

ARTÍCULO DE INVESTIGACIÓN

La huella marca la montaña: movilidades y articulaciones del Territorio Pewenche en Alto Biobío, Wallmapu

The footprint marks the mountain: Mobilities and articulations of Pewenche territory in Alto Biobío, Wallmapu

VIVIANA HUILIÑIR-CURIO

Universidad de La Frontera, Chile

RESUMEN Relacionando discusiones en torno a los conceptos de montaña y territorio, este trabajo analiza el rol de la movilidad en la producción del territorio pewenche en relación a huellas y senderos usados por las comunidades pewenche de Cauñicú y El Barco en Alto Biobío, Wallmapu, territorio Mapuche. A través de un estudio comparativo basado en métodos cualitativos, se describirán las principales prácticas asociadas a la movilidad pewenche que explican la dinámica territorial para cada comunidad. Se concluye que el sendero (*ptrarüpiü*) articula la montaña pewenche a través la práctica trashumante. A su vez, el sendero revela las transformaciones y dinámicas del territorio pewenche, trayendo consigo el surgimiento de nuevas movilidades.

PALABRAS CLAVE Territorio de montaña; movilidad; Pewenche; Alto Biobío; Wallmapu.

ABSTRACT Linking discussions about mountain and territory concepts, this paper analyzes the role of mobility in the production of pewenche territories throughout footprints and trails used by the Pewenche communities of Cauñicú and El Barco in Alto Biobío, Wallmapu, Mapuche territory. Based on a comparative study supported on qualitative methods, the main practices associated with mobility that explain each community's territorial dynamics will be described. It is concluded that the trail (*ptrarüpiü*) articulates the Pewenche mountain by transhumance practice. At the same time, it reveals the transformations and dynamics of Pewenche territory, bringing with it the emergence of new mobilities.

KEYWORDS Mountain territory; mobility; Pewenche; Alto Biobío; Wallmapu.

*Van terminando de a poco las nevadas,
floreciendo lentamente las montañas,
ha pasado el frío invierno.
Desde arriba el Pillan mawiza llama,
volveremos a nuestra veranada,
la cordillera es mi ruka denuevo.
Pero este año no es libre la pasada,
cartel de nueva propiedad privada.
Usurpador es el wingka estanciero.
Callejón de arreo,
historia que quedó escrita en las piedras.
Camino de mis abuelos.*
("Callejón de arreo", Puel Kona, Banda mapuche, 2018).

Introducción

Pese a ser transformada en barrera política por los actuales Estados nacionales de Chile y Argentina, los Andes relaciona diversos territorios de montañas que resaltan las movilidades, territorialidades y multiescalaridades de un espacio articulado (Bello, 2011; Godoy, 2014; Hevilla y Molina, 2017; Huiliñir-Curío, 2015; Molina, 2013). Lejos de sólo ser un borde, los Andes son montañas marcadas por desplazamientos y dinámicas territoriales que ponen en evidencia la existencia de territorialidades alternas al territorio jurídico de los Estados nacionales, como es el caso del territorio pewenche de Alto Biobío, en Wallmapu.

Los pewenche, identidad territorial mapuche vinculada a la cordillera de los Andes, viven en ambas laderas andinas, entre las comunas de Alto Biobío y Lonquimay en Ngulumapu (parte del actual Chile), y en la provincia de Neuquén en Puelmapu, (parte del actual Argentina) (Azócar, Sanhueza, Aguayo, Romero y Muñoz, 2005). Un aspecto característico de la ocupación del espacio pewenche es la movilidad a lo largo y a través de la cordillera de los Andes en diferentes escalas por medio de sendas y senderos marcados en la montaña. Una primera modalidad de desplazamiento es la que se realiza en un sentido horizontal E-O entre Ngulumapu y Puelmapu, por pasos y rutas cordilleranas que corren paralelas a los grandes ríos, las cuales han tenido valor estratégico asegurando el control permanente del territorio mapuche desde antes de la ocupación de los Estados nacionales chileno y argentino. Una segunda modalidad de desplazamiento son las trashumancias microverticales entre pisos ecológicos diferenciados altitudinalmente, que a través de caminos que evidencian el uso cíclico de territorio deambulado verticalmente (Huiliñir-Curío y MacAduo, 2014; Huiliñir-

Curío, 2015). A diferencia de la primera, esta movilidad implica recorridos de menor distancia entre valles de menor altitud con valles de mayor altitud.

Reconociendo que las movilidades cotidianas pewenche tienen en común el uso de caminos, este trabajo examina el rol de huellas y senderos pewenche como articuladores de un territorio de montaña, prestando especial atención a las prácticas y redes de lugares implicadas en la movilidad trashumante. Con base en una investigación desarrollada en Alto Biobío entre los años 2010 y 2012 que incluyó trabajo de campo (Huiliñir-Curío, 2013), se analiza comparativamente la movilidad trashumante por las redes viales de las comunidades pewenche de Cauñicú y El Barco, ambas localizadas en la comuna de Alto Biobío.

En la primera sección de este artículo, se relacionan teóricamente los conceptos de montaña y territorio como argumento que permiten superar la idea de la cordillera de Los Andes como frontera política (Sepúlveda y Guyot, 2016). Luego se repasa en el rol de la trashumancia para la movilidad cotidiana pewenche. En la tercera sección, se presenta con mayor detalle antecedentes del área de estudio y la metodología empleada. Posteriormente, se analizan los principales hallazgos de la movilidad de las familias pewenche en Cauñicú y El Barco para luego concluir detallando los alcances de la movilidad a través de los senderos o *ptrarüpü* en el territorio de montaña pewenche.

Los Andes: un territorio de montaña

Desde el surgimiento de los Estados modernos y la consolidación de las ciencias naturales, a mediados del siglo XVII, las montañas se han usado como categorías para delimitar “fronteras naturales” en la superficie terrestre, sirviendo como referencia para la división política entre diferentes Estados, naciones y pueblos (Debarbieux, 2004). Esto sucedió con la mayoría de las grandes cadenas montañosas (Pirineos, Alpes, Andes, Himalaya) actualmente convertidas en “fronteras políticas” (Núñez, 2013; Núñez, Arenas y Sánchez, 2017). Sin embargo, la montaña, más que un límite, es un territorio producido históricamente por las circulaciones e interacciones de las comunidades que lo habitan: un espacio social construido por relaciones y movilidades que revelan articulaciones territoriales y espacialidades fronterizas diversas (Debarbieux y Rudaz, 2015; Núñez et al., 2017; Sanz, 2010).

Debarbieux y Rudaz (2015) exploran las categorías y representaciones en torno a la idea de “montaña” y sus vínculos con la territorialidad de los Estados modernos inspiradas por el giro naturalista de la geografía en siglo XVIII. Un ejemplo de ello fue la demarcación de los bordes entre Chile y Argentina durante el siglo XIX. Adicionalmente, las montañas también se transformaron en símbolos del imaginario nacional, encarnadas por alpinistas y militares quienes reafirmaban sentimientos de patriotismo a través del montañismo. A pesar de la imagen de las montañas como íconos de la “topografía patriótica” (Daniel, 1993) promocionadas por el nacionalismo

institucional, coexisten otras narrativas más locales vinculadas a la memoria colectiva que resaltan particularismos geográficos e históricos más complejos (Cornejo, 2017).

Considerando lo anterior, el concepto de territorio ofrece una valiosa perspectiva para abordar los modos en que los pueblos indígenas conciben los Andes en tanto espacio vivido que devela ricas “geografías de montaña”, que en términos de Núñez et al. (2017), implican la coexistencia de espacios sociales de relaciones y movi- lidades que dan forma a geografías multiescalares y relacionales. De acuerdo a Bryan (2012), con el “giro territorial” de las ciencias sociales, surge un nuevo interés por el concepto de territorio, prestando especial atención a cómo los territorios se producen y alteran continuamente a través de procesos históricos (Agnew y Oslender, 2010). Desde la geografía francófona, destacan valiosos aportes de autores como Raffestin (1980), Bonnemaïson (1981), Debarbieux (1995) y Di Méo (1998), quienes piensan el territorio como un espacio social apropiado, vivido, semiotizado y producido por prácticas so- ciales y con significados específicos.

En el caso de América Latina, el concepto de territorio se ha vuelto fundamental para las demandas de los pueblos indígenas relacionadas con las políticas del espacio, la asignación de derechos y la concepción de la autoridad política (Bryan, 2012). En este contexto, han surgido demandas por comprensiones del espacio situadas cul- turalmente con base en enfoques relacionales que desafían categorías de territorio como espacio cartográfico (Bryan, 2012; Echeverri, 2005). Estas aproximaciones in- vitan a repensar las conexiones entre territorios, lugares, humanos y no-humanos de manera menos jerárquica y binaria (Jaramillo, 2014) y nos informan de la complejidad de las geografías del mundo indígena.

Resulta necesario reflexionar sobre las geografías de los pueblos indígenas que viven en la cordillera de los Andes, reconociendo la diversidad de concepciones de mundo y formas de habitar el territorio. Al respecto, la noción de territorio pewenche proporciona importantes luces a esta discusión, tomando en cuenta los sistemas de clasificación y organización de la naturaleza de las personas pewenche en torno a sen- deros, pasos, volcanes, pasos, tipos de bosque, cursos y cuerpos de agua, afloramien- tos rocosos, pampas, por mencionar algunos elementos, que sirven para “ritualizar” el espacio cordillerano (Bello, 2014). Bello (2011) señala que la territorialidad mapuche “es parte de los procesos sociales, culturales y económicos y, por eso, no es extraño plantear que no existe por sí sola o en forma natural” (Bello, 2011, p. 103). En su libro, Bello (2011) resalta la subjetividad de la territorialidad mapuche presente en el orden político y la cosmovisión. Para Melín, Mansilla y Royo (2019), la representación de los espacios fundados en la cosmovisión mapuche son un ejercicio de descolonización de los mapas y de la resignificación del territorio desde una mirada mapuche: “territorio es la fuente ontogénica de la memoria colectiva del pueblo mapuche, y es por ello que éste permanentemente remarca su sentido de pertenencia e identidad colectiva a

través de cada uno de los términos con que lo nombra en mapuzugun” (Melin et al., 2019, p. 22). En orden a lo anterior, es pertinente pensar el territorio pewenche como un espacio vivido y resignificado a través del tiempo.

La movilidad, en tanto práctica y experiencia, ofrece muchas posibilidades para explorar la trashumancia como productora de territorio desde la perspectiva pewenche. El andar itinerante (Careri, 2002; Pardoel y Riesco-Chueca, 2012) es una expresión de apropiación del espacio que tejen la trama y textura de un itinerario vital (Ingold, 2015). Asumiendo que la territorialidad pewenche es producida por los complejos vínculos mediados por la trashumancia en la que participan humanos y no-humanos, en la siguiente sección se repasan los aspectos más relevantes relacionados con la movilidad pewenche en la cordillera de los Andes, en sus diversas escalas temporales y espaciales.

Movilidades Pewenche en Wallmapu

Un tipo de movilidad dominante en diversas regiones de montaña del mundo es la trashumancia. Originario de Europa, el término trashumancia ha sido históricamente usado para describir el movimiento de los pastores y sus rebaños en las regiones de montañas de todo el mundo, quienes se desplazan entre los pastos de tierras bajas en el invierno y los pastizales de las tierras altas en los meses de verano para aprovechar la nieve derretida (Turner, 2009; Price, Byers, Friend, Kohler y Price, 2013). Uno de los rasgos que diferencia la trashumancia de otro tipo de pastoralismo es que la mayoría de la comunidad permanece en asentamientos fijos mientras que un grupo de pastores o familias acompañan a los animales a pastizales distantes (Price et al., 2013).

En los Andes, al sur del Wallmapu, la actividad es practicada principalmente por campesinos pewenche y no pewenche – también llamados “colonos” localmente – que habitan en la cabecera del río Biobío, entre las actuales regiones del Biobío y la Araucanía, en Ngulumapu, siguiendo un patrón vertical trasterminante a través de senderos o *pu rūpū* que conectan espacios de invernada (*pukemtuwe*) con espacios de veranada (*wechuntun, waliñtuwe*) durante la estación estival (Huiliñir-Curío, 2015) (Figura 1). La complementariedad o “continuidad territorial” asociada a los desplazamientos entre dichos valles y las actividades vinculadas a este tipo de trashumancia han sido descritas por autores como González y Torrejón (1993), Molina y Correa (1996), Molina (1997; 1998), Ugarte (1997), Azócar et al. (2005), Huiliñir-Curío (2010) y Martínez-Berrios (2015) quienes destacan el traslado de rebaños equinos, bovinos, caprinos y ovinos hacia la veranada, en búsqueda de mejores pastos que aseguren su alimentación, y la recolección de los frutos de la araucaria (*araucaria araucana*).

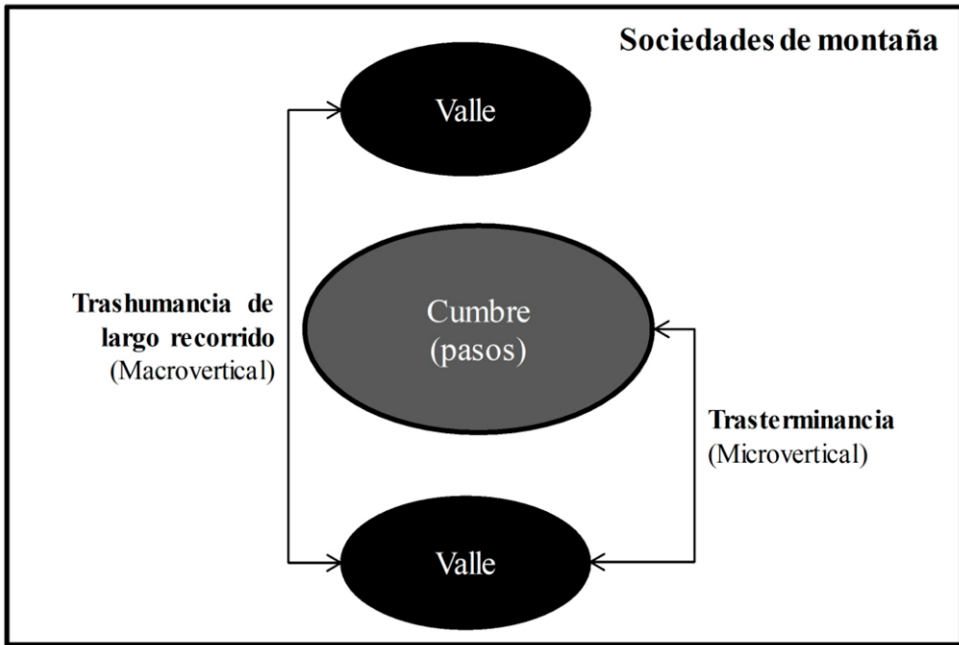


Figura 1. Patrones de movilidad, articulaciones y continuidades territoriales en Los Andes. Fuente: autor.

Sin embargo, existe una serie de aspectos del mundo pewenche que subyacen al ciclo veranada-invernada y dan cuenta de una relacionalidad en el uso del territorio, vinculando espacios, prácticas cotidianas y modos de producción que no han sido suficientemente tratados por la literatura existente (Martínez-Berrios, 2015). Este modo de entender la movilidad pewenche cuestiona su clasificación como “actividad trashumante”, debido a que dicha categoría no permite reconocer aquellas dimensiones señaladas por Huiliñir-Curío (2010) y Martínez-Berrios (2015) enlazadas con la existencia de una geografía articulada a la vida cotidiana y la identidad pewenche. Entonces, ¿qué implica la trashumancia desde el mundo pewenche?

Pardoel y Riesco-Chueca (2012) ofrecen una nueva lectura sobre la actividad trashumante desde la óptica del habitar. Inspirados en una experiencia por la Cañada Real, ponen en manifiesto la compleja implicación de animales y seres humanos en un mundo rítmico marcado por la iteración pastoril. Pese a que el caso presentado por los autores no se relaciona con el mundo indígena, ilustra otra aproximación a la trashumancia apartada de análisis más técnicos y centrados en el uso, producción y manejo de los recursos naturales. Para el caso pewenche, parece necesario ampliar la mirada para abordar la actividad trashumante transterminante como un tipo de movilidad que articula lugares, memorias, prácticas y conocimientos

que conforman un entramado espacial de huellas y senderos en la montaña no necesariamente supeditado a los límites administrativos de los Estados nacionales.

En efecto, los desplazamientos entre cada valle trazan huellas o senderos en la superficie terrestre que, para efectos prácticos, son referencias estratégicas – e incluso vitales – para desplazarse en un territorio de difícil acceso debido a sus condiciones geográficas y climáticas. Estas vías, llamadas “pecuarias” en los estudios sobre trashuancia en regiones de montaña, merecen especial atención, si consideramos que son elementos que dan cuenta de la articulación territorial entre los espacios de invernada y veranada en la cordillera de Los Andes (Huiliñir-Curío y MacAduo, 2014; Huiliñir-Curío, 2015), otorgando rica información respecto a las lógicas de la movilidad como experiencia vivida en dichas vías de comunicación (Godoy, 2014). Además, el estudio de los caminos o senderos informa sobre las relaciones intersociomateriales mediadas por el contacto, la interconexión, y las relaciones interculturales vinculadas al mundo material (Bonelli y González, 2016).

Al respecto, en un estudio etnográfico realizado en el territorio mapuche de Solipulli-Villarrica y Godoy (2014) caracteriza la movilidad mapuche por los caminos cordilleranos a través de relatos orales, destacando las prácticas asociadas a dichos desplazamientos, tales como el uso de troncos ahuecados usados como espacios de refugio, el uso de canoas o wampos, un sistema de señales de humo o *fütrunkütral* o el uso del *kurküll* (corneta hecha de cachos de vacuno). Estas prácticas informan de un complejo sistema de demarcación de la montaña y resaltan también el sentido ritual y espiritual de la movilidad, como ocurre con espacios de descanso e hitos naturales como la roca Litrán (Bello, 2014; Godoy, 2014).

