

RELATOS DE LA MEMORIA DE UN PUEBLO AMENAZADO

Etnografía en memoria compartida de mapuches pewenches de Alto Bío Bío*

TANIA SOLAR LÓPEZ**

I. INTRODUCCIÓN

LA INVESTIGACIÓN EN CURSO propone como objetivo central indagar y describir las opiniones, emociones, relatos y haceres de miembros de la comunidad mapuche pewenche del Alto Bío Bío, como contenidos de la memoria colectiva, que emergen en torno a la política modernizadora impulsada por el Estado chileno y corporizada en la materialización de un megaproyecto hidroeléctrico en el Alto Bío Bío, en tierras donde habitan ancestralmente siete comunidades mapuche pewenche. El megaproyecto contempla la construcción de siete represas, de propiedad de Pangué S.A., filial de ENDESA.

El estudio de la memoria se aborda desde los aportes teóricos de la psicología social, desarrollados principalmente por Middleton y Edwards, quienes conceptualizan la memoria como un proceso dinámico que se construye en los espacios cotidianos en que se despliega la vida social.

El camino para acceder a los significados culturales de la memoria compartida por las personas en las comunidades del Alto Bío Bío, se ha orientado por la utilización del método etnográfico y dos técnicas concretadoras: observación participante y entrevista en profundidad.

La etnografía es considerada una herramienta privilegiada para la aprehensión de significados culturales, a través de la convivencia con la gente por un determinado período de tiempo, que en esta investigación ha sido de aproximadamente cuatro meses.

La observación participante consiste en un proceso de inserción dentro de una comunidad o grupo determinado, con el fin de observar y participar en la vida de las personas, llevando un registro sistemático, en un cuaderno de campo, de aquella información que contribuya a la comprensión del fenómeno que se estudia. La entrevista en profundidad, permite ahondar en temas y significados culturales que aporten a la investigación a través del diálogo cara a cara.

El trabajo concluye con la salida del campo y el regreso a la propia cultura de la investigadora, para emprender la interpretación y comunicación de la información contenida en los registros a la luz de la teoría de la memoria compartida y de las experiencias vividas en terreno.

II. EL PUEBLO MAPUHE PEWENCHE DEL ALTO BÍO BÍO

Los mapuches pewenche habitan la octava región, Provincia del Bío Bío, comuna de Santa Bárbara, en el sector denominado Alto Bío Bío. Son población aborígen cuya etnia reconocida legalmente es la mapuche, quienes reciben la denominación de *pewenche* por vivir y desarrollar su cultura ancestral en los lugares de la cordillera y precordillera andina donde se da el clima y suelo apropiados para el crecimiento de bosques de Araucarias o *pewenes*, cuyo fruto denominado *piñon* o *nguín* ha constituido la base de su dieta alimenticia. Lo anterior, dio origen a que los mapuches habitantes de otras geografías, especialmente de tierras planas, para referirse a los que vivían de la recolección del piñon, los denominaran pewenche o gente (che) del *pewen* o Araucaria (Salas, 1992; Aldunate, 1996 en Hidalgo y Schiappacasse, 1996).

Actualmente los pewenche del Alto Bío Bío se agrupan en siete comunidades que se dispersan a través del territorio: Callaqui, Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, por el cajón del río Bío Bío; Pitiril, Malla Malla y Trapa Trapa, por el cajón del río Queuco. La cifra de comuneros bordea los cinco mil, distribuidos en más de setecientas familias (Molina y Correa, 1996).

* Artículo basado en la Tesis «Etnografía en memoria colectiva de miembros de la comunidad mapuche pewenche del Alto Bío Bío», presentada en la Escuela de Psicología de la Universidad de Valparaíso.

** Egresada Escuela de Psicología Universidad de Valparaíso.

Estas comunidades están consideradas dentro de los grupos de extrema pobreza, en una región donde más del noventa por ciento de sus habitantes se encuentra en situación de pobreza (Jara, 1993).

Las comunidades practican una economía de subsistencia basada en la crianza de ganado y aves de corral. Además de realizar actividades de cultivo diverso, conservan las tradiciones milenarias de recolectar el piñón o *nguúu*, fabricar carbón con leña, sus principales combustibles y realizar tejidos (Molina y Correa, 1996).

1. El hábitat

Desde la perspectiva ecológica, el Alto Bío Bío constituye un ecotono, esto es, un lugar donde confluyen dos ecosistemas (mediterráneo por el norte y bosque valdiviano por el sur), caracterizado por una rica diversidad biológica y vegetal, valorada como única en el país y en el mundo (Bragg, 1991).

La cuenca del Alto Bío Bío constituye el hábitat de variadas especies, muchas escasas o en vía de extinción. Especies acuáticas y terrestres conviven en un ambiente donde se conjuga la influencia del río Bío Bío y sus afluentes, las montañas, sus faldeos y valles (Bragg, 1991).

El clima del *inapiremapu*, o tierra cercana a las nieves, de acuerdo a la designación en lengua mapuche de esta zona biogeográfica, se caracteriza por un invierno lluvioso y sequía en verano. Este clima ha sido propicio para el desarrollo de grandes bosques de Araucaria (Araucaria Araucana), conífera que crece sobre los 900 metros sobre el nivel del mar, que recibe el nombre vernáculo de *pewen*, y de otros bosques endémicos donde predominan especies diversas (Aldunate, 1996).

2. Algunos aspectos de la cultura mapuche pewenche

Los pewenches han desarrollado su cultura agrupándose en dos espacios económicos de transhumancia: la invernada y la veranada. La invernada se encuentra en las partes bajas y abrigadas situadas en los fondos de valles que aseguran la sobrevivencia en los meses fríos; la veranada la constituyen terrazas de altura que aseguran el pasto para el ganado y donde se encuentran los *pewenentos* o bosques de Araucarias. La transhumancia estacional, asociada al régimen climático anual dependiente de la presencia o ausencia de nieve, es un reflejo del antiguo nomadismo pewenche, que vivía de la caza y la recolección, agregándose la actividad ganadera y agrícola (Valenzuela, 1994; Molina y Correa, 1996).

La invernada es un espacio económico y el lugar donde se encuentra la vivienda, los corrales, las praderas y parte del bosque nativo, la familia permanece en la veranada durante los meses de mayo a diciembre. En primavera, cuando las nieves comienzan a disminuir en la veranada o alta montaña, un nuevo ciclo comienza. La familia o parte de ella, inicia el ascenso a la veranada, llevando sus animales a los pastos nuevos y realizando la segunda cosecha del piñón que la nieve, el viento y la lluvia terminaron de arrojar y sepultar bajo las pinalerías de *pewén*. La primera cosecha de piñón es a partir de marzo hasta el mes de mayo, aproximadamente (Aldunate, 1996).

El consumo del piñón ha sido ancestralmente la base de la dieta alimenticia del pueblo mapuche pewenche. El fruto del Pewén es rico en almidón y se consume de diversas formas, utilizándose en la preparación de variados tipos de harina, de pan y bebidas (Aldunate, 1996).

Los mapuches de hoy, en su gran mayoría, hablan el castellano, limitando el uso del *mapudungún* al contexto de la vida familiar y comunal. El monolingüismo es excepcional, siendo más común el bilingüismo castellano-mapudungún, que se ha desarrollado en una situación caracterizada por la dominancia de la sociedad hispánica. El aprendizaje del castellano generalmente ha sido un proceso forzoso, ya que de no aprenderse, el mapuche queda sumido en un mundo absolutamente aislado, principalmente porque en nuestra sociedad no se han abierto los espacios para grupos socioculturalmente diferenciados (Salas, 1992).

Para referirse a la cosmovisión del pueblo mapuche, es necesario hacer especificaciones idiosincráticas de las comunidades concretas donde se representa la mitología y las creencias que se expresan a través de la práctica del rito (Foerster y Gundermann, 1996).

Los estudios dan cuenta de una cultura rica y dinámica, imposibilitando una abstracción acertada que refleje uniformidad. En el marco de procesos históricos mediados por la persecución, exterminio, reducción y asimilación, toda la cultura se ha visto perturbada, definiendo su identidad en función de esos acontecimientos. Es así, que cada comunidad ha incorporado nuevos significados relacionados con la geografía específica que habita, determinada por el grado de influencia que recibe de la cultura dominante (Foerster y Gundermann, 1996).

En general, se afirma que para la cultura mapuche lo sagrado es sinónimo de poder, mientras lo profano simboliza la carencia, el conflicto entre el bien y el mal. Es a través del rito que se establece el contacto con lo sagrado, no sólo en el rito comunitario, sino también en instancias individuales, como los sueños (*peumas*) o las visiones (*perimontún*) (Foerster y Gundermann, 1996).

a) *Antecedentes generales de las hidroeléctricas en el Alto Bío Bío y sus impactos*

Desde el año 1950 datan los estudios sobre la potencialidad hidroeléctrica del río Bío Bío, los que se concretan en un megaproyecto hidroeléctrico que contempla la construcción de seis represas que inundarían 26 mil hectáreas de territorio habitado, desde tiempos inmemoriales, por comuneros mapuche pewenche.

El proyecto ha comenzado a generar diversos impactos sobre el ecosistema y hábitat de las comunidades con el funcionamiento de Pangué, la primera represa, operando desde marzo de 1997. La eventualidad de Ralco, proyectada para funcionar desde el año 2002, la segunda represa, ha generado reacciones diversas de oposición desatando un conflicto de orden ambiental y social, transformando la cuestión indígena en objeto de debate público.

La Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), un organismo creado por la Ley Indígena (N°19.253), es la organización encargada de «promover, coordinar y ejecutar la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional» (p. 24); y la única instancia legal que, en su rol de velar por la integridad cultural de las comunidades indígenas que coexisten en nuestro territorio, debe intervenir dando su aprobación o rechazo al proyecto económico que altera irreversiblemente la disposición territorial y por lo tanto la cultura de la comunidad, ya que obliga a reubicar alrededor de 90 familias, 400 habitantes de las comunidades de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy.

b) *Fundamentos a favor del proyecto Ralco*

El gobierno chileno ha respaldado el proyecto argumentando que represar las aguas del Bío Bío es una estrategia clave para responder a las demandas energéticas de un Chile que transita hacia el desarrollo. La energía generada por los proyectos abastecería principalmente las ciudades de Valparaíso y Santiago, contemplándose la venta de electricidad a Argentina (Jaña, 1995).

El Presidente de la República, Eduardo Frei, sintetizó en una frase su apoyo a las represas de Alto Bío Bío en un discurso que pronunciara en la ceremonia de inauguración de la represa Pangué el día 6 de marzo de 1996, diciendo: «Chile nunca debe renunciar al desarrollo de proyectos hidroeléctricos por razones estratégicas...» (Escobar, 1998:4).

La Comisión Nacional de Medio Ambiente (CONAMA), en el año 1996 rechazó el primer estudio de impacto ambiental presentado por ENDESA para el proyecto Ralco, por considerar que adolecía de graves deficiencias, solicitando a la empresa un nuevo estudio con un apéndice, *addendum*, donde se debería dar solución a las debilidades del primer estudio de impacto ambiental: atendiendo la formalidad, el día 9 de junio del año 1997 CONAMA aprueba con condiciones el nuevo informe, solicitando correcciones al segundo *addendum* (Escobar, 1998:2).

Dentro de los argumentos esgrimidos por el gobierno, el plan de mitigación de impactos presentado por ENDESA se ajusta al programa de superación de la pobreza en que se encuentran sumidas

las comunidades del Alto Bío Bío.

c) *Fundamentos en contra del proyecto Ralco*

Probablemente la construcción de una represa, sea una de las obras de ingeniería que produce los impactos ambientales de mayor envergadura con un importante efecto social (Zunino y Riveros, 1992). Especialmente preocupantes resultan los inmensurables costos intangibles que experimenta la población desplazada de la zona de inundación cuando se trata de minorías étnicas (Nelson, 1991).

Experiencias de relocalizaciones en otras partes del mundo, por ejemplo la construcción de la Presa de Oro, de veintiséis mil hectáreas, operando desde 1989, en Oaxaca, México, que afectó a comunidades indígenas, dan cuenta del deterioro en la calidad de vida de la población reasentada, empobrecimiento y falta de oportunidades para una integración efectiva, imposibilidad de reproducir o darle continuidad a la cultura en el nuevo entorno; todas consecuencias nocivas que desencadenan un violento proceso de aculturización forzada culminando en el etnocidio o la muerte de la cultura, por la pérdida del código de base sobre el cual se estructura y le da especificidad a un grupo étnico, es decir, el territorio (Barabas y Bartolomé, 1991).

Lo que resulta más traumático para las personas relocalizadas, es la pérdida definitiva de la trama de relaciones históricas, ecológicas, simbólicas y emotivas construida a través de milenios de interacción con un ambiente que constituía el escenario étnico, su territorio; condenando al confinamiento el fundamento ancestral de las identidades de los pueblos que viven en estrecha relación con la tierra (Barabas y Bartolomé, 1991).

Los fracasos en relocalizaciones forzadas de grupos indígenas se han atribuido principalmente a la ineficacia en la planificación institucional, donde la participación de los afectados es nula o escasa (Barabas y Bartolomé, 1991).

Las experiencias han llevado a que en el seno de las Naciones Unidas se haya creado un proyecto sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas que en uno de sus artículos estipula lo siguiente:

Los pueblos indígenas no deben ser forzados a abandonar sus tierras o territorios. Ninguna relocalización debe tener lugar sin el CONSENTIMIENTO LIBRE de los pueblos concernidos y después de acordar compensaciones justas y equitativas y, si es posible, con opción de retorno (Federación Internacional de las Ligas de Derechos Humanos, 1998:21).

3) El caso Ralco

Organizaciones indígenas y ambientalistas han manifestado su abierto rechazo a la materialización del proyecto Ralco que convertiría el río Bío Bío en un lago artificial, inundando 3.467 hectáreas, ocho veces más grande que el lago Pangué.

a) *Impactos sociales*

Resalta el etnocentrismo que ha caracterizado los fundamentos para intervenir la territorialidad del pueblo mapuche pewenche. Los índices de pobreza detectados se basan en criterios poblacionales tipo, sin considerar la especificidad cultural y étnica de las familias. Este aspecto ha sido una crítica constante, de parte de los grupos opositores, hacia la postura de ENDESA y del gobierno, para relativizar y cuestionar el discurso modernizador.

Dentro de los impactos directos sobre las comunidades indígenas en el Alto Bío Bío se mencionan:

- Empobrecimiento de las comunidades producto de la pérdida de terrenos de recolección, lo que les obligaría a perpetuar un círculo de sobre explotación de la tierra, provocando erosión, disminuyendo la capacidad productiva (Valenzuela, 1997).

- Uno de los impactos más evidentes de la represa Ralco sería la desaparición del pueblo pewenche, al socavar los soportes culturales, estructuras sociales y económicas tradicionales por la ocupación del escenario ancestral; pérdidas de terrenos productivos, como predios agrícolas y espacios de expresión de la comunidad ritual como canchas de *nguillatún* y la desaparición bajo el agua de diecinueve cementerios.
- Disolución cultural del pueblo mapuche pewenche intensificada por la necesidad de adaptarse a un sistema económico nuevo, en un medio ambiente con un clima más adverso. El cambio alteraría radicalmente los ritmos y dinámicas cotidianas de relación familiar y comunitaria. Abandono de costumbres y prácticas agrarias ancestrales, cuyas virtudes están ampliamente demostradas (FIDH, 1998).

Una misión de investigación internacional de Derechos Humanos (1998) vislumbra los efectos de una relocalización en las comunidades mapuche pewenche de Alto Bío Bío, como un «terremoto social y cultural», evaluando los planes de mitigación diseñados por ENDESA como incongruentes comparados con la magnitud del daño (FIDH, 1998).

b) Impactos en el medio natural

El impacto ambiental se refiere a la destrucción de un ecosistema considerado único en el mundo por su rica biodiversidad asociada al río Bío Bío y su cauce.

Dentro de los impactos irreversibles más destacados que produciría la represa Ralco en el medio ambiente natural se han descrito los siguientes:

- La alteración del flujo natural del río Bío Bío producirá un acumulativo efecto de empeoramiento en la calidad de las aguas, impactando negativamente sobre la actividad biológica micro y macro, amenazando 6 especies endémicas de peces que no se adaptarían a las nuevas condiciones.
- Daño a la biota en la ribera del río, alterando la situación climática de la cuenca y como consecuencia se señala: 192 especies de flora con problemas de conservación, 86 especies de ave, 24 mamíferos, 9 anfibios y 8 reptiles que se extinguirían paulatinamente.
- Pangué, aguas abajo, retendría el 87 por ciento de residuos sólidos en suspensión arrastrados por el río, los que constituyen el principal aporte nutritivo al Golfo de Arauco, una de las zonas pesqueras más importantes de Chile (GABB, 1992).
- Otro aspecto, poco estudiado, es la existencia de cinco volcanes en la zona, tres activos, uno a 10 kilómetros de la represa Pangué, y la permanente actividad sísmica propia de una zona volcánica, constituyen una amenaza real, con consecuencias catastróficas impredecibles, en caso de erupción, incrementadas por la presencia de una presa (GABB, 1992).

III. MEMORIA COLECTIVA

1. Fundamentos teóricos

El soporte conceptual de la investigación se fundamenta principalmente en los trabajos realizados por David Middleton y Derek Edwads (1992) en el campo de la psicología social, quienes conceptualizan la memoria como un proceso sociocultural de naturaleza constructiva y dinámica. De acuerdo a esta perspectiva, los contenidos de la memoria son portadores y constructores de significados culturales que se transmiten en el despliegue cotidiano de la vida en comunidad, con todas sus formas de comunicación (Cole, en Middleton y Edwads, 1992).

La perspectiva de la memoria colectiva enfatiza el vínculo entre lo que las personas realizan o

hacen, en tanto individuos, y su propia herencia sociocultural (Middleton y Edwards, 1992). Estos autores han estudiado los procesos del recuerdo y el olvido humanos ampliando la tradicional perspectiva por parte de la psicología de la memoria que, en general, se ha limitado a definirla como un proceso de carácter principalmente individual, de almacenamiento y recuperación de información, haciendo referencias contextuales, culturales o sociales, indirectas, predominando una línea experimental en el estudio de la memoria.

Desde la perspectiva de la memoria colectiva, lo importante no es la coherencia entre lo que las personas reportan como recuerdos y lo que efectivamente puede verificarse como «lo ocurrido», sino que sitúa el interés en comprender por qué los actores construyen sus recuerdos en una cierta forma en determinado momento. Esta relatividad en la construcción de los recuerdos puede ayudar a develar la relación profunda entre lo que se recuerda y las circunstancias históricas que determinan esos recuerdos. James Wertsch, señala que los recuerdos no deben ser abordados como simples ventanas a representaciones cognitivas, sino que deben ser estudiadas en su contexto social y conversacional (Wertsch, 1987 en Middleton y Edwards, 1992), siendo, dentro de otros signos culturales, el lenguaje un mediador de la actividad social que permite la construcción sociohistórica de la mente (Middleton y Edwards, 1992).

Al estudiar el recuerdo conversacional resulta evidente la vinculación intrínseca entre la significación y el contexto del recuerdo, como elementos inherentes al proceso de construcción de la memoria, y no tan sólo como elementos o variables intervinientes externas que alterarían una supuesta exactitud de los recuerdos. Abordar el recuerdo conversacional, resulta ser una posibilidad para entenderlo como acción social organizada, en tanto que las versiones del pasado sirven para fundamentar y dar sentido a la acción tanto presente como futura (Middleton y Edwards).

Los recuerdos estarían mediatizados por las ideas, opiniones y emociones que las personas sostienen con relación a las circunstancias por las que atraviesan como sujetos sociales (Middleton y Edwards, 1992). En este sentido, lo que estén viviendo las personas de las comunidades mapuche pewenche en Alto Bío Bío, y la interpretación que hagan de dichos sucesos, influirá en la forma que (re)construyan su memoria, en la manera en cómo organizan sus recuerdos y olvidos en el lenguaje y su imaginación.

Desde la perspectiva de la memoria compartida, la forma en que organizan discursivamente sus recuerdos los miembros de la comunidad mapuche pewenche, nos informa acerca de la mirada que se están dando a sí mismos y de la proyección futura de su propia identidad. Aproximarse a dichas interpretaciones es acceder a parte de su realidad, ya que en el mundo de lo psicocolectivo, lo que está en la imaginación de las personas es lo real (Blondel, 1928, citado por Fernández, 1994:5).

Se considera el lenguaje como una de las rutas más directas para acceder a la memoria de la gente y a las formas de pensar colectivo, ya que cada palabra produce evocaciones y re-produce una historia, una metáfora, varios referentes contextuales, que en ese instante pueden ser re-encontrados y re-vividos y, por lo tanto, re-actualizados (Fernández, 1994). «Toda comunidad tiene su memoria» dice José Bengoa, y está compuesta de los relatos que se han ido contando las personas en la cotidianeidad de la vida en comunidad (Bengoa, 1996:99).

La memoria social, compartida o colectiva, marcaría la continuidad de la comunidad, permitiendo la perpetuación de ésta y su identidad. La identidad de una comunidad tiene como componente central la memoria, los recuerdos y luchas redefinidas de acuerdo a los valores comúnmente aceptados (Bengoa, 1996).

Para Raúl Molina, «la memoria histórica del pueblo mapuche está indisolublemente ligada a sus derechos como pueblo, siendo los territoriales una de las principales motivaciones para existir, resistir y permanecer» (Molina, 1998:5).

La identidad étnica, ese sentimiento de pertenencia a un determinado grupo, social o cultural, que surge ligado a un territorio común, con un pasado compartido, con su propia lengua, religión y costumbres, se expresa y re-produce en el contexto de la vida cotidiana, en el recuerdo verbalizado, en la memoria de la gente. Es así que los recuerdos devuelven una imagen de la identidad de un pueblo en un

momento determinado y son un camino para comprenderla (Montero, 1995; De la Cruz, 1996).

2. Relevancia del estudio

La relevancia académica del estudio está fuertemente justificada por la importancia de «volver la vista sobre las culturas indígenas... para recuperar el concepto humano de cultura» (Bengoa, 1996:130) y la necesidad de crear un espacio donde tenga cabida la interetnicidad que caracteriza al pueblo chileno. Espacio que se crea al iniciar esfuerzos por conocer y comprender la realidad indígena. En esta línea, José Bengoa resalta el rol que debiera asumir la universidad como instancia de «comprensión, diálogo y conocimiento mutuo... entre la sociedad chilena en proceso de modernización y la sociedad indígena...» (Bengoa, 1997:17).

El gobierno chileno, como ocurre en prácticamente toda América Latina, no ha considerado consultar a su pueblo en general, ni menos al pueblo mapuche, respecto de medidas que amenazan la existencia de un patrimonio de toda la humanidad. Este estilo sigue perpetuando un patrón de relación desigual entre el pueblo indígena y el gobierno (González y Roitman, 1996; Stavenhagen, 1997), lo que resulta incongruente a la luz de discursos reivindicativos en el marco de acuerdos nacionales e internacionales que definen una nueva relación. Para revertir esta historia el desafío de incorporar la vertiente étnica, a través de vías directas de participación, se convierte en un deber prioritario e ineludible en la construcción de una democracia donde tengan voz y representación todos los actores y sujetos sociales de los países latinoamericanos (Villapalos, 1996).

El estudio de la memoria compartida tiene una dimensión ética que se considera oportuno mencionar, y que se refiere a lo señalado por la cientista social francesa Denise Jodelet, en una ponencia sobre «Memoria e identidades sociales» (1998) acerca del «nuevo deber» que deben asumir los profesionales científicos, en el sentido de priorizar perspectivas en el estudio de la memoria que tiendan a la liberación y no a la opresión de los pueblos, recogiendo el pasado para contribuir a la construcción del presente y futuro de las personas. Ella también nos advierte que la manipulación de la memoria puede influir sobre la adaptación o resistencia a cambios sociales impuestos o deseados y, por lo tanto, incidir sobre la integridad de identidades individuales o colectivas (1998).

Generar una comprensión acerca de cómo se están pensando a sí mismas las personas mapuche pewenche que serán afectadas por un proyecto de la envergadura de una represa, puede resultar un ejercicio interesante desde el prisma científico, pero sobre todo pretende ser una propuesta para abrir el diálogo en el tema, y darnos una mirada crítica respecto al camino que estamos transitando en tanto jóvenes en el ejercicio profesional, o como investigadores, con un rol pendiente que definir en estas historias, de las que podemos ser perpetuadores, testigos silenciosos o, en el sentido de Denise Jodelet, seres activos en la tarea de democratizar las identidades de nuestra América.

IV. CONCLUSIONES PRELIMINARES

Dado que la investigación se encuentra en la etapa final de organización e interpretación de la información producida durante el terreno, los resultados que se exponen son un ensayo de aproximación a una lectura consecuente con el método y la teoría que fundamentan el estudio.

1. La experiencia de campo

En lo referente al proceso de producción de la información durante el trabajo de campo, no hubo inconvenientes para ingresar a la comunidad, aunque una vez en ella la movilidad se dificultaba por la tensión creciente que se vive en las comunidades de Quepuca Ralco y, en forma más crítica, Ralco Lepoy, ambas afectadas directamente por las obras de construcción de la represa Ralco, y donde la presencia de ENDESA se advierte en el despliegue de maquinaria pesada por el camino vecinal y camionetas de la empresa BESALCO, contratista de ENDESA para la construcción del camino de acceso a la represa y a

Barco, lugar donde se construyen las casas a las que podrían optar las familias que soliciten la permuta de sus tierras, en caso que el proyecto se lleve a cabo.

El contacto para llegar a las comunidades del Alto Bío Bío fue el resultado de un largo proceso de aproximación, facilitado por el hecho de conocer la geografía del lugar, por haber vivido gran parte de la infancia en el poblado más cercano a las comunidades; mantener vínculos con personas conocedoras de la comunidad, realizar visitas antes de ingresar. Todo lo anterior complementado con un interés permanente por atender y rastrear cualquier información proveniente del Alto Bío Bío.

La investigadora permaneció cuatro meses viviendo en Alto Bío Bío, la mayor parte del tiempo en la casa de una mujer pewenche, Nicolaza Quintremán, de la comunidad de Ralco Lepoy, quien se ha convertido para los grupos opositores al proyecto hidroeléctrico, tanto Gente de la Tierra, como de grupos ecologistas, en el símbolo de la resistencia a la construcción de la represa Ralco.

Una vez en la comunidad, el rol de investigadora se fusiona con la persona que vive y se involucra en la vida de otros que abren su vida en largos relatos, en gestos como compartir una tortilla al ritmo de infinitos mates cebados con esa calma que da esa vida de montañas, sin presiones, sin prisas.

Insertarse en los ritmos de la comunidad resultó en una vida totalmente nueva y atractiva a la vez, en el sentido que todo se dio para que resultara una experiencia muy grata, al punto que a poco de ingresar en el campo, personas de la comunidad ofrecían generosamente sus espacios para invitar a compartir sus cocinas, el espacio principal donde se despliega la vida social de la familia. Fue allí donde largas conversaciones, alrededor del fuego, iban revelando historias acerca de la vida, los sentimientos, las creencias, los deseos y sueños de la Gente de la Tierra.

Los días se llenaron de deberes y asombros cotidianos: recolectar leña, acarrear agua desde la vertiente, cocinar, lavar la ropa, limpiar la casa, después vino la recolección de Rosa Mosqueta, tres semanas de trabajo recogiendo esa fruta desde el arbusto espinudo, acompañando a la *ñaña* (hermana) Nicolaza e iniciando una relación rica y profunda con ella y otras personas de las comunidades.

El *mapudungún* (lengua de la tierra) o *chedungun* (lengua de la gente), se habla mayoritariamente en la comunidad y se habla en el seno de la familia, aunque hayan visitas.

Cuidar los dos niños de Aurelia Marihuan, mientras ella visitaba la veranada por una emergencia, fue la segunda aproximación a otra familia, un matrimonio joven de Ralco Lepoy Bajo, Reynaldo, como la mayoría de los hombres, es empleado de ENDESA en las obras de construcción del camino, es uno de los pocos, junto a ocho familias, que no quiere la represa y lo expresa abiertamente junto a su esposa.

La experiencia de ser invitada a las ceremonias de la comunidad, tres nguillatunes de comunidades vecinas, daba cuenta de sutiles diferencias en la forma de ejecutar el rito, reflejos de la forma en que varían las costumbres de una comunidad a otra, distintas formas de ser pewenche, «otro modo» como dice la gente allá.

Ocho horas de conversación grabada son el resultado de la estadía en el campo; testimonios del pasado, opiniones acerca de la situación en el Alto Bío Bío en relación a las hidroeléctricas, expectativas, preocupaciones, significados de los rituales, el sentido de la vida, lo sagrado y lo profano, la importancia de la tierra, son los principales temas abordados y constituirán la principal fuente de análisis desde la perspectiva de la memoria, complementada con comentarios basados en la observación y participación.

Una vez en el campo, la investigadora debió definir una postura clara en relación al conflicto, lo que implicó tomar partido en la situación y dirigir las acciones en determinada dirección, sobre todo porque el rol que se desempeñó en el escenario fue de participación activa y no sólo de observación distante e imperturbable. Lo anterior implica asumir el sesgo metodológico de involucración con una parte de la realidad, pero el costo de no haber definido una postura clara hubiese supuesto renunciar a relaciones profundas, las que permitieron acceder a espacios cotidianos.

2. Algunos testimonios que construyen la memoria de la Gente de la Tierra

Hablando del pasado, las personas trazan un eje temporal entre la vida y los hechos antes y

después de la llegada de ENDESA. La alusión al conflicto que viven las comunidades atraviesa las interpretaciones y evocaciones del tiempo pasado, las menciones al presente y futuro. Lo anterior revela el vínculo entre lo que se recuerda y lo que sucede en el presente de la vida de las personas.

El futuro como una incertidumbre hace volver la mirada hacia el pasado, especialmente en las conversaciones con los adultos. Para los jóvenes la palabra de los antiguos les muestra un mundo amenazado, pero del que hay que rescatar algunas cosas, no todo. Los nuevos tiempos para la juventud, les enfrenta al mundo para el que no se sienten preparados y del que tienen mucho que aprender. Afuera les espera el rechazo o el subempleo, para surgir como un mapuche, hay que demostrar más capacidades, estudiar y trabajar duro, hacerse respetar, porque en sí el mapuche no es respetado afuera de su comunidad, tal como lo expresa una mujer de la comunidad de Callaqui:

...tienen que ser un profesional pa vivir en el pueblo, tiene que tener un trabajo bueno pa poder vivir en el pueblo, un mapuche, un mapuche sin saber nada, no puede vivir en el pueblo, porque no es capaz, tiene que saber algo, profesión, más que sea carpintero, aquí en Callaqui, nadien puede ir a vivir en el pueblo, porque... algunos no saben leer, aquí en Callaqui la mayoría son analfabetos. (Ana Treca)

Todas las conversaciones (Nicolaza, 60 años, Julia de 65, Hilda de 20 años, Ana de 40, Segundo, de 20, Juan, de 44 años) dan cuenta de un sentido de pertenencia a una grupo específico, diferenciándose de la cultura mayoritaria:

Porque si tú vas a estudiar allá afuera, a donde vayas tú, la universidad, o a un liceo... te hacen burla... a veces las materias de historia cuando hablan de los, cuando llegaron los españoles a Chile, y como que tú recibís como un rechazo de los demás, porque tú sos, sos la sangre original, como que tienden a dejarte a un lado ... a mí me tocó vivir eso, cuando llegué recién al liceo me tocó vivir esa situación... (Hilda)

...raíces que tenemos nosotros, porque con la tierra se pasa el tiempo... si tiene tanto que sembrar uno... (Señora Nicolaza)

Don Juan, hablando un castellano «antiguo» generalmente se expresa primero en mapudungún y después traduce al castellano, sus relatos de otros tiempos se confunden con sueños y visiones, con palabras dichas por sus antepasados. A menudo el pasado lo expresa en tiempo presente, como si lo que recuerda estuviera sucediendo frente a sus ojos otra vez, aquí y ahora.

Entonces ahora voy a reiterar a los castellanos y a las castellanas... muy buenos días hermano, todo lo hermano y todo lo hermana que están alrededor de Chile, y entonces yo los saludo atentamente, pero respetao, pero yo quiero que me escuchen a mi razón... nosotros somos mapuche pewenche, hermano y hermana, entonces por eso mando a todo, sea como sea, sea castellano y castellana, que me oigan, pero de mi favor, que me favoreen a too mi hermano y a toa mi hermana, y a too lo que hay alrededor de Chile, y que me defiendan por favor... (Don Juan)

Se lamentan de la situación de las comunidades, recordando con nostalgia un pasado de unión:

...antes, antes, porque no había ningún molesto de estos, esto ENDESA, por eso la gente se preocupaba por, por buscar la propia merienda, iban todos con la familia, entonces, hombres, mujeres, hijas, niñas, todos recogen, van a piñonear, a cosechar allá... (Nicolaza)

...y ahora no piensan en trabajar la gente, reciben la plata y empiezan a tomar, yo quería que se acabara la empresa, ni trabaja la gente por causa de la empresa... no trabajan na en la casa, y cuando le dan la baja, más que vienen a tomar nomás... (Julia)

Siento mucho, muy malo con eso que están haciendo, dando lado a estos demás mapuches, quién sabe qué pensarán digo yo, y antes se veían como mapuches, pero ahora no, se volvieron... (Nicolaza)

...no valorizamos lo que éramos ante, y si vamos así, nosotros vamos a perder mucho, incluso hasta que perdamos hasta la tierra, si no ayudamos uno a otros... (Ana Treca)

La mirada hacia el presente dividido de las comunidades se manifiesta como una queja constante y dolorosa en las conversaciones y les enfrenta a un futuro confuso:

Cómo irán a vivir los otros, los que están creciendo, a eso me voy yo, los otros chicos que están creciendo... mal pa los pewenche de por aquí y si no, si no hay ningún reconocimiento más, respeto nuestro... (Ana Treca)

Ahora estamos en la pelea del río, qué más los quedará después, la tierra... la pelea pa que nosotros nos vayamos... no ve que too el intere primero pasó por el oro, se llevaron too, despue vino con la madera y ahora queda puh... [suspira] (Ana Treca)

...los mapuche que somo, no vamos a tener nunca una tranquilidad, nunca hay la verda, tenemos puro falso, por eso a veces da no sé qué, muchos dicen que mejor no sigamos ni una cosa, quedemos así nomá como estamos... (Ana Treca)

Y su postura de resistencia se fundamenta en la religiosidad:

Por eso es que yo pienso siempre, nunca voy a dejar de pensar en eso, porque esa es mi madre, el pewén, la tierra, porque así dejó pchachaw, pa que nosotros, que estemos así pa toa la vida, con toda confianza... (Nicolaza)

Sentirse mapuche pewenche es lo que traza una distinción identitaria que hace que hagan referencia a lo que está fuera de la comunidad como un mundo extraño, del que no se sienten parte. Los «chilenos o gringos» caen en la misma categoría de extranjeros que viven en el «pueblo».

Frecuente son las alusiones a la tierra que han perdido, asociando esa situación al empobrecimiento de las comunidades o un castigo divino por dejarse influenciar por los *winkas* (extranjeros) usurpadores.

Algunos están esperanzados en el cumplimiento de las promesas que las autoridades les han hecho desde que las comunidades fueran declaradas, por la CONADI, Área de Desarrollo Indígena, que implicaría la ejecución de diversos proyectos productivos. Otros, ven con escepticismo tanta promesa, porque todavía no ven los frutos.

Los relatos de jóvenes, reflejan que se sienten con la responsabilidad de mejorar la vida en las comunidades, muchos han experimentado trabajando en las ciudades y han vivido en carne propia la discriminación. Quieren vivir mejor sin dejar de ser pewenches, perciben muchas necesidades en las comunidades y, en ese sentido, piensan que las represas les ha dado la oportunidad de salir del anonimato, llamar la atención respecto al aislamiento y abandono en que se encuentran. Creen que deben aprovechar este momento para fortalecer sus lazos ancestrales con la tierra, mantener viva su lengua, asistir a los rituales y conservar sus costumbres. Están expectantes del curso del conflicto en las comunidades, ya que del desenlace pende un futuro incierto, si se construye o no, será difícil de todas maneras, pase lo que pase habrá que redefinir el rumbo de la comunidad.

VALPARAÍSO, FEBRERO DE 1999

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALDUNATE, C. (1996): «Mapuche: Gente de la tierra». En J. HIDALGO y otros (editores): *Culturas de Chile: Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- BARABAS, A. y M. BARTOLOMÉ (1991): *Efectos de la presa Cerro de Oro sobre la identidad étnica chinanteca*. Oaxaca: Su Población y Futuro.
- BENGOA, J. (1996): *La comunidad perdida. Ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización en Chile*. Santiago: Ediciones SUR.
- (1997): «Universidad y relaciones interétnicas». Pueblos Indígenas: Nueva Era.
- BRAGG, K. (1991): «El proyecto hidroeléctrico para el Alto Bío Bío: ¿verdadero desarrollo?». Crónica.
- BRUYN, S, T. (1972): *La perspectiva humana en sociología*. Buenos Aires: Amorrortu.
- CALVENTUS, J. (1996): «Etnografía y psicología social». Texto de ponencia en Seminario «Metodologías

- cualitativas de investigación en psicología social», Universidad Diego Portales.
- CLIFFORD, J. (1991): «Sobre la autoridad etnográfica». En C. REYNOSO (editor): *El surgimiento de la antropología posmoderna*. México: Gedisa.
- DE LA CRUZ, I. (1997): «La Antropología en la teoría y práctica del trabajo social». Texto de Cátedra. Departamento de Sociología y Antropología Social de la Universidad de Valencia.
- ESCOBAR, C. (1998): «Pueblo pehuenche: extranjero en su propia tierra». Boletín Independiente.
- FEDERACIÓN INTERNACIONAL DE LAS LIGAS DE LOS DERECHOS HUMANOS (1998): «Los mapuche pehuenche y el proyecto hidroeléctrico de Ralco: un pueblo amenazado». *Rapport N°256*. Paris: La Lettre.
- FERNÁNDEZ, P. (1994): *La psicología colectiva un fin de siglo más tarde: su disciplina, su conocimiento, su realidad*. Colombia: Editorial Anthropos.
- FOERSTER, R. y H. GUNDERMANN (1996): «Religiosidