

Revista de Geografía Norte Grande

ISSN: 0379-8682

hidalgo@geo.puc.cl

Pontificia Universidad Católica de Chile

Chile

Huiliñir-Curío, Viviana

Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad

Revista de Geografía Norte Grande, núm. 62, diciembre, 2015, pp. 47-66

Pontificia Universidad Católica de Chile

Santiago, Chile

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=30042325004>

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

redalyc.org

Sistema de Información Científica

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

Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad¹

Viviana Huiliñir-Curío²

RESUMEN

Este artículo explora el rol de los senderos en la articulación del territorio pehuenche del Alto Biobío en los Andes del Centro-Sur de Chile. Mediante un estudio comparativo de la red de senderos de las comunidades pehuenchas de Cauñicú y El Barco, localizadas en el valle del río Queuco y el valle del río Biobío respectivamente, se reconoce la existencia de una geografía indígena, anclada en el “espacio vivido o de la experiencia” en torno a las vías de comunicación. El estudio se enmarca en la perspectiva teórica de la geografía cultural y utiliza una metodología cualitativa con un enfoque etnográfico. Se concluye que los senderos pehuenches: a) contribuyen a la articulación del territorio al enlazar los lugares significativos de cada comunidad, b) aseguran la apropiación simbólica del espacio, y c) permiten actualizar la memoria colectiva de las familias, mediante prácticas de movilidad cotidiana.

Palabras clave: Senderos pehuenches, movilidad, Alto Biobío, geografía cultural.

ABSTRACT

This article explores the role of trails in linking the Pehuenche territory in Alto Biobío, located in the Andes of south-central Chile. Through the comparative study of the Pehuenche community's network of trails in Cauñicú and El Barco, located in the Queuco and Biobío river valleys, respectively, it recognizes the existence of an indigenous geography, rooted in the “lived space or from the experience” around the routes of communication. The study is framed in the theoretical perspective of cultural geography and uses qualitative methodology with an ethnographic approach. We conclude that the pehuenche trails: a) contribute to the articulation of territory, to the extent that they links important places in each community; b) ensure the symbolic appropriation of the space; and c) allow the collective memory of the families to be updated, through daily mobility practices.

Key words: pehuenche trails, mobility, Alto Biobío, cultural geography.

¹ La autora agradece a Bastien Sepúlveda, Nelson Martínez y Marcela Palomino-Schalscha por sus valiosas contribuciones en las primeras versiones de este artículo. También agradece al Dr. Hugo Capellà, docente de la Universidad de Concepción, por su dirección en la tesis de pregrado “Los senderos pewenche: articuladores de un territorio de montaña” (Huiliñir, 2013) que fue el estudio que dio origen a este manuscrito. Además, agradece a las familias pehuenchas de Cauñicú y El Barco, quienes amablemente colaboraron en esta investigación y a Cristian Castro de SEPADE en Alto Biobío. Por

último, agradece a Andrés MacAdoo por su apoyo en el transcurso del proceso investigativo, su ayuda en la realización de las entrevistas durante el trabajo de terreno y durante el desarrollo de este manuscrito. Se agradece el apoyo de beca CONICYT para participar en el programa de Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas de la Universidad de La Frontera. Artículo recibido el 11 de mayo de 2015, aceptado el 10 de agosto de 2015 y corregido el 11 de septiembre de 2015.

² Programa Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas, Universidad de La Frontera (Chile).
E-mail: viviana.huilinir@gmail.com

Las vías de comunicación indígenas son las marcas de múltiples historias inscritas en el territorio cuyas cualidades morfológicas, funcionales y simbólicas ofrecen información valiosa acerca del pasado y presente de las sociedades (Ferguson *et al.*, 2009). Así lo demuestran diversos estudios provenientes de disciplinas como la arqueología, la antropología y la historia (Hyslop, 1984, 1991; Trombold, 1991; Tilley, 1994, 1997; Earle, 1991; Bender, 1998; Erickson, 2000; Berenguer, 2004; Snead *et al.*, 2009; Johnson, 2010; Kerwin, 2010; Núñez y Nielsen, 2011), cuyos importantes aportes brindan una base analítica sobre los paisajes, los patrones de movilidad, las prácticas cotidianas, el sistema de creencias y las interacciones sociales entre los miembros de una colectividad o entre dos grupos culturales distintos. Si bien el estudio de las vías de comunicación, por sí sola, es un tema marginal en geografía, el interés por estos elementos cobra importancia debido a que representan el mejor testimonio de la articulación y de la concepción de un territorio (Ansola, 2006; Ansola y Sierra, 2006; Capellà, 2009). En este sentido, las redes viales indígenas expresan una territorialidad que se construye en función de determinados tipos de movimientos y lugares específicos que, eventualmente, brindan las pistas de una geografía simbólica compartida por una colectividad. Desde luego, la compleja relación entre función, significado y tiempo contenida en el estudio de las vías de circulación indígenas implica abrir un diálogo interdisciplinario en el que se entrecrucen métodos y enfoques provenientes de las distintas disciplinas que tradicionalmente estudian estos elementos

En el sector cordillerano del centro-sur de Chile, existen múltiples vías de comunicación pehuenchas que se encuentran en tensión con múltiples procesos contemporáneos vinculados a la conformación de los Estados nacionales, la constitución de espacios reduccionales indígenas, la privatización de la propiedad indígena y la modernización de las áreas rurales (Molina y Correa, 1996; Ugarte, 1997; Azócar *et al.*, 2002; 2005; Riquelme, 2014). Los pehuenches, también llamados los 'mapuches de los Andes' (Zavala, 2008), son aquellos grupos recolectores y pastoriles de la región andina del río Biobío, que ocupan los circuitos de intercambios interandinos y el

valle occidental de la cordillera de los Andes. Los pehuenches se diferencian de los demás grupos mapuches por practicar una trashumancia basada en desplazamientos entre los valles interandinos y el uso estacional de los espacios de invernada o valles bajos y veranadas o valles altos, a lo largo del río Biobío (Villalobos, 1989; González y Torrejón, 1993; Molina y Correa, 1996; Ugarte, 1997; Zavala, 2008). Así, a medida que se acerca el verano, los pehuenches aprovechan los deshielos de los valles situados a mayor altura para móvilizar rebaños equinos, bovinos, caprinos, ovinos y porcinos para que puedan pastar y, a su vez, recolectar forraje para asegurar la alimentación de estos animales durante el invierno (Huiliñir, 2010). De forma paralela, en la estación de verano los pehuenches se dedican a la recolección de los frutos de la araucaria (*araucaria araucana*), conífera que crece en los sectores de veranada, cuyos frutos, conocidos como piñones, forman parte de la dieta básica de los pehuenches (Molina y Correa, 1996). De esta manera, las vías de comunicación pehuenchas siguen un ciclo anual en función de la accesibilidad de los pasos y de la rotación de las actividades económicas asociadas a la trashumancia y la recolección de piñones (Capellà, 2009).

El propósito de este artículo es contribuir a las discusiones sobre las geografías indígenas a partir del caso pehuenche y del estudio de las vías de comunicación desde la perspectiva de la geografía cultural en combinación con un enfoque etnográfico. La geografía cultural coloca en el centro de sus preocupaciones las representaciones e imaginarios como la expresión cultural de un tipo de relación con el espacio (Giménez, 2005; Fernández, 2006) mientras que el enfoque etnográfico interpreta y describe un fenómeno de la realidad social desde la óptica de sus propios miembros (Guber, 2001). Para tal finalidad, esta investigación explora el rol de las vías de comunicación como ejes articuladores del territorio pehuenche a través de un análisis comparativo de las redes viales de las comunidades de Cauñicú y El Barco, ambas localizadas en la comuna de Alto Biobío. La comuna de Alto Biobío se presenta como un buen ejemplo para ilustrar los alcances territoriales de las vías de comunicación, en un contexto de instalación de centrales hidroeléctricas que ha repercutido,

en algunos casos, en las lógicas tradicionales de movilidad pehuénche reflejadas en el uso de las vías de comunicación. En otros casos, en tanto, programas de senderismo asociados a la actividad turística han realizado las redes viales como un recurso de potencial interés por los bajos impactos medioambientales que provocan. De esta manera, el análisis comparativo de las redes viales con los sitios vinculados a las rutas entre ambas comunidades pehuénches, pone en evidencia el rol de las vías de comunicación y la movilidad en la construcción de la territorialidad e identidad para cada comunidad, desde un diálogo interdisciplinario entre la geografía cultural y la etnografía.

Cabe precisar que este estudio considera la articulación territorial bajo la perspectiva del modelo de territorio propuesto por Di Méo (1998), quien afirma que el territorio es

una amalgama de elementos materiales e inmateriales, que cada grupo social construye a partir de la proyección colectiva de todas las construcciones mentales e individuales. Este autor plantea que el territorio se construye a partir del “espacio geográfico”, el “espacio de vida” o aquél en el que se desarrolla la cotidianidad y el “espacio vivido” o de la experiencia. Consecuentemente, la articulación territorial propuesta abarca todas las capas, tanto materiales como simbólicas, que interrelacionadas permiten comprender un sistema territorial (Cuadro N° 1). La configuración del territorio es analizada a nivel material (espacio geográfico y espacio de vida) y a nivel simbólico (espacio vivido o de la experiencia). La continuidad territorial es analizada a través de la continuidad espacial en diferentes escalas (continuidad espacial invernada-veranada y entre valles). Por último, la dinámica territorial es estudiada a nivel de

Cuadro N° 1
Mapa conceptual basado en la noción de territorio de Guy Di Méo (1998)

Articulación Territorial	Configuración espacial	Espacio geográfico Espacio de vida Espacio vivido
	Continuidad espacial	Invernada-veranada Intervalles
	Dinámica e interacciones	Movilidad Relaciones inter e intracomunitarias

Fuente: Elaboración propia.

los intercambios entre los grupos humanos como sucede con la movilidad dentro del valle y las relaciones intra e intercomunitarias.