Área de estudio y metodología

Alto Biobío es un territorio definido por la cabecera de la cuenca del río Biobío en el sur de Wallmapu, habitado históricamente por comunidades pewenche, y que actualmente está dividida en dos comunas vinculadas a dos regiones chilenas: la comuna de Alto Biobío perteneciente a la Región del Biobío y la comuna de Lonquimay perteneciente a la Región de La Araucanía (Figura 2). De acuerdo a datos proporcionados por el Servicio Agrícola Ganadero de Chile (SAG), en este sector hay catastradas 49 veranadas, las que cubren una superficie de 1690,21 km². La comuna de Alto Biobío (Figura 3), situada al suroeste de la actual región del Biobío, se caracteriza por un paisaje geomorfológico de altas cumbres de volcanes (volcán Callaqui por el Oeste y el Copahue por el Este) en torno a dos cuencas principales: la cuenca del río Queuco y la cuenca del Río Biobío. Dado los rasgos geomorfológicos derivados de la altitud, orientación, exposición y geometría del relieve, se define como una ladera a barlovento expuesta a mayor humedad y vegetación abundante en comparación con la vertiente a sotavento que pertenece jurisdiccionalmente a Argentina.

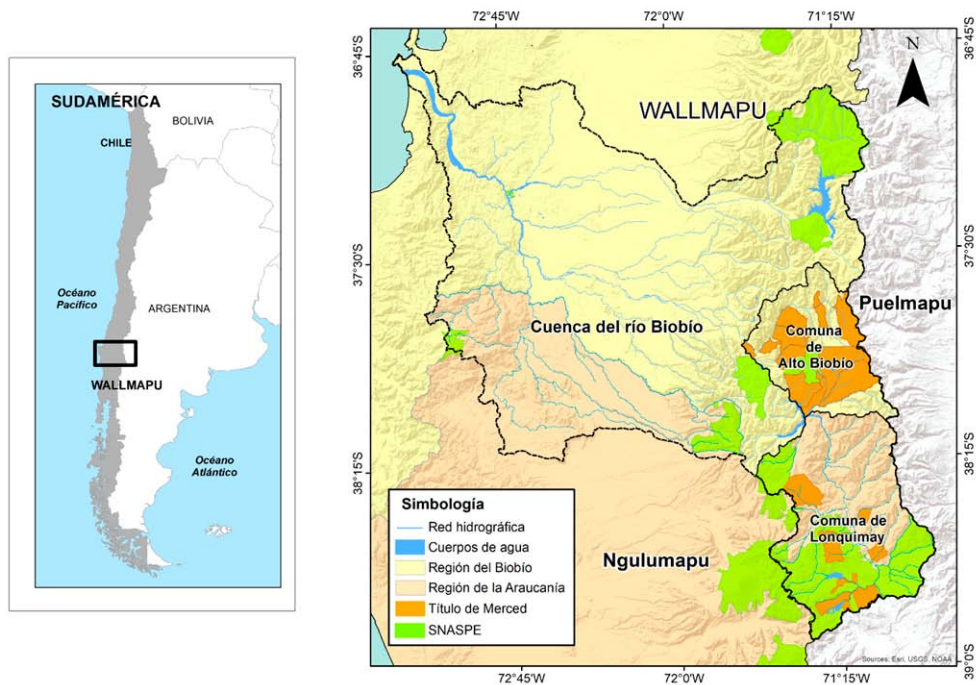


Figura 2. Cuenca del río Biobío. Fuente: Autor.

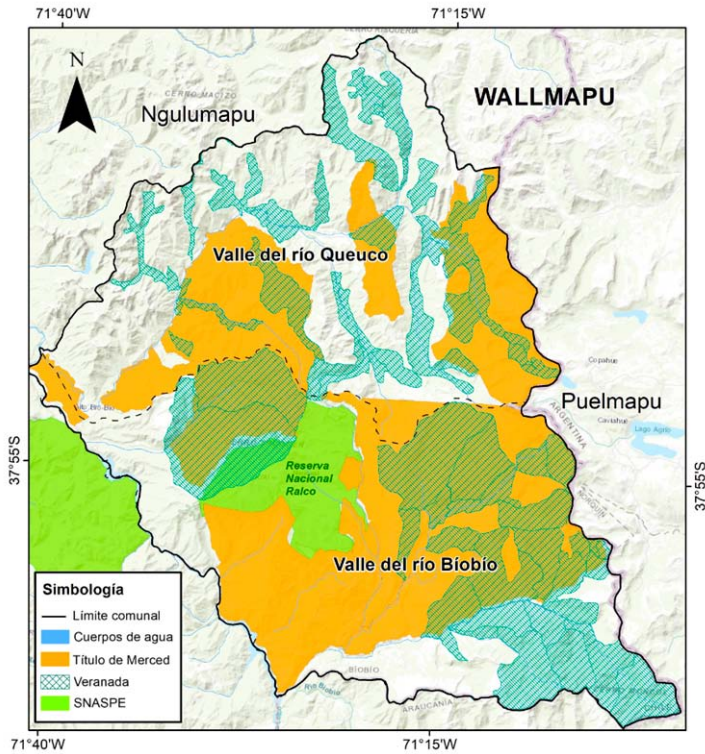


Figura 3. Comuna de Alto Biobío. Fuente: Autor.

La población de la comuna de Alto Biobío es predominantemente pewenche, distribuyéndose en 12 comunidades legalmente inscritas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (Ilustre Municipalidad de Alto Biobío, 2006), siendo una de las comunas con mayor población indígena de Chile, alcanzando para el año 2006 el 80% de sus 6.403 habitantes (Palomino-Schalscha, 2012). Estas comunidades se localizan a lo largo de los dos ríos principales: por el río Queuco, se sitúan las comunidades de Callaqui, Pitril, Cauñicú, Malla-Malla, Trapa-Trapa y Butalelbún; por el río Biobío, se encuentran las comunidades de El Avellano, Quepuca Ralco, Ralco-Lepoy, Guallaly, Los Guindos y El Barco (González, Simon y Villegas, 2008).

A mediados del siglo XIX, con el proceso de ocupación militar en territorio mapuche devenido de la formación de los Estados nacionales de Chile y Argentina, comienzan importantes procesos de despojo de tierra y reducciones de territorios indígenas (Figura 4).

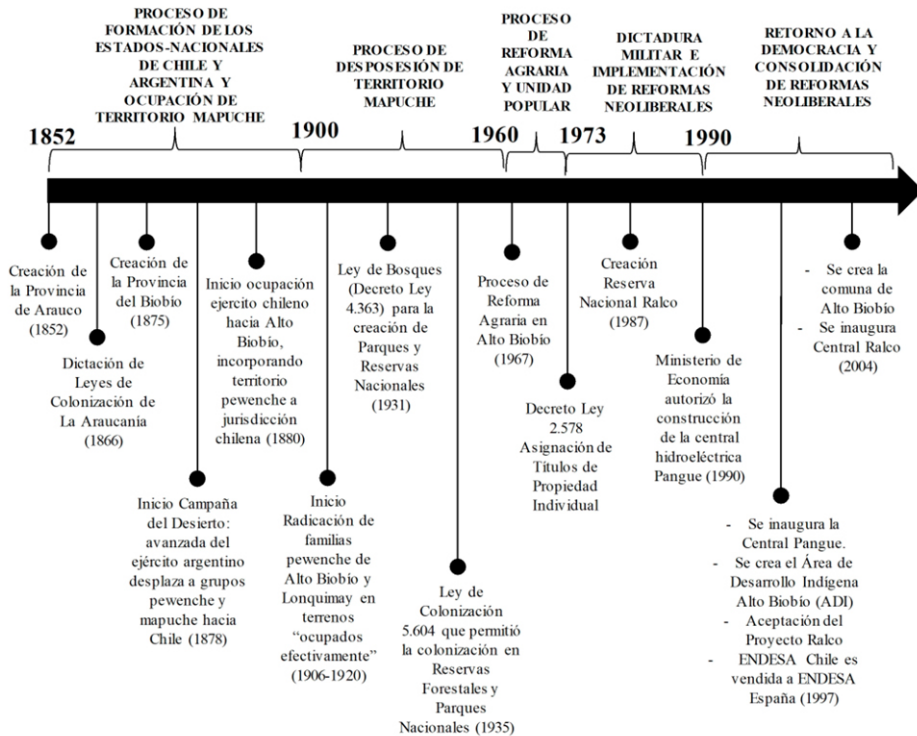


Figura 4. Principales hitos en la historia de Alto Biobío.

Fuente: autor, basado en Molina y Correa (1996), Azócar et al. (2005) y Pinto (2012).

Como informan Azócar et al. (2005), el territorio pewenche en Ngulumapu fue fragmentado y reducido al espacio que conforma la cabecera del río Biobío, desde su nacimiento en la laguna Galletué. Este proceso de desposesión fue posible a través de una serie de mecanismos legales de despojo y colonización en territorio mapuche, siendo los eventos más relevantes para las comunidades pewenche los procesos de radicación y entrega de Títulos de Merced entre los años 1906 y 1920, la reforma agraria (1960-1973) y las acciones del régimen militar desde 1973 por medio de políticas económicas neoliberales que marcaron un retroceso en el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas (Boccaro, 1999). Más recientemente, Alto Biobío adquirió relevancia nacional e internacional por ser el escenario de un importante conflicto indígena y medioambiental, suscitado en la década de 1990 por la construcción de la central Hidroeléctrica de Ralco por la empresa trasnacional ENDESA Chile S.A en la cuenca del río Biobío.

Debido al contexto expuesto y la complejidad de los simultáneos procesos territoriales en Alto Biobío, se optó por comparar dos comunidades pertenecientes a la

cuenca del río Queuco y del Río Biobío, con el fin de contrastar y explorar los procesos de movilidad en una comunidad afectada por la construcción de la Central Ralco, en la cuenca del río Biobío (comunidad de El Barco) y otra situada en la cuenca del río Queuco sin intervención de represas (comunidad de Cauñicú). En términos metodológicos, se recurrió a procedimientos de la arqueología del paisaje (Snead, Erickson y Darling, 2009) que contemplan el uso de técnicas de recolección *in-situ* en el área de estudio, recorriendo y registrando las rutas pewenche a través de tecnologías de posicionamiento global GPS (*Global Positioning System*) para georreferenciar y modelar las huellas y senderos usados por las comunidades pewenche de Cauñicú y El Barco, y técnicas cualitativas de recolección de datos como entrevistas semi-estructuradas a colaboradores locales y notas de campo.

Se realizaron 17 entrevistas semi-estructuradas a hombres, mujeres y familias pewenche de cada valle: 9 para el valle de Cauñicú y 8 para el Fundo El Barco, entre los meses de enero y febrero del año 2011. Como resguardo ético, se protegieron los nombres reales de los participantes. Las entrevistas fueron codificadas y categorizadas a través del programa Atlas Ti, cuyos datos fueron sintetizados como esquemas de relaciones entre códigos y categorías, para su posterior análisis. Las dimensiones de análisis de los datos se basan en tres grandes ejes temáticos inspirados en los trabajos de Di Méo (1998): configuración territorial, continuidad espacial y dinámica territorial. Estos temas se subdividen en subtemas, los que permitieron la producción de las redes conceptuales utilizadas para el análisis (Tabla 1). Posteriormente, los datos producidos fueron triangulados con la bibliografía consultada para generar un contraste de la información.

Tabla 1. Malla temática que sintetiza las dimensiones de análisis de los datos.

Temas	Subtemas
Configuración territorial	1. Territorialidad y red de lugares 2. Territorialización e identidad territorial
	1. Red de caminos, senderos, sendas
Continuidad espacial	1. Integración intralocal entre valles (Cauñicú-Biobío) 2. Continuidad espacial veranada - internada 3. Integración entre valles (Queuco/Biobío)
Dinámica territorial (interacciones)	1. Movilidad asociada a un tipo de práctica: a) Tradicional b) Nueva
	1. Relaciones socioculturales a) Interacción intercomunitaria b) Interacción intracomunitaria

Fuente: autor.

A continuación, se presentan los principales resultados de este estudio que busca explorar los alcances territoriales de huellas y senderos pewenche como articuladores de un territorio de montaña, y que fueron identificados y caracterizados por medio de registros en mapas, notas de campo, y los relatos de los colaboradores locales, teniendo en cuenta las prácticas, lugares y vivencias relacionadas con la trashumancia pewenche y sus geografías de montaña.

Movilidades Pewenche en Alto Biobío

Los resultados de este estudio se dividen en dos bloques. En primer lugar, se presentará el caso de la comunidad pewenche de Cauñicú, en el valle del río Queuco, para luego revisar el caso de la comunidad de El Barco, en el valle del río Biobío.

Cauñicú

El *Lof*¹ pewenche de Cauñicú o *Kawellu ko* cuenta con un Título de Merced entregado por el Estado en 1919 a 240 personas pewenche que habitaban en el sector. Históricamente, las familias pewenche de Cauñicú ocupaban terrenos que se extendían a ambos lados del río Queuco, pero las tierras ubicadas en la orilla norte de este río quedaron excluidas del Título de Merced entregado, y fueron posteriormente cedidas a colonos, hoy propietarios de grandes fundos del sector (Molina y Correa, 1996)².

La principal vía de acceso a esta comunidad es el camino Ralco-Butalebúm-Cancho que atraviesa todo el valle del Queuco, con una extensión de 70 km de largo (Ilustre Municipalidad de Alto Biobío, 2006). En el trayecto de esta vía se emplazan los centros poblados de cada comunidad, albergando instalaciones para servicios básicos (posta, escuela, puestos de venta de abarrotes, iglesias, una cancha de fútbol, la sede comunitaria), y representa la única vía de circulación para medios de locomoción terrestre públicos y privados (Huiliñir-Curío, 2015).

1. Organización básica tradicional mapuche. Tradicionalmente los mapuche se organizaron bajo un sistema de propiedad común (*Lof mapu* - organización territorial / *Lof che* - organización social), donde cada comunidad ocupaba un lugar específico bajo el gobierno de un lonko o jefe de comunidad (Azócar et al., 2005).

2. Parte de estos terrenos incluía unas veranadas ubicadas en la Cordillera de Tricauco, entre el estero Azul Grande y el estero Trompelhueno (una de ellas llamada veranada El Blanco), y otro terreno conocido como Cauhuenicu, actualmente se conocen como Cauñicú, Llallahuen y Los Chenques (Centro de Ciencias Ambientales EULA-Chile, 2001; Molina y Correa, 1996). Mención especial merecen Los Chenques, propiedad del empresario Juan Pedro Esquerré, situados al norte del río Queuco, reclamados por familias pewenche del *Lof Kawellu ko*. Estas dinámicas de desposesión legal de la tierra dieron origen a lo que Riquelme (2014) describe como “comunidades pewenche reduccionales”.

La Figura 5 representa la dinámica territorial de Cauñicú y El Barco, sintetizando el proceso de las interacciones vinculadas a los desplazamientos por huellas (*pichirüpiü*) y senderos (*ptrariüpiü*) de la Figura 6. La dinámica territorial pewenche incorpora dos categorías que son las relaciones intra e intercomunitarias, por un lado, y la movilidad por el otro lado. Las relaciones intracomunitarias se refieren a los vínculos construidos al interior de la comunidad mientras que las relaciones intercomunitarias son los vínculos de una comunidad con otras. Esta interacción se construye a partir de prácticas tradicionales y de prácticas nuevas, reconocidas así por los participantes del estudio.

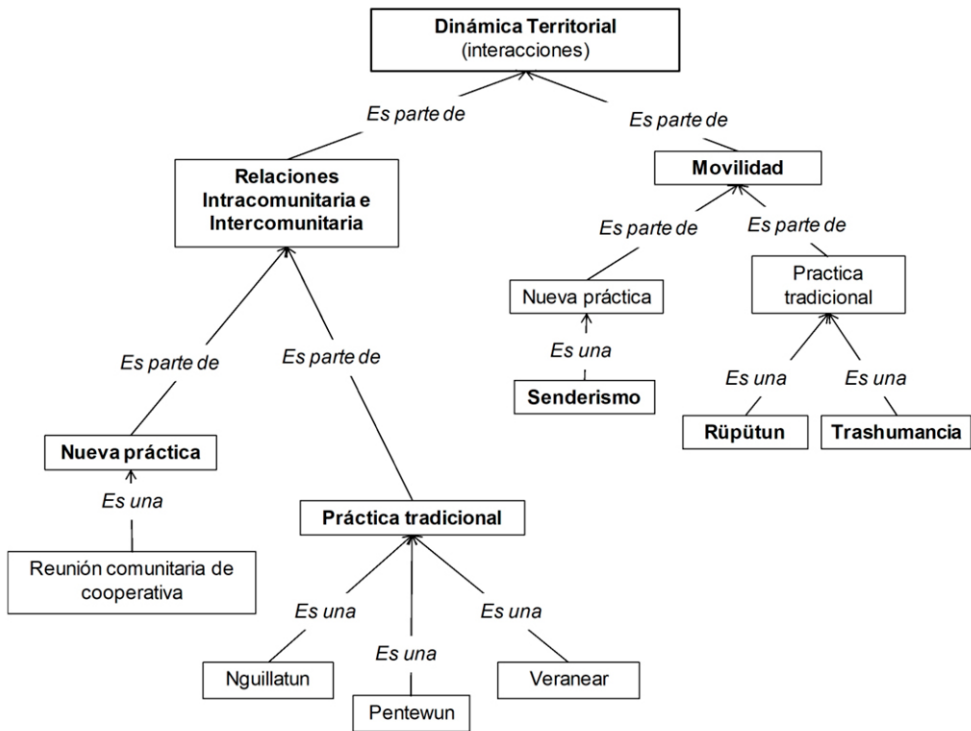


Figura 5. Dinámica territorial en Cauñicú y El Barco. Fuente: autor.

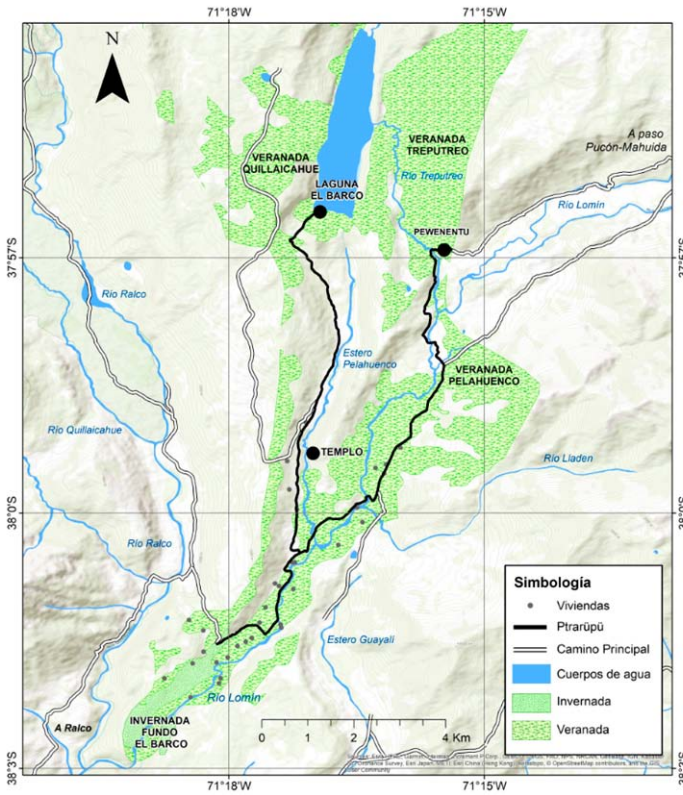


Figura 6. Red de caminos en Cauñicú. Fuente: autor.

Las prácticas tradicionales son aquellas transmitidas transgeneracionalmente y extendidas a lo largo de cada familia. Estas prácticas, a su vez, fortalecen las relaciones intracomunitarias e intercomunitarias, distinguiéndose en particular el *nguillatun*, el *pentewun* y la acción de veranear.

El *nguillatun* (o *lepun*) y *pentewun* son prácticas estrechamente relacionadas. La primera es una rogativa con carácter ceremonial y religioso, en la cual se pide a *Chao ngenechen* por alimento, agua y protección antes de que comience el verano y se agradece por las bendiciones recibidas por cada familia al término del periodo estival. En Cauñicú, se realiza dos veces al año y dura dos días. Las fechas de cada celebración son durante los primeros 15 días de diciembre (solsticio de verano) y los primeros 15 días de marzo (al finalizar las cosechas de piñones). El *pentewun* también es una rogativa, pero a diferencia del *nguillatun*, dura un día. Estas prácticas poseen un carácter comunitario y en algunas ocasiones intercomunitario, pues también pueden participar miembros de comunidades vecinas como Malla-Malla y Pitril. Sin embargo, no se tiene claridad si siempre fue así. Por otro lado, a raíz de diversos fenómenos como la

influencia de la religión cristiana, cambios en la institucionalidad tradicional pewenche, migraciones hacia la ciudad, la escolarización basada en una política de integración y disputas internas dentro de la comunidad y entre comunidades, la frecuencia de estas prácticas va disminuyendo.

La práctica de veranear se realiza durante la época estival, en que las familias pewenche se asientan de manera temporal en los valles altos también llamados *waliingtuwe* o *wechum* en chedungun. Subir a la veranada es una práctica que implica una preparación de la familia previa al viaje, donde se resuelven temas domésticos asociados a los animales, alimentación, utensilios domésticos y distribución de tareas. Luego, el ascenso recorriendo los senderos no es un simple trámite. Es recorrer y, a través de dicho movimiento, dotar de sentido al sendero o *ptrarüpü*. Este ascenso, realizado a caballo la mayoría de las veces, constituye la acción por medio de la cual se enfrenta al paisaje, sus peligros y elementos sagrados, se relacionan memorias y se marca el territorio. Es remarcar una línea sobre la superficie de la tierra colectivamente, la que alguna vez fue transitada y trazada por alguien. Una vez en la veranada, se abre paso al desarrollo de actividades tales como hacer queso, recolectar piñones, cuidar y alimentar animales, mantención del *ruko* o puesto que ocupan durante este periodo, pescar, realizar tejido a telar.

“Bueno, aparte de cuidar y mirar los animales, nosotros llevamos tejidos, vamos a conectarnos con la veranada. A veces inventamos canciones o contamos de repente nuestros sueños. Vivenciamos la paz, la armonía que tiene la cordillera. Muy tranquilo. Vivimos la tranquilidad. No hay ruido de nada. Nos desconectamos de todo esto que aquí vemos” (Entrevista 6, mujer).

La veranada constituye un espacio de encuentro y de compartir para los pewenche. Al referirse a ella, se hace alusión a la tradición familiar, y el enriquecimiento espiritual o del *püllü* (alma). Pese al carácter familiar de subir a la veranada, muchos de los entrevistados informan que en épocas pasadas compartían más entre las familias que subían a veranear. También mencionan que las familias tampoco van completas. En muchas ocasiones sólo van cuidadores o algunos miembros a veranear, mientras que el resto del grupo familiar permanece en la invernada o *pekumtuwe*, en chedungun.

Las prácticas nuevas se definen como aquellas experiencias introducidas de manera paulatina y que, en algunos casos, generan cierta tensión al interior de la comunidad, cambiando patrones socioculturales y modos de relacionarse con lugares que los pewenche consideran especiales. Es por ejemplo el caso de las reuniones comunitarias, que constituyen un espacio de participación de la comunidad.

Cabe precisar que, tradicionalmente, las comunidades pewenche poseían una estructura organizacional basada en lazos familiares y territoriales particulares. Sin embargo, esta estructura cambió en el transcurso del siglo XX, primero con el proceso de reducción de las comunidades, luego con su división y, finalmente, con la imposición

de nuevas formas de organización desde la institucionalidad chilena. Desde entonces, surge la figura de ‘comunidad indígena’ inscrita y registrada en la CONADI, la cual cuenta con una estructura normalizada, conformada por un presidente, un vicepresidente, un secretario, y un tesorero, debiendo cumplir con ciertos patrones para ser legalmente válidas, estipulados en los artículos 9, 10 y 11 de la Ley Indígena N° 19.253³.

Respecto a la movilidad, esta subcategoría puede ser entendida como práctica tradicional o práctica nueva, la cual es practicada a través de una red de senderos y huellas al interior del valle de Cauñicú. El camino, como concepto genérico -o *rüpü*, en *chedungun*- forma parte del esqueleto que conecta la red de lugares significativos del territorio. De este término derivan los conceptos de *ptrarüpü* y *pichirüpü*, clasificaciones establecidas por los mismos *pewenche*, basadas en una jerarquía y un tipo de uso, que expresa la complejidad de la espacialidad del *rüpü* de acuerdo a los espacios que vinculan.

El sendero o *ptrarüpü*, que en *chedungun* significa “camino grande”, es una antigua ruta de tránsito, un *kuiñi rüpü* que conecta lugares importantes para la comunidad y cuyo recorrido no presenta variaciones considerables. Dentro de sus funciones más tradicionales está la recolección de piñones en los bosques de araucarias o *pewenentu* y el traslado de animales medianos (caprino, ovino) y mayores (vacuno) entre la veranada y la internada.

Las sendas o huellas, llamadas *pichirüpü*, son aquellos ramales secundarios de carácter temporal que conectan espacios de uso cotidiano y, muchas veces, son trazados por los animales que salen a pastar. La mayoría de estas sendas son inconexas y se desdibujan con la llegada de cada invierno, surgiendo otras nuevas. Así se pueden encontrar múltiples sendas o huellas dentro del terreno utilizado por una sola familia. Estas huellas se inician desde la casa o *ruka* y forman parte del entramado espacial que conforman los elementos domésticos funcionales del territorio.

El *rüpütun* se relaciona con el acto de “recorrer el camino” o “hacer huella”. Un *rüpü* es el rastro o *pünon* de un cuerpo en movimiento (*nengümün*), ya sea animal o humano, hecha con el pie (*namün*), mientras se recorre a pie (*namüntun*) o a caballo (*kawelluntun*) en la cordillera (Bello, 2011). De acuerdo a las entrevistas, el concepto de *rüpütun* grafica la compleja relación del mundo *pewenche* con la montaña o *mawiza* por medio del *üi mapu* o toponimia mapuche y la red de lugares conectados por cada *rüpü*:

3. De acuerdo a la Ley Indígena chilena, una comunidad indígena es “toda agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena y que se encuentren en una o más de las siguientes situaciones: a) que provengan de un mismo tronco familiar, b) que reconozcan una jefatura tradicional, c) que posean o hayan poseído tierras indígenas en común y d) que provengan de un mismo poblado antiguo”.

“...de años que están esos caminos (...) Eran huellas no más pero ahora se están ampliando más. Igual tiene un valor espiritual para uno porque uno va por esos senderos, pasa tanta gente que ya ha fallecido (...) Es importante que se sigan porque de eso depende nuestra historia, nuestra cultura... porque si se acaban o por ejemplo se echa a perder la huella y no se arregla nunca más, ¿cómo van a ir a los pinos? ¿cómo van a ir a la laguna? Se pierde esa costumbre” (Entrevista 3, hombre).

La caminata o *trekking* se define como aquella actividad turística y deportiva vinculada al montañismo y que, en Cauñicú, se ha incorporado a través del proyecto de desarrollo local *Trekaleyín*⁴ y que instala la idea de sendero turístico en el mundo pewenche, derivando en la producción de nueva categoría de lo que hasta ahora se definía como huella o *rüpiü*. Respecto a este punto, es importante señalar que durante el trabajo de campo, muchos de mis interlocutores pewenche resaltaban la diferencia entre sendero y huella, evidenciando que son representaciones distintas para un mismo elemento espacial.

“...eso viene del producto de que muchos pewenche llevan sus animales a las veranadas, por ejemplo, y por ahí se van armando las huellas que van a quedar. Y los senderos son los cuales las personas abren un camino para llegar a una parte turística...” (Entrevista 8, hombre).

Detrás de este doble uso, se desprende el carácter estratégico del *ptrariüpiü* vinculado al control territorial, cuya accesibilidad los torna una amenaza para la comunidad. Por esta razón, el uso turístico del sendero conectando lugares como la laguna Cauñicú, o el *pewenentu* es aprobado sólo por algunas de las familias participantes del estudio. En este caso, tanto la huella, la laguna de Cauñicú y el *pewenentu* son resignificados mediante ideas y funciones turísticas inicialmente ajenas al mundo pewenche.

Estas nuevas producciones de subjetividades en Cauñicú, a raíz del advenimiento del turismo, ha creado situaciones de tensiones entre las familias de la comunidad, recelosas por el ingreso de no pewenche a lugares que consideran sagrados, temiendo que los *ngen* podrían marcharse por el ingreso de personas extrañas. Además, la pérdida de control territorial causada por la habilitación del sendero y el conocimiento público de las rutas turísticas se asocia a nuevos problemas internos como el robo de ganado en sitios de veranada.

4. *Trekaleyín* es una red de senderos turísticos pewenche que comenzó el año 2005, e involucra a miembros y líderes de comunidades del valle del Queuco, incluyendo a Cauñicú. En esta comunidad, específicamente, *Trekaleyín* ofrece principalmente cabalgatas y servicios de acomodación y alimentación en torno a un sendero turístico que lleva por nombre *Ptra Lafquén* (Palomino-Schalscha, 2012 y 2015).

El Barco

La comunidad de El Barco se conformó con miembros de las comunidades pewenche de Ralco-Lepoy y Quepuca Ralco reasentados tras permutar sus tierras con la empresa trasnacional ENDESA Chile S.A. el año 2000 (González et al., 2008; Pacheco, 2007). Estas tierras que alcanzan las 17132 hectáreas, fueron históricamente ocupadas por familias pewenche. Tras ser adquiridas por Luis Martín Vial Bunster el año 1963, este Fundo fue comprado por ENDESA el año 1995, dividiéndolas en 81 hijuelas que fueron permutadas con las tierras pewenche inundadas más tarde por la represa hidroeléctrica Ralco, cuyas obras de construcción se iniciaron el año 1997⁵. Pero además de inundar dichos terrenos, el relleno del embalse, en 2004, hizo desaparecer lugares de importancia cultural, como fue el cementerio de Quepuca Ralco, hecho denunciado por familias pewenche afectadas quienes subrayaron la responsabilidad de la empresa al no retirar los cuerpos antes del llenado del embalse.

Actualmente, la comunidad alcanza las 240 personas que conforman en total 60 familias propietarias de las hijuelas situadas en este sector de veranada, las que fueron entregadas cercadas perimetralmente, con una casa habitación, bodega e implementos de riego y labores agrícolas (EULA, 2001). Al respecto, estudios dirigidos a evaluar los impactos de Ralco y la relocalización en el Fundo El Barco han señalado la inhabilitabilidad de esta zona por encontrarse a 1000 msnm, cota en la cual no cae lluvia sino nieve, presente entre los meses de mayo y diciembre (Moraga, 2001). Además, las condiciones del suelo no son aptas para actividades agrícolas, corriendo el riesgo de desertificarse a largo plazo.

Hoy en día, de las actividades económicas más relevantes en el valle destacan los servicios turísticos con base en recorridos y excursiones a través de caminatas, cabalgatas y bicicletas hacia la Laguna El Barco, principal atractivo de la zona (Figura 7). La principal vía de acceso a esta comunidad es el camino Ralco-Chenqueco-Fundo El Barco. Este tramo corresponde a 60 km de largo, por el que circulan microbuses que van desde y hacia Villa Ralco.

5. Ralco inundó 3.500 hectáreas de territorio pewenche aproximadamente, causando el reasentamiento de alrededor de 500 personas pewenche de sus Lof tradicionales.

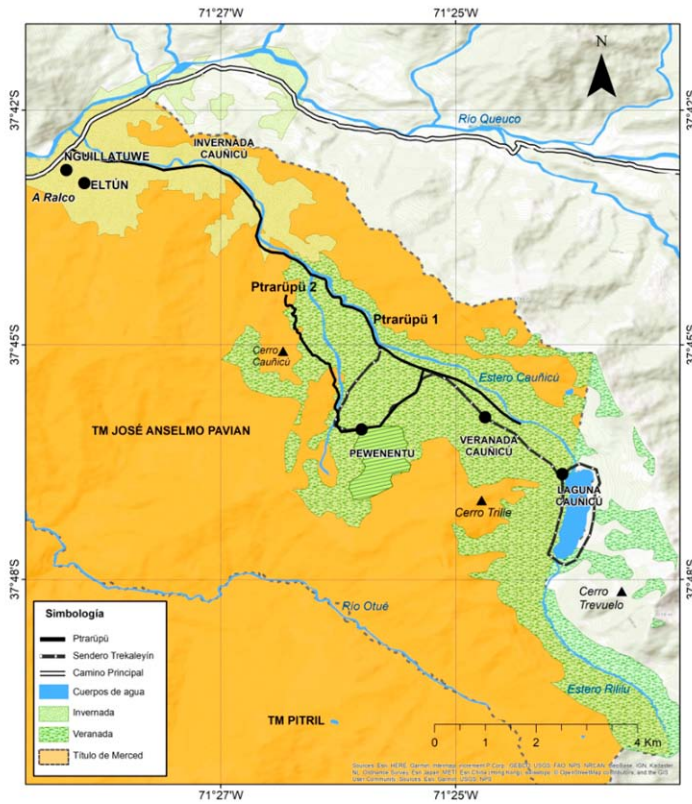


Figura 7. Red de caminos en El Barco. Fuente: autor.

Considerando las Figuras 5 y 7, en la comunidad El Barco las reuniones comunitarias poseen lógicas similares a las del Lof Cauñicú, con la diferencia que en esta comunidad se suman otros actores derivados de la relación con la empresa ENDESA, influyente en procesos de toma de decisiones a través de la Fundación Pehuén⁶.

La categoría relacionada con nuevas prácticas, incluye actividades turísticas desarrolladas en torno a la laguna El Barco. Muchas familias de la comunidad van a la laguna en calidad de turista, pero con la ventaja que los locales no deben pagar para acceder a este espacio. Efectivamente, un porcentaje de las utilidades que se recaudan por concepto de camping, queda en la comunidad, por lo tanto, el interés por su conservación se basa por ser fuente de ingresos, la extracción de recurso a través de la pesca y como lugar de ocio de la misma comunidad.

6. La Fundación Pehuén es una entidad formada en 1992 por la sociedad Central Hidroeléctrica Pangue con el objetivo de promover programas que fomenten la sustentabilidad y la mejora de las condiciones económicas y sociales de las familias pewenche reasentadas.

Dentro de las prácticas tradicionales, al igual que en Cauñicú, se desprende el *nguillatun*. El *nguillatun*, celebrado el 15 de febrero, se realiza en un sitio de veranada entregada a la comunidad durante el proceso de permuta con la empresa ENDESA. En esta actividad participa un tercio de la comunidad, dado que el resto de la población practica la religión cristiana. Pese a los constantes cambios en la estructura social y política de los pewenche, el *nguillatun* es considerado una instancia relevante en la cual se fortalecen los vínculos entre las familias asistentes:

“Ahora el respeto de esa cultura se perdió. Porque todo eso se hace en el campo. Es un sacrificio que se hace a Dios una vez al año, por eso uno tiene que valorarlo. Pero empezó a llegar el alcohol. La gente dice grosería... Hoy día en un guillatún se juntan 4 a 5 familias, en donde anteriormente no quedaba nadie en la casa. Antes había como 80 ramadas, donde se juntaban sus 600 familias, sus 500 caballos, bueyes, carretas. Ahora voy a un guillatún y lo primero es un vehículo por delante” (Entrevista 16).

En lo que refiere a movilidad, se desprende también el *rüpütun* que adquiere sin embargo una connotación distinta a lo descrito en la comunidad de Cauñicú. En este caso, la trasterminancia sólo se realiza dentro del espacio de veranada y los senderos que usan no son los mismos que usaban tradicionalmente. Tal como se explicó anteriormente, el sector de El Barco corresponde a un sitio de veranada donde se relocalizaron a las familias de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy. Además, la práctica trashumante comenzó a ser regulada para algunas familias, quienes deben llevar a pastar a sus animales a sitios específicos designados por ENDESA. A ello se suma la mala calidad del suelo que impide el desarrollo de actividades agrícolas. Al respecto, un colaborador local señala:

“Esta veranada es mala. Trabajamos acá no más, pero es malo porque aquí no sacamos nada. Lo que se siembra se pierde. Porque ahora acá no hay trabajo. Acá no se puede trabajar en nada... está el lago al lado, pero no se puede hacer turismo porque no están los medios para eso. Los turistas a veces compran, a veces no compran. Entonces uno se queda trabajando en lo que puede. Entonces no se puede” (Entrevista 17, hombre).

En relación a lo anterior, un estudio realizado por Centro de Ciencias Ambientales EULA-Chile (2001, p. 78) declara que otro problema relacionado con los sectores asignados como “veranadas” es que se encuentran cercados y regulados a una cantidad determinada de animales:

“La Fundación Pehuén, a través de sus programas de transferencia tecnológica ha tratado de capacitar a los indígenas en el manejo del ganado y en el respeto de la capacidad de carga de los terrenos hijuelados. Esto aumenta la situación de inseguridad respecto a la propiedad de la hijuela (...): a la gente no le gusta estar encerrada con cercos, quieren vivir como antes, nos controlan los animales, no sabemos si la propiedad es nuestra o de ENDESA.”

La trashumancia, experiencia reconocida como tradicional por la comunidad, responde a nuevas lógicas de ocupación del territorio, derivadas del reasentamiento vivido y que explica que en El Barco emerjan otras formas de resignificar el espacio. Si bien algunos pewenche transitan durante el verano a las veranadas vecinas de Trepureo y Quillaicahue, van de forma esporádica y no permanecen durante toda la temporada del “veraneo”. Tampoco realizan esta actividad en familia, como tradicionalmente lo hacen gran parte de las comunidades pewenche. Es más, muchos pewenche prefieren salir a trabajar a las ciudades durante la época estival. De este modo, la sedentarización se hace más presente en las inmediaciones de lo que ahora se considera invernada (que es donde se encuentra la *ruka*), constituyéndose una nueva relación entre el ciclo veranada- invernada en espacios más acotados.

En terreno, también se constató el desuso de los *rüpü* para veranear. En efecto, la huella ahora es reemplazada por un camino construido para la circulación de buses que permiten el traslado desde y hacia El Barco, y otro que conecta a la laguna El Barco con la comunidad, evidenciando nuevos usos a las redes viales. El nuevo camino es la continuación del camino Ralco- Chenqueco-Fundo El Barco y se trazó sobre un antiguo *ptrarüpü* usado por los pewenche que veraneaban en este fundo, área histórica de distribución de los pewenche. Prueba de ella es el campo de juego de *palín* localizado al costado de la laguna El Barco. Además, en este fundo, se encuentra el paso Pucón-Mahuída, lugar de tránsito histórico hacia la pampa argentina.

Otro elemento importante de mencionar es la relación inversa de apego que se evidencia por la constante alusión a lugares situados en el antiguo lugar de residencia del que provenían estas familias (Ralco-Lepoy) para referirse a aquellos espacios significativos culturalmente. Al mismo tiempo, se forman nuevos lazos con lugares dentro de este valle que da cuenta de un uso del espacio más alejado del tradicional, como son el templo evangélico, la laguna El Barco, la *ruka*. Por lo tanto, la identidad territorial ya no se construye a través de la oralidad y la experiencia vivida en el territorio, donde lo material se hace partícipe relacionamente con las formas de habitar el mundo, sino al contrario: la identidad territorial se forja desde un espacio planificado de acuerdo a los parámetros en que esta comunidad fue organizada en este sector.

Consideraciones finales

La huella marca la montaña, trazando líneas deambuladoras, sinuosas e irregulares que forman un itinerario vital: una malla de “sendas a lo largo de las que se vive la vida” (Ingold, 2015, p. 119). Huellas y senderos no son simples elementos espaciales que puedan ser leídos de manera aislada. Todo lo contrario, forman parte de una malla producida por la movilidad pewenche a lo largo y a través de la cordillera, articulándola territorialmente. Por lo tanto, las redes de sendas y senderos aportan valiosos argumentos para trascender la idea de la cordillera de Los Andes como borde, poniendo en evidencia las múltiples complejidades de un territorio de montaña.

De los dos casos analizados en este estudio fue posible distinguir diferentes modalidades de movilidad en torno a los senderos o *ptrarüpü*, muy influenciadas por el contexto de ambas comunidades. En el caso de Cauñicú, la trashumancia como práctica tradicional se ha mantenido pese a que cada vez son menos las familias que la practican. En el caso de El Barco, son pocas las familias que trasladan su ganado hacia las veranadas, producto de la relocalización que significó una alteración del ciclo tradicional invernada-veranada. Además, muchas de ellas no poseen veranadas dentro de este valle, puesto que las veranadas que ocupaban corresponden a las que existen en el sector de Ralco-Lepoy.

Por otro lado, la articulación al interior de los valles ocupados por cada comunidad es distinta. En el valle de Cauñicú responde a una lógica más tradicional del territorio, caracterizado por el control del espacio a partir de la movilidad estacional a través del *ptrarüpü*, elemento catalogado como propio, y que conecta ambientes seguros y dominados por la comunidad. En cambio, en el Fundo El Barco, el sendero es percibido como un elemento ajeno y desprovisto de memoria. Por lo tanto, la permanencia del *ptrarüpü* y su uso visibiliza la dinamización y articulación de la red de lugares vitales para la comprensión del territorio de una comunidad.

El *ptrarüpü*, como expresión material de la movilidad pewenche, forma parte de complejas movilidades estacionales entre veranada-invernada y la movilidad entre las vertientes occidentales y orientales de la montaña. Sin embargo, este tránsito por las huellas o *rüpütun* incluye distancia más acotadas producto de los diversos cambios en el modo de vida de los pewenche y la fragmentación del territorio a raíz de múltiples procesos de despojo y reducción. Desde una óptica menos técnica y posicionada desde los estudios de movilidad, la trashumancia puede ser entendida como la manifestación de la territorialidad pewenche que favorece el control efectivo sobre el espacio y un conocimiento acabado sobre su territorio.

A partir de los aspectos señalados, es posible asumir que el *ptrarüpü* no es solamente espacio de tránsito, sino que articula la red de lugares significativos para la comunidad y favorece la materialización de una territorialidad basada en el deambular. Recorrer, andar o deambular implica la lugarización en movimiento del mundo (Jirón

e Iturra, 2015) a través de nuestros cuerpos: “deambular es hacer un lugar” (Ingold, 2015, p. 145). Y en la medida que nuestros movimientos desaparezcan, las huellas también lo harán, mientras se imponen nuevas líneas de ocupación como son nuevos caminos orientados y pensados para un destino concreto (Ingold, 2015).

Referencias

- Agnew, John y Ulrich Oslender (2010). “Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina”. *Tabula Rasa*, (13): 191–213.
- Azócar, Gerardo, Rodrigo Sanhueza, Mauricio Aguayo, Hugo Romero y María Dolores Muñoz (2005). Conflicts for control of Mapuche-Pehuenche land and natural resources in the Biobío highlands, Chile. *Journal of Latin American Geography*, 4(2): 57–76.
- Bello, Álvaro (2011). Nampülkafe: El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas (1°). Temuco: Ediciones UCT Temuco.
- Bello, Álvaro (2014). Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del siglo XIX. *Scripta Philosophiæ Naturalis*, 6, 21–33.
- Boccaro, Guillaume (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79(3): 425–461.
- Bonelli, Cristóbal y Marcelo González (2016). ¿Qué hace un camino? Alteraciones infraestructurales en el Sur de Chile. *Revista de Antropología*, 59(3): 18–48.
- Bonnemaison, Joël (1981). Voyage autour du territoire. *L'Espace géographique*, 249–262.
- Bryan, Joe (2012). Rethinking territory: social justice and neoliberalism in Latin America's territorial turn. *Geography Compass*, 6(4): 215–226.
- Careri, Francesco (2002). Walkscapes: El andar como práctica estética. Barcelona: Gustavo Gili.
- Cornejo, Carlos (2017). La ascensión a la montaña y la rememoración de la historia. Interpretaciones de Sierra Nevada en el montañismo del siglo XIX. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 63(2): 373-397.
- Daniels, Stephen (1993). Fields of Vision: Landscape Imagery and National Identity in England and the United States. Cambridge: Polity Press.
- Debarbieux, Bernard (1995). Le lieu, le territoire et trois figures de rhétorique. *L'Espace géographique*, 97-112.

- Debarbieux, Bernard (2004). The symbolic order of objects and the frame of geographical action: An analysis of the modes and effects of categorisation of the geographical world as applied to the mountains in the West. *GeoJournal*, 60(4): 397–405.
- Debarbieux, Bernard y Gilles Rudaz (2015). The mountain: A political history from the Enlightenment to the present. Chicago: University of Chicago Press.
- Di Méo, Guy (1998). Géographie sociale et territoires. Editions Nathan.
- Echeverri, Juan Álvaro (2005). Territory as body and territory as nature: intercultural dialogue? En Alexandre Surrallés y Pedro García (eds.), The land within: indigenous territory and the perception of the environment. Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs (pp. 234–250). Copenhagen: International Work Group for Indigenous Affairs.
- Centro de Ciencias Ambientales EULA-Chile (2001). Diagnóstico de los litigios de tierras indígenas originados en las asignaciones y reasignaciones de tierras hechas entre los años 1960 y 1980 en la región del Biobío. Concepción: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- Godoy, Marcelo (2014). Las rutas del Sollipulli hacia el Puel Mapu. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, (27): 45–69.
- González, Claudio, Jeanne Simon y Kevin Villegas (2008). Respondiendo a un mundo globalizado: Cambios en la estructura de autoridad de los pehuenche de Alto Biobío, Chile. *Sociedad Hoy*, (15): 55–66.
- Hevilla, María Cristina y Matías Molina (2017). La frontera y su espacio temporalidad: Aproximaciones a las movilidades ya las relaciones culturales en los Andes. *Revista de Geografía Norte Grande*, (66): 83–96.
- Huiliñir-Curío, Viviana (2010). Rol de las Veranadas en el Territorio Pewenche de Alto Biobío. Sector Lonquimay, IX Región. *Revista Geográfica Despertando Latitudes*, 2, 17–24.
- Huiliñir-Curío, Viviana (2013). Los senderos pewenche: articuladores de un territorio de montaña. Tesis para optar al título de Geógrafo. Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Geografía, Universidad de Concepción.
- Huiliñir-Curío, Viviana y MacAduo, Andrés (2014). Las disputas del espacio y los senderos pehuenche en Alto Biobío. *Revista Geográfica del Sur*, 5(7): 95–112.
- Huiliñir-Curío, Viviana (2015). Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande*, (62): 47–66.
- Ilustre Municipalidad de Alto Biobío (2006). Plan de Desarrollo Comunal. Alto Biobío: Municipalidad de Alto Biobío.
- Ingold, Tim (2015). Líneas: Una breve historia. Barcelona: Gedisa.

- Jaramillo, Pablo (2014). Etnicidad y victimización. Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Jirón, Paola y Luis Iturra (2015). Momentos móviles. Los lugares móviles y la nueva construcción del espacio público. *Arquitecturas del Sur*, 30:44-57.
- Martínez-Berrios, Nelson (2015). Prácticas cotidianas de ancestralización de un territorio indígena: el caso de la comunidad pewenche de Quinquén. *Revista de Geografía Norte Grande*, (62): 85–107.
- Melín, Miguel, Mansilla, Pablo y Manuela Royo (2019). Cartografía cultural del Wallmapu. Elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche. Santiago, Chile: Lom Ediciones.
- Molina, Raúl (1997). Proyecto Ralco: Un impacto irreversible sobre comunidades pehuenche. *Ambiente y Desarrollo*, 13(2): 19–21.
- Molina, Raúl (1998). Descripción de las comunidades pewenche del Queuco y el Alto Bío Bío. En Roberto Morales (ed.), *Ralco: modernidad o etnocidio en territorio mapuche* (pp. 77–106). Temuco, Chile: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- Molina, Raúl (2013). Cordillera de Atacama: movilidad, frontera y articulaciones collas-atacameñas. En Andrés Núñez y Rafael Sánchez y Federico Arenas (eds.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. La cordillera de Los Andes como espacialidad sociocultural* (pp. 189–221). Santiago de Chile: Ril Editores.
- Molina, Raúl y Martín Correa (1996). *Territorio y Comunidades Pehuenches del Alto Bio-Bio*. Santiago de Chile: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI.
- Moraga, Jorge (2001). *Aguas Turbias. La hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío-Bío*. Observatorio Latinoamericano de Conflictos. Santiago de Chile: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.
- Núñez, Andrés (2013). La frontera no deja ver la montaña: invisibilización de la cordillera de Los Andes en la Norpatagonia chileno-argentina. *Revista de Geografía Norte Grande*, (55): 89–108.
- Núñez, Andrés, Federico Arenas y Rafael Sánchez (2017). De la montaña geográfica a las geografías de montaña. Un análisis de Los Andes chileno desde la geografía social. *Journal of Alpine Research | Revue de Géographie Alpine*, (105–4).
- Palomino-Schalscha, Marcela (2012). Descolonización, fronteras y lugar: desafiando la exclusión a través de la relacionalidad en la experiencia de Trekaleyn, Alto Bío Bío. *Revista Geográfica del Sur*, 3(1): 91-112.
- Palomino-Schalscha, Marcela (2015). Descolonizar la economía: espacios de economías diversas y ontologías mapuche en Alto Biobío, Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, (62): 67-83.

- Pacheco, Juan Alonso (2007). Nehuen Mapu Historia de una Relocalización Forzada. *CUHSO-Cultura-Hombre-Sociedad*, 13(1): 57-71.
- Pardoel, Joseph y Pascual Riesco-Chueca (2012). La actividad trashumante, generadora de lugar y paisaje: una aplicación geográfica del habitar. *Cuadernos Geográficos*, 50, 9-35.
- Pinto, Jorge (2012). El conflicto Estado: Pueblo Mapuche, 1900-1960. *Universum*, 27(1): 167-189.
- Price, Martin, Alton Byers, Donald Friend, Thomas Kohler y Larry Price (2013). *Mountain geography: Physical and human dimensions*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Raffestin, Claude (1980). *Pour une géographie du pouvoir*. París: Librairies Techniques (LITEC).
- Riquelme, Fernando (2014). Adaptaciones y acomodos en los primeros años de las comunidades pewenche del alto Bío Bío (1900-1930). *Cuadernos de Historia*, (41): 59-82.
- Sanz, Elvira (2010). La frontera, la casa y el valle: referentes de la sociedad pirenaica tradicional. Sancho El Sabio: *Revista de Cultura e Investigación Vasca*, (32): 11-41. Recuperado de <http://dialnet.unirioja.es/servlet/extart?codigo=3250288>.
- Snead, James, Clark Erickson y Andrew Darling. (2009). *Landscapes of movement. Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Philadelphia: Museum of Archaeology and Anthropology, Philadelphia.
- Sepúlveda, Bastien y Sylvain Guyot (2016). A lo largo y a través de la frontera: áreas protegidas y gestión participativa en la Norpatagonia (Chile - Argentina). En María Andrea Nicoletti, Paula Núñez y Andrés Núñez (eds.), *Araucanía-Norpatagonia. Discursos y representaciones de la materialidad* (pp. 243-273). Editorial UNRN, IIDyPCa. Doi: <https://doi.org/10.4000/books.eunrn.549>.
- González, Tulio y Fernando Torrejón (1993). Los pehuenches: una visión histórica. En EULA Series: Análisis Territorial, Vol. 2, *La Región del Biobío: un espacio y una historia* (pp. 71-125). Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Concepción.
- Turner, Matthew (2009). Pastoralism. En Derek Gregory, Ron Johnston, Gernaldine Pratt, Michael Watts, Sarah Whatmore (eds.), *The dictionary of Human Geography* (pp. 521-522). West Sussex: Wiley-Blackwell.
- Ugarte, Rodrigo (1997). Los pehuenches y el espacio reduccional. *Revista de Geografía Norte Grande*, (24): 175-181.

Sobre la autora

VIVIANA HUILLINIR-CURIO, Centro Internacional de Estudios de la Patagonia, Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad de La Frontera. Centro de Estudios Interculturales e Indígenas CIIR. Correo Electrónico: viviana.huillinir@ufrontera.cl

CUHSO

Fundada en 1984, la revista CUHSO es una de las publicaciones periódicas más antiguas en ciencias sociales y humanidades del sur de Chile. Con una periodicidad semestral, recibe todo el año trabajos inéditos de las distintas disciplinas de las ciencias sociales y las humanidades especializadas en el estudio y comprensión de la diversidad sociocultural, especialmente de las sociedades latinoamericanas y sus tensiones producto de la herencia colonial, la modernidad y la globalización. En este sentido, la revista valora tanto el rigor como la pluralidad teórica, epistemológica y metodológica de los trabajos.

EDITOR

Matthias Gloël

COORDINADORA EDITORIAL

Claudia Campos Letelier

CORRECTOR DE ESTILO Y DISEÑADOR

Ediciones Silsag

TRADUCTOR, CORRECTOR LENGUA INGLESA

Aurora Sambolin Santiago

SITIO WEB

cuhso.uct.cl

E-MAIL

cuhso@uct.cl

LICENCIA DE ESTE ARTÍCULO

Creative Commons Atribución Compartir Igual 4.0 Internacional