vegetación que poblaba el lugar y la abrupta elevación

³⁷ Esto no es recomendable ya que es posible tener reacciones alérgicas severas por pinchazos de plantas espinosas, afortunadamente no fue el caso esta vez.

del terreno, la ruta óptima implicaba rodear dos kilómetros hacia un sector aún más desconocido. De todas formas, sabíamos que, con mejor planeación, comida, y la guía de Don Octavio podríamos lograrlo en una segunda oportunidad.

Por mientras, debíamos intentar acceder al segundo eltün, que, en teoría, debería ser muchísimo más fácil de visitar, ya que conocemos su ubicación exacta y sólo debíamos solicitar que nos abrieran el portón del parque eólico con el motivo de visita a un terreno sagrado para que nos permitieran el acceso. Para nuestra sorpresa el eltün de “el panteón” nos recibiría con su particular conjunto de dificultades, una alta reja metálica y una muralla de ladrillo nos separaba de los gigantes eólicos y el eltün. Una voz distorsionada a través de un solitario timbre en la muralla nos indicó que debíamos llamar a un número en un cartel a medio oxidar y contactar a los dueños del parque para gestionar el acceso. Tras varias llamadas sin contestar no tuvimos otra alternativa más que irnos con las manos vacías y una sensación amarga de que nos prohibieron el paso a un lugar al que las comunidades tenían legítimo derecho de ingresar.

Las conclusiones extraídas en grupo de la primera expedición son varias, principalmente enfocadas en la accesibilidad a estos espacios. En primer lugar, ambos sitios de importantísimo valor cultural para el pueblo Lafkenche se encuentran o desaparecido dentro de un terreno privado o con su acceso bloqueado por una empresa privada, ambos inaccesibles para las comunidades. El reestablecer uso y mantención por parte de las comunidades les brindaría un gran reclamo sobre el uso consuetudinario del territorio, por lo que la recuperación de estos espacios no es solo de alto valor cultural sino también beneficioso en su lucha política.

Este territorio es históricamente lafkenche y los cementerios al contrario de ser memoria de la muerte son en realidad recordatorio vivo del uso ancestral de las comunidades, bien lo explico Astrid, al decir que el asunto de la accesibilidad a estos terrenos es una cuestión de preocupación de todo el pueblo Mapuche, al estar allí enterrados los ancestros de los Lafkenche que hoy viven. Es entonces, asunto de los vivos cuidar y proteger estos espacios y en esta misma línea, las comunidades están en un esfuerzo

cuesta arriba por recuperar su propia cultura, poniendo énfasis en la educación reivindicativa de las infancias, devolviéndoles su lengua y costumbres. Pero ¿cómo educas a un niño o niña en su cultura si no tiene acceso a ella? Si bien es cierto que un cementerio es solo una parte de la totalidad cultural del pueblo Mapuche, el poder acceder a caminar por la naturaleza para rendir ceremonia y memoria a los ancestros es imposible para cualquier niñez que crezca hoy en Lebu, ya que el eltün recuperado que fue recuperado en la ciudad de Lebu es rara vez usado y se mantiene más como un memorial decaído del sitio de descanso de sus ancestros en lo que hoy es urbanización y barrios residenciales. Esta falencia en la protección de los espacios representa una pérdida importantísima para el pueblo Lafkenche en el que además de ver sus lugares de relevancia cultural deteriorados y perdidos, enfrentan también la paulatina pérdida de los ecosistemas poniendo en riesgo sus modos de vida y los de los demás habitantes del territorio. A pesar de esto las comunidades se muestran decididas a continuar con sus esfuerzos de recuperación, restauración y protección del territorio, quedando evidenciado, por ejemplo, en los esfuerzos por encontrar este eltün perdido, ya que sin ninguna certeza de encontrar algo adquirieron este compromiso con un recuerdo y la esperanza de dar con algo significativo para ellos.

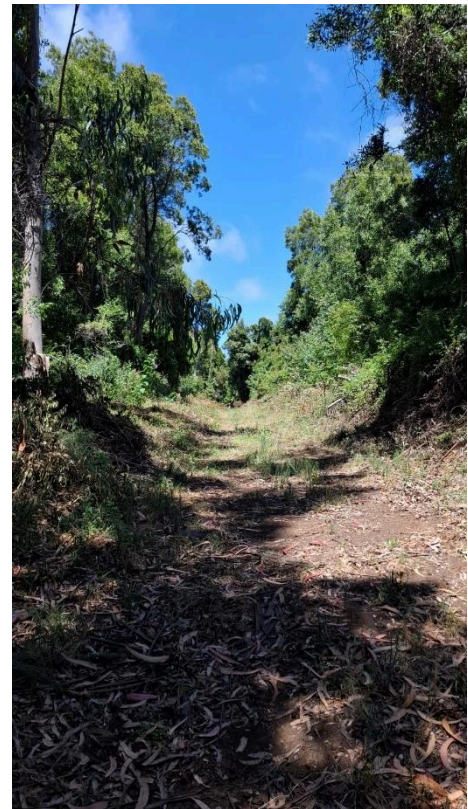
La segunda expedición sucedería unos meses más tarde, ya que la coordinación resultó especialmente dificultosa debido a las festividades de fin de año. Siendo esta la última actividad realizada junto a la Mesa, pese a haber cerrado las actividades durante el taller de reconocimiento de sabidurías. Esta vez, conocíamos el camino, teníamos provisiones y para nuestra³⁸ fortuna, contábamos con el apoyo de Don Octavio, quien decidió re explorar junto a su amigo de la infancia su antiguo patio de juegos. Con su conocimiento del lugar logramos dar respuesta a algunas interrogantes que se abrieron durante la primera expedición. Concretamente, es claro que, si antes de un portón de madera hay un socavón, quiere decir que alguien no desea que entremos al lugar, Don Octavio, nos explicó que aquel socavón se había hecho por un robo de ganado masivo que se había

³⁸ En esta expedición participamos las mismas personas más las hijas de Ester.

cometido ya varios meses atrás, con la esperanza de frenar cualquier nuevo intento de hurto.

Al ingresar esta vez, tomamos el camino amplio³⁹ que la anterior vez despreciamos, este se encontraba mucho más limpio con claras evidencias de una poda reciente por lo que se hizo mucho más fácil recorrer el camino y sin los matorrales y arbustos, se podía apreciar la flora nativa que abrazaba el camino, especialmente el abundante maqui (Aristotelia chilensis) que crecía alrededor, notado por los ojos perspicaces de Astrid y Don Joaquín.

Mientras nos acercábamos al sembradío abandonado, escuchamos el característico canto de una evasiva ave bien conocida en el territorio. “un Chucao⁴⁰” dice Don Octavio, “y cantó a la derecha, eso es buena suerte” continúa. Esto nos llenó de ánimo mientras parecía que el ave nos fuese acompañando por la caminata con su canto. A partir de esto comenzamos a conversar sobre los conocimientos alrededor del chucao, y como varían respecto a los distintos territorios. Aquí, escucharlo a la derecha indica buena suerte, mientras a la izquierda indica mala fortuna en el viaje que se esté emprendiendo. En otros lugares en cambio, solo divisar al Chucao puede ser signo de buena fortuna, ya que el ave rara vez se muestra y solo deja saber su presencia a través de su particular canto. Por el resto de la caminata, uno, o varios Chucaos



*Figura 20 Fotografía del camino podado.
Elaboración propia.*

³⁹ Las fotografías aquí presentes están especialmente elegidas para aportar visualmente a la narración sin revelar demasiado de la ubicación del lugar para mantener el lugar protegido.

⁴⁰ Scelorchilus rubecula.

–imposible de saber con certeza ya que solo escuchamos su canto— nos acompañaron por la derecha hasta por toda nuestra caminata, con una sola excepción, el final de esta.

Al llegar al sembradío continuamos por este durante unos minutos hasta llegar a un gran pino que nos sirvió como referencia para adentrarnos al bosque, esta vez más denso y compactado, por lo que transitarlo se hizo bastante fácil. En esta ocasión mi dependencia del Mapa digital se reduciría casi completamente, pues al frente liderando la expedición iba Don Octavio, quién versado en el territorio, aunque no había recorrido este particular tramo –dado que entraba al eltün desde la dirección opuesta—, era capaz de orientarse con facilidad respecto a las direcciones que debíamos tomar. Desde aquel árbol, todo era terreno inexplorado para nosotros, por lo que Don Octavio nos indicó dos reglas: debemos siempre subir y debemos acercarnos al mar. Con estas dos simples reglas ya no dependíamos del Mapa –que por lo demás era obsoleto al no contar con señal telefónica—, ahora debíamos confiar en nuestros sentidos para navegar. Pero, adentrados en el bosque ¿Cómo sabemos hacia donde está el mar?, con cierta capacidad de orientación, podía intuir hacia donde se encontraba, pero esa noción no parecía ser demasiado útil. Al preguntarle a Don Octavio me respondió simplemente con “lo tienes que escuchar, el sonido del mar”. Me percaté en ese momento que en el aire no se percibía ningún sonido semejante a la ciudad, personas o vehículos, el silencio era interrumpido por la brisa suave rozando las hojas de los árboles, el ocasional chucao y el débil pero inconfundible sonido de las olas rompiendo en la playa. Esa sería nuestra brújula, después de caminar un tramo en dirección al lafken, llegamos a un claro en el que solitario entre arbustos y hierbajos, crecía, como si nos hubiese estado esperando, un maqui de gran tamaño. Aprovechamos este momento para comer del fruto y descansar antes de comenzar la parte más dura.



Figura 21 Fruto del árbol de maqui. Elaboración propia.

Al terminar de comer, manchados, como corresponde tras comer maqui, emprendimos nuevamente la caminata, adentrándonos en una zona cada vez más densa de naturaleza. Aquí, no había rastro alguno de camino, por lo que Don Octavio, con un hacha, fue abriendo el paso para nosotros seguirle.

Ahora abrazábamos el cerro y el sonido del mar se encontraba a nuestra izquierda, estábamos en dirección directa hacia el eltün. Tras una larga y agotadora caminata, luchando por hacernos camino entre arbustos de todo tipo, dimos con un enorme cúmulo de pinos, su presencia, había cambiado el paisaje y bajos sus ramas no permitía el crecimiento de las plantas nativas, por lo que tuvimos un momento de respiro. El suelo era invisible,



Figura 22 alrededores de los pinos. Elaboración propia.

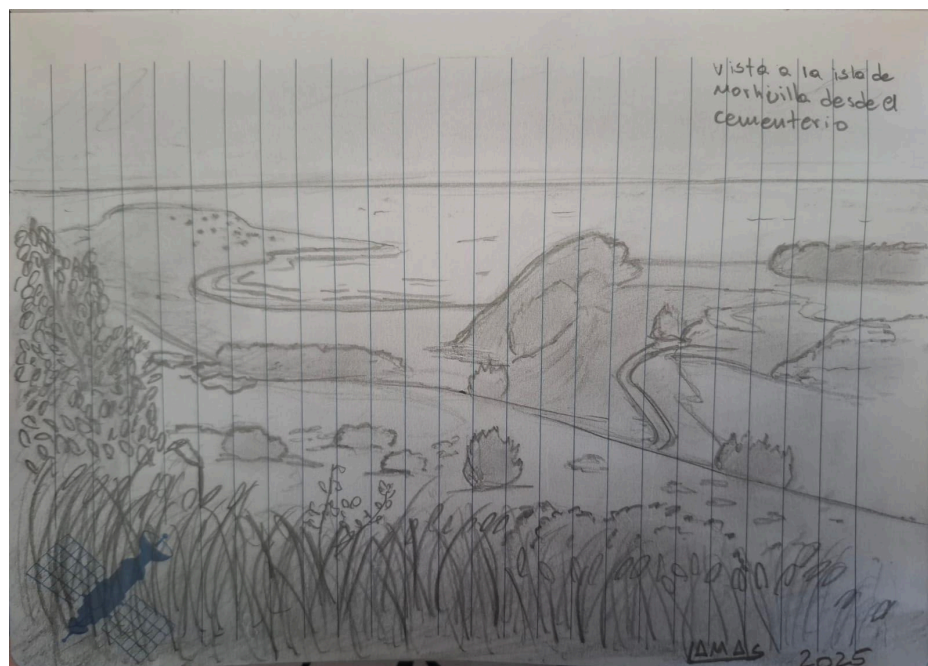
bajo nuestros pies se había formado una gruesa capa de las hojas secas del conífero, por la sensación de nuestras pisadas, era posible intuir que la capa era de varios centímetros de grosor, ya que se asemejaba a caminar sobre almohadas o un colchón. Este fue nuestro último punto de descanso, para enfilarnos hacia la subida final, en este punto íbamos bastante cansados, pero notablemente, el par de amigos caminaba sin dificultad conversando adelante.

Poco a poco la tierra fue transformándose en arena y la vegetación disminuyó, estábamos llegando al claro en el que sospechábamos se encontraba el eltün, continuamos subiendo, y ahora el mar era visible, nos llenamos de energía y aceleramos el paso, con alegría festejando que habíamos llegado. Don Octavio, nos guió hacia donde él recordaba haber llegado unos años atrás, pero ahora, el paisaje transformado por la vegetación hacía difícil determinar con exactitud donde era el lugar, después de todo, el paisaje ha estado en constantemente cambio los últimos sesenta años y más que un punto específico Don Octavio y Don Joaquín recordaban jugar en un área amplia en la que aparecían estas misteriosas osamentas. No fue hasta este momento, que oímos nuevamente al chucao, esta vez cantando a nuestra izquierda, con curiosidad nos preguntamos cual sería el significado de ese cambio en el canto, aunque seguimos sin darle demasiada importancia.



Figura 23 Vista de la cima del cerro en el que se ubica el eltün. Elaboración propia.

Decidimos buscar un lugar cómodo dentro de la zona para comer y sondear el terreno en busca de cualquier señal que nos diera la tierra de enseñarnos lo que buscábamos. Entre todos, compartimos a modo de almuerzo las provisiones que llevábamos, repartiendo frutas, sopaipillas, agua, pan y cereales mientras admirábamos la hermosa vista al mar, con una excelente perspectiva panorámica de la isla de Morhuilla donde se ubica la caleta hasta el parque eólico en el que se encontraba el otro eltün. Al terminar de comer hurgamos entre la arena siguiendo el recuerdo difuso de los viejos amigos sin mucho éxito, la verdad es que por mucho que escarbásemos entre la arena, sería difícil encontrar algo por mera suerte o azar. No obstante, colectivamente y en especial las personas de la Mesa declararon la expedición como un éxito ya que habíamos logrado dar con el área específica que posiblemente no era visitada hace décadas.



*Figura 24 Dibujo de la vista desde la cima del cerro hecho en diario de campo.
Elaboración propia.*

A pesar de no encontrar nada material que nos sirviera para declarar el hallazgo en sí, habíamos trazado una ruta que podría servir para próximas visitas en caso de que la Mesa decida continuar con el esfuerzo de encontrar y recuperar el eltün. Para esta investigación, me permitió poder observar a las personas interactuando con su territorio, algo sumamente valioso considerando los objetivos de la investigación, especialmente teniendo en cuenta que la mayoría del trabajo fue realizado dentro de una sede comunitaria de la Mesa, por lo que tener la fortuna de poder observar de forma directa la relación entre las personas y su territorio abrió la posibilidad de analizar más en profundidad las relaciones como tales, más allá de la racionalización de las mismas que se genera a través del diálogo. Dicho de otra forma, aunque valioso de igual manera, es distinto escuchar a las personas hablar de la importancia del territorio a ver cómo se relacionan realmente con él.

Habiendo comido, reflexionado y descansado, comenzamos nuestro descenso de vuelta por el mismo camino por el que llegamos. Al volver pudimos apreciar cómo desde este punto se podía avistar el camino por el que habíamos ingresado y el sembradío en desuso que cruzamos. En la caminata de vuelta la energía entre el grupo estaba distribuida asimétricamente, por lo que algunas personas bajaron más lento, generando una separación que de momentos daba la sensación de que algunas personas habían perdido el rastro del camino. Para solucionar esto Don Octavio comenzó a hacer vocalizaciones⁴¹ cortas cada cierto tiempo para así poder seguir su dirección, una vez fuera de la zona de vegetación más espesa nos reunimos todos y continuamos de vuelta.

Mientras volvíamos, en esta parte de bosque más abierto, notamos que el paisaje se veía de alguna diferente, al cabo de unos minutos dando vueltas sin poder dar con el camino de retorno notamos que nos habíamos desorientado bastante y no lográbamos dar con el camino de retorno por el que habíamos pasado originalmente. Ante esto, comenzamos a tomar caminos aleatorios dentro de una creciente frustración. En un momento de deliberación agitada entre los integrantes de la expedición sobre qué dirección tomar, recordé lo que Don Octavio me había respondido al preguntarle sobre el mar, por lo que me alejé del grupo hasta encontrar un poco de silencio para escuchar el sonido de las olas. Al identificar la procedencia del sonido, simplemente debíamos caminar en sentido contrario y llegaríamos eventualmente a nuestro camino. Una vez identificada la dirección corrí hacia el grupo para indicarles hacia donde ir, confiando en mi palabra, y gracias a las enseñanzas de Don Octavio después de caminar unos metros a través de una especie de túnel de árboles pequeños, llegamos al salir, al solitario maqui que nos esperaba con quietud. Al verlo celebramos y tomamos la oportunidad de comer un poco más. Finalmente, solo nos tocaba volver al árbol por el que habíamos ingresado al bosque, lo que fue bastante simple, al llegar a el Don Octavio marco el árbol con su hacha y continuamos hasta los vehículos para terminar la expedición.

Al llegar nos tomamos un momento para dar nuestras reflexiones finales. Destaca, además de los agradecimientos mutuos que fueron extendidos hacia y de parte de la

⁴¹ “¡Yahu!” [sic]

Mesa, el deseo de volver al sitio idealmente con un arqueólogo con el cual pudiéramos escudriñar más cuidadosamente el terreno, para así poder definir bien sus características e intentar gestionar una posible recuperación. Agradecemos a Don Octavio y Don Joaquín por tomarse el tiempo de guiarnos, a Astrid por gestionar la actividad, a Ester por su compañía y la integración de sus hijas. Antonia, Marla y yo recibimos agradecimientos por impulsar el deseo de realizar la expedición y mostrar interés en aprender sobre ellos, su cultura y su territorio.



Figura 25 fotografía del grupo en la zona de bosque abierto. Elaboración propia.

Para finalizar, una última conclusión que desearía agregar es sobre Don Joaquín y Don Octavio y como navegan el territorio. Este apartado tuvo un énfasis particular en la manera en la que ambos se movían por el bosque, esto fue intencionado, dado que al observarlos descubrir y hacer caminos a través de la vegetación, recurriendo a la amplitud de sus sentidos y sus recuerdos me provocó reflexionar sobre la memoria que posee el cuerpo en relación con el territorio, como una suerte de memoria muscular activada en cuanto ingresan al bosque, pero tal memoria que podríamos asemejar a la memoria muscular o motriz está inscrita en el cuerpo a través de la experiencia, es decir, a través de sus cuerpos manifiestan el conocimiento del territorio.

Tanto Don Joaquín como Don Octavio tienen más de setenta años, por lo que verlos moverse con tal agilidad por terrenos tan complejos es bastante sorprendente y en mi experiencia, inusual. Esto destaca un vínculo discreto pero fuerte entre el territorio, el cuerpo y la experiencia, que no se nota hasta que se ve en acción.

Navegar el territorio es más que solo caminarlo; cuando la vista no es suficiente se apoyaban de otros sentidos sobre todo la audición para orientarse, dándole protagonismo al mar incluso cuando no podíamos verlo, permitiéndoles mantener una orientación permanente en su andar. Esto debo clarificar, era de segunda naturaleza para ellos y en ningún momento le dieron la importancia que busco destacar en estas páginas.

Estas conclusiones, afortunadamente, las puedo contrastar con mi propia experiencia, generando un resultado de lo más curioso. Ambas expediciones me remontaron directamente a mi infancia, en la que junto a mis amigos del barrio salíamos a recorrer las frondosas quebradas entre los cerros de Viña del Mar. Nuestro compás, debido a la particular geografía, operaba de manera vertical; si al adentrarse en estos valles descendíamos, para salir, intuitivamente, debíamos buscar altura. También, dentro de estas quebradas, no existen muchas referencias externas para guiarse y la vegetación, semejante en densidad a la de los lugares que visitamos en las expediciones, pedía de nosotros agilidad y energía para atravesarla, además de la capacidad de escalar pendientes empinadas. Por otra parte, para navegar horizontalmente bastaba con seguir el fondo del valle entre ambas laderas, siguiendo muchas veces cauces de agua que nacían de la tierra. Esto, más allá de un relato anecdótico, busco exponerlo puesto que considero que las habilidades requeridas para navegar y orientarse en una quebrada no

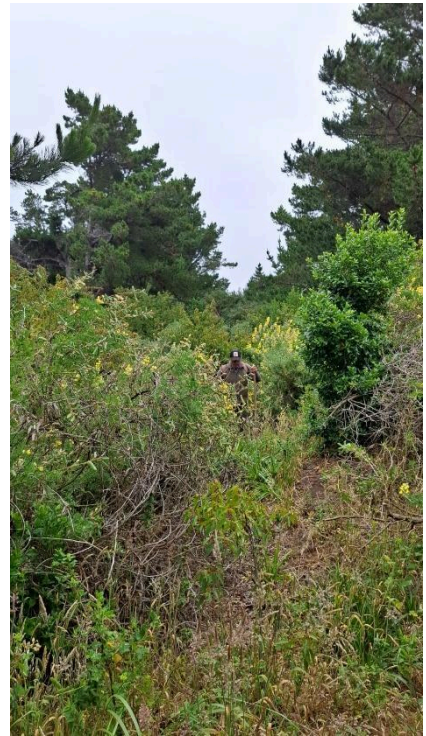


Figura 26 vista de terreno con vegetación densa. Elaboración propia.

son necesariamente transferibles para surcar los bosques de Leufü. De cierta manera, por mis experiencias pasadas podía hablar el mismo idioma con Don Octavio y Don Joaquín, pero dialogábamos en dialectos distintos. De la misma forma, cualquier persona tiene la capacidad en mayor o menor medida de orientarse en el lugar que habita, con mayor o menor dependencia de la tecnología. Pero adentrarse en la naturaleza, bosque o quebrada, y no perderse, requiere de un conocimiento y un vínculo especial con el territorio, especialmente teniendo en cuenta que estos compases internos están completamente naturalizados en las personas que los utilizan, en otras palabras, estas herramientas de navegación responden directamente a la experiencia con el territorio formado a través de la vida de las personas en relación con su tierra y en especial en este caso, con su mar.

9. Conclusiones.

Un propósito de esta investigación, más que los objetivos de investigación presentados que, al operacionalizar las intenciones investigativas vuelven frío un trabajo que en realidad es todo lo contrario, fue buscar el amplificar las voces del territorio, sus conocimientos y sabidurías hacia otras plataformas, en una sistematización que permitiese a las comunidades acceder a una suerte de evidencia o registro de sus formas de ser y conocer. Para ser difundido, para planificar nuevas estrategias, e incluso para utilizar como insumo dentro de su proceso de solicitud. El enfoque de la investigación buscó mostrar la importancia y las complejidades de las relaciones de las comunidades Lafkenche con la naturaleza y el territorio, estableciendo relaciones con la importancia de la solicitud ECMPO para preservar los modos de vida, la cultura y los ecosistemas locales del territorio, destacando la relevancia de esta tramitación y la gran responsabilidad que ha tomado la Mesa con tal de proteger todo aquello que es relevante para ellos.

Las comunidades que forman parte de la Mesa tienen cada una distintas características únicas, pero comparten un corpus de conocimiento ancestral sobre el territorio, fundado en una relación especial de diálogo con el mundo no-humano, en un sentido sagrado en su conceptualización y trato con la naturaleza. En la que ellos preguntan, escuchan y prestan atención a la respuesta, sea el canto de un ave, la fase de la luna o el caudal del río. Esto les permite acomodar su vida a los distintos ciclos de la naturaleza, algo poco común para nuestra sociedad acostumbrada a forzarla a adaptarse a nuestros ritmos y exigencias. Además, son visibles dimensiones ontológicas relacionales en su espiritualidad y vínculo con el territorio. Las comunidades reconocen lo valioso del mundo natural y lo necesario del cuidado y la protección de los ecosistemas, entendiendo una interdependencia entre los seres que habitan el territorio, viendo su tierra mucho más allá de una fuente de recursos naturales que pueden explotar. Activamente buscan proteger el territorio por todas las vías posibles y mantener su equilibrio para los seres vivos no-humanos, así como también para los humanos que cohabitan en él.

La Mesa Territorial, a pesar de sus desafíos, en mi opinión son una especie de gigante dormido, que, si bien se ve enfrentado a problemáticas como la falta de asistencia a sus actividades, saben organizarse y responder a las necesidades que presentan las comunidades del territorio. A pesar de las dificultades se posiciona como un pilar comunitario para extender apoyo a todos los que lo necesiten, y es en estas situaciones de necesidad en las que despiertan toda la capacidad para actuar de esta organización, su principal fortaleza es poder agruparse para defender el territorio.

Los principales desafíos por superar que reconocen son poder continuar con la revitalización de su cultura, combatir la pérdida de la lengua y sus saberes ancestrales, poder re incentivar la participación y la formación de un espacio comunitario abierto para el contacto entre las comunidades del territorio, con tal de profundizar las relaciones entre la diversidad de actores de Leufü, así como generar un espacio para integrar mayor cantidad de jóvenes a espacios de preservación cultural y contacto con la naturaleza. Por otra parte, elementos de su cultura material se encuentran inaccesibles como los son dos Eltün que permanecen dentro de terrenos privados y de difícil acceso, alejando su conexión con su ancestralidad.

También, es imprescindible reconocer que la pérdida de las comunidades con su relación con el mar y la pérdida de conocimientos y costumbres son resultado de un proceso histórico de despojo que ha afectado a todas las comunidades del territorio. Más el esfuerzo de establecer un ECMPO abre la puerta a poder reconectarse con el maritorio, y quizás incluso comenzar a producir nuevas costumbres a través de la recuperación de los conocimientos perdidos.

En la sesión de retribución de resultados, actividad en la que dimos cierre a la etnografía y extrajimos las reflexiones y conclusiones finales de la investigación, surgió la conversación sobre qué curso debía tomar la Mesa para poder tener éxito en su iniciativa de establecer un ECMPO en la comuna. A través del diálogo se identificaron principalmente 4 elementos. Por una parte, es necesario mantener el enfoque y propósito de la solicitud por la pluralidad de la administración y evitar a toda costa las

controversias y enemistades políticas con actores clave del territorio. El objetivo que tiene su solicitud es abrir el maritorio al manejo y cuidado colaborativo, por lo que se debe evitar que se perciba una privatización del maritorio. Se llegó a la conclusión de que la mejor manera para alcanzar esto es a través de potenciar los esfuerzos y alianzas colaborativas con los otros actores del territorio y comunicar de forma clara las intenciones y los beneficios de la colaboración para alcanzar su objetivo. Para esto será necesario transmitir y difundir la mayor cantidad de información y conocimiento sobre el proceso a los actores no indígenas, pero también volverse versados en el conocimiento de los elementos de la ley, sus facultades y consecuencias.

Por último, reflexionando sobre que los seres se necesitan entre sí y son las relaciones entre los seres aquello que permite la existencia de la vida y toda su diversidad, es importante que, con tal de formar alianzas, revitalizar su cultura y proteger el territorio, como organización y comunidades no se cierren a la diversidad de credos y formas de vivir o conocer el mundo. Para esto concordamos en que la mejor estrategia es alejarse de purismos culturales, ya que son el primer paso para generar extrañeza en otro y segmentar a unos distintos de otros. La segmentación entre lo puro y lo impuro solo terminaría por promover divisiones, acrecentar diferencias y generar resentimientos y esto sería fatal para lograr ganar el apoyo necesario para obtener una aprobación en la Comisión Regional de Uso del Borde Costero.

La comuna de Lebu es una que ha sido históricamente empobrecida por la sobreexplotación y las promesas incumplidas de progreso, desde el carbón que dio su origen a la ciudad, a la industria forestal de la actualidad o el futuro generando energía del viento. A pesar de estas promesas las comunidades han realizado una labor incansable de recuperación y protección en múltiples ámbitos, lo que pinta un panorama esperanzador para el futuro de la comuna, aunque pueda parecer un camino cuesta arriba, no tengo duda en que esta asociación logrará todo aquello que se proponga, ya que en el breve periodo de tiempo en el que me permitieron conocerles mostraron una determinación infatigable, hasta obstinada por continuar luchando por sus raíces, su cultura y por todos los habitantes del hermoso territorio de Leufü. *¡Marichiwew!*

10. Bibliografía

- Alister, C., Cuadra, X., Julian-Vejar, D., Pantel, B., & Ponce, C. (2021). *Cuestionamientos al modelo extractivista neoliberal desde el Sur: Capitalismo, territorios y resistencias* (p. 708). Ariadna Ediciones.
- Álvarez-Gayou, J. L. (2003). *Cómo hacer investigación cualitativa. Fundamentos y metodología*.
- Barriga Parra, C. (2021). *Plan de Intervención Territorial (PIT) Servicio País 2021–2022, comuna de Lebu*. Fundación Superación de la Pobreza.
- Biblioteca del Congreso Nacional. (2025). *Lebu, Informe Comunal*. https://www.bcn.cl/siit/reportescomunales/comunas_v.html?anno=2025&idcom=8201
- Canal Museo de Historia Natural de Concepción. (29 de mayo de 2022). *Día de los Patrimonios - Charla "Los mapuche y las ballenas en el lavkenmapu"*. [Archivo de video]. https://www.youtube.com/watch?v=Ie9o1-5Q_8o
- Carrasco Henríquez, N., Vergara-Pinto, F. Coastal territorialities and ontologies in friction: a review of multiple coastal settlements in the context of climate change. *J Coast Conserv* **27**, 17 (2023). <https://doi.org/10.1007/s11852-023-00947-x>
- Cervantes, J. (2019). *Los Espacios Costeros Marinos de Pueblos Originarios ECMPO Como Medida de Conservación: Análisis de Casos en el Golfo De Quetalmahue, Ancud*. Universidad De Chile. Santiago, Chile.
- Cid, D. & Araos, F. (2021). *Las Contribuciones del Espacio Costero Marino Para Pueblos Originarios (ECMPO) al Bienestar Humano de las Comunidades Indígenas De Carelmapu, Sur de Chile*. Universidad de Los Lagos, Chile. 31.1.
- Descola, P. (2012). *Más allá de naturaleza y cultura* (Primera edición). Amorrortu.
- De Sousa Santos, B. (2014). *Epistemologías del Sur (Perspectivas)*. Cuestiones de antagonismo.
- Diario UChile. (2024). *Gobernadora de Aysén sobre rechazo de Espacios Marinos a Pueblos Originarios: "Las instituciones del Estado deben hacerse cargo"*. Recuperado de:

<https://radio.uchile.cl/2024/03/02/gobernadora-de-aysen-sobre-rechazo-de-espacios-marios-a-pueblos-origenarios-las-instituciones-del-estado-deben-hacerse-cargo/#:~:text=Sábado%20de%20marzo%202024%208%3A18%20hrs.&text=La%20Comisión%20Regional%20de%20Uso,marco%20de%20la%20Ley%20Lafkenche>.

- Dussel, (2000). *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. La Colonialidad del Saber. CLACSO.
- Escobar, A. (2016). *Sentipensar con la Tierra: Las Luchas Territoriales y la Dimensión Ontológica de las Epistemologías del Sur*.
- Federici, S. (2020). *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Traficantes de Sueños C/ Duque de Alba, 13. C.P. 28012 Madrid. ISBN: 978-84-121259-9-3
- Funtowicz, S. O., & Ravetz, J. R. (1993). Science for the post-normal age. *Futures*, 25(7), 739–755. [https://doi.org/10.1016/0016-3287\(93\)90022-L](https://doi.org/10.1016/0016-3287(93)90022-L)
- Gobierno Regional Región del Biobío. (5 de agosto de 2023). *Gobierno Regional busca consolidar a Lebu como la capital pesquera para el consumo humano*. <https://gorebiobio.cl/2023/08/05/gobierno-regional-busca-consolidar-a-lebu-como-la-capital-pesquera-para-el-consumo-humano>
- Gudynas, E. (2018). Extractivismos. el concepto, sus expresiones y sus múltiples violencias. *Papeles de relaciones ecosociales y cambio global*, ISSN 1888-0576, N°. 143, 2018. pp. 61-70.
- Huenul, Colicoy, S. (2012). *Ta ññ fijke xipa rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- IPCC, 2013: Glosario [Planton, S. (ed.)]. En: *Cambio Climático 2013. Bases físicas*. Contribución del Grupo de trabajo I al Quinto Informe de Evaluación del Grupo Intergubernamental de Expertos sobre el Cambio Climático [Stocker, T.F., D. Qin, G.-K. Plattner, M. Tignor, S.K. Allen, J. Boschung, A. Nauels, Y. Xia, V. Bex y P.M. Midgley (eds.)]. Cambridge University Press, Cambridge, Reino Unido y Nueva York, NY, Estados Unidos de América.

- Leal Paredes, M., & Escalona Ulloa, M. (2021). Implementación de los ECMPO y las disputas por el control del territorio: el caso del ECMPO Mañihueico-Huinay y los mitilicutores de la comuna de Hualaihué, Región de Los Lagos.
- Letelier Araya, E. (2019). *Fomento del turismo en territorios forestales: estado subsidiario y gobernabilidad en la Provincia de Arauco*. En Carrasco, Henríquez, N. & Fuentealba, Urzua, P. (comps.), *Desafíos del turismo y la conservación de la biodiversidad. Procesos de desarrollo y territorialización en la Provincia de Arauco, Chile*. (pp. 16-44). Amukan Editorial Itinerante.
- Macaya, H. (2022). Ciclo de las algas. Las algas y su importancia social, ecológica y económica. <https://rb.gy/hxuqb8>
- Maillet, A., Allain, M., Delamaza, G., Irrarázabal, F., Rivas, R., Stamm, C., & Viveros, K. (2021). Conflicto, territorio y extractivismo en Chile. Aportes y límites de la producción académica reciente. *Revista de Geografía Norte Grande*, (80), 59-80.
- Mardones Rojas, P. (2016). Valorización social de los servicios ecosistémicos en el espacio costero marino para los pueblos originarios (ECMPO) Caulín, Comuna de Ancud, Isla Grande de Chiloé, Región de Los Lagos, Chile.
- Ministerio de Desarrollo Social y Familia. (2024). *Informe de desarrollo social*. <https://www.desarrollosocialyfamilia.gob.cl/storage/docs/ids/Informe-desarrollo-social-2024.pdf>
- Molina, T. (2024). Empresarios urgen "corregir ley Lafkenche" y aplazar nuevas solicitudes de borde costero para comunidades indígenas. Fuente: Emol.com <https://www.emol.com/noticias/Economia/2024/06/10/1133351/empresarios-del-sur-ley-lafkenche.html>
- Mundo Acuicola. (2022). Pescadores Artesanales de Coronel manifiestan su preocupación por resolución sobre solicitud de comunidades indígenas. Recuperado de: <https://www.mundoacuicola.cl/new/pescadores-artesanales-de-coronel-manifiestan-su-preocupacion-por-resolucion-de-sernapesca-sobre-solicitud-de-comunidades-lafkenche/>

- Mundo Acuicola. (2024). Luego de rechazo a ECMPO en Aysén: Instan a conocer la realidad de la salmonicultura. Recuperado de: <https://www.mundoacuicola.cl/new/luego-de-rechazo-a-ecmpo-en-aysen-istan-a-conocer-la-realidad-de-la-salmonicultura/>
- Naciones Unidas. (S/F). La crisis climática - una carrera que podemos ganar. Recuperado de: <https://www.un.org/es/un75/climate-crisis-race-we-can-win>
- Naser, A. (2021). Gobernanza digital e interoperabilidad gubernamental: una guía para su implementación.
- Núñez, A., Aliste, E., & Molina, R. (2020). *(Las) otras geografías en Chile: perspectivas sociales y enfoques críticos* (Vol. 29). Lom Ediciones.mis
- Ñanculef, Huaiquinao, J. (2020). *Astronomía. Cosmovición y Religiosidad Mapuche*. Fundación Aitue.
- Ostrom, E. (2000). El Gobierno de los Bienes Comunes: La Evolución de las Instituciones de Acción Colectiva. Fondo de Cultura Económica de México. México.
- Ostrom, E. (2009). A General Framework for Analyzing Sustainability of Social-Ecological Systems. *Science*. 325,419-422(2009). DOI:10.1126/science.1172133
- Physics stackExchange. (9 de junio de 2014). Moon's pull causes tides on far side of Earth: why? <https://physics.stackexchange.com/questions/118460/moons-pull-causes-tides-on-far-side-of-earth-why>
- Restrepo, Eduardo (2018). *Etnografía: alcances, técnicas y éticas*. Lima: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.
- Restrepo, E. (2016). El proceso de investigación etnográfica: Consideraciones éticas. *Etnografías contemporáneas*, 1(1).
- Ruiz Olabuénaga, J. I. (2012). *Metodología de la investigación cualitativa*. Universidad de Deusto, Bilbao. Serie Ciencias Sociales, vol. 15. ISBN: 978-84-9830-673-6.

- Schuldt, J. Acosta, A. Barandiarán, A. Bebbington, A. Folchi, M. Alayza, A. Gudynas, E. (2009) *Extractivismo, Política Y Sociedad*. CEDLA – Bolivia. ISBN: 78-9978-51-024-7. Quito, Bolivia.
- Stirling, A. *Emancipating Transformations: From controlling ‘the transition’ to culturing plural radical progress*, STEPS Working Paper 64, 2014, Brighton: STEPS Centre.
- Ulloa, A. (2017). *Perspectives of Environmental Justice from Indigenous Peoples of Latin America: A Relational Indigenous Environmental Justice*. *Environmental Justice*, 10(6), 175–180. doi:10.1089/env.2017.0017
- Ulloa, A., (2001). Transformaciones En Las Investigaciones Antropológicas sobre naturaleza, ecología y medio ambiente. *Revista Colombiana de Antropología*, 37(), 188-232.
- Ulloa, Astrid. (2010). Reconfiguraciones conceptuales, políticas y territoriales en las demandas de autonomía de los pueblos indígenas en Colombia. *Tabula Rasa*, (13), 73-92. Retrieved July 17, 2024, from http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1794-24892010000200004&lng=en&tlng=es.
- Ulloa, A. (2023). Aesthetics of green dispossession: From coal to wind extraction in La Guajira, Colombia. *Journal of Political Ecology*, 30(1), 743-764.
- Zelada, S., Park, J., (2013). Critical analysis of the Lafkenche law (N°20.249).
- Zelada, S., Park, J., (2013). Critical analysis of the Lafkenche law (N°20.249).
- Zuchel, L., Albertsen, T., & Salas Astrain, R. (2023). Interculturalidad y Reconocimiento Revitalización del conocimiento indígena en la pedagogía intercultural: Enseñanza, práctica y lengua (p. 197). Ariadna Ediciones.

11. Anexos.



CONSENTIMIENTO INFORMADO PARA ENTREVISTAS DE AUDIO

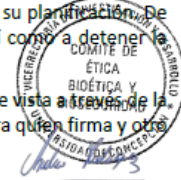
Yo _____ he sido invitado/a por Noelia Carrasco Henríquez, antropóloga y profesora del Departamento de Historia de la Universidad de Concepción, a participar en el proyecto denominado **“Habilitantes para el diálogo intercientífico en las zonas costeras ante el cambio climático. Estudio de caso en la provincia de Arauco, Chile.”**. Este es un proyecto FONDECYT de investigación científica, ejecutado por la Universidad de Concepción en alianza con la Universidad Católica de Temuco y el centro de investigación CEAZA, que cuenta con el apoyo de ANID (Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo). Su duración total es de 3 años: 2022, 2023 y 2024.

Conozco que este proyecto, tiene como objetivo general *establecer habilitantes para el diálogo intercientífico en las zonas costeras en escenarios de cambio climático, relevando las respuestas elaboradas desde la configuración histórica y cultural múltiple y desigual*. Para ello, se requiere del testimonio de diferentes actores sociales cuya experiencia y propuestas resultan claves para el correcto logro de este objetivo. En el caso que corresponda, este proyecto deberá respetar las indicaciones de la Ley Indígena 19.253, el Convenio 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas en todo lo que concierne a los conocimientos indígenas, los resguardos de su patrimonio cultural y natural y los principios del consentimiento previo, libre e informado.

En el marco del cumplimiento de lo anterior, mi participación se llevará a efecto a través de una entrevista, cuyo tiempo de duración se estima entre los 40 a 60 minutos aproximadamente, en la cual se aplicará una pauta diseñada con el objetivo de recoger mi punto de vista. Esta entrevista será grabada en registro de audio y la información recogida será de carácter estrictamente confidencial, utilizada sólo para los fines del proyecto y de conocimiento exclusivo por parte del equipo responsable. Asimismo, mi identidad será conocida solamente por el/la investigador/a que me entreviste, ya que mis datos serán registrados bajo un seudónimo o código que asegure la confidencialidad. De igual forma, estoy en conocimiento que la información obtenida será procesada privilegiando el conocimiento compartido y de ninguna forma podrán ser identificadas mis respuestas ni mis opiniones individualizándose en la publicación de resultados. Para todos estos efectos, acepto que el registro de mi entrevista quedará a cargo y bajo custodia de la investigadora responsable de este proyecto, la Dra. Noelia Carrasco Henríquez.

En mi calidad de entrevistado/a, reconozco que mi participación es voluntaria, no remunerada y que los resultados de este proyecto contribuirán a promover la participación legítima y organizada de los actores del territorio, en la construcción de habilitantes para el diálogo entre ciencias. Teniendo en cuenta la importancia y el interés público de esta iniciativa, tendré derecho a acudir al Comité de Ética de la Universidad de Concepción, en relación al resguardo de mis derechos ante cualquier eventualidad que los ponga en riesgo, para lo cual puedo recurrir a la Secretaría de dicho comité, cuyo contacto se informa al final del este documento¹. Podré solicitar los resultados del proyecto, los que me podrán ser entregados en el marco del avance del mismo y conforme a su planificación. De igual modo, estoy en conocimiento que puedo negarme a contestar cualquier pregunta, así como a detener la entrevista, en caso que así lo estime oportuno.

Finalmente, SI ACEPTO participar voluntariamente de este proyecto, compartiendo mi punto de vista a través de la entrevista grabada, firmando este CONSENTIMIENTO INFORMADO en dos ejemplares, uno para quien firma y otro para el equipo de investigación.



Firma del/a Participante _____ Fecha _____

Firma Investigadora Responsable

Firma Director(a) Centro de Estudio/
Ministro de Fe

Anexo 1 Modelo de consentimiento informado Fondecyt 1221641