El estudio de las vías de comunicación

En el marco de este artículo, es necesario hacer algunas distinciones conceptuales de las categorías empleadas en los estudios concernientes a las redes viales. Una ruta es un itinerario, vale decir, una descripción mental

del recorrido que conforma un trayecto entre determinados lugares. Por lo tanto, es un término intangible y abstracto (Berenguer *et al.*, 2005). El término vía, en cambio, es utilizado genéricamente para hacer alusión a cualquier curso de tránsito humano físicamente visible en el terreno (Hyslop, 1984). Siguiendo esta definición, es posible diferenciar tres tipos de vías consideradas dentro de los estudios sobre las redes viales: los caminos, los senderos y las sendas (Berenguer, 2004).

Existe una rica literatura relacionada con el estudio de caminos, senderos y sendas desde perspectivas etnográficas, históricas y arqueológicas. Muchos de estos estudios consideran las formas, funciones, escala, límites, y significados de las redes viales tanto para sociedades prehistóricas como contemporáneas. En esta línea, destacan los trabajos de Hyslop (1984, 1991), Trombold (1991), Earle (1991, 2009) y Erickson (2000), quienes han establecido una tipología para el estudio de las vías de circulación terrestre, diferenciando entre camino, sendero y senda según función, morfología, escala y temporalidad.

Erickson (2000) define los caminos como estructuras formales y demarcadas claramente, hechas de una variedad de materiales y que conectan "lugares" definidos culturalmente. Para Earle (1991), el camino es una vía formal que presenta algún tipo de evidencia de planificación y construcción, por lo tanto incorpora elementos tecnológicos estandarizados elaborados por especialistas dedicados a su construcción y mantención, siendo característicos de sociedades estatales que buscaban resolver nuevas necesidades de integración política. En la actualidad, el término camino se aplica en regiones y localidades rurales para "toda vía que se ajusta fielmente a las posibilidades que ofrece el paisaje, teniendo en cuenta aspectos como la visibilidad, cercanía a cursos de agua, seguridad, topografía o economía de los costes de transporte" (Fernández y Prado, 2001: 267).

Los senderos son vías informales regionales y de larga distancia, de uso repetitivo y marcadas en algunas ocasiones por símbolos grabados tales como quemaduras, mojones y petroglifos. La importancia de los senderos para una sociedad depende de la extensión de la movilidad del grupo social, siendo especialmente significantes para grupos nómadas de cazadores recolectores, grupos pastoriles o de economías mixtas, quienes los emplean para comercializar y traficar productos con otros pueblos y para llevar a cabo ceremonias y rituales a modo de peregrinaje y viajes sagrados (Earle, 2009).

Las sendas son caminos rastrillados, informales, no permanentes y existen en toda sociedad, ya que son construidos a partir del movimiento personal conforme a las distintas

actividades rutinarias y trayectorias individuales (Earle, 2009). En virtud de lo planteado por Earle (2009), las sendas obedecen a una escala espacial más local y a una escala temporal regida por el diario vivir, de tal manera que si los patrones de actividades cambian, las sendas también lo harán. Es por esta razón que estudiar las sendas muchas veces resulta difícil, ya que son marcas transitorias y difusas que en la mayoría de los casos son difíciles de distinguir (Earle, 2009).

Los caminos, senderos y sendas son estructuras esenciales del paisaje humano (Snead *et al.*, 2009) y cumplen funciones políticas, económicas, tecnológicas y estratégicas, así como funciones culturales, sociales y simbólicas, tanto para las sociedades del pasado como las del presente (Sofaer *et al.*, 1989; Earle, 1991; Trombold, 1991, Erickson, 2000). Estos elementos son una manifestación directa de la movilidad y de la red de conexiones intra e interregionales y, por ende, dejan entrever la continuidad y unidad de un territorio respecto a las relaciones entre grupos humanos espacialmente distanciados pero socialmente vinculados entre sí (Torres-Rouff *et al.*, 2012). En efecto, a través del análisis de una red vial, es posible indagar sobre las prácticas y la estructura de la vida cotidiana de las personas y grupos que hacen uso de ellos (Ingold, 1993; Tilley, 1997; Bender, 1998).

Desde la geografía cultural, el estudio de las redes viales emerge bajo la noción de paisaje cultural de Sauer (1925) que puede ser descrito a través de los elementos estructurales y morfológicos visibles que lo componen. Así, diversos autores se interesan por estudiar los caminos como elementos fundamentales de los paisajes históricos, y como vías articuladoras e integradoras de los espacios que organizan dichos paisajes culturales (Ansola, 2006; Ansola y Sierra, 2006). Sin embargo, esta concepción del paisaje focalizada en los efectos antrópicos y la materialidad del mismo impulsó el "giro cultural" de la geografía en los años 1980, que redirige su interés en la comprensión de los significados otorgados por los mismos sujetos a lo representado como paisaje (Fernández, 2006). En la década de 1990, aproximaciones fenomenológicas han situado el estudio de caminos como un foco de atención para abordar los paisa-

jes. En esta línea, Tilley (1997; 2004) señala que los caminos son un medio esencial para redirigir las relaciones sociales, conectando desde impresiones espaciales hasta memorias inscritas temporalmente. También sobresalen los trabajos de Ingold (1993) y Bender (2001, 2002), centrados en la temporalidad del paisaje y el sentido de lugar.

Paralelamente, el estudio de caminos en geografía cultural es retomado por la geografía del turismo, a través de la categoría contemporánea de "Itinerario Cultural", que es un tipo de bien dinámico que articula las relaciones histórico-geográficas, cuyo contenido cultural deriva de un fenómeno de movilidad e intercambios humanos surgidos en torno a un objetivo concreto y determinado (Fernández, 2013). Bajo esta perspectiva, geógrafos culturales dedicados a temas del turismo han comenzado a abordar los elementos performativos de producción y consumo del patrimonio (Duncan, 2003; Harvey, 2013), así como la experiencia encarnada en la fabricación y la participación de un sitio patrimonial. Igualmente, desde una mirada crítica y marxista, se ponen de relieve las relaciones entre las geografías culturales, contextos sociopolíticos y las políticas de patrimonio y conservación que la sociedad capitalista produce, difunde y consume (Cosgrove, 1983; Clua y Zusman, 2002). Este tipo de enfoque radical es lo que Mitchell (2000) denomina como el carácter político de la geografía cultural.

En los párrafos anteriores se ha hecho una revisión de literatura dedicada al estudio de las redes viales en tanto elementos materiales del territorio y del paisaje. Sin embargo, en muchos pueblos indígenas surge otro patrón de vías de comunicación que no es material y es proporcionado por relatos, cantos, mitos o sueños, los que conforman un cuerpo de información geográfica sobre el territorio que ha pervivido en el tiempo resguardado por la memoria oral colectiva. Un ejemplo de lo anterior es el de los indígenas de Australia quienes poseen un sistema de senderos en forma de trazos de canciones o *songlines* (Chatwin, 1987) heredados de los antepasados y que en conjunto forman una "red de recorridos errático-simbólicos que atraviesan y describen el espacio como si se tratase de una guía cantada" (Careri, 2002: 48). En este caso,

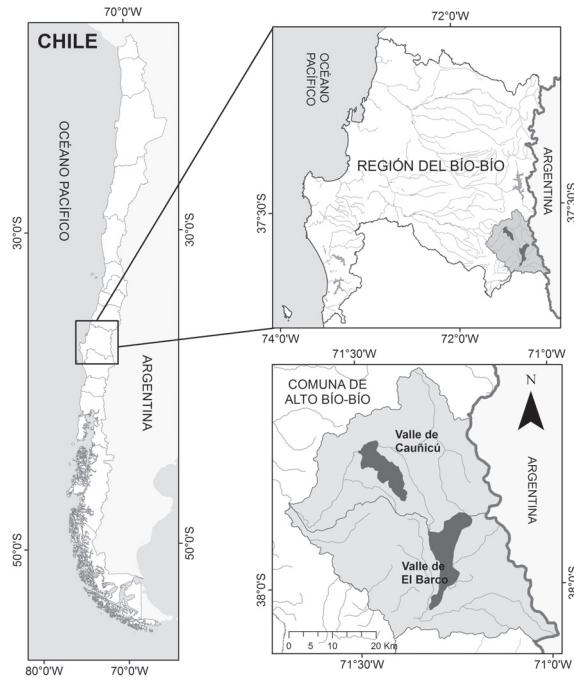
cada canto alude a una serie de referencias espaciales de senderos invisibles específicos deambulados por los ancestros durante una época formativa (*Dreamtime*) y que constituyen un valioso 'mapa verbal' (Kelley & Francis, 2005; Ingold, 2007; Hirt, 2012). Otro ejemplo interesante de mencionar es el de los saami, en Finlandia, quienes asignan nombres a determinados tramos durante el recorrido o viaje por un río (Ingold, 2007). En este caso, el nombre denota un momento específico durante un viaje realizado por los saami que viven a lo largo de la orilla del río, lo cual significa que mencionar una lista de nombres atribuido al río es contar una historia de todo el recorrido realizado en él (Ingold, 2007).

Materiales y método

El área de estudio comprende los valles habitados por dos comunidades indígenas de la comuna de Alto Biobío³, en los Andes Centrales de Chile: el valle de la comunidad pehuenche de Cauñicú, situado en la cuenca del río Queuco, y el valle de la comunidad pehuenche de El Barco, situado en la cuenca del río Biobío (Figura N° 1). Esta región de montaña se caracteriza por la presencia de ríos, valles, cordones de cerros y altas cumbres de volcanes, destacando fundamentalmente el volcán Callaqui por el oeste y el Copahue por el este. Además, la fisonomía natural de la cordillera comprende un sistema de gradientes altitudinales que permiten el desarrollo de pisos ecológicos vegetacionales como el mallín, la pampa baja, bosque nativo de diversas especies, bosques de araucarias y formaciones coironales de la alta montaña (Molina y Correa, 1996).

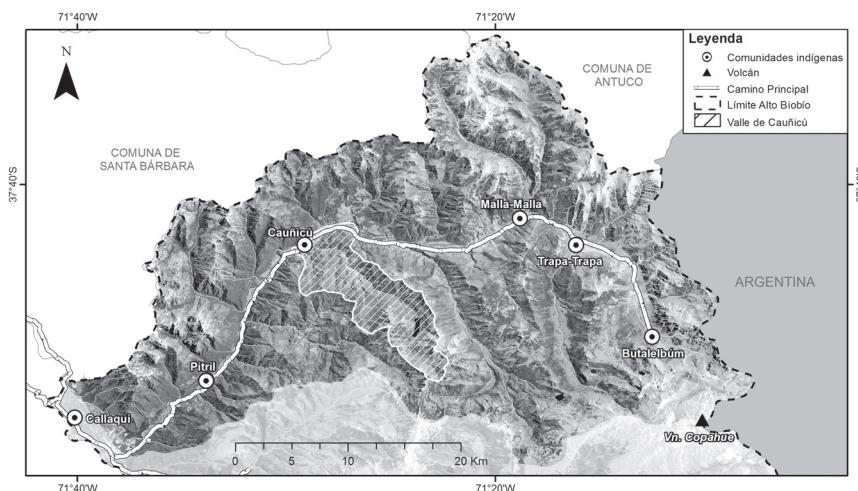
³ La comuna de Alto Biobío comprende 12 comunidades pehuenches (González et al., 2008), repartidas a lo largo de las cuencas de los ríos Queuco y Biobío. Un hito importante para estas comunidades ocurrió el año 1997, con la instalación de la central hidroeléctrica Ralco, propiedad de la empresa ENDESA S.A., cuya construcción provocó el reasentamiento de aproximadamente 35 familias pehuenches originarias de las comunidades de Quepuca-Ralco y Ralco-Lepoy hasta los sectores de relocation, ubicados en el ex fundo El Barco, en la comuna de Alto Biobío, y en el ex fundo El Huachi, lugar cercano a la comuna de Santa Bárbara.

Figura N° 1
Localización de comunidades indígenas de la comuna de Alto Biobío



Fuente: Elaboración propia.

Figura N° 2
Valle del río Queuco y camino Ralco-Butalelbún-Cancho Co



Fuente: Elaboración propia.

La comunidad pehuenche de Cauñicú se compone de unas 110 familias con una población total de 956 habitantes. La comunidad de Cauñicú de asienta en un Título de Merced entregado por el Estado el año 1919 al cacique José Anselmo Pavián, que alcanza una superficie total de 4.134 ha (Centro de Ciencias Ambientales EULA-Chile, 2001). La principal vía de acceso a esta comunidad es el camino Ralco-Butalelbúm-Cancho Co (Figura N° 2). Es importante destacar que en el trayecto de esta vía se emplazan los centros poblados de cada comunidad, los que albergan instalaciones para servicios básicos (posta, escuela, puestos de venta de abarrotes, iglesias, una cancha de fútbol, la sede comunitaria), y representa la única vía de circulación para medios de locomoción terrestre públicos y privados.

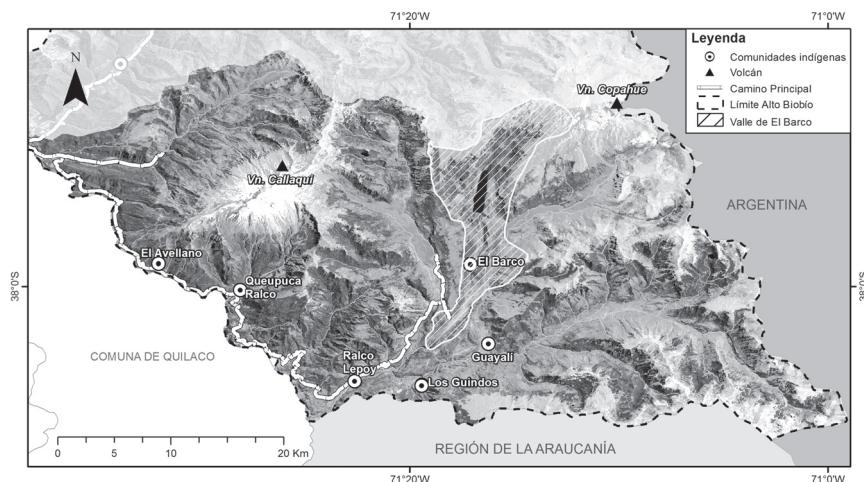
Las principales actividades económicas desarrolladas por los habitantes de la comunidad de Cauñicú consisten en la crianza de ganado menor y mayor, el cultivo de hortalizas, la recolección y la apicultura. Destaca, además, el circuito turístico Trekaleyín, que agrupa a las comunidades de Cauñicú, Pitril, Trapa-Trapa y Butalelbúm, patrocinadas por la Fundación Senderos de Chile, la corpora-

ción SEPADE y la Fundación Superación de la Pobreza. Trekaleyín opera desde el año 2006, rescatando los senderos pehuenches para potenciarlos como senderos turísticos habilitados para caminatas y cabalgatas. Fruto de este proyecto surge un circuito turístico en el valle de Cauñicú que lleva por nombre Pta Lafquén (Gran laguna).

La comunidad de El Barco, en tanto, se conformó a partir de habitantes pehuenches de Ralco-Lepoy y Quepuca Ralco reasentados tras permutar sus tierras con la empresa trasnacional ENDESA Chile S.A. el año 2000 (González et al., 2008). La comunidad cuenta con una superficie total de 19.270 ha situadas en espacios de veranadas y su población alcanza las 240 personas que conforman en total 60 familias (Ilustre Municipalidad de Alto Biobío, 2006). La principal vía de acceso a esta comunidad es el camino Ralco-Chenqueco-Fundo El Barco. Este tramo corresponde a 60 km de largo, por el que circulan microbuses que van desde y hacia Villa Ralco (Figura N° 3).

Dentro de las actividades económicas más relevantes en el valle de El Barco, sobresale la “Red de Turismo Kayulof Mongen”,

Figura N° 3
Valle del río Biobío y la camino Ralco-Chenqueco-Fundo El Barco



Fuente: Elaboración propia.

que reúne a distintos emprendedores turísticos de las comunidades de Pitril, Callaqui, Quepuca-Ralco, Ralco-Lepoy, El Avellano, El Barco y Ayín Mapu, con el apoyo de las ONGs SEPADE, Fundación Pehuén e Inter-American Foundation (IAF). Esta iniciativa ofrece una diversidad de servicios turísticos relacionados con recorridos y excursiones a través de caminatas, cabalgatas y bicicletas por distintos hitos naturales y culturales de la zona, que tienen por finalidad compartir el modo de vida tradicional de las comunidades locales con los turistas interesados en esta experiencia.

Metodología

Esta investigación rescata procedimientos metodológicos y analíticos de la arqueología del paisaje para la identificación de las vías de comunicación pehuences, tales como el uso de sistemas de información geográfica, sensoramiento remoto y la interpretación etnográfica de las redes viales que guiaron la descripción y caracterización de las mismas (Snead *et al.*, 2009). Sin embargo, para abordar la complejidad de la dimensión territorial de las redes viales analizadas, se diseñó una metodología cualitativa de tipo descriptiva y con método etnográfico, desde el cual es posible aprender el modo de vida de una unidad social concreta a través de la descripción o reconstrucción analítica de carácter interpretativo de la cultura, las formas de vida y la estructura social del grupo investigado (Rodríguez *et al.*, 1999). En este sentido, la geografía cultural exige que el investigador se introduzca en la lógica territorial del grupo que estudia (Fernández, 2006). Por lo tanto, indagando en las significaciones, valores y modos de vida de un sujeto o grupo colectivo, es posible comprender los mecanismos de construcción de las relaciones entre las culturas con el espacio y las interpretaciones de sus territorios, elaborando así un conocimiento geográfico propio (Collignon, 1999).

En un primer momento, se realizó una recolección de datos mixtos de fuentes secundarias a través de la recopilación documentada y revisión bibliográfica, tanto de textos y documentos vinculados al fenómeno de análisis, como de registros oficiales, archivos, estadísticas y mapas del área de estudio y cartografía base IGM 1:50.000. En

un segundo momento, se recolectaron datos de origen primario referidos a la red vial pehuence a través de observación participante, notas de campo, entrevistas semiestructuradas, y georreferenciación de la red vial. Esta información fue procesada, analizada y editada digitalmente para la generación de cartografías temáticas a través del software Arcgis 10.1 y con apoyo del software Google Earth.

El trabajo de campo en el área de estudio se efectuó entre los meses de septiembre de 2011 y febrero de 2012. El universo de estudio lo constituye la población pehuence de la comuna de Alto Biobío, utilizándose como criterio de selección que los participantes fueran sujetos pehuences pertenecientes a, y residiendo en las comunidades de Cauñicú (valle del Queuco) y El Barco (valle del río Biobío). Ambos valles resultaban los más idóneos para comparar la situación de las redes viales pehuences, con un contexto de recuperación de estos elementos por la comunidad de Cauñicú para fines turísticos *versus* otro contexto en el cual las dinámicas de movilidad y ocupación del espacio se han visto alteradas por el reasentamiento de familias pehuences hacia espacios de veranadas en El Barco.

En cuanto a las técnicas de recolección, se realizaron entrevistas semiestructuradas individuales focalizadas a hombres y mujeres pehuences de cada valle. En esta muestra, se recolectaron datos de origen primario de tipo cualitativo, de estructura compleja y contenido manifiesto. Durante la aplicación de estas entrevistas, se utilizó una grabadora para registrar el audio. Se delimitó la muestra y finalizó la recolección de datos una vez producida la saturación de contenido, lo cual implica la no aparición de nuevos datos. Al tratarse de un muestreo cualitativo, la representatividad de la muestra no dependerá de la cantidad de entrevistas realizadas, sino de cubrir la experiencia fenoménica de los individuos respecto al tema a investigar. En total, se realizaron 17 entrevistas semiestructuradas con 9 participantes del valle de Cauñicú y 8 participantes para el valle de El Barco.

Para el análisis de los datos recolectados en las entrevistas semiestructuradas, se

empleó la técnica del análisis de contenido (Glaser & Strauss, 1999). El plan de análisis de la entrevista contempló dos niveles de análisis. Primero, un nivel textual, que consistió en la reducción de datos mediante la segmentación y codificación de la información proporcionada en la entrevista; y segundo, un nivel conceptual, a través de la reducción en categorías (familias de códigos), para generar la representación conceptual. Las entrevistas fueron codificadas y categorizadas a través del programa Atlas Ti, cuyos datos fueron sintetizados como redes conceptuales de relaciones entre códigos y categorías, para su posterior análisis.

Dentro de las consideraciones éticas, destaca el acceso al campo de investigación tras previa autorización del respectivo *longko*⁴ de cada comunidad y los dirigentes funcionales. Los motivos por los cuales se decide solicitar el permiso de las autoridades tradicionales de cada comunidad, obedecen al reconocimiento de la institucionalidad pehuenché, en su dimensión particular y en virtud de las lógicas propias de su cultura. Además, es una muestra de respeto y de atención a la autonomía de las comunidades pehuenchés, las cuales se encuentran en una situación de desventaja respecto a sus derechos como indígenas, lo que quedó en evidencia tras los conflictos por la construcción de la central hidroeléctrica Ralco. Además, se solicitó un consentimiento informado previo a la aplicación de cada una de las entrevistas y el resguardo de la identidad de los participantes.

Las categorías pehuenches de las vías de comunicación

Existe una diversidad de conceptos pehuenchés asociados a las vías de comunicación y la movilidad a través de estas redes viales. En el caso del área de estudio, las comunidades de Cauñicú y de El Barco reconocen como *rüpü* o “huella” a toda vía de comunicación informal trazada por el simple tránsito animal y humano. Al mismo tiempo, a la marca que deja la pisada de algún animal o humano con el *namün* (pie), se le

denomina *pünon*. Incluso, la presencia de un vocabulario específico referido a la circulación humana por estas vías puede ilustrarse con la voz *namün*, desde donde derivan las voces *nampükafe* (viajero) y *nampükán*, que significa viajar hacia otros territorios a pie (Bello, 2011).

Las investigaciones de Earle (1991; 2009) sugieren que los senderos son vías informales regionales vitales para la movilidad de grupos sociales nómades y las sendas son trazadas por los movimientos cotidianos de los sujetos. Sobre esta base, es posible distinguir dos conceptos pehuenchés concernientes a senderos y sendas, jerarquizados en función de códigos lingüísticos y según la escala de la extensión espacial y temporal del desplazamiento del grupo social en el territorio. Estos conceptos son *pträüpü* y *pichirüpü*.

El concepto de *pträüpü*, que en mapudungun significa “camino grande”, corresponde a un sendero informal usado de forma tradicional y cuyo rol protagónico como eje conector es conocido por la mayoría de los entrevistados. Esta vía principal remite a una antigua ruta de tránsito permanente cuyo trayecto se realiza generalmente a caballo, a través de la cual se movilizan recursos y se ligan lugares y ambientes diferenciados. El *pträüpü* tiene una extensión espacial que puede ser local o regional con un uso periódico o estacional, dependiendo de la distancia del movimiento, el uso o no uso de algún medio de transporte y el ciclo estacional. Dentro de sus funciones más tradicionales está el tránsito, generalmente a caballo, para la recolección de piñones –fruto de la araucaria– en las pinalerías y el traslado de ganado menor (caprino, ovino) y ganado mayor (vacuno) entre los espacios de invernada y veranada.

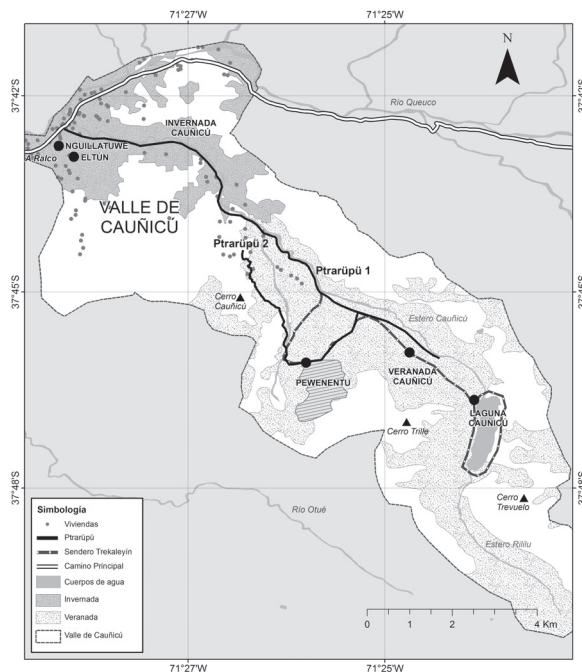
El concepto de *pichirüpü*, que en mapudungun significa “huella pequeña”, corresponde a una senda informal o ramal secundario de carácter temporal que conecta espacios de uso cotidiano, y muchas veces son trazadas por los animales que salen a pastar. La mayoría son inconexas y se desdibujan con la llegada de cada invierno, surgiendo otras nuevas. Así, se pueden encontrar múltiples sendas o huellas dentro del terreno utilizadas por una sola familia. Estas huellas

⁴ Un “*longko*”, o “cabeza” en mapudungun, es el cacique de una comunidad o “*lof*”.

se iniciaron desde la casa o *ruka* y forman parte del entramado espacial que conforman las unidades domésticas del territorio.

En el valle de Cauñicú, es posible distinguir dos *pstrarüü* o senderos principales (Figura N° 4) cuyas características están sintetizadas en el Cuadro N° 2. El resto de las huellas o sendas corresponden a *pichirüü*.

Figura N° 4
Ptrarüpü 1 y ptrarüpü 2, valle de Cauñicú



Fuente: Elaboración propia.

Cuadro N° 2

Características del *ptragüpü* 1 y *ptragüpü* 2, valle de Cauñicú

Nombre	Tipo	Morfología	Función
Ptrarüpü 1	Sendero	Huella que presenta surcos lineales y ondulantes. Permite el tránsito de vehículos, animales y de personas. Ha sido intervenida, variando su ancho. Mide entre 70-100 cm.	Conecta a la laguna de Cauñicú y los espacios de veranadas con las invernadas y el poblado de Cauñicú. Vía pública con carácter turístico.
Ptrarüpü 2	Sendero	Huella que presenta surcos lineales y ondulantes. Resulta del paso de animales y de personas. Mide entre 60 -70 cm.	Conecta espacios de pinalería con espacios de veranada.

Fuente: Elaboración propia.

El *pträripü* 1 se inicia en el curso inferior del valle, donde se localiza el principal centro poblado de la comunidad. Este caserío, constituido por 50 viviendas, se emplaza a lo largo del camino Ralco-Butalebúm-Cancho Co que cruza este valle. La ruta continúa su trayecto en ascenso hacia las veranadas y la laguna de Cauñicú, siguiendo la dirección del estero Cauñicú, atravesando casi la totalidad del valle y alcanzando una distancia total de 9,56 km, con diferencias altitudinales entre los puntos de inicio y de llegada del sendero de 569 m, siendo la altura mínima de 687 m y la máxima de 1.256 m. En los últimos 5 años, el *pträripü* 1 ha sido intervenido para proporcionar acceso a eventuales turistas interesados en los atractivos turísticos de la zona como la laguna de Cauñicú y recorrer el circuito *Pra Lafken*. En efecto, parte de las familias participantes de dichos proyectos turísticos se encargan de su mantenimiento y restauración.

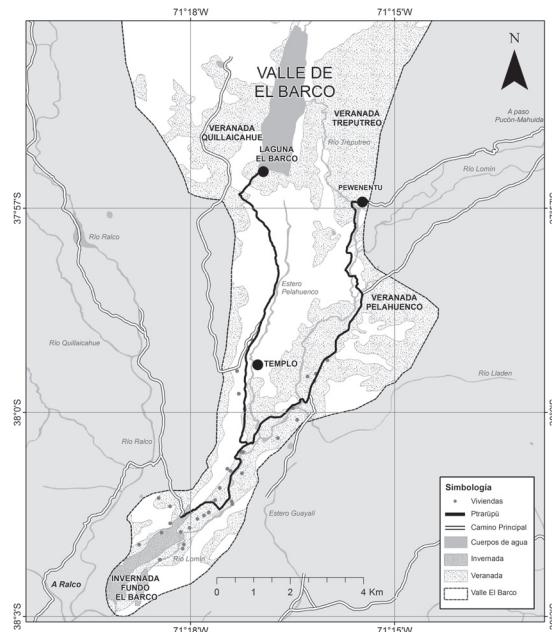
El *pträripü* 2 corresponde a otra ruta usada durante décadas por la comunidad que habita en este valle. El inicio de esta

ruta coincide con los sitios de veranadas reconocidos por las familias que viven en este sector, para continuar hasta un bosque de araucarias o *pewenentu*, y luego descender y encontrarse con el *pträripü* 1. De acuerdo a sus características, corresponde a un sendero que se mantiene en buen estado, dado el recurrente paso de familias y turistas interesados en poder conocer este lugar. El total del recorrido del *pträripü* 2 es de 5,3 km, con un punto mínimo de altitud de 247 m y un punto de máxima elevación de 1.485 m.

En el valle de El Barco, también se pudo constatar la existencia de dos *pträripü* (Figura N° 5), con características y funciones similares a los *pträripü* del valle de Cauñicú, resumidas en el Cuadro N° 3).

El *pträripü* 3 se trata de una ruta utilizada por la comunidad que actualmente conecta los espacios de veranadas y la laguna de El Barco con el resto del valle. El inicio de esta vía parte desde el curso inferior del río Lomín, donde se localiza la mayor cantidad de viviendas, las que constituyen un caserío.

Figura N° 5
Pträripü 3 y *pträripü* 4, valle de El Barco



Fuente: Elaboración propia.

Cuadro N° 3
Características del *ptragüü* 3 y *ptragüü* 4, valle de El Barco

Nombre	Tipo	Morfología	Función
<i>Ptragüü</i> 3	Vía formal	Vía que presenta surcos lineales y ondulantes. Permite la circulación de vehículos, animales y de personas. Ha sido intervenida, variando su ancho entre 100-200 cm.	Conecta a la laguna de El Barco y los espacios de veranadas entre sí. Vía pública, con carácter turístico
<i>Ptragüü</i> 4	Sendero informal	Huella que presenta surcos lineales y ondulantes, producto del tránsito de animales y de personas. Mide entre 60 -70 cm.	Conecta espacios de pinalería con el resto del valle.

Fuente: Elaboración propia.

Esta vía es una continuación del camino principal que atraviesa el valle del río Biobío y, al igual que el *ptragüü* 1 del valle de Cauñicú, ha sido mantenida por parte de la comunidad para facilitar el tránsito de vehículos y turistas interesados en recorrer los distintos atractivos turísticos ofrecidos por la Red Turismo Kayulof Mongen. El *ptragüü* 3 cubre una distancia total de 11,4 km, y presenta diferencias altitudinales de 389 m, con un punto mínimo de 925 m y un punto máximo de 1.306 m. El punto mínimo coincide con la llanura de inundación del río Lomín. El punto máximo se sitúa en las terrazas fluviales de la laguna de El Barco, localizada en el norte de este valle.

El *ptragüü* 4 corresponde a una antigua ruta utilizada por los pehuenches para circular hacia las pampas argentinas, a través del paso Pucón-Mahuída, localizado en las faldas del volcán Copahue. La función de este sendero es más bien económica, siendo transitado por varias familias pehuenchas que trasladan ganado mayor y menor a pastar y asegurar el forraje para el invierno. Este camino es transitado por vehículos y también forma parte de circuitos de cabalgatas y excursiones turísticas hacia miradores, cascadas, las termas de Pucón-Mahuída y otros atractivos turísticos situados en distintos puntos que bordean al volcán Copahue. Este *ptragüü* tiene una distancia total de 8,81 km, con una diferencia altitudinal de 234 m,

siendo la otra mínima de 951 m y la altura máxima de 1.185 m.

El *ptragüü* y la articulación del territorio pehuense

Según Snead (2009), los senderos, caminos y rutas forman una categoría distintiva del espacio social, estructurada tanto por las características físico-naturales del espacio geográfico como por la acción ejercida en el medio. Estas acciones, conscientes o no conscientes, involucran un conjunto de actividades y decisiones relacionadas con la movilidad. Cresswell (2006) plantea que la movilidad es una acción que supone un desplazamiento o movimiento entre dos puntos concretos del espacio. Al margen de esta concepción geométrica del desplazamiento, Cresswell (2006) enfatiza que la movilidad está especialmente dotada de un sentido social, puesto que es practicada, vivenciada y significada desde la visión de mundo de un grupo social que le confiere sentido a la acción como hecho cultural y permite su interpretación (Giménez, 1999).

En el caso de las comunidades pehuenchas, la movilidad es un rasgo indisociable del modo de ocupación tradicional del espacio en la alta cordillera, regida por un patrón de trashumancia estacional propia de las sociedades pastoriles (Ugarte, 1997). Una forma

de aproximarse a la movilidad pehuenche es por medio del concepto *rüpütun*, que significa "recorrer" o "hacer huella". De acuerdo a los hallazgos obtenidos en las entrevistas, el *rüpütun* es un movimiento informal repetitivo y cíclico, que crea senderos y sendas, las que adquieren complejidad a medida que las relaciones sociales en sus diferentes escalas espacio-temporales se complejizan también. Consecuentemente, las redes trazadas a partir del *rüpütun* pueden ser transformadas con la aparición de nuevas necesidades, tecnologías y con la "formalización" de nuevas rutas diseñadas deliberadamente.

El *rüpütun* también revela una estrategia de control efectivo del espacio que involucra un conocimiento acabado acerca del territorio, historias y lugares. Para tal caso, la oralidad se presenta como un recurso básico de transmisión, acumulación y preservación del conocimiento tradicional indígena de forma intergeneracional por medio de relatos basados en los recuerdos de eventos y experiencias pasadas en relación a rutas, huellas y elementos materiales del paisaje. En este sentido, la tradición oral conforma una amplia fuente de información geográfica que entrega pistas sobre el sentido y el valor que tuvo una ruta o un lugar. Así, recorriendo el *pträüpü*, se territorializa y se actualiza la memoria colectiva que muchos pehuenches comparten, mediante manifestaciones orales como son las narraciones de los lugares contenidas en la toponomía del territorio, que rescata hechos significativos para las comunidades. En cierto modo, la memoria oral y colectiva se nutre de los topónimos que son utilizados como dispositivos situacionales para localizar eventos narrativos en el espacio material invistiéndolo de sentido y significados (Tilley, 1997). Por lo tanto, se asume que la apropiación simbólica del espacio a través del tránsito por el *pträüpü* es una acción que revitaliza la memoria colectiva y suscita un sentimiento de pertenencia o arraigo.

Al mismo tiempo, el *pträüpü* articula la red de lugares significativos para la comunidad y favorece la reproducción de la territorialidad, por medio del *rüpütun*. A eso se refiere Ingold (1993) cuando plantea que no hay lugares sin caminos, ni tampoco hay caminos sin lugares. De acuerdo a Di Méo (1998) la territorialidad es la compleja rela-

ción que un individuo o colectividad mantiene con el territorio en base a un sistema de valores que organiza las representaciones y significados del espacio material (Monnet, 2010; Lazo y Calderón, 2014). Asimismo, Barabas (2014) plantea que la territorialidad se presenta como un proceso dinámico y con una marcada connotación identitaria fundada en la noción de lugar la que, al mismo tiempo, permite identificar sitios concretos del entorno material que son culturalmente significativos para un grupo étnico, desde los cuales es posible trazar los mapas de la territorialidad de una colectividad indígena.

De esta manera, a través de los relatos del territorio que emergen en la cotidianidad es posible reconocer el sistema de lugares de un grupo social (Creswell, 2006). De ahí que, para comprender el sistema territorial pehuenche, sea pertinente analizar la organización de los lugares significativos para las comunidades en función de las vías de comunicación, de tal manera que las trayectorias cotidianas y estacionales de los pehuenches, así como las relaciones intra e intercomunitarias puedan ser reveladas. En el caso de la comunidad de Cauñicú, el *pträüpü* es el eje conector de una red de lugares configurada por los siguientes sitios: 1) *ruka* o casa; 2) *eltun* o cementerio; 3) *nguillatuwe* o espacio ceremonial; 4) *pewenentu* o bosque de araucarias, 5) veranada y; 6) *lafken* o laguna de Cauñicú. Estos lugares son percibidos por los participantes como espacios vividos complementarios con las actividades cotidianas y de carácter económico que en ellos se realizan, siendo muy relevante la presencia de los ancestros y los *ngen* o espíritus, quienes residen en los descansos de los *pträüpü*, en el *pewenentu*, los *menoko* o manantiales, *curaco* o aguas que emanan de las rocas, *lepün* o lugares de ceremonia, volcanes, lagunas, cumbres, etc. A modo de ejemplo, uno de los participantes narró sobre la veranada:

"[...] es un lugar de respeto, un lugar de armonía, de conectarse más con ella... y aparte de que ella nos da y protege a nuestros animales porque los animales uno los va a dejar y allá ellos están solos [...]" (enero 2012, Mónica, mujer).

Otro caso especial de mencionar es el *pewenentu* o bosque de araucaria, árbol co-

nocido como *pehuén* en mapudungun. Este lugar provee no tan solo el alimento o *nguilliu* ("piñón" en mapudungun) que es el fruto del *pehuén* cosechado en época estival, sino que también es considerado un lugar sagrado según la cosmovisión pehuenché⁵. Cabe destacar que, antes de ingresar a este lugar, los pehuenchés deben pedir permiso y dejar una ofrenda en un descanso llamado "agua de fierro", sitio que se caracteriza por las propiedades curativas del agua que proviene de este afluente. Este acto solemne le confiere ritualidad y refleja el *ekuwün* o respeto del pehuénche por la naturaleza. Junto a lo anterior, la recolección del *nguilliu* es una práctica manifestada por el movimiento permanente durante el periodo de cosecha o *walüng* (verano) en la alta montaña, la que ha ido variando en función del acceso a los distintos recursos naturales y los cambios en las necesidades de las familias pehuenchés del valle de Cauñicú. No obstante, desde el plano más vivencial, ha dado forma a una acumulación de experiencias superpuestas como capas de significados temporales inscritas en el paisaje y transmitidas oralmente.

"[...] Los abuelos nos decían así. Los abuelos nos andaban trayendo mucho más lejos antes. Recorríamos pino por pino, buscando piñones. Y ahí –nos decían los abuelos–, somos pehuenchés nosotros... en el pino, ahí, está la comida de los pehuenchés" (enero 2012, Carlos, hombre).

La transformación de la materialidad del *ptragüpü* es percibida por algunos participantes como una situación amenazante para las familias del valle de Cauñicú, que prefieren la preservación de las características tradicionales del *ptragüpü*. Así, un posible ensanchamiento con fines turísticos del *ptragüpü* que conduce al *pwenentu* y la laguna de Cauñicú es resistido por algunas familias, quienes ven amenazada la integridad de estos lugares según sus códigos culturales. Esta pre-

ocupación surge a raíz de que, en los últimos años, se ha habilitado el acceso al *pwenentu* y la laguna de Cauñicú para el desarrollo de proyectos turísticos, como es el caso de Trekaleyín, que representa una alternativa para la sustentación económica de algunas familias. Pese a esto, los pehuenchés entrevistados hacen una alusión constante a la necesidad de preservar el *eltun*, el *nguillatuwe*, el *pwenentu*, la veranada y laguna de Cauñicú, lugares que se encuentran habitados por los *gnen*, quienes forman parte del mundo invisible pehuenché según su cosmovisión, los cuales podrían marcharse por el ingreso de gente extraña al lugar. Y por supuesto, también está presente la disputa por los recursos que antes solían ser de uso exclusivo para la comunidad.

"Muchas huellas se han ido distorsionando para otras utilidades. Antes tenían un fin. Eran solo para ir a las veranadas porque ni siquiera la laguna se utilizaba para el turismo... Antes era un lugar que tenía un fin común que era veranejar, llevar a los animales. Ni siquiera nosotros íbamos. Y si nosotros íbamos, no íbamos a estar ahí comiendo un asado, ir a disfrutar o ir turistear. No hacíamos eso, no íbamos a eso" (enero 2012, Rayen, mujer).

El *ptragüpü* es un lugar en todo sentido, un espacio vivido practicado, desde el cual se entrecruzan funcionalidad, temporalidad y significado como atributos inherentes entre sí, encarnados en la experiencia del caminante y el propio acto de moverse en el sendero. En este sentido, la vivencia de muchos pehuenchés a través del sendero a lo largo del valle se refiere a un intrincado articulado de historia y memoria, identidad e ideología, interacción social, ritual y sabiduría sobre los lugares y los paisajes de la montaña andina y sus múltiples particularidades, de donde conjugan los mundos visibles e invisibles de la propia cosmovisión. Igualmente, el tránsito de los residentes pehuenchés por los *ptragüpü* del valle de Cauñicú implica una serie de prácticas sociales, familiares y de manejo de los recursos desde donde emergen símbolos y relatos que permitirán el desarrollo de un apego y posteriormente una identidad respecto de estos lugares y el sendero, que se van reelaborando a medida que se comunican y transmiten intergeneracionalmente.

⁵ El apelativo "pehuenché", que en lengua mapuche significa "gente del pehuén" (*pehuén*= pino o araucaria; *che*= gente), resume la importancia que tiene el *pehuén* como base identitaria y religiosa para las comunidades pehuenchés que habitan la cordillera de los Andes.

"El *ptragüpü* es importante porque uno siempre se siente más como pehuenche, se valora por ejemplo. Se valora en sí mismo, y empieza a recorrer su vida... Y uno mismo va andando, se va preguntando y dándose las respuesta a uno mismo" (enero 2012, Andrés, hombre).

En el caso del valle de El Barco, el territorio se estructura en base a la siguiente red de lugares: 1) casa; 2) *eltun* o cementerio; 3) templo evangélico, 4) laguna de El Barco; 5) *pewenentu* o bosque de araucarias. Al contrario de lo que sucede en Cauñicú, se aprecian nuevos rasgos en la movilidad y uso de los senderos que revelan un modo de ocupación del espacio distinto al tradicional. Un factor revelador fue la relocalización de las familias de El Barco, quienes manifiestan abiertamente un mayor vínculo al cementerio de Ralco-Lepoy. El *eltun* o cementerio es un lugar de encuentro con los antepasados y de resguardo de la sabiduría y del *püllü* o espíritu. Sin embargo, este cementerio no se encuentra dentro del valle, sino que pertenece al sector de Ralco-Lepoy, la antigua comunidad de la que provenían la casi totalidad de las familias relocalizadas en este sector.

"Tenemos cementerio acá, pero nunca lo usamos. Vamos siempre al de Lepoy. Allá están nuestros ancestros, mi familia... allá vamos y vemos a los nuestros [...]" (febrero 2012, Sabina, mujer).

Otro ejemplo, es la forma en como el espacio de veranada es percibida por las familias de El Barco, quienes subrayan el valor económico y la utilidad que las veranadas brindan para la economía doméstica sin ningún otro atributo especial, ya sea espiritual o histórico, como sucede en Cauñicú. Se debe señalar que, en este valle, no existe el espacio de invernada en sí, ya que corresponde a un antiguo sector de veranada. Por lo tanto, las familias relocalizadas tuvieron que adaptarse a las condiciones de un entorno físico-natural más adverso que el de Ralco-Lepoy, en el cual la lógica de movilidad trashumante pierde sentido. Además, son pocas las familias que siguen practicando el "veraneo", por lo cual no están conformes con los predios adquiridos tras la permuta con ENDESA S.A. Esto puede constatarse en la siguiente cita

extraída de la entrevista a un participante pehuenche:

"[...] las veranadas nuestras estaban en Ralco-Lepoy. Acá, ENDESA nos dio unas parcelas pa' veranear, pero no nos gusta, porque están muy lejos... no nos gusta. Son malos esos pedazos de tierra, no nos gusta ir pa' allá" (febrero 2012, Mateo, hombre).

El templo evangélico es otro lugar relevante, mencionado frecuentemente en varias entrevistas⁶. En el caso de la comunidad de El Barco, gran parte de la comunidad adscribe a la religión evangélica, cuya influencia se ha hecho notar en el abandono de prácticas religiosas vinculadas a muchos lugares reconocidos como sagrados por los pehuenches. Y en otros casos, el sincretismo ha generado una resignificación de dichos lugares, lo que ha incidido en la reconstrucción de la propia identidad como pehuenche. Es por tanto necesario asumir la relevancia que posee como lugar de significación espiritual para muchas familias que participan en este espacio, y que lo han incorporado en lo que perciben como propio.

"Cuando vamos a la iglesia, nos juntamos con más personas. Es importante para nosotros adorar a Jesucristo, santificarnos. Nos gusta estar ahí... Nos sentimos más alegres y cantamos, y es bonito" (febrero 2012, Vanessa, mujer).

En esta comunidad, el *ptragüpü* adquiere nuevas connotaciones de tipo económicas, que responden más bien al acceso de turistas hacia la laguna de El Barco (*ptragüpü 3*) y el traslado de ganado menor y mayor hacia las veranadas cercanas al paso Pucón-Mahuida (*ptragüpü 4*). No obstante, son pocas las fami-

⁶ La religión cristiana ha mantenido una marcada presencia dentro de muchas comunidades pehuenches del Alto Biobío. Si bien la religión cristiana se presenta como un agente externo que perturba la estructura de la antigua institucionalidad pehuenche y muchas prácticas religiosas, la evangelización de las comunidades ha derivado en un proceso de reinterpretación de los nuevos símbolos religiosos cristianos desde la propia tradición pehuenche. Este proceso es lo que Foerster (1993) denomina como sincretismo.

rias que reconocen el *ptragüpü* como un elemento transitado en el día a día, o vinculado a prácticas e historias locales. Más bien, el *ptragüpü* es el resultado de una organización espacial preestablecida, desprovisto de prácticas que le otorguen significados más allá de lo meramente funcional. Sin dudas, para las familias residentes del valle de El Barco, el camino Ralco-Chenqueco-Fundo El Barco resurge como un elemento indispensable para sus vidas, porque es el único medio que los conecta con los centros poblados de los cuales dependen, ya sea por temas de salud, educación y alimentación, entre otros.

"Usamos el puro camino que va pa'l pueblo, pa' Chenqueco. El camino lo usamos nosotros, desde que nos vinimos a vivir acá. Antes, los viejos usaban otro camino, pero no sé bien cuál sería [...]" (febrero 2012, Sabina, mujer).

La dinámica territorial está marcada por la movilidad vertical de esta comunidad hacia centros poblados como Villa Ralco. Por otro lado, la trashumancia no es característica de esta zona. Si bien algunos pehuenches transitan durante el verano a las veranadas de Trepudre y Quillaicahue, van de forma esporádica y no permanecen durante todo el tiempo que dura el "veraneo". Tampoco realizan esta actividad en familia, como tradicionalmente lo hacen los pehuenches del valle del Queuleco y parte del Biobío. Se observa, entonces, cómo la invernada y veranada, espacios funcionalmente separados según el sistema de asentamiento tradicional pehuenche, se articulan de acuerdo a nuevas lógicas que operan en escalas de tiempo y distancia menores, generando variaciones de las trayectorias y reproduciendo nuevas formas de movilidad. Por otro lado, la posible desvinculación con los lugares asociados a la movilidad estacional (*ptragüpü*, *pichirüpü*, miradores, descansos, pinalerías) advierten la construcción de una nueva territorialidad basada en interacciones espaciales circunscritas en las inmediaciones de la propiedad de cada familia.

Consideraciones finales

Los caminos –o *rüpü* para los pehuenches– constituyen un concepto global que remite a las redes viales en su conjunto. De

este término, derivan las ideas de *ptragüpü* y *pichirüpü*, clasificaciones realizadas por los mismos pehuenches, basadas en una jerarquía y un tipo de uso que expresa la complejidad de la espacialidad del *rüpü* de acuerdo a los lugares que vincula. El *ptragüpü*, o camino principal, corresponde a un antiguo sendero de uso periódico o estacional, que comunicaba puntos estratégicos distanciados a una escala local o regional. El *pichirüpü*, en cambio, es una huella o senda de menor envergadura que conecta espacios de uso cotidiano. Son temporales, trazadas al azar e inconexas.

Este estudio destaca el rol del sendero o *ptragüpü* como el elemento que articula la montaña pehuenche. Esta articulación comprende no tan solo el ámbito físico-natural de un espacio geográfico, y el espacio de vida en el que se desenvuelve la cotidianidad, sino que también los espacios vividos o lugares. Ciertamente, la articulación entre el valle de Cauñicú y en el valle de El Barco evidencia diferencias tanto en la configuración, continuidad, dinámicas e interacciones. En el valle de Cauñicú, responde a una lógica más tradicional del uso de este espacio de montaña, caracterizado por una movilidad estacional a través del *ptragüpü*, elemento catalogado como propio, y que conecta ambientes seguros y controlados. En el valle de El Barco, opera un sentido más alejado de lo tradicional en el que la continuidad espacial entre veranada e invernada, relación que ha brindado el carácter móvil al estilo de vida pehuenche, siendo la base de una territorialidad en red, ha suscitado que el sendero sea percibido como un elemento ajeno y desprovisto de memoria y con un uso menos intenso.

El *ptragüpü* es la expresión tangible de las prácticas socioculturales de los pehuenches que favorece la construcción de un conocimiento acabado del territorio, la apropiación simbólica del espacio y la formación de identidad. En cierta medida, el *ptragüpü* es concebido como un elemento estratégico asociado a la trashumancia, la que puede ser entendida como la manifestación de una territorialidad reticular asociada a un uso y manejo específico de los recursos del territorio. No obstante, el *ptragüpü* no es solamente un elemento lineal del espacio, mesurable

y estático, sino también es un lugar practicado (Cresswell, 2006), desde el cual se forjan los lazos identitarios y afectivos con el territorio a partir de las prácticas móviles. De manera más detallada, en el caso de la comunidad de Cauñicú, el *ptrarüpü* es un medio de transmisión de una identidad en construcción permanente, que se reactualiza en la medida que se activa la memoria oral proyectada en el territorio. De manera contraria, para el caso de la comunidad de El Barco, el *ptrarüpü* refleja la desestructuración y reconstrucción inacabada de la identidad de una comunidad desplazada y reasentada que ha debido adaptarse a nuevas lógicas de relación con el territorio.

El acto de recorrer los senderos, o *rüpütun*, trasciende el mero hecho de caminar o desplazarse por el territorio para llegar a cierto destino. Se presenta más bien como un proceso de aprendizaje a través de la oralidad y el control del territorio, en el que la experiencia del recorrer se instala en las bases de la relación del pehuenche con la montaña cordillerana por medio de la toponomía y la historia local asociada a los lugares conectados por el *ptrarüpü*. Es por esto que la territorialización por medio del *rüpütun* y prácticas asociadas a este concepto como son veranear, la recolección de piñones, *nguillatun* y *pentewun*, actúan como una plataforma de anclaje para la memoria identitaria colectiva de la comunidad y fortalece los vínculos socioculturales de la comunidad que comparte la red de lugares asociada a dichas actividades. Por lo tanto, el tránsito por estas rutas permite el encuentro con el pasado, con los *gnen* que descansan en puntos específicos de cada sendero, revitalizan la memoria y los ciclos propios de un entorno físico-natural que ha condicionado la relación de los pehuenches con la cordillera y sus paisajes. Inclusive, se puede aseverar que estos espacios de descanso son puntos claves en la espacialidad pehuenche del *rüpü* y los paisajes construidos a través de la movilidad por la cordillera, y por lo tanto, deben ser espacios a considerar en alguna futura investigación.

Referencias bibliográficas

ANSOLA, A. Las venas del territorio: el estudio de los caminos en la geografía histórica del paisaje (algunas reflexiones a la luz del

caso cántabro). *Investigaciones Geográficas*, 2006, N° 40, p. 73-95.

ANSOLA, A. y SIERRA, J. El camino real de la montaña: de Liébana a la costa por el valle de Lamasón (Cantabria). *Eria: Revista Cuatrimestral de Geografía*, 2006, N° 71, p. 319-337.

AZÓCAR, G.; SANHUEZA, R.; AGUAYO, M. y VALDÉS, C. Propiedad y ordenamiento territorial en áreas de desarrollo indígena. *Revista Ambiente y Desarrollo*, 2002, Vol. 18, N° 2-3-4, p. 182-189.

AZÓCAR, G.; SANHUEZA, R.; AGUAYO, M.; ROMERO, H. & MUÑOZ, M.D. Conflicts for Control of Mapuche-Pehuenche Land and Natural Resources in the Biobío Highlands, Chile. *Journal of Latin American Geography*, 2005, Vol. 4, N° 2, p. 57-76.

BARABAS, A. La territorialidad indígena en el México contemporáneo. *Chungará*, 2014, Vol. 46, N° 3, p. 437-452.

BELLO, A. *Nampülkafe. El viaje de los mapuche de la Araucanía a las pampas argentinas*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2011.

BENDER, B. *Stonehenge: Making Space*. Oxford: Berg, 1998.

BENDER, B. Landscapes on-the-move. *Journal of Social Archaeology*, 2001, Vol. 1, N° 1, p. 75-89.

BENDER, B. Time and Landscape. *Current Anthropology*, 2002, N° 43, p. 103-112.

BERENGUER, J. *Tráfico de Caravanas, Interacción Interregional y Cambio en el Desierto de Atacama*. Santiago de Chile: Ediciones Sirawi, 2004.

BERENGUER, J.; CÁCERES, I.; SANHUEZA, C. y HERNANDEZ, P. El Qhapaqñan en el Alto Loa, Norte de Chile: un estudio micro y macromorfológico. *Estudios Atacameños*, 2005, N° 29, p. 7-39.

CAPELLÀ, H. Por los caminos de la identidad y del desarrollo regional. *Atenea*, 2009, N° 500, p. 75-90.

CARERI, F. *Walkscapes: el andar como práctica estética*. Barcelona: Editorial Gustavo Gili, 2002.

CHATWIN, B. *The Songlines*. New York: Viking Press, 1987.

CENTRO DE CIENCIAS AMBIENTALES (EULA-Chile). *Diagnóstico de los litigios de tierras indígenas originados en las asignaciones y reasignaciones de tierras hechas entre los años 1960 y 1980 en la región del Biobío*. Concepción: Informe elaborado para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 2001.

COLLIGNON, B. La geografía cultural en Francia: un estado de la cuestión. *Documents d'Anàlisi Geogràfica*, 1999, N° 34, p. 103-117.

COSGROVE, D. Towards a radical cultural geography: problems of theory. *Antipode*, 1983, Vol. 15, N° 1, p. 1-11.

CLUA, A. y ZUSMAN, P. Más que palabras: otros mundos. Por una geografía cultural crítica. *Boletín de la Asociación de Geógrafos Españoles*, 2002, N° 34, p. 105-117.

CRESSWELL, T. *On the Move: Mobility in the Modern Western World*. London: Routledge, 2006.

DI MÉO, G. *Géographie sociale et territoires*. París: Nathan Université, 1998.

DUNCAN, J. Representing empire at the National Maritime Museum. In: PECKHAM, R. *Rethinking heritage: culture and politics in Europe*. London: I.B. Tauris, 2003, p. 17-28.

EARLE, T. Paths and roads in evolutionary perspective. In: TROMBOLD, C.D. *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 10-16.

EARLE, T. Routes through the Landscape: A Comparative Approach In: SNEAD, J.; ERICKSON, C. & DARLING, J. *Landscape of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Pennsylvania: Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009, p. 253-309.

ERICKSON, C. Los caminos prehispánicos de la Amazonía boliviana. En: HERRERA, L. y CARDALE DE SCHRIMPFF, M. *Caminos precolombinos. Las vías, los ingenieros y los viajeros*. Bogotá: Ministerio de Cultura, 2000, p. 15-42.

FERGUSON, T.; LENNIS, G. & KUWAN-WISIWMA, L. Kukhepya: Searching for Hopi Trails. In: SNEAD, J.; ERICKSON, C. & DARLING, J. *Landscape of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Pennsylvania: Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009, p. 20-41.

FERNÁNDEZ, F. La geografía cultural. En: HIERNAX, D. y LINDÓN, A. *Tratado de Geografía Humana*. Barcelona: Editorial Antropos, 2006, p. 220-253.

FERNÁNDEZ, V. De dónde y hacia dónde. Perspectivas y premisas para el entendimiento de los itinerarios culturales. *Biblio 3W. Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales*, 2013, Vol. 18, N° 1.028. Disponible en Internet: <http://www.ub.edu/geocrit/b3w-1028.html>

FERNÁNDEZ, M. y PRADO, A. Estudio arqueológico y documental del camino viejo Bilbao-Gernika (Ruta Juradera). Nuevos hallazgos y reconstrucción del trazado. *Isturitz. Cuadernos de Prehistoria-Arqueología*, 2001, N° 11, p. 265-303.

FOERSTER, R. *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria, 1993.

GIMÉNEZ, G. Territorio cultura e identidades. La región sociocultural. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1999, Vol. 9, p. 25-57.

GIMÉNEZ, G. Territorio e identidad. Breve introducción a la geografía cultural. *Trayectorias*, 2005, Vol. 7, N° 17, p. 8-24.

GLASER, B. & STRAUSS, A. *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*. New York: Aldine De Gruyter, 1999.

GONZÁLEZ, C.; SIMON, J. y VILLEGAS, K. Respondiendo a un mundo globalizado:

Cambios en la estructura de autoridad de los pehuenches de Alto Biobío, Chile. *Sociedad Hoy*, 2008, N° 15, p. 55-66.

GONZÁLEZ, T. y TORREJÓN, F. Los pehuenches: una visión histórica. En: CENTRO DE CIENCIAS AMBIENTALES (EULA-Chile). *La región del Biobío: un espacio y una historia*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Concepción, 1993, p. 71-125.

GUBER, R. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Editorial Norma, 2001.

ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE ALTO BIOBÍO. *Plan de Desarrollo Comunal*. Alto Biobío: Municipalidad de Alto Biobío, 2006.

JOHNSON, L. *Trail of story, traveller's path: reflections on ethnoecology and landscape*. Edmonton: Athabasca University Press, 2010.

HARVEY, D. Emerging landscapes of heritage. In: HOWARD, P.; THOMPSON, I. & WATERTON, E. *The Routledge Companion to Landscape Studies*. London: Taylor & Francis, 2013, p. 152-165.

HIRT, I. Mapeando sueños/soñando mapas: entrelazando conocimientos geográficos indígenas y occidentales. *Revista Geográfica del Sur*, 2012, Vol. 3, p. 63-90.

HYSLOP, J. *The Inca road system*. Orlando: Academic Press, 1984.

HYSLOP, J. Observations about research on prehistoric roads in South America. In: TROMBOLD, C. *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 28-33.

HUILIÑIR, V. El rol de las veranadas en el territorio pewenche del Alto Biobío. Sector Lonquimay, IX Región. *Revista Geográfica Despertando Latitudes*, 2010, N° 2, p. 17-24.

HUILIÑIR, V. Los senderos pewenche: articuladores de un territorio de montaña. Concepción: Tesis para optar al título de Geógrafo, Facultad de Arquitectura, Urbanismo y Geografía, Universidad de Concepción, 2013.

INGOLD, T. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology*, 1993, Vol. 25, N° 2, p. 24-174.

INGOLD, T. *Lines: A Brief History*. London: Routledge, 2007.

KERWIN, D. *Aboriginal Dreaming paths and trading routes: the colonisation of the Australian economic landscape*. Eastbourne: Sussex Academic Press, 2010.

KELLEY, K. & FRANCIS, H. Traditional Navajo maps and wayfinding. *American Indian Culture and Research Journal*, 2005, Vol. 29, N° 2, p. 85-111.

LAZO, A. y CALDERÓN, R. Los anclajes en la proximidad y la movilidad cotidiana: Retrato de tres barrios de la ciudad de Santiago de Chile. *EURE*, 2014, Vol. 40, N° 121, p. 121-140.

MITCHELL, D. *Cultural Geography: A Critical Introduction*. Oxford: Blackwell, 2000.

MOLINA, R. y CORREA, M. *Territorio y Comunidades Pewenche del Alto Biobío*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, 1996.

MONNET, J. Le territoire réticulaire. *Revista Anthropos: Huellas del Conocimiento*, 2010, N° 227, p. 91-104.

NÚÑEZ, L. y NIELSEN, A. Caminante, sí hay camino: Reflexiones sobre el tráfico sur andino. En: NÚÑEZ, L. y NIELSEN, A. *En Ruta. Arqueología, Historia y Etnografía del Tráfico Sur Andino*. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011, p. 11-43.

RIQUELME, F. Adaptaciones y acomodos en los primeros años de las comunidades pewenche del Alto Bío Bío (1900-1930). *Cuadernos de Historia*, 2014, N° 41, p. 59-82.

RODRÍGUEZ, G.; GIL, J. y GARCÍA E. *Metodología de la investigación cualitativa*. Málaga: Aljibe, 1996.

SAUER, C. *Morphology of Landscape*. *University of California Publications in Geography*, 1925, Vol. 2, N° 2, p. 19-53.

SOFAER, A.; MARSHALL, M. & SINCLAIR R. The Great North Road: A cosmographic expression of the Chaco culture of New Mexico. In: AVENI, A. *World archaeoastronomy*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989, p. 365-376.

SNEAD, J. Trails of Tradition: Movement, Meaning and Place. In: SNEAD, J.; ERICKSON, C. & DARLING, J. *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Pennsylvania: Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009, p. 42-61.

SNEAD, J.; CLARK, L.; ERICKSON, C. & DARLING, J. Making Human Space: The Archaeology of Trails, Paths, and Roads. In: SNEAD, J.; ERICKSON, C. & DARLING, J. *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads in Anthropological Perspective*. Pennsylvania: Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology, 2009, p. 42-61.

TILLEY, C. *A Phenomenology of Landscape: Places, Paths and Monuments*. Oxford: Berg Publishers, 1997.

TILLEY, C. *The Materiality of Stone: Explorations in Landscape Phenomenology*. Oxford: Berg Publishers, 2004.

TORRES-ROUFF, C.; PIMENTEL, G. y UGARTE, M. ¿Quiénes viajaban? Investigando la muerte de viajeros prehispánicos en el desierto de Atacama (800 AC-1536 DC). *Estudios Atacameños*, 2012, N° 43, p. 167-186.

TROMBOLD, C. An introduction to the study of ancient New World road networks. In: TROMBOLD, C. *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991, p. 1-9.

UGARTE, R. Los pehuenches y el espacio reduccional. *Revista de Geografía Norte Grande*, 1997, N° 24, p. 175-181.

VILLALOBOS, S. *Los pehuenches en la Vida Fronteriza*. Santiago de Chile: Ediciones Universidad Católica de Chile, 1989.

ZAVALA, J.M. *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámicas interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago de Chile: Editorial Universidad Bolivariana, 2008.