



Revista Austral de Ciencias Sociales

ISSN: 0717-3202

ISSN: 0718-1795

revistaaustral@uach.cl

Universidad Austral de Chile

Chile

Rojas-Bahamonde, Pablo; Mellado, María Amalia; Blanco-Wells, Gustavo
Sobrenaturaleza mapuche: extractivismo, seres no humanos y miedo en el Centro Sur de Chile *
Revista Austral de Ciencias Sociales, núm. 38, 2020, pp. 7-30
Universidad Austral de Chile
Chile

DOI: <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2020.n38-01>

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=45964032001>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

UACH
redalyc.org

Sistema de Información Científica Redalyc
Red de Revistas Científicas de América Latina y el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso
abierto

Sobrenaturalaleza mapuche: extractivismo, seres no humanos y miedo en el Centro Sur de Chile*

Supernatural Mapuche: extractivism, non-human beings and fear in Central-Southern Chile

PABLO ROJAS-BAHAMONDE**
MARÍA AMALIA MELLADO***
GUSTAVO BLANCO-WELLS****

* Este trabajo contó con el apoyo del proyecto FONDECYT 1160857, así como de la Iniciativa Científica Milenio a través del Núcleo Milenio de Investigación en Energía y Sociedad (NUMIES).

** Escuela de Arqueología, Universidad Austral de Chile, Sede Puerto Montt. E-mail: pablo.rojas@uach.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7280-9787>

*** Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile; Centro de Investigación Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes (IDEAL). E-mail: melladomariaamalia@gmail.com. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-4583-6138>

**** Instituto de Historia y Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile; Núcleo Milenio Energía y Sociedad; Centro de Investigación Dinámica en Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes (IDEAL); Centro de Ciencias del Clima y la Resiliencia (CR)2. E-mail: gblanco@uach.cl. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4980-3424>

Resumen

Este trabajo apunta a comprender los efectos producidos en territorios mapuche con la llegada de proyectos extractivistas del rubro energético. Desde la perspectiva de la ontología política, y mediante una metodología etnográfica, analizamos el caso del proyecto Central Hidroeléctrica Neltume, emplazado en la comuna de Panguipulli (Región de Los Ríos, Centro-Sur de Chile). Retomando críticamente planteamientos del antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro a la luz de nuestros hallazgos de campo, argumentamos que los territorios intervenidos –a partir de ciertas acciones transgresoras–, se ciernen en contextos de “sobrenaturalaleza”. Esto entraña un cambio en la relación entre un conjunto de entidades no humanas respecto a los humanos, caracterizado por la beligerancia y la ira de las primeras frente a la desprotección y el miedo de los segundos.

Palabras clave: *sobrenaturalaleza* mapuche, extractivismo, ontología política, etnografía, Panguipulli.

Abstract

This work focuses on understanding the effects produced in Mapuche territories with the arrival of extractive projects in the field of energy production. From a political ontology perspective, and through an ethnographic methodology, we analyze the case of the Neltume Hydroelectric Project located in the Panguipulli commune (Region of Los Ríos, south of Chile). Rethinking critically the approaches of the Brazilian anthropologist Eduardo Viveiros de Castro, in the light of our field findings,

we argue that the territories intervened -from certain transgressive actions- are comprised of “supernatural” contexts. This entails a change in the relationship between a set of non-human entities regarding to humans, characterized by the belligerence and anger of the former against the lack of protection and the fear of the latter.

Key words: *supernature* mapuche, extractivism, political ontology, ethnography, Panguipulli.

1. Lagos, volcanes y silencios en una reunión

Un gris y lluvioso sábado de abril del año 2010 fue la primera vez que viajamos a Lago Neltume, sector cordillerano de la comuna de Panguipulli en la Región de los Ríos, Centro-Sur de Chile. El motivo del traslado era participar de una reunión y conocer las posibilidades de investigar un conflicto que se había materializado entre la transnacional eléctrica Endesa Enel (en adelante, la empresa) y la mayor parte de las personas de las comunidades mapuche¹ del área. El conflicto estaba ligado a los efectos asociados a un proyecto hidroeléctrico que la empresa buscaba implementar. Llegamos cerca del mediodía. En un quincho² del camping Río Chan- Chan –emplazado en la comunidad Valeriano Cayicul– la reunión había comenzado. Con objeto de no interrumpir, observamos bajo el quicio de la entrada la exposición que

brindaban un abogado y un historiador de una ONG a una concurrencia de cerca de treinta personas. Con gran elocuencia apuntaban distintos instrumentos jurídicos y estrategias políticas que se podían utilizar con objeto de hacerle frente a la empresa, cuyos profesionales desde hacía cuatro años realizaban estudios en el sector. Concluida la exposición se dio paso a comentarios; entre los muchos expuestos, hubo tres que llamaron nuestra atención de sobremanera.

Un hombre mayor apuntó fuerte y claro: “El laguito [Neltume] tiene mucho poder y el dueño se puede enojar si lo molestan”. Y una mujer sentada a su lado secundó su idea: “Y el lago [Neltume] está conectado con el volcán por unas venas muy frágiles”. Seguidamente, otra mujer desde una esquina dijo con tono urgente: “Los volcanes son muy peleadores, son mañosos, hay que andar con respeto con ellos. Se mandan recados entre ellos con truenos. Y como todos sabemos, acá han llegado a pelear. El [volcán] Villarrica dejó mocho al [volcán] Choshuenco en una pelea que tuvieron. También terremotos pueden producir (Rojas 2016: 21-22).

No hubo réplica ni comentarios de los presentes a estas referencias. Así, sin más, se efectuó una pausa en la que se compartieron alimentos y bebestibles. Igualmente, nos invitaron a entrar, señalándonos que una organización de la comuna expondría sobre dimensiones comunicacionales al reanudar y que posterior a esta podríamos explicar los intereses del trabajo investigativo que deseábamos emprender. La exposición de la organización giró en torno a acciones posibles de desarrollar para dar cuenta de la oposición al proyecto de la empresa; entre otras: construcción de lienzos informativos, organización de marchas en Valdivia –ciudad capital regional– y audiencias con funcionarios de servicios públicos. Por segunda vez se extendió la palabra a los participantes en su totalidad; junto a diversos comentarios, nuevamente emergió la problemática referida –las alusiones

¹ Para escribir los términos del *mapudungun* empleamos el Alfabeto Mapuche Unificado propuesto por la Sociedad Chilena de Lingüística (1988), salvo en los casos en que se citen referencias directas de la literatura, en cuyo caso se mantiene la grafía que se utilice. Cabe señalar que en este idioma los sustantivos y adjetivos no emplean los sufijos ‘s’, ‘es’ como pluralizadores.

² Quincho es una palabra derivada del quechua que se refiere a una construcción rústica anexa a la vivienda principal; normalmente, es utilizada como espacio de cocina y reunión alrededor de un fogón.

a entidades no humanas– seguida de un tranquilo silencio. De tal modo, llegó nuestro turno. En lo sustantivo, explicamos nuestro interés en investigar lo que estaba sucediendo en el área desde una perspectiva antropológica. Luego de dialogar, acordamos –con personas de la comunidad Inalafquén y Juan Quintumán– la viabilidad de llevar a cabo la investigación; no obstante, debíamos aportar con información obtenida, en caso de que la requiriesen³. Antes de concluir la reunión, y por tercera vez, se invitó a efectuar una última ronda de comentarios a quienes quisieran: nuevamente aparecieron las menciones –sin réplicas– a la irascibilidad del lago y los volcanes, y entidades asociadas, así como sus posibles represalias.

Las intervenciones que remarcamos de la primera reunión a la que asistimos, así como los momentos de silencio, pueden ser sintetizados y problematizados por medio de las siguientes preguntas: ¿Por qué las referencias de las personas a la acción del lago y los volcanes, y entidades asociadas, no eran tomadas en cuenta? ¿Por qué nadie parecía prestarles atención? En suma: ¿Qué contenían los silencios? Siguiendo la categoría etnográfica de los “no dichos” (Pina-Cabral 2008: 64) se pueden proponer tentativamente tres posibles respuestas. Por una parte, porque –a diferencia de los en ese entonces estudiantes de antropología que éramos y que por vez primera asistíamos a una reunión en una comunidad mapuche– para muchas de las personas presentes en la reunión quizá eran situaciones obvias, conocidas y experimentadas. Después de todo, basta realizar una somera revisión al corpus etnográfico mapuche para constatar

un hallazgo que recorre todos los trabajos, independiente su área de ejecución o el basamento teórico sustentado: la agencia, y el carácter relacional respecto a los humanos, de entidades no humanas⁴ como los ancestros, divinidades y seres asociados a volcanes, piedras, montañas, bosques, ríos y lagos (Alonqueo 1979; Caniullan 2000; Dillehay 2007; Faron 1997 [1964]; Foerster 1993; Grebe 1993-1994; Kuramochi y Nass 1991; Mellado 2017; Montecino 1997; Moulian 2012; Moulian y Rojas 2019; Pichinao 2012; Quidel 2012, 2016; Ramos 2010; Rojas 2016). Cabe agregar que en los años siguientes a esta primera visita, constatamos de modo claro el estatuto de sujeto que poseían un conjunto de “elementos de la naturaleza”, algunos de los cuales trataremos luego.

En segundo lugar, es probable que muchas personas, lisa y llanamente, no quisieran hablar de “esas” temáticas. Las razones pueden haber sido diversas. De partida, nuestra propia presencia y la de otras personas externas a la comunidad quizá llamaban a resguardar cierta información sensible. Esto se puede haber relacionado con la certeza –aprendida en carne propia y/o la de sus familiares– con que de antemano las alusiones de “ese tipo” serán ubicadas –en el mejor de los casos– en el plano de las “representaciones”, las “creencias”, las “dimensiones culturales”, la “mitología”, la “espiritualidad”, los “conocimientos locales”, los “saberes indígenas”, los “etnoconocimientos”, el “simbolismo”, la

³ Esto se materializó en la construcción de dos informes que fueron entregados a la comunidad Inalafquén.

⁴ Cabe señalar que por una cuestión exclusivamente estilística del idioma castellano utilizamos el término “no humano” a lo largo de casi todo este artículo. Esta elección estilística no supone desconocer otras denominaciones conceptuales que, dependiendo de la situación etnográfica, pudiesen ser más precisas y de mayor espesor teórico como “extra- humano”, “más-que-humano” (“more-than-human”) y, sobre todo, otro-que-humano” (“other-than-human”).

“inmaterialidad”, los “significantes”, la “falsa conciencia”, la “socialización de la naturaleza”, las “cosmovisiones”, o las “visiones” o “concepciones de mundo” y –en el peor– en el ámbito de la superchería, la irracionalidad y/o la ignorancia.

Por último, lo “no dicho” también pudo producirse por la forma diferencial en que era establecido el “*tenor ontológico exacto*” (Latour 2013 [2012]: 148. Cursiva en el original) de los términos por parte de las personas involucradas en la reunión. Es decir, apuntaba a un problema de identificación y, eventualmente, de traducción de “aquello” señalado como problemático. Esto se explicitó en la imposibilidad de los profesionales de la ONG y los miembros de la organización para incorporar los “elementos” apuntados por las personas, tanto en el ámbito de la estrategia jurídica como de la política, además de la comunicacional. Por cierto, esto se relaciona menos con una posición individual de los profesionales aludidos⁵ que con tradiciones de pensamiento y ordenamientos institucionales –de los que poseían amplia experiencia y experticia– que hacen impensable e ineficaz la introducción sustantiva de lo “dicho” por las personas mapuche en los dominios citados (ver Latour 2013; Santos 2009 sobre el derecho y Danowski y Viveiros de Castro 2014; Dela Cadena 2010, 2015; Descola 2016; Dussel 2007; Latour 2013a, 2004; Sahlins 2011 sobre la política). Así, si bien lagos, volcanes y determinadas entidades asociadas pueden “aparecer” en los conflictos “socio” ambientales, jamás lo hacen de forma urgente o decisiva (y, mucho menos, se transforman en sujetos políticos). O, por lo

menos, no con la gravedad e importancia que poseen para quienes es obvio su accionar y que tienen recaudos para hablar sobre ellos frente a extraños que muchas veces, si es que los oyen, no los tomarán en serio. Al respecto, elocuente es el testimonio que menciona la antropóloga Claudia Briones (2014: 63):

un referente mapuche me explicaba que las comunidades no pueden fundamentar su oposición a la minería o a otros emprendimientos extractivos desde las verdaderas razones que explican por qué y de qué se las considera dañinas, ya que, si así lo hicieran en los espacios de disenso político, los acusarían de místicos y dejarían de escucharlos. Optan entonces por expresar el disenso de modo que pueda ser escuchado, lo que a la larga hace que el vivir en más de un mundo quede reducido a vivir en menos de dos⁶.

En este trabajo tenemos como finalidad comprender los efectos del conflicto provocado por el proyecto de la empresa, incorporando de forma central y decisiva en el análisis los supuestos ontológicos y vivencias de las personas de las comunidades mapuche afectadas⁷. De cierto modo, pretendemos hacernos cargo del singular silencio de aquella lejana reunión, *replicando* a los volcanes y –análogamente al *kullito* (animal sacrificial de la ceremonia del *Ngillatun*) del que hablaremos luego– *sumergiéndonos* en el lago. En un nivel inmediato, buscamos enriquecer, a partir de la consideración de un “otro universo” (Viveiros de Castro 2012: 158), las aproximaciones previas

⁵ Para evitar ambigüedades sobre este punto es preciso explicitar que los profesionales de la ONG y los miembros de la organización estaban genuinamente interesados en aportar a las personas de las comunidades que rechazaban el proyecto de la empresa.

⁶ En un trabajo reciente, el antropólogo y etnógrafo Marcelo González (2016: 52) cita a un anciano del Valle de Elicura, quien le explica su parecer sobre el modo en que serán recepcionadas por no mapuche experiencias como el *perimontun* [visiones] y el *pewma* [sueños]: “¿Para qué nos vamos a esforzar en contarle estas cosas a los *winka*? Ellos no creen lo que les decimos, ni siquiera pueden ver estas cosas, porque son *winka*...”.

⁷ Por supuesto, también existen otros efectos de diversa índole al producirse un conflicto ambiental en un territorio indígena, además de los que trataremos aquí. Un repertorio general de estos puede ser consultado en Turner et al. 2008.

al conflicto⁸. En un nivel más amplio, buscamos nutrir el corpus de investigaciones sobre conflictos ambientales suscitados en territorios indígenas, tanto en Chile (McFall 2001; Montalba y Carrasco 2005; Moraga 2001; Nahuelpan 2016; Susskind et al 2014; Yañez y Molina 2011) como en Latinoamérica (Alimonda et al. 2017; Bebbington 2013; Göbel y Ulloa 2014; Gudynas 2014; Svampa 2012, 2019), así como contribuir a ampliar las consideraciones políticas en la toma de decisiones que incumben a colectivos indígenas frente al desarrollo de proyectos de generación energética.

La perspectiva teórica que suscribimos se sitúa en el campo de la “ontología política” (Blaser 2009; De la Cadena 2010; Kohn 2013; Escobar 2014)⁹, en tanto adherimos y nos posicionamos desde los asertos relativos a que, generalmente, los conflictos ambientales en territorios indígenas (i) involucran no distintas visiones de mundo, sino mundos diferentes (ii) en los cuales “toman parte” (Rancière 2009) –políticamente– entidades tanto humanas como no humanas (iii) posibles

de generar, por tanto, disputas de carácter ontológico (iv) impensables e inaprehensibles desde la mirada hegemónica –y sus hábitos de pensamiento asociados– de corte “naturalista” (Descola 2012; Latour 2004), “multiculturalista” (Viveiros de Castro 2010), “relativista” (Ingold 2000) y “eurocéntrica” (Dussel 2007).

La metodología es eminentemente etnográfica, pues se basa en un trabajo de campo prolongado, compuesto por 24 meses de estancias amplias de terreno entre los años 2010 y 2019, cuyo basamento –ad hoc con la posición teórica enunciada (ver al respecto Holbraad y Pedersen 2017)– se encuentra en una actitud centrada en “tomar en serio” los presupuestos ontológicos de los otros (Descola 2016 [2014]: 249; Ingold 2000: 40; Viveiros de Castro 2011a)¹⁰. Esta fue complementada con una minuciosa revisión documental de trabajos de corte etnográfico realizados en distintas zonas mapuche. El área de estudio se ubica en la comuna de Panguipulli, Región de Los Ríos de Chile; específicamente, en los sectores de Lago Neltume y Punahue, en donde se emplazan las comunidades mapuche Juan Quintumán, Inalafquén y Valeriano Cayicul, y Manuel Curilef, respectivamente¹¹.

⁸ Estas han indagado las problemáticas suscitadas por los instrumentos convencionales de evaluación ambiental (Skewes-Vodanovic et al. 2011); las contradicciones del reconocimiento indígena en el marco general del multiculturalismo chileno (Haughney 2012); los efectos en el ámbito de la salud para las personas de las comunidades mapuche (Carrère 2017; Hasen y Cortés 2012); las acciones por medio de las cuales éstas han movilizad su rechazo (Durán 2016; Pilquimán 2016); la conflictividad asociada a las políticas hídricas presentes en el país (Susskind et al. 2014); las exclusiones producidas en el marco de las instancias de decisión normadas jurídicamente (Montoya 2015); la racionalidad subyacente a las prácticas desplegadas por la empresa (Comunidades Mapuche Lago Neltume et al. 2013); la eficacia de las estrategias de las comunidades basadas en alianzas interétnicas (Martínez y Delamaza 2018) y la praxis de las organizaciones mapuche formales del territorio (Castro 2016).

⁹ Esta perspectiva se encuadra –a semejanza de las “teorías de alcance medio” de Merton (1949)– dentro del “giro ontológico” en antropología (Holbraad y Pedersen 2017), no obstante, abocada a tratar la política y la conflictividad asociada a la relación entre colectivos con distintos presupuestos ontológicos en contextos de asimetrías de poder.

¹⁰ En este sentido, hacemos nuestro este aserto del antropólogo brasileño Marcio Goldman (2016: 30): “...si hay alguna singularidad en la antropología, esta consiste en una *subordinación disciplinada* a lo que uno imagina que son las perspectivas de quienes uno estudia” [cursiva nuestra].

¹¹ Estas comunidades integran el pueblo mapuche, el grupo indígena con mayor cantidad de población dentro del territorio chileno, alcanzando 1.745.147 personas, lo cual corresponde el 9,9% del total del país (INE 2018: 16). En cuanto a la comuna de Panguipulli, tiene una población de 33.677 personas; de ellas 14.463 se declara mapuche, es decir, un 42% del total comunal (BCN 2017). Al igual que en las distintas áreas del mundo mapuche (Mariman et al. 2006; Nahuelpan 2012; Pinto 2000), un punto de inflexión para las agrupaciones mapuche de Panguipulli se produce entre la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX, en tanto sus modos de vida se reestructuran radicalmente, a partir de la llegada y acción de actores del mundo chileno (Arellano et al. 2006; Millanguir 2007; Pozo 2018). Las comunidades tratadas

El argumento que proponemos es que la llegada de proyectos extractivistas en territorios mapuche propicia la instauración de “régimenes de sobrenaturaleza” (Viveiros de Castro 2011: 902), lo que involucra un (i) cambio en la relación entre los *che* (humanos) y un conjunto de entidades no humanas como los *ngen* (entidades asociadas a nichos ecológicos), *Ngenechen* (deidad celestial) y los *alwe* (antepasados) (ii) caracterizado por la predisposición beligerante (de los segundos a los primeros) y el miedo (de los primeros a los segundos).

A continuación, desarrollaremos nuestro argumento del siguiente modo: comenzamos por exponer las implicaciones ontológicas del área, sirviéndonos para ello de una caracterización de la principal ceremonia mapuche, el *Ngillatun*; luego, describimos el proyecto Central Hidroeléctrica Neltume, identificando la *razón empresarial* movilizadora; de allí tratamos la “transgresión” que supone su llegada en el territorio, desagregando analíticamente esta noción a través de cuatro interrogantes, además de dar cuenta del modo en que finalizó el conflicto; en seguida –apropiándonos críticamente¹² de los planteamientos sobre la noción de “sobrenaturaleza” de Eduardo Viveiros de Castro (1996: 131-135; 2011; 2013: 157-172)–, acuñamos la noción de “sobrenaturaleza mapuche” con el propósito de conceptualizar adecuadamente las experiencias

de las personas de las comunidades en donde realizamos terreno; en las conclusiones, para finalizar, sintetizamos lo tratado, subrayando los aportes de la perspectiva suscrita, y trazamos posibles aperturas que el presente trabajo invita a profundizar.

2. *Ngillatun*¹³: una experiencia cosmopolítica

“Para que entienda bien, es como si inundaran una iglesia, como si destrozaran el Vaticano, ahí nos juntamos *todos*”, nos aclaró la señora María Uberlinda Calfuluán¹⁴ de la comunidad Juan Quintumán, al consultarle por los efectos que podría traer la instalación de los proyectos de la empresa. La analogía propuesta para que entendiéramos “bien” buscaba ser precisa, en tanto la principal preocupación citada se refería a la posible afectación del *ngillatuwe*, lugar en donde se efectúa el *Ngillatun*.

El *ngillatuwe* posee características generativas, materiales y espaciales específicas. Por una parte, su elección y construcción implica la participación de personas con experticia ritual como *machi* (*chaman*)¹⁵ y/o *ngenpin* (*vidente*). Éstos, a través de *pewma* (sueños), reciben la información del lugar de emplazamiento

en este artículo se conforman entre los años 1911 y 1914 en el contexto del proceso de radicación impuesto por el Estado chileno mediante la entrega de títulos de Merced, instrumento legal que otorgaba derechos de propiedad sobre un predio. De ahí en más, el devenir del siglo XX estará signado por la praxis de diversos actores chilenos en el territorio (ver Rojas 2016a: 677, nota 13).

¹² Esto, pues –como se verá– *afectamos* los planteamientos de Viveiros de Castro con nuestros hallazgos. Asimismo, nos internamos en interrogantes que el autor instiga, mas, no resuelve (ver Abélès y Badaró 2015).

¹³ Para un trabajo reciente sobre esta ritualidad provisto de una sólida fundamentación etnográfica, consultar Moulian (2012). En tanto la definición más atinente hallada en la literatura, de acuerdo al cariz de este trabajo, es aquella que provee el *longko* e investigador José Quidel (2012: 91): “El ritual del *gijatun* es la práctica de comunicación profunda con la diversidad de vidas que coexisten en el cosmos (*waj mapu*), haciendo uso de diferentes métodos de comunicación más allá de lo oral”.

¹⁴ Las personas que se nombran y/o cuyas referencias se citan en este trabajo fueron informadas y estuvieron de acuerdo en participar de la investigación.

¹⁵ En la actualidad no hay *machi* en el área de estudio. No obstante, en tiempos pretéritos se contaba con una. De igual modo, para ciertas ritualidades son invitadas *machi* de otros sectores o regiones.

idóneo. Por otra parte, hay materialidades fundamentales, como el *rewe* y las ramadas. El primero corresponde a un madero de *pellin* (roble antiguo) labrado; las segundas señalan las construcciones familiares erigidas para pernoctar durante el despliegue del *Ngillatun*: la prerrogativa de su elaboración se circunscribe a personas de las comunidades Juan Quintumán e Inalafquén, disponiéndose ordenadamente de acuerdo a la antigüedad de los miembros de las familias¹⁶. Por último, el emplazamiento del *rewe* entraña un vínculo explícito con hitos presentes en el territorio, configurándose como una cuenca visual, en donde confluyen el volcán Mocho- Choshuenco, el lago Neltume, los cerros de poder ubicados alrededor de éste (*Kilmo Winkul*, *Kolowe Winkul* y el *Treng Treng*) y la piedra de Paillawinte, cuya presencia atestigua diversos sucesos originarios. Es preciso señalar igualmente la cercanía del cementerio y de un árbol ceremonial, a cuyos pies se desarrolla la organización previa de la ceremonia, meses antes de su ejecución.

El *Ngillatun*, en tanto, se erige como la principal experiencia cosmopolítica (Stengers 2010; Kopenawa y Albert 2015) del mundo mapuche cordillerano. Es una instancia en donde se dan cita –con el propósito de regular sus relaciones y propiciar el bienestar general– un conjunto de seres no humanos como *Ngenechen* (deidad celestial), los *ngen* (espíritus de la naturaleza silvestre) y los *alwe* o antepasados; y humanos, correspondientes a las familias y personas de las comunidades aliadas o *wichan mapu* del sector de Lago Neltume (Juan Quintumán, Inalafquén y Valeriano Cayicul), así como de la

comunidad Manuel Curilef, ubicada en el sector aledaño de Punahue. Igualmente participan invitados de otras comunidades, sectores e, incluso, regiones, denominados *kolleto*.

La forma en que se despliegan los vínculos entre los participantes es mediante palabras y actos. Las palabras se refieren, en lo sustantivo, a oraciones entabladas –siempre en *mapudungun*– por las principales autoridades del área: *longko* (jefe tradicional) y *ngenpin*. Su propósito es establecer relaciones, así como propiciar la buena voluntad de las entidades no humanas participantes de la ceremonia. Los actos son de diversa factura, sumando a los objetivos descritos, funciones purgantes, como el *awün* o cabalgatas en contra del sentido de las agujas del reloj, destinadas a purificar el espacio del *ngillatuwe*, espantando eventuales espíritus negativos. También, el propio hecho de participar con compromiso y pasión en la ceremonia los dos días en que se extiende es motivo de loa. Ahora, los actos más remarcables son los sacrificios de animales: aves y ovinos, escogidos de acuerdo a su color (amarillas o ‘castellanas’ las primeras; blancos o grises los segundos) y dispuestos en parejas, son extendidos como ofrendas. El sacrificio de un toro¹⁷, no obstante, se erige como el *climax* del rito. Desde su nacimiento es apartado y cuidado con esmero para resguardar su estado óptimo; la principal característica es su color: “debe ser neblino, ceniza, así como el volcán Mocho [Choshuenco]”, nos apuntó nuestro amigo Erwin Quizulef. Su denominación es *kullito*.

Como señalamos, el *Ngillatun* se extiende por dos días. Incluimos en esta extensión los

¹⁶ Si bien el término “ramada” corresponde a la denominación local, el ideal de estas construcciones es que no posean techo. Ello se entiende como una expresión de respeto y atención hacia los seres no humanos que se hacen parte de la ceremonia.

¹⁷ En el caso de la comunidad Valeriano Cayicul también puede ser un caballo.

prolegómenos realizados en el cementerio al aclarar del primer día, cuya denominación es *chalilefun*: mediante sacrificios y ofrendas de *muday* (bebida ritual fermentada a base de trigo) sobre las tumbas se solicita permiso y, a su vez, se invita a los *alwe* o ancestros a la ceremonia. Cerca del mediodía, provistos de las mismas intenciones, los hombres concurren al lago Neltume y asentados en la ribera se dirigen por medio de oraciones y al son de trompetas, *pifilka* (flauta) y *trutruka* (trompeta de caña natural) al *ngen* (dueño) tutelar cuya morada es el lago. La principal actividad al retornar es la comensalidad, distribuyéndose la carne de los ovinos sacrificados y jarras de *muday* y platos de harina tostada. Antes del atardecer, las personas inician la retirada a sus hogares para pertrechar las carretas con las cuales concurrirán a la “pampa”, nombre que las voces locales le dan al *ngillatuwe*. El ajuar incluye desde indumentaria como colchones, frazadas y ollas hasta los alimentos (la mayoría de los cuales se convertirán en dones y contradones): entre dos y cuatro ovinos carneados, sacos de harina tostada, litros de *muday* y hortalizas. Así, en crepusculares caravanas de carretas se dirigen las familias a los pies de un árbol, un castaño, apostado frente a la pampa, en donde pernoctarán para iniciar la ceremonia –tal como mencionaba la señora María Uberlinda Calfuluán al inicio, *todos*: humanos y no humanos– envueltos en la aurora y el rocío del día próximo.

Al atardecer del segundo día de reunión (de “junta”, como se denomina en los sectores) se lleva a cabo el sacrificio principal. El *kullito* es dejado durante toda la ceremonia atado al *rewé*, hasta que en un momento es rodeado y, por medio de cuerdas, amarrado y volteado. Una persona establecida de antemano es la encargada de abrirlo y urgar en sus interiores

hasta hallar el corazón aún palpitante, el cual se posa sobre distintos objetos, ungiéndolos. El *kullito* es despellejado y relleno con las mejores clases de hortalizas recolectadas de a pares por las mujeres en sus huertas. Una vez realizados estos actos, se ha elaborado la principal ofrenda, la cual se haya dispuesta para su consumación. Para ello tres botes posan expectantes en la orilla del lago: dos de ellos alojarán a los acompañantes sacrificiales de la ofrenda principal –pares de corderos (muertos) de color gris–, la que se moviliza en la embarcación restante, liderando la navegación unos metros hasta su detención. Acompañados por los gritos emitidos por las personas y los sonidos de los instrumentos musicales desde la ribera, las ofrendas son lanzadas al lago y destinadas a las entidades del lago y del volcán Mocho-Choshuenco. Este acto instituye y reactualiza el pacto que convoca a los distintos seres que pueblan el colectivo local.

A partir de la propuesta cosmopolítica de Stengers (2010 [1996]), los desarrollos de la noción por parte de Latour (2004) y las recepciones y elaboraciones de la misma suscitadas en el contexto de la etnología amerindia (Kopenawa y Albert 2015; Sztutman 2019), entendemos el prefijo “cosmo” como un dispositivo intelectual que intensifica el ejercicio propiamente antropológico de “alteración” –del observador y sus presuposiciones– suscitado en/por su relación con la alteridad (ver Descola en Tola 2018).

Así, el *Ngillatun* problematiza, fisura y amplifica el conocimiento asentado y naturalizado sobre la política y su despliegue. A saber: disuelve la exclusividad de lo humano como unidad analítica y horizonte de agencia y a la naturaleza asimilada como espacio de inercia y pasividad; pone en escena un sofisticado catálogo de

modos de relación y un singular agrupamiento de entidades. Más aún: conceptualizar el *Ngillatun* como una experiencia cosmopolítica propicia el quehacer de simetrización. En esa labor, inquirir sobre la correcta equivalencia de la principal ceremonia mapuche frente a las instituciones políticas modernas desborda una lectura guiada por nichos temáticos convencionales (por ejemplo: la dimensión religiosa, mágica y/o ritual asociada a la política) como un abordaje enclaustrado en criterios étnicos (por ejemplo: la actividad de los indígenas en el marco de ciertas organizaciones políticas de la ciudad –como municipalidades– o la realización de ceremonias –como el propio *Ngillatun*– en espacios urbanos), sino a interrogarse por el núcleo de las relaciones, funciones y prácticas movilizadas y vivenciadas entre los colectivos a comparar.

Por cuanto el *Ngillatun* corresponde a una actividad en que la totalidad de integrantes del colectivo se hacen presentes con objeto de regular sus relaciones y de cuya realización depende de modo crucial el cariz que tomará la vida en común, su equivalente corresponde a la institución de las Asambleas Constituyentes¹⁸, cuyos antecedentes se pueden rastrear en prácticas políticas desplegadas en colonias inglesas emplazadas en Norteamérica durante el siglo XVII (Soto 2010).

3. Central Hidroeléctrica Neltume y transgresión

“Los veíamos pasar *rajados* [muy rápido] en camionetas rojas todo el tiempo. Pasaron igual

a hacernos preguntas y anotar cosas. Ese día hacía frío, así que les ofrecimos mate y pan amasado. Nunca dijeron que querían construir una central”. La cita es de Roberto Araneda Quintumán de la comunidad Juan Quintumán y se refiere a los profesionales de la empresa que desde el año 2006 (ver, por ejemplo, Ingendesa-CEA 2010: 1) comenzaron a circular por los sectores de Lago Neltume y Punahue. Su presencia estaba abocada a la realización de los estudios previos necesarios para la construcción de un Estudio de Impacto Ambiental, el cual fue ingresado al Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental¹⁹ en noviembre del año 2010.

El objetivo era la materialización del proyecto Central Hidroeléctrica Neltume, una “central hidroeléctrica de pasada con una potencia aproximada de 490 MW y una generación media anual de 1.885 GWh [a ser] entregada al Sistema Interconectado Central (SIC)” (Ingendesa 2010: 1). “En relación a los impactos de la etapa de operación (...) El primero de ellos corresponde a la inundación temporal y parcial del *Nguillatuwe* de la comunidad Juan Quintumán, por el aumento en los niveles del lago Neltume” (Ingendesa, 2010: 23). Esto, debido a que una de las principales obras del proyecto lo constituye la captación de aguas desde el río Fuy para ser trasladadas –mediante tubería y aprovechando el desnivel del territorio– hacia el citado lago, trocado entonces, por los planes de la empresa, en desagüe.

¹⁸ Utilizamos el plural, ya que diversas son las modalidades que puede asumir. Por ejemplo, ver PNUD 2015.

¹⁹ Servicio del Estado Chileno encargado de la evaluación de antecedentes ambientales presentados por proyectos de inversión susceptibles de causar impacto. Está regido por la ley 19.300 y el mecanismo consiste en que el titular del proyecto debe presentar un Estudio de Impacto Ambiental (EIA) o una Declaración de Impacto Ambiental (DIA) para obtener las autorizaciones correspondientes. En el caso de proyectos energéticos ingresan como EIA todos aquellos que tengan una capacidad instalada superior a 20 MW.

En el documento “Plan de Manejo Ambiental” (Ingendesa 2010) la empresa detalla las medidas de compensación respecto a la problemática remarcada. Catalogadas en el apartado “medio” tanto “población indígena” como “patrimonio cultural” y el “componente” “sitios de significación cultural”, por una parte, plantea “Reubicar y resignificar el palenque [título dado al *rewe*] del *Nguillatuwe* de la comunidad Juan Quintumán, a una cota superior a la actual (196 msnm), de manera que la realización de la ceremonia del *Nguillatun* no se vea afectada por el aumento del nivel de inundación de esta zona, producto de la operación de la central”, agregando que “las condiciones bajo las cuales se llevará a cabo la reubicación y resignificación del palenque serán definidas por los representantes de la comunidad Juan Quintumán” (Ingendesa 2010: 5). Por otra parte, se expone que “en el caso que no se llegue a acuerdo con los propietarios de estos predios [en donde se emplaza el *nguillatuwe*], se buscará un predio alternativo el que deberá cumplir con las características propias de este tipo de espacio ceremonial Mapuche, a saber: espacio amplio, plano y despejado; poseer dominio visual y espacial del entorno; y emplazado de manera adyacente o con vista a un cuerpo de agua. El lugar que finalmente se escoja, contará con la aprobación de la comunidad” (Ingendesa 2010: 6).

Varias fueron las acciones y declaraciones realizadas por la empresa respecto a este espacio. Si bien un aspecto importante corresponde a omisiones y/o negligencias (como en la cita del primer párrafo de este apartado en la cual se explicita la omisión de información de parte de los profesionales de la empresa), para efectos de nuestro argumento nos interesa lo aludido luego: los mecanismos

de la empresa para atender y procesar los efectos que la instalación de su proyecto traería sobre el *nguillatuwe*. Los puntos a remarcar son, primero, el trabajo analítico movilizado en el informe y la desarticulación de las relaciones que sirven de basamento al territorio que este posibilita; segundo, los supuestos ontológicos (implícitos) sobre los que se construyen los informes técnicos de los proyectos: el dualismo naturaleza/cultura como posibilidad única y, consecuentemente, la prerrogativa (sólo) de los humanos para componer mundos.

Justamente, estos asertos obturan la comprensión de algunas de las situaciones que experimentan y sufren las personas del área, además, claro está, de contribuir a la destrucción de sus modos de vida y posibilidades futuras. En la búsqueda de (des) entendimientos mejores (o, por lo menos, más claros) (ver Viveiros de Castro 2004), en la siguiente sección nos adentramos en la noción clave de “transgresión” a través de cuatro momentos. En un quinto momento damos cuenta del modo en que finalizó el conflicto.

3.1 Transgresión

La llegada de la empresa posibilitó la emergencia de una “transgresión”. Este término alude al quiebre en un cierto modo de relación entre entidades de un colectivo mapuche y la emergencia de otro considerado y experimentado por las personas como nocivo y peligroso. Para acercarse a su complejidad es preciso abordarlo de manera ampliada y procesual. Con este objeto, a continuación trazamos una serie de interrogantes que exploramos a través de información proveniente de la literatura etnográfica y de nuestra experiencia en el terreno.

3.1.1. ¿Cuál es la relación entre los humanos y los no humanos? En un artículo pionero y justamente célebre, la gran etnógrafa María Ester Grebe (1993-1994) incorpora en el modelo cosmológico mapuche presentado en la década de 1970 (Grebe et al. 1972)²⁰ la figura de los *ngen*. Los define como “espíritus dueños de la naturaleza silvestre, cuya misión es cuidar, proteger, resguardar, controlar y velar por el equilibrio, continuidad, bienestar y preservación del elemento a su cargo” (Grebe 1993-1994: 51). Agrega sobre su fisonomía que “son seres activos, con caracteres antropomorfos, zoomorfos y fitomorfos” (Grebe 1993-1994: 51).

En nuestra zona de estudio, los *ngen* más referidos en el área, quizá por la regularidad y cotidianidad con que las personas se internan en sus dominios, son el *ngen co*, relacionados con el agua y, sobre todo, los *ngen* relacionados con cerros y montañas: *ngen mawiza*, *ngen wingkul* y *ngen mapu*. En cuanto a la formalidad, frente a cualquier incursión en la montaña, y debido a su presencia, los humanos deben cumplir con un estricto repertorio de acciones. Estas incluyen no elevar el volumen de la voz, abstenerse de proferir insultos y de hacer destrozos innecesarios y, en caso de usufructuar de algún elemento, conviene –a manera de propiciación– realizar una oración breve (*ngellipun*), la que puede incluir *muday*, ofrendas como pan y trozos de carne cocida sin sal y, eventualmente, animales menores destinados al sacrificio, como gallinas.

Otro ámbito de los *ngen* en el territorio corresponde al lago Neltume, en cuyo interior las voces locales identifican la presencia de un *ngen* tutelar. Se le denomina *shompalwe* y rey o *ngen* del lago. Sus dominios se extienden por la comunidad Juan Quintumán e Inalafquén, marcando justamente el límite oeste de la segunda comunidad aludida. El adjetivo ‘tutelar’ lo adoptamos con la intención de diferenciarlo de los *ngen* citados arriba, correspondientes a nichos ecológicos específicos. El tutelaje se expresa de diversas maneras: desde acciones comunitarias, como el permiso y pedido que se lleva a cabo en su ribera en vísperas del *Ngillatun*, hasta actos individuales, como la ofrenda de un *kare kare* (gallina ritual destinada al sacrificio) por parte de una persona que se integra a la comunidad con objeto de propiciar su nueva estancia; desde ámbitos territoriales, como el constituirse en el punto focal del sector, en cuyo rededor se ubican diversos sitios significativos, hasta aspectos propios de la articulación de los no humanos, como el erigirse en aposento de los ‘otros’ *ngen* (correspondientes a nichos ecológicos específicos), los cuales encuentran alojamiento en sus profundidades.

Ngenechen y los *alwe* también son referidos. El primero se asemeja al Dios cristiano, destacando su impronta abstracta y su omnipresencia a la hora de velar por los comportamientos correctos. Los segundos corresponden a los antepasados y poseen un carácter ubicuo y cercano; se asocian a cementerios, *descansos* (ver Rojas 2016, 2016a) y a ciertas cumbres (*Tren Treng*, cerros fúnebres y volcanes), además de vincularse a los troncos familiares.

Gran incertidumbre produjo la llegada de la empresa al territorio. Una de sus aristas remarcables estuvo dada en la reacción de las

²⁰ El antropólogo Andrés González Dinamarca (2018) realizó un estudio sobre el modo en que Grebe construyó su modelo cosmovisionario mapuche, quizá la teorización etnográfica más difundida en la historia de la antropología chilena. En su metodología incluyó tanto una revisión de los archivos de la autora, como información colectada mediante trabajo de terreno en las áreas en las que ésta investigó.

entidades no humanas citadas. Como detallamos a continuación, las acciones de los humanos fueron las que finalmente desembocaron en la emergencia de la transgresión.

3.1.2. ¿Por qué se produce el cambio de relación? La modificación se produce por una transgresión o *yafkan* (Pichinao 2012; Quidel 2016). Esta se refiere a un cambio drástico en la relación entre las entidades del colectivo. Específicamente, entre los humanos y distintos seres no humanos. Su detonante es la ocurrencia de acciones por parte de los humanos que ponen en riesgo el espacio de vida (Escobar 2014) del colectivo o se abra la posibilidad para que ello acontezca. Con distinta elaboración, dos son los campos temáticos dentro del corpus etnográfico mapuche en donde el fenómeno ha recibido mayor atención. Por una parte, en referencias al ámbito de la ritualidad religiosa (Course 2011; Pichinao 2012; Rojas 2016; Rojas et al. 2019; Yanai 2002). Por otra parte, profusas son las alusiones en investigaciones abocadas al sistema médico y al fenómeno de salud-enfermedad.

En la literatura de este campo se clasifican las enfermedades en dos tipos según su etiología (Bacigalupo 2001; Citarella 2000; Grebe 1975; Ibacache et al. 2002; Oyarce 1988). Unas corresponden a aquellas provocadas por causas naturales, llamadas “*re-kutran*” (Grebe 1975: 30) o “*wingka-kutran*” (Citarella 2000: 131, 135); otras sobrevenidas por causas “sobrenaturales o mágicas” (Grebe 1975: 29), denominadas “mapuche *kutran*” (Citarella 2000: 131, 135; Quidel 2016: 717) y definidas por la intervención de entidades no humanas (Caniullan 2000). Dentro de este tipo se encuentran las *wenumapu kutran*, producidas por la acción particular de “los dioses del panteón mítico” (Grebe, 1975: 29; Rojas et al. 2019: 76) y “los espíritus”

(Citarella 2000: 132). A su vez, una de las formas que se expresa este subtipo es mediante las “*Kastikuwún* o *Kastikangén*” (Grebe 1975: 32). Como lo sugiere su denominación, son enfermedades inferidas a los humanos a modo de “castigo por incumplimiento de las normas de conducta, éticas o rituales” (Grebe 1975: 32).

Si bien luego de unos meses de estancias en terreno la certeza de una transgresión era patente, el momento de su detonación era, y –pensamos– aún es, objeto de discusión. Antes que por la asunción explícita y consensual, sino por la reiteración y énfasis con la que se nos expuso es que aludimos un momento en el cual la transgresión era, por lo menos, inminente. O más bien una escena que *oímos* –literalmente– una tarde de enero de 2012 en la sala-comedor de la casa de una dirigente de la comunidad Inalafquén. Luego de conversar con ella cerca de una hora sobre el conflicto, entró su hija; de pie y en silencio escuchó. Pasados cerca de diez minutos caminó hasta una pieza; salió con un pendrive en la mano, lo conectó a un parlante y dijo: “por culpa de esto estamos mal”. Escuchamos: en lo sustantivo, un grupo de personas le solicitaba explicaciones persistentemente a una persona mayor, la cual intentaba algunas respuestas. Se le acusaba de traición. El motivo era haberse *corrido* –ese era el término utilizado– hacia el lado de la empresa. La persona mayor era José Catrilaf, *longko* de la comunidad Juan Quintumán. La grabación plasmaba el momento en que fue increpado por miembros de una organización mapuche del área en una reunión, debido al cambio de su posicionamiento en el conflicto. Efectivamente, si bien en un primer momento rechazó el proyecto y el accionar de la empresa, posteriormente lo apoyó y alentó incluso, trabajando como funcionario de ésta. Su posición excedía lo

individual, por cuanto tocaba a sus familiares, quienes poseían cargos directivos –políticos y rituales– en la comunidad. Más aún, daba cuenta de una de las posturas de las personas del área, muchas de las cuales veían con buenos ojos la llegada de la empresa, sobre todo por la eventual apertura de plazas laborales.

La escisión de la comunidad tomó forma jurídica y concreción en el territorio el año 2008 al constituirse la comunidad Inalafquén²¹. La conformó el grueso de personas que estaban en contra del proyecto. Como se relata al inicio de este trabajo, nuestro primer conocimiento de la problemática fue justamente en el marco de una reunión en esta comunidad. Importante es señalar que, *de facto*, la comunidad Inalafquén era un lugar de organización, colaboración y discusión integrado por personas de la comunidad Juan Quintumán, de la comunidad Valeriano Cayicul y miembros de agrupaciones del área.

Al relatarnos esta situación las personas indicaban su gravedad, remarcando el estatus de los involucrados. En palabras de doña María Uberlinda Calfulán:

Don José debería ser la cabeza [guía] de la comunidad y terminó firmando con la empresa. Malo es lo que hace y nos hace a todos. Peor es que sea de los que hablan [ruegan y oran] en la junta [Ngillatun] y sus familiares tengan cargo[s]. Van a llegar enfermedades y mal tiempo. La gente se puede morir. ¿No sé por qué hacen eso? ¿Qué tienen en la cabeza?

Es preciso delimitar tres aspectos concatenados de la transgresión a partir de lo vivenciado en terreno. Primero, independientemente de los protagonistas de su ocurrencia, esta afecta a todo el colectivo, exceptuando a los *wingka*²². Segundo, la posición de “transgresores” implica tanto poner en peligro el territorio como también no generar las acciones para que este se extinga. Tercero, el nuevo estado que emerge posee un carácter desatado y continuo, el cual pasamos a revisar a continuación.

3.1.3. ¿Cuál es la nueva relación que se instaura? Ocurrido el quiebre producto de las acciones transgresoras, humanos y no humanos mudan a un contexto relacional marcado por la hostilidad de los segundos hacia los primeros, cuya experiencia vital es atravesada por el miedo. Utilizando la nomenclatura proveniente de la etnología amazónica (Viveiros de Castro 1996, 2013), el cambio implica la predominancia del punto de vista de ciertos no humanos, capturando a los humanos, metamorfoseados en presas. Para el área mapuche esta vivencia ha sido nominada con los términos de *niwĩn*²³ (Citarella 2000: 174-175), *Trafentun* (Citarella 2000: 155; Grebe 1975: 31), *kolüm* (Course 2010: 251-257) y *kolom* (Course 2017: 221-223).

Profusas fueron las referencias durante nuestra estadía en terreno a la beligerancia de las entidades no humanas. En el caso de *Ngenechen*, su accionar era vinculado a las condiciones climáticas; se identificaba su ira con la presencia de constantes lluvias, así como a la nieve y las bajas temperaturas; de proseguir la empresa en el territorio, aseguraban las voces

²¹ De *iure*, tomó la forma de “asociación” bajo los estatutos requeridos por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) a partir de la Ley Indígena n° 19.253. Utilizamos la denominación “comunidad” a lo largo del artículo en correspondencia al modo en que era nominada, y practicada, por las personas del área (así como en sinnúmero de referencias de prensa y académicas).

²² Sobre el “criterio étnico” de los daños, ver Course 2011 y Kuramochi y Huisca 1990.

²³ En referencia a la espesa niebla que aparece en muchos de los relatos que dan cuenta de este nuevo contexto relacional.

locales, el mal tiempo afectaría las cosechas y a los animales. Ahora, de concretarse el proyecto y comenzar las obras, en tanto, era “mejor ni imaginarse lo que pasaría”, nos acotó Rodolfo Araneda Calfuluán. Al ahondar en ello, emergían en la memoria los sucesos ocurridos en el marco del terremoto del año 1960. De igual modo, el *ngen* tutelar se expresaba en ciertas condiciones climáticas inhóspitas, sumando a ello la aparición de enfermedades y muertes, semejante al accionar de los *ngen* de nicho específico y los *alwe* o antepasados.

Llegamos una mañana de febrero a conversar con un dirigente de la comunidad Inalafquén. Buscamos conocer qué podía suceder con los distintos seres mapuche en el marco del conflicto por el que atravesaba su territorio. Compartimos un fragmento del diálogo sostenido. Con afán ilustrativo, y a partir de la distinción mapuche/*wingka*, el dirigente nos citó el caso por el que atravesaba su familia en esos momentos (aunque sin relación al conflicto con la empresa); da cuenta del tenor –desatado y continuo– que entraña la relación agonal instituida luego de una transgresión.

Dirigente: El mapuche yo creo que es cien por ciento diferente, porque se sabe todas sus leyes ancestrales del pueblo mapuche y el *wingka* eso no lo sabe. Aquí, como se dice, se conversa con todos los seres vivos que hay. Desde los mismos árboles para arriba, el agua, todo. Y el *wingka* no sabe eso.

Pablo Rojas: ¿Qué implicancias puede traer que haya tantos seres vivos?

Dirigente: Enfermedades. Sí, muchas enfermedades. Un caso. Aquí tenemos varias enfermedades. Nosotros tenemos un caso con la abuela que tenemos. A ella le dio una trombosis, una parálisis cerebral que le llaman, pero eso no se viene por la pura enfermedad. Nosotros hemos andado donde *machi* buscando remedios de nuestra cultura mapuche. Y eso es como la tierra, los espíritus le tienen tomado eso, porque ella no supo hacer sus cosas que se hacían antes. Al abuelo también le pasó así. Y [como] a ese espíritu no le hicieron lo que tenían

que hacerle, la castigó a ella. Si ellos hubiesen hecho un trabajo como habría sido, habría sanado. Pero si no lo hacen, va a seguir hasta la muerte. Y después si no se le hace como debe ser ese trabajo, va a seguir dentro de la familia así. Así castiga el *mapu*, que es la tierra. Igual el lago, también su espíritu es así. Así es el castigo que le viene a la gente. Y los médicos del hospital no saben. Le ponen las máquinas y dicen que es la presión, un alza de presión, pero no es eso.

Pablo Rojas: ¿No saben que todo partió por el acto de tu abuelito?

Dirigente: Desde el abuelo quedó eso, ese castigo dentro de la familia.

Pablo Rojas: ¿Y quién es el espíritu?

Dirigente: El espíritu del cerro, de las montañas (...) Antes la gente tenía contacto. Se conectaba con la tierra y eso les daba la vida.

Pablo Rojas: Entonces el espíritu del cerro fue, se enojó con tu abuelo y no ha parado con la familia...

Dirigente: Y ahora le vino el castigo a ella.

Pablo Rojas: ¿Qué se hace para sanarse?

Dirigente: Él estuvo un tiempo enfermo en esos años. Y lo *machitucaron*. Y después tenía que hacer un *Ngillatun*, pero dentro de la casa. No como el *Ngillatun* acá en la junta, una rogativa dentro de su casa para hacerle la ofrenda que había que darle a los *ngen* del cerro y no se hizo eso. Y ahí quedó eso. Ya está como *pasada* la enfermedad. Se va a mantener así. Eso lo va a tener hasta que el espíritu diga ‘ya, basta’. Ya no hay mejoría, está *pasada* la enfermedad.

Pablo Rojas: Y, ¿sabe de eso el médico de la posta o del hospital?

Dirigente: No, no pregunta ni le interesa²⁴. Pero la gente que es de acá lo sabe y lo ha vivido.

Un evento fue especialmente remarcable, ya que conjugó y evidenció la hostilidad de las distintas entidades no humanas del sector: el *Ngillatun* celebrado en diciembre del año 2012 en el *ngillatuwe* de las comunidades Juan Quintumán e Inalafquén, emplazado en la ribera del lago Neltume. Erwin Quizulef Punolaf fue el principal impulsor, donando el animal principal, el *kullito*, que tomó la forma de un toro blanco y negro, a semejanza del volcán Mocho Choshuenco. Si bien nos invitó con bastante anticipación, con

²⁴ Referencias similares pueden encontrarse, entre muchas otras, en Bunster (1964).

objeto de restarle preocupación a él y su núcleo familiar directo decidimos quedarnos junto a la familia de su hermano y vecino, René Punolaf Punolaf. Desde el amanecer del día sábado 22 de diciembre, en que comenzó la ceremonia de invitación a los *alwe* o antepasados en el *eltun* (cementerio), los indicadores no eran auspiciosos. El principal elemento señalado por las personas era la copiosa e incesante lluvia, acompañada de una sensación térmica gélida. “Tienen que tocar fuerte los instrumentos para que lleguen al cielo y se sepa que nos estamos sacrificando”, repitió varias veces durante la jornada doña María Punolaf a sus hijos, Erwin y René, trompetero y *trutruker*, respectivamente. No obstante, la lluvia no cesó ni cesaría. “El dueño del lago está enojado”, nos comentó en voz baja René cuando volvíamos luego de invitar y solicitar su permiso a orillas del lago Neltume; las ofrendas de *muday* asperjadas sobre el lago Neltume, contrapunto de las oraciones y gritos, además del sonido de trompeta, *trutruka*, *pifilka* y *kultrung* (*tambor ritual*), no habían mostrado buenos augurios.

Empapados y titilantes volvimos a la casa. No bien llegamos, René junto a Juanita, su esposa, comenzó a arreglar los implementos que irían en la carreta. Debido a las condiciones climáticas, se decidió que sólo él alojaría frente a la pampa (*ngillatuwe*). Así, antes del anochecer, René salió llevando todo lo necesario para la ceremonia que comenzaría al amanecer del próximo día; una espesa cortina de lluvia y dos bueyes tirando la carreta eran sus acompañantes.

A las 6:30 hrs. de la mañana del domingo 23 de diciembre de 2012 salimos de la casa rumbo a la pampa o *ngillatuwe*. Al entrar al terreno en donde se emplaza se nos acerca doña María. Acongojada, y de modo muy cortés, nos dice

que no entremos directamente a la pampa, que por favor nos quedemos un momento fuera, bajo un castaño; agrega que “la cosa está muy peligrosa” y que por ser *wingka* podríamos empeorarla. Esperamos cerca de cuarenta y cinco minutos hasta que Juanita nos viene a buscar. Llegamos a la ramada. Doña María nos dice que nunca había llovido tanto en un *Ngillatun*. A partir de conversaciones durante toda la jornada, en tanto, se (nos) revela que las entidades responsables son *Ngenechen* y, sobre todo, el *ngen* (tutelar) del lago. Los relatos apuntan a la llegada de la empresa y el riesgo que sobre ese mismo lugar se posa. Posteriormente, empeora. Además de la lluvia, se suman tres acciones. Primero, durante cerca de treinta minutos sobrevolaron jotes²⁵, lo cual desató caras de sorpresa y espanto entre las personas. Juanita nos refrendó que eso era muy malo y que nunca había pasado. Segundo, el lago se desbordó; desde la mañana se mencionaba que el lago estaba ‘mañoso’ debido al enojo del *ngen* tutelar. Como la ramada de la familia de René se ubicaba exactamente a la orilla del lago, veían con aún más preocupación el incesante movimiento de las aguas. Esta se tornó directamente temor cuando el lago empezó a formar olas de altura considerable y a subirse por la ribera. “El dueño del lago nos está ‘correteando’, nos está avisando que no nos hemos portado bien, que dejamos [como comunidad] entrar a esa empresa”, dictaminó Doña María²⁶. Finalmente, junto a otras familias cuyas ramadas estaban apostadas en la ribera, debimos trasladarnos hacia otro lugar. El aumento de las aguas era considerable, llegando incluso a anegar el punto focal del *ngillatuwe*, en

²⁵ El jote es un ave carroñera negra de cabeza colorada que pertenece a la familia de los Catártidos o buitres sudamericanos.

²⁶ Importante es explicitar que tanto Doña María como sus dos hijos estaban en oposición al proyecto de la empresa.

donde se había producido otro hecho inédito: debido a las condiciones climáticas, el *rewe* ya mermado de modo considerable por su vejez –ajado en toda su extensión–, podía sucumbir en plena ceremonia. Por ello, es que se plantó otro madero a su costado a modo de sustituto (ver imagen 1); ambos pervivieron hasta el *Ngillatun* celebrado los días 23 y 24 de diciembre de 2018, el primero realizado una vez cesado el conflicto. Igualmente, fuimos invitados y asistimos a esa ceremonia. Desde la ramada de René Punolaf y Juanita observamos como mediante un certero tirón el *kullito* quebró el *rewe* más viejo, del cual estaba sujeto con una cuerda. “Así mismito se fue la empresa”, lanzo Doña María mientras caminaba de la mano de una de sus nietas para unirse al *purrún*.

Antes de exponer cómo y por qué se retiró la empresa, señalamos en la próxima subsección los efectos de la transgresión que posibilitó su llegada al territorio.



Imagen 1. Dos *rewe* en *ngillatuwe* de comunidades Juan Quintumán e Inalafquén en la ribera del lago Neltume. Fuente: Pablo Rojas Bahamonde, 2018.

3.1.4. ¿Cuáles son los efectos? En última instancia, la instalación de nuevos contextos relacionales trae aparejada la enfermedad e incluso la muerte. Desde la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche se señala: “En el plano de los comportamientos, se han ido cometiendo transgresiones cada vez más graves, por ejemplo, la tala de bosques, entre otras situaciones aún más críticas. Esto ha provocado inmediatamente numerosas enfermedades [...] Se han dado situaciones en que se ha llegado a la muerte” (2003: 682). También supone justamente acciones destinadas a cambiar y/o mitigar el contexto relacional.

La transgresión toma –literalmente– cuerpo en casos específicos. Dos casos ilustrativos del sector en donde hicimos trabajo de campo fueron los del citado *longko* José Catrilaf y René Jaramillo. Si bien ambos representaban los extremos de las posturas del área en relación al proyecto (el primero a favor, el segundo en contra), para efectos de nuestro argumento, lo que nos interesa remarcar es aquello que ambos compartían: la inquietud, cuando no el temor, sobre el posible accionar de seres no humanos. El primero, ya mencionado, lo conocimos en persona luego de que comuneros nos señalaran había estado dentro del cementerio junto a otras personas realizando rogativas para la empresa y que los habían detenido vecinos en oposición al proyecto de ésta (entre ellos, el propio René Jaramillo). Fuimos a la casa del *longko* José Catrilaf a consultárselo. Efectivamente, nos confirmó que estaban en conversaciones con funcionarios de la empresa para cambiar el *rewe*; no obstante, que él les había exigido la presencia de una autoridad tradicional competente para ese cambio. Nos apuntó don José: “...tendría que venir un *machi* que lo vea en sueños [el nuevo *ngillatuwe*] y

nos diga qué tenemos que hacer” [para realizar correctamente el cambio].

A estas acciones precautorias se sumaron prácticas propiciatorias de trato directo. El detalle emergió al consultar sobre su participación en la rogativa en el cementerio. Fue el siguiente:

Nosotros andábamos con la intención de rogar efectivamente por los que se fueron antes, por los *longkos* que se fueron y están sepultados allí. Justo nosotros los hicimos recordar como que si hubieran estado vivos ellos; les pedimos permiso, ayuda y que también si ellos, si el Señor los tienen recibidos, *que no nos dañemos, que no tengamos mala suerte, ninguna enfermedad*. Entonces esa es la formalidad que nosotros queríamos hacer, pero aquí ellos [se] opusieron (José Catrilaf).

René Jaramillo, en tanto, fue uno de los principales activistas de las propias comunidades afectadas. Junto a su esposa, Rosario Queupumil, recibían en su casa a muchas personas que deambularon por el territorio (incluyéndonos), y nunca faltaron, generosamente, cazuelas, huevos, sopaipillas y mate. A pesar de su avanzada edad, participaban obstinadamente de las distintas actividades asociadas a la defensa. A no dudar, y por las innumerables conversaciones sostenidas, su preocupación principal eran los posibles efectos que la intervención del *ngillatuwe* podría acarrear. Entre otros lugares, ello quedó asentado de forma escrita en una referencia de la observación N° 145 de René Jaramillo a la segunda Adenda de la empresa: “soy integrante del Nguillatuwe y no vamos a permitir que se tape de agua nuestro rewue, lugar sagrado, ni permitiremos sacar o cambiar esta pampa como dice Endesa...”²⁷.

²⁷ Ver acá documento: <http://infofirma.sea.gob.cl/DocumentosSEA/MostrarDocumeto?docId=e2/85/6a62d4906682b4911ed2f7f2ed124961448e> (fecha de consulta: 11 de enero de 2018). Cabe señalar que en el marco del Sistema de Evaluación de Impacto

René Jaramillo y José Catrilaf fallecieron en el marco del conflicto (el primero en 2012, el segundo en 2015). De acuerdo a sus familiares, y a las voces locales, las “causas últimas” (ver Rojas 2016a: 663) se relacionaron con la llegada y presencia de la empresa en el territorio y los riesgos asociados respecto a los integrantes –humanos y, sobre todo, no humanos– del colectivo local. Alejados por sus posturas disímiles al proyecto, ni el funeral de René Jaramillo se constituyó en un postrero acercamiento. Si bien por su experticia ritual José debiese haber protagonizado la ritualidad en la cual se propende a trasladar el espíritu (*püllü*) del plano de los humanos al de los antepasados –el *descanso* (Rojas 2016, 2016a)–, los familiares de René Jaramillo solicitaron apoyo a *otros* antiguos de la comunidad. Sin la habilidad y experiencia necesaria, estos tuvieron problemas para sortear adecuadamente la ritualidad, enfatizando el modo en que, incluso, más *allá* de la vida la empresa produjo *desarreglos* ontológicos.

3.1.5. ¿En qué devino el conflicto? El punto cúlmine se vivió el sábado 13 de junio de 2015. Ese día personas de las comunidades del territorio y aledañas, así como organizaciones de la comuna de Panguipulli –mapuche y no mapuche– realizaron una toma de parte del camino (ruta T 29) que cruza por las comunidades de Lago Neltume. El motivo era buscar la detención de los trabajos de la empresa²⁸, además de interpelar a organismos

Ambiental una Adenda es un documento en que el Titular responde a las observaciones realizadas tanto por servicios públicos como por personas naturales y jurídicas al proyecto presentado. Las observaciones son agrupadas y editadas en un texto denominado ICSARA (Informe Consolidado de Solicitud de Aclaraciones, Rectificaciones o Ampliaciones). La observación citada de René Jaramillo justamente se encuentra en este documento.

²⁸ A pesar de estar en evaluación, fuimos testigos de los trabajos que realizaban sus trabajadores en el territorio con maquinaria pesada.

de Estado²⁹. Aunque el hecho que selló la suerte del proyecto de la empresa fue la revocación de derechos de agua por parte del 24 Juzgado Civil de Santiago, la toma explicitó el nivel de rechazo que suscitaba y, de allí en más, marcó la pauta para la retirada del proyecto a fines de diciembre de 2015³⁰. Al terminar este apartado esperamos que el lector comprenda *mejor* –¡más *allá* del relativismo cultural!– el punto cuatro (*Meli*) de la declaración³¹ que comunidades y organizaciones protagonistas de la toma construyeron para explicitar sus motivos a la opinión pública: “Las comunidades del territorio realizamos estas acciones con el fin de garantizar y resguardar la supervivencia ancestral del pueblo mapuche, que se basa en el Kume Mogen [Buen Vivir], el Itrofil Mogen [Biodiversidad], el Kume Newen [Buena Energía] que rigen la relación sagrada con la tierra y *todos* los seres vivos que la habitan” [cursiva nuestra].

4. Discusión. De la sobrenaturaleza amazónica a la sobrenaturaleza mapuche

El concepto de “sobrenaturaleza” es retomado³² por el antropólogo brasileño Eduardo Viveiros de Castro “para designar un contexto relacional

específico y una cualidad fenomenológica propia, distinta tanto de la intersubjetividad característica del mundo social como de las relaciones ‘interobjetivas’ con los cuerpos animales” (Viveiros de Castro 1996: 134)³³. Señala una relación con un tipo de entidades no humanas específicas –los espíritus–, en donde se suscita un “contexto anormal en el cual el sujeto es capturado por otro punto de vista cosmológico dominante, donde él es el ‘tú’ de una perspectiva no- humana, *Sobrenaturaleza es la forma del Otro como Sujeto*, implicando la objetivación del yo humano como un ‘tú’ para este Otro” (Viveiros de Castro 1996: 135. Cursiva y capitalizado en el original).

El ingreso en un régimen “sobrenatural” constituye así “el contexto por excelencia de la experiencia del miedo en la Amazonía indígena” (Viveiros de Castro 2011: 902). Esto ocurre, pues “ese otro, independientemente de su aparente identidad de especie, revela ser un espíritu justamente al asumir la perspectiva dominante, sometiendo al humano a su definición de la realidad; una realidad en la que el humano, por definición, no es más humano: es un animal de presa del espíritu, que devora al ex- sujeto” (Viveiros de Castro 2011: 902-903). El encuentro típico en donde ocurre la “confrontación” y el modo en que el humano se transforma en presa es

...fuera de la aldea, entre una persona solitaria (un cazador, una mujer buscando leña, etc.) y un ser que, a primera vista, parece ser un animal o una persona, a veces un pariente (vivo o muerto) de la persona. La entidad entonces interpela al humano: el animal, por ejemplo, habla con el cazador, de un modo “extraño”, mientras que las flechas que este le lanza milagrosamente no lo alcanzan; el pseudopariente lo invita a seguirlo, o comer algo que trae consigo. La reacción ante la iniciativa de la entidad es decisiva. Si el humano acepta el diálogo o la

²⁹ Ver acá declaración: <http://www.elpueche.cl/2015/06/13/organizaciones-y-comunidades-de-lago-neltume-hacemos-resguardo-de-nuestros-derechos/> (fecha de consulta: 16 de noviembre de 2017).

³⁰ Ver a acá: <http://seia.sea.gob.cl/documentos/documento.php?idDocumento=2131049846> (fecha de consulta: 14 de diciembre de 2017). Importante es señalar que la empresa igualmente, y por razones obvias, desistió en el mismo mes de diciembre el proyecto “Línea de Alta Tensión S/E Neltume-Pullinque”, el cual había ingresado a evaluación en 2010 y que tenía por objeto transmitir la energía que, eventualmente, se produciría con el proyecto “Central Hidroeléctrica Neltume”.

³¹ Cuyo link de acceso se adjunta en nota al pie 29.

³² Posee una larga data que, en el marco de las ciencias sociales, puede remontarse a Durkheim (2012 [1912]).

³³ Traducimos del portugués esta cita y las siguientes – que se encuentren en este idioma– del autor.

invitación, si responde a la interpelación³⁴, estará perdido: será inevitablemente subyugado por la subjetividad no humana (Viveiros de Castro 2011: 903).

Nos parece que el concepto de “sobrenaturaleza” permite asir lo sustantivo de la experiencia de las personas de colectivos mapuche respecto a la posible instalación de proyectos extractivos en sus territorios. En lo medular: por una parte, señala el cambio entre las entidades no humanas y humanas: de la relación de equilibrio y reciprocidad se pasa a una relación de asimetría y beligerancia; por otra parte, da cuenta de las actitudes y emociones que instaura esta nueva relación: la violencia e ira de las entidades no humanas frente a la desprotección y el miedo de los humanos, cuyos efectos pueden desembocar en enfermedades e, incluso, la muerte.

No obstante, si bien en los colectivos mapuche se pueden experimentar situaciones análogas a la amazónica, con la llegada de empresas extractivas se da paso a contextos que presentan diferencias cruciales dignas de remarcar. Las especificaciones pretenden enriquecer el concepto de “sobrenaturaleza” a través de la complejidad de lo hallado en terreno, explicitando las características de lo que proponemos como el régimen de

“sobrenaturaleza mapuche”. La primera diferencia estriba en la singularidad que posee la experiencia amazónica frente la impronta plural de la experiencia mapuche. La segunda diferencia apunta al cariz circunscrito de la primera frente al carácter continuo y desatado de la segunda. En tercer término, mientras en el ámbito amazónico las causas se relacionan con la subjetivación mediante la interpelación de una entidad no humana, en los colectivos mapuche se relaciona con la transgresión de la norma (*Ad Mapu*). Relacionado con esto, y como último punto diferencial, se sitúan las prevenciones que puede desplegar un humano para evitar entrar en un contexto sobrenatural: el sujeto amazónico debe evitar ciertos estados de ánimo (como la tristeza y la rabia), así como la soledad; el sujeto mapuche debe guiarse con una impecable conducta ética, atendiendo y previendo minuciosamente los efectos de las relaciones que construye.

Conclusiones

Las implicaciones de los proyectos de energía en territorios indígenas son diversas. Una de las aristas corresponde al modo en que son vivenciados por los colectivos afectados. Sin pretender agotar la complejidad ni clausurar la heurística de las dinámicas involucradas, en el presente trabajo exploramos esta problemática atendiendo a las relaciones desplegadas entre los seres, tanto humanos como no humanos. Utilizamos un conflicto asociado a la posible construcción de una central hidroeléctrica en el mundo mapuche cordillerano para pensar sobre estas relaciones. Los principales hallazgos se sintetizan en el concepto de “sobrenaturaleza mapuche”, el cual delineamos y proponemos con la intención de capturar

³⁴ El autor retoma creativamente una de las principales tesis del filósofo Louis Althusser (1971), relativa al carácter performativo de la ideología, por cuanto constituye al individuo en sujeto mediante el mecanismo de la interpelación. Relevante sobre el concepto de “sobrenaturaleza” es que, inspirado por las propuestas de Michael Taussig sobre *La Magia del Estado* (2015) y, a su vez, en la búsqueda de resolver una de las proverbiales críticas al argumento de *La Sociedad Contra el Estado* de Pierre Clastres (2010) sobre la sofocación de un poder político unívoco y externo a la sociedad presente en ciertos colectivos amerindios -“¿Cómo pueden los miembros de tales sociedades, cómo las gentes pueden *rechazar*, neutralizar una cosa que *ignoran*?” (Richir 2007:123. Cursiva en el original)-, la analogía que el antropólogo carioca elige para traducir(nos) el régimen de “sobrenaturaleza” es la experiencia del Estado (ver Viveiros de Castro 2013:160-161).

ciertas experiencias remarcables; estas aluden a un contexto –derivado de una “transgresión”– caracterizado por el miedo de los humanos frente a la hostilidad de distintas entidades no humanas, ampliamente consignadas en el corpus etnográfico mapuche, como los *ngen*, los *alwe* y *Ngenechen*.

La perspectiva adoptada es la ontología política. Los principales trabajos y propuestas conceptuales han hallado sustento empírico en Sudamérica (Blaser 2009; De la Cadena 2010, 2015; Kohn 2013; Escobar 2014), área geopolítica en la cual el Antropoceno se encuentra signado por la violencia y la conflictividad ligada a la implementación de actividades extractivas en territorios indígenas (EJA 2018). Nos parece que la perspectiva de la ontología política antes que sustituir e invalidar, instruye y enriquece la comprensión de estas problemáticas respecto de los abordajes convencionales, usualmente entroncados con directrices provenientes desde la ecología política (Harvey 2003), la economía ecológica (Daly 1990; Ostrom 1990) e, incluso, la economía ambiental (Gardin 1968).

Esta situación es representativa en los estudios sobre el mundo mapuche, cuyos abordajes de corte ontológico comienzan de modo sostenido³⁵ a principios de siglo (Course 2005; Ramos 2005); mas, el tratamiento temático particular de disputas ambientales posee una data reciente (Bonelli 2017; Hernando 2017; Le Bonniec y Guevara 2017; Tironi y Sanazzaro 2017). Nuestro trabajo, a pesar de centrarse en un caso, se suma a estos esfuerzos, aportando en el ejercicio la labor de conceptualización.

Críticas al giro ontológico se pueden colegir a la perspectiva que suscribimos (Bessire y Bond 2014; Graeber 2015; Ramos 2017). Apuntamos tres de ellas, ya que sirven como plataformas para trazar posibles caminos a profundizar a partir de lo presentado y sostenido en este trabajo. Primero, considerar la articulación con propuestas abocadas con mayor énfasis a la desigualdad. Segundo, complejizar el análisis, yendo más allá de miradas reificadoras y exotistas a los pueblos indígenas y sumando, relacionamente, a otros actores involucrados directamente en los fenómenos. Tercero, mantener una dialéctica irrestricta entre el trabajo de terreno y la creatividad metodológica y conceptual en diálogo crítico con teorizaciones etnográficas provenientes desde otras áreas y frente a conceptos centrales de la época³⁶. Nos parece importante agregar otros dos aspectos que no son explicitados o, a lo menos, revisten carácter marginal en las discusiones sobre el “giro ontológico”. Por una parte, la vinculación con otros actores, fuera del ámbito académico y/o disciplinar, incluyendo en los criterios de calidad del conocimiento producido el potencial de transformación que movilice o posibilite. Por otra parte, y en relación a lo anterior, la búsqueda de estrategias de divulgación y representación que propendan a una traducción y aplicación “práctica” de los hallazgos, por ejemplo, en políticas públicas y discusiones de índole legislativo. Cabe preguntarse, en este punto, si

³⁵ Cabe señalar el trabajo pionero del antropólogo y etnógrafo japonés Tadashi Yanai (1994) en el área de Calatquén.

³⁶ Uno de estos conceptos podría ser el de Antropoceno, asociado a la “mutación” (Latour 2017 [2015]: 22) por la que atraviesa el planeta debido principalmente a la acción antropogénica. Frente al amplio repertorio de aproximaciones críticas y creativas sobre el mismo (ver, entre otros, De Soto 2017), lo propuesto en este escrito –a partir de una experiencia concreta– podría, a la vez, desestabilizar y nutrir el entendimiento de nociones asentadas sobre lo que constituye la responsabilidad humana en relación al ambiente, así como las concepciones de límite y de libertad que debiesen servir como guía en atención a las condiciones necesarias para la (buena) vida.

relevar la dimensión política de los no humanos, más-que-humanos y otros-que-humanos en un lenguaje etnográfico, puede alcanzar alguna relevancia en comunidades de práctica signadas por aceptar casi exclusivamente la evidencia factual numérica de la economía neoclásica.

Estos puntos finales tocan una fibra crucial. Uno de los desafíos fundamentales de las investigaciones corresponde a la vinculación y materialización de los aprendizajes al mundo social en general. Discusión devenida en lugar común dentro y fuera de la academia, se torna urgente al sopesar los hallazgos desde la perspectiva adoptada. La escena de “equivocación” (Viveiros de Castro 2004) expuesta al comenzar este trabajo dista de excepcionalidad; se recorta sobre una cosmología nativa occidental (Sahlins 2011)

donde el ambiente ocupa un lugar mudo y pasivo, tutelado por el humano y designado por Escobar (2010: 284) como “naturaleza capitalista”. A partir de noticias provenientes del mundo mapuche, y más allá de una obvia inscripción de las experiencias constatadas a la crítica de dualismos de distinto signo, al despliegue de una eventual gubernamentalidad foucaultiana actualizada por la empresa y/o a la mera enunciación de la presencia de otros presupuestos ontológicos, nos internamos en la problemática en la búsqueda de teorizar en base a lo palpado a ras de suelo. En tiempos de Antropoceno, (neo) extractivismo y malentendidos varios, intentamos capturar y delinear conceptualmente algunos de los modos en que se forman y actúan las materialidades y espiritualidades indígenas en el siglo XXI.

Bibliografía

- Abélès, M. y M. Badaró. 2015. *Los Encantos del Poder. Desafíos de la Antropología Política*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Alimonda, H., C. Toro y F. Martín. 2017. *Ecología Política Latinoamericana. Pensamiento Crítico, Diferencia Latinoamericana y Rearticulación Epistémica*. México D.F.: CLACSO.
- Alonqueo, M. 1979. *Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche*. Santiago: Ediciones Nueva Universidad.
- Althusser, L. 1971 [1970]. *Ideología y Aparatos Ideológicos del Estado (Notas para una Investigación)*. Medellín: Editorial La Oveja Negra.
- Arellano, C., Holzbauer, H., Kramer, R (eds.). 2006. *En la Araucanía. El Padre Sigifredo de Frauenhausl y el Parlamento de Coz Coz de 1907*. Madrid: Vervuert.
- Bacigalupo, A. 2001. *La Voz del Kultrun en la Modernidad. Tradición y Cambio en la Terapéutica de Siete Machi Mapuche*. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Bebbington, A (ed.). 2013. *Industrias Extractivas, Conflicto Social y Dinámicas Institucionales en la Región Andina*. Lima: Instituto de Estudios Peruanos.
- Bessire, L. y Bond, D. 2014. “Ontological anthropology and the deferral of critique”. *American Ethnologist* 41: 440-456.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (BCN). 2017.

Reportes Estadísticos Comunes 2017. En línea, disponible en: <https://reportescomunales.bcn.cl/2017/index.php/Panguipulli> (consultado en enero de 2018).

Blaser, M. 2009. “The threat of the Irmo: The political ontology of a sustainable hunting program”. *American Anthropologist* 11: 10-20.

Bonelli, C. 2017. “Aguas equívocas en el sur de Chile”. A *Contracorriente. Agua y Conflicto en América Latina*. Vila, C. y C. Bonelli (eds.). Quito: Abya-Yala. 119-135.

Briones, C. 2014. “Navegando creativamente los mares del disenso para hacer otros compromisos epistemológicos y ontológicos”. *Cuadernos de Antropología Social* 40: 49-70.

Bunster, X. 1964. “Una experiencia de antropología aplicada entre los araucanos”. *Anales de la Universidad de Chile* 130: 94-128.

Carrère, C. 2017. “La ruptura social como enfermedad: Interpretación mapuche de los conflictos sociales surgidos a partir de un proyecto hidroeléctrico”. *INTERETHNICA* 20: 74-89.

Caniullan, V. 2000. “El mundo mapuche y su medicina”. *Acercamientos Metodológicos hace Pueblos indígenas. Una experiencia Reflexionada Desde la Araucanía, Chile*. Durán, T., Parada, E., Carrasco, N. (eds.). Santiago: LOM. 123-140.

Castro, N. 2016. “Hacia una racionalidad reproductiva

ambiental: los movimientos sociales contra las represas frente al discurso hegemónico del desarrollo". CUHSO 26: 15-43.

Citarella, L. (ed.). 2000 [1995]. *Medicinas y Culturas en la Araucanía*. Santiago: Editorial Sudamericana.

Clastres, P. 2010 [1974]. *La Sociedad Contra el Estado*. Madrid: Virus.

Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM). 2003. "Kisu güneluwün zugu mapuche rakizuam mew. Gülu ka pwel mapu mew". *Informe Final Para la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Temuco: Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato. 575-706.

Comunidades Mapuche Lago Neltume, Parlamento Mapuche de Koz Koz y Red de Organizaciones Ambientales de Panguipulli. 2013. *Informe Análisis Adenda N° 3. Proyecto Central Hidroeléctrico Neltume- Endesa Enel. Panguipulli Reserva de Vida*. En línea, disponible en: http://seia.sea.gob.cl/archivos/Informe_Adenda_3_comunidades.pdf (consultado en noviembre de 2017).

Course, M. 2017. *Mapuche ñi Mongen. Persona y Sociedad en la Vida Mapuche Rural*. Santiago: Pehuén.

_____. 2011. *Becoming Mapuche: Person and Ritual in Indigenous Chile*. Urbana: University of Illinois Press.

_____. 2010. "On word and fog. Linguistic relativity and Amerindian ontology". *Anthropological Theory* 10: 247-263.

_____. 2005. *Mapuche Person, Mapuche People: Individual and Society in Indigenous Southern Chile*. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología Social, Universidad de Londres. Londres.

Daly, H. 1990. "Toward some operational principles of sustainable development". *Ecological Economics* 2: 1- 6.

Danowski, D. y Viveiros de Castro, E. 2014. *Há Mundo por Vir?: Ensaio Sobre os Medos e os Fins*. Florianópolis: Instituto Socioambiental.

De la Cadena, M. 2015. *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham/London: Duke University Press.

_____. 2010. "Indigenous cosmopolitics in the Andes. Conceptual reflections beyond 'politics'". *Cultural Anthropology* 25: 334- 370.

Descola, P. 2016 [2014]. *La Composición de los Mundos. Conversaciones con Pierre Charbonnier*. Buenos Aires: Capital Intelectual.

_____. 2012 [2005]. *Más Allá de Naturaleza y Cultura*. Buenos Aires: Amorrortu.

De Soto, P. 2017. "Indagaciones críticas sobre el antropoceno". En línea, disponible en: <https://www.ecologiapolitica.info/?p=9801> (consultado en abril de 2018).

Dillehay, T. 2007. *Monuments, Empire and Resistance. The Araucanian Polity and Ritual Narratives*. Cambridge: Cambridge University Press.

Durán, M. 2016. "Consulta previa proyecto central Neltume de Endesa Enel". *Colectivo Editorial Mapuexpress. Resistencias Mapuche al Extractivismo*. Santiago: Editorial Quimantú. 81-95.

Durkheim, E. 2012 [1912]. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa*. México D.F.: FCE.

Dussel, E. 2007. *Política de la Liberación. Historia Mundial y Crítica*. Madrid: Trotta.

Escobar, A. 2014. *Sentipensar con la Tierra. Nuevas Lecturas Sobre Desarrollo, Territorio y Diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA.

_____. 2010. *Una Minga para el Postdesarrollo: Lugar, Medioambiente y Movimientos Sociales en las Transformaciones Territoriales*. Perú: Universidad Nacional Mayor de San Marcos.

Environmental Atlas Justice (EJA). 2018. <https://ejatlas.org/> (consultado en abril de 2018).

Faron, L. 1997 [1964]. *Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche*. Santiago: Editorial Nuevo Extremo.

Foerster, R. 1993. *Introducción a la Religiosidad Mapuche*. Santiago: Editorial Universitaria.

Gardin, G. 1968. "The tragedy of the commons". *Science* 162: 1.243-1.248.

Göbel, B. y A. Ulloa (eds.). 2014. *Extractivismo Minero en Colombia y América Latina*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.

Goldman, M. 2016. "Cosmopolíticas, etno-ontologías y otras epistemologías. La antropología como teoría etnográfica". *Cuadernos de Antropología Social* 44: 27-35.

González, A. 2018. *La Invención de la Cosmovisión Mapuche y la Antropología de María Ester Grebe*. Tesis para optar al título de Antropólogo Social, Universidad de Chile. Santiago.

González, M. 2016. *Los Mapuche y sus Otros. Persona, Alteridad y Sociedad en el Sur de Chile*. Santiago: Universitaria.

Graeber, D. 2015. "Radical alterity is just another way of saying 'reality': A reply to Eduardo Viveiros de Castro". *HAU: Journal of Ethnographic Theory* 5: 1-41.

Grebe, M., Pacheco, S. y Segura, J. 1972. "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la Realidad Nacional* 14: 46-73.

Grebe, M. 1993-1994. "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología* 12:45-64.

_____. 1975. "Taxonomía de las enfermedades mapuche". *Nueva época* 2: 27-39.

Gudynas, E. 2014. "Conflictos y extractivismos: conceptos, contenidos y dinámicas". *Decursos, Revista en Ciencias Sociales* 27-28: 79-115.

Hasen, F. y Cortés, M. 2012. "Aproximación a la noción de Kúme Mogñen: equilibrio necesario entre el individuo, su comunidad y la naturaleza". *Revista Electrónica de Psicología Iztacala* 15: 575- 592.

Harvey, D. 2003. *The New Imperialism*. London: Oxford University Press.

Haughney, D. 2012. "Defending territory, demanding participation: Mapuche struggles in Chile". *Latin American Perspectives* 39: 201-217.

Hernando, M. 2017. "La vida social de los ríos y los conflictos hidroeléctricos en el Wallmapu". *A Contracorriente. Agua y Conflicto en América Latina*. Vila, C. y Bonelli, C (eds.). Quito: Abya-Yala. 137-157.

Holbraad, M. y Pedersen, A. 2017. *The Ontological Turn. An*

Anthropological Exposition. Cambridge: Cambridge University press.

Ibache, J., McFall, S., Quidel, J. 2002. "Rume Kagenmew ta az mapu". En línea, disponible en: http://www.mapuche.info/wps_pdf/Ibache020200.PDF (consultado en abril de 2018).

Ingendesa- Centro de Ecología Aplicada (CEA). 2010. "Anexo P. Línea de Base de Flora y Fauna Acuática". En línea, disponible en: <http://seia.sea.gob.cl/documentos/documento.php?idDocumento=5124697> (consultado en enero de 2018).

Ingendesa. 2010. "Resumen ejecutivo estudio de impacto ambiental proyecto central hidroeléctrico Neltume". En línea, disponible en: http://seia.sea.gob.cl/archivos/b57_Resumen_Ejecutivo.pdf (consultado en enero de 2018).

Ingold, T. 2000. *The Perception of the Environment: Essays on Livelihood, Dwelling and Skill*. London: Routledge.

Instituto Nacional de Estadísticas (INE). 2018. *Síntesis de Resultados Censo 2017*. En línea, disponible en: <https://www.censo2017.cl/descargas/home/sintesis-de-resultados-censo2017.pdf> (consultado en diciembre de 2018).

Kohn, E. 2013. *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.

Kopenawa, D. y B. Albert. 2015 [2010]. *A Queda Do Céu. Palavras de de un Xama Yanomami*. São Paulo: Companhia Das Letras.

Kuramochi, Y. y Nass, J. 1991. *Mitología Mapuche*. Quito: Editorial Abya-Yala.

Kuramochi, Y. y Huisca, R. 1990. "Contribuciones etnográficas al estudio". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche* 4: 237-256.

Latour, B. 2017 [2015]. *Cara a Cara con el Planeta. Una Nueva Mirada Sobre el Cambio Climático Alejada de las Posiciones Apocalípticas*. Buenos Aires: Siglo XXI.

_____. 2013 [2012]. *Investigación Sobre los Modos de Existencia. Una Antropología de los Modernos*. Buenos Aires: Paidós.

_____. 2013a [1999]. *Políticas de la Naturaleza. Por una Democracia de las Ciencias*. Barcelona: RBA.

_____. 2004. "Whose cosmos, Which cosmopolitics? Comments on the peace terms of Ulrich Beck". *Common Knowledge* 10: 450-462.

Le Bonniec, F. y Guevara, A. 2017. "La defensa del lafkenmapu: repensando el mar desde las comunidades lafkenche del borde costero del sur de Chile". *Mar Adentro. Tenencia Marina y Debates Cosmopolíticos*. Artaud, H. y Surrallés, A. (eds.). Copenhagen: IWGIA. 223-246.

Mariman, P., Caniuqueo, S., Millalén, J., Levil, R. 2006. *¡... Escucha Winka...! Cuatro Ensayos de Historia Nacional Mapuche y un Epílogo Sobre el Futuro*. Santiago: LOM.

Martínez, C. y Delamaza, G. 2018. "Coaliciones interétnicas, framing y estrategias de movilización contra centrales hidroeléctricas en Chile: ¿Qué podemos aprender de los casos de Ralco y Neltume?". *Middle Atlantic Review of Latin American Studies* 2: 68-96.

McFall, S (ed.). 2001. *Territorio Mapuche y Expansión Forestal*.

Temuco: Instituto de Estudios Indígenas UFRO.

Mellado, M. 2017. "Dos miradas de un mismo territorio". *Conocimientos y Saberes: ¿Para Quién? Conflictos Sociales y Universidad*. Spíndola, J., Huerta, N., Yañez, C. (eds.). Santiago: SERIFA. 92-108.

Merton, R. 1949. "On Sociological Theories of the Middle Range". *Social Theory and Social Structure*. Merton, R. (ed.). New York: Simon & Schuster/The Free Press. 39-53.

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

Montalba, R. y Carrasco, N. 2005. ¿Desarrollo sostenible eco-etnocidio? El proceso de expansión forestal en territorio mapuche-nalche en Chile. *Ager. Revista de Estudios Sobre Despoblación y Desarrollo Rural* 4: 101-133.

Montecino, S. 1997. "El río de las lágrimas". *Revista Anales de la Universidad de Chile* 6:1-17.

Montoya, X. 2015. "Conflictos ambientales en territorios indígenas y el rol de la reivindicación por el consentimiento libre, previo e informado: un análisis del caso Neltume en Chile". *Justiça do Direito* 29: 294- 312.

Moraga, J. 2001. *Agua Turbias: La Central Hidroeléctrica en Alto Bío- Bío*. Santiago: Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales.

Moulian, R. 2012. *Metamorfosis Ritual: Desde el Nguillatun al Culto Pentecostal*. Valdivia: Ediciones Kultrún.

_____. y Rojas, P. 2019. "El modelo de ancestralidad mapuche: un debate en torno a las afinidades culturales de las representaciones escatológicas amerindias". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 36: 125-149.

Nahuelpan, H. 2016. "Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el Lafkenmapu (territorio costero) en Mehuín". *Izquierdas* 30: 89-123.

_____. 2012. "Formación colonial del Estado y desposesión en Ngulumapu". *Ta Iñ Fije Xipa Rakizuameluwün. Historia, Colonialismo y Resistencia Desde el País Mapuche*. Nahuelpan, H. et al. (eds.). Santiago: Comunidad de Historia Mapuche. 123-156.

Ostrom, E. 1990. *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge: Cambridge University Press.

Oyarce, A. 1988. *Sistemas Médicos que Coexisten en la Novena Región de Chile: Una Descripción General*. Santiago: Enfoques de Atención Primaria 3.

Pichinao, J. 2012. *Todavía Sigo Siendo Mapuche en Otros Espacios Territoriales (MapuchewKulekan Kake Futal Mapu Meu)*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Estadual de Campinas. Campinas.

Pilquimán, M. 2016. "El turismo comunitario como una estrategia de supervivencia. Resistencia y reivindicación cultural indígena en comunidades mapuche de la Región de Los Ríos (Chile)". *Estudios y Perspectivas en Turismo* 25: 439-459.

Pina-Cabral, J. 2008. "Sem palavras: etnografia, hegemonia e quantificação". *Mana* 14: 61-86.

Pinto, J. 2000. *La Formación del Estado y la Nación, y el Pueblo Mapuche. De la Inclusión a la Exclusión*. Santiago: IDEA-Universidad de Santiago de Chile.

Pozo, G. (ed.). 2018. *Explotación y Violación de los Derechos Humanos en Territorios Mapuche. Cartas del Padre Sigifredo, Misión de Panguipulli, año 1905*. Santiago: OchoLibros.

Programa de las Naciones Unidas Para el Desarrollo (PNUD). 2015. *Mecanismos de Cambio Constitucional en el Mundo. Análisis Desde la Experiencia Comparada*. En línea, disponible en: http://www.onu.cl/es/wp-content/uploads/2016/06/undp_cl_gobernabilidad_INFORME_Mecanismos_cambio_constitucional.pdf (consultado en abril de 2019).

Quidel, J. 2016. "El quiebre ontológico a partir del contacto mapuche-hispano". *Chungara* 48: 713-719.

_____. 2012. *La idea de 'Dios' y 'Diablo' en el Discurso Ritual Mapuche: las Resignificaciones de las Categorías de Dios y Diablo Entre las Autoridades Socioreligiosas Mapuche del Territorio Wentche*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Estadual de Campinas. Campinas.

Ramos, A. R. 2017. "El giro que no gira o esto no es una pipa". Conferencia presentada en el V Congreso de la Asociación Latinoamericana de Antropología. Bogotá.

Ramos, A. 2010. *Los Pliegues del Linaje. Memorias y Políticas Mapuche- Tehuelche en Contextos de Desplazamiento*. Buenos Aires: Eudeba.

_____. 2005. *Trayectorias de Aboriginalidad en las Comunidades Mapuche del Noroeste de Chubut*. Tesis para optar al grado de Doctora en Antropología, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

Rancière, J. 2009 [2000]. *El Reparto de lo Sensible. Estética y Filosofía*. Santiago: LOM.

Richir, M. 2007 [1987]. "Algunas reflexiones epistemológicas preliminares sobre el concepto de sociedades contra el estado". *El Espíritu de las Leyes Salvajes. Pierre Clastres o una Nueva Antropología Política*. Abensour, M (comp.). 121-134. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

Rojas, P. 2016. *Los Descansos en el Proceso Mortuario Mapuche: de la Muda Ontológica a la Morada de los Ancestros*. Valdivia: Consejo Nacional de la Cultura y las Artes.

_____. 2016a. "El rito fúnebre mapuche del descanso: de la muda ontológica a la morada de los ancestros". *Chungara* 48: 657-678.

Rojas, P., Nahuelhual, L. y Betancourt, R (Eds.). 2019. *La Medicina del Bosque: Relatos de Sanadores Mapuche en Panguipulli*. Santiago: Andros.

Sahlins, M. 2011 [2008]. *La Ilusión Occidental de la Naturaleza Humana*. México D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Santos, B. 2009. *Sociología Jurídica Crítica. Para un Nuevo Sentido Común en el Derecho*. Madrid: Trotta.

Skewes-Vodanovic, J., Guerra, D., Rojas, P. y Mellado, M. 2011.

"¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? Los enigmas de la sustentabilidad socioambiental en las geografías en disputa". *Desemvolvimento e Meio Ambiente* 23:39-57.

Sociedad Chilena de Lingüística. 1988. *Alfabeto Mapuche Unificado*. Temuco: Universidad Católica de Temuco.

Soto, F. "Asamblea constituyente: la experiencia latinoamericana y el actual debate en Chile". *Estudios Constitucionales* 12: 397- 428.

Stengers, I. 2010 [1996]. *Cosmopolitics I*. Minneapolis: University Minnessota Press.

Susskind, L., Kausel, T., Aylwin, J. y Fierman, E. 2014. "The future of hydropower in Chile". *Journal of Energy & Natural Resources Law* 32: 425-481.

Svampa, M. 2019. *Conflictos Ambientales, Giro Ecoterritorial y Nuevas Dependencias*. Bielefeld: Bielefeld University Press.

Sztutman, R. 2019. "Um acontecimento cosmopolitismo: O manifesto de Kopenawa e a proposta de Stengers". *Mundo Amazônico* 10 (s/p).

Taussig, M. 2015 [1997]. *La Magia del Estado*. México D.F.: Fondo de Cultura Económica.

Tironi, M. y Sanazzaro, J. 2017. "Energía huilliche. Experimentos en integración y disensos ontológicos en un parque eólico". *Revista Internacional de Sociología* 75: 1-18.

Tola, F. 2018. *Una Antropología Alterada por la Alteridad. Entrevistas a Philippe Descola*. Buenos Aires: Palabra Reversa.

Turner, N., Gregory, R., Brooks, C., Failing, L. y Satterfield, T. 2008. "From invisibility to transparency: Identifying the implications". *Ecology and Society* 13. En línea, disponible en: <http://www.ecologyandsociety.org/vol13/iss2/art7/> (visitado 15 de junio de 2016).

Viveiros de Castro, E. 2013 [2008]. *La Mirada del Jaguar. Introducción al Perspectivismo Amerindio*. Buenos Aires: Tinta Limón.

_____. 2012. "Transformação na antropologia, transformação da antropologia". *Mana* 2012: 151-171.

_____. 2011a. "Zeno and the art of anthropology. Of lies, beliefs, paradoxes and the other truths". *Common Knowledge* 17: 128-145.

_____. 2011. "O medo dos outros". *Revista de Antropologia, San Pablo, USP* 54: 885- 917.

_____. 2010 [2009]. *Metafísicas Caníbales. Líneas de Antropología Postestructural*. Buenos Aires: Katz.

_____. 2004. "Perspectival anthropology and the method of controlled equivocation". *Tipiti* 2: 3-22.

_____. 1996. "Os pronomes cosmológicos e o perspectivismo amerindio". *Mana* 2:115-144.

Yanai, T.1994. "Rememoración y repetición: análisis de un relato mapuche sobre la creencia". *Scripta Ethnologica* 16: 67-83.

Yañez, N. y Molina, R. (comp.). 2011. *Las Aguas Indígenas en Chile*. Santiago: Lom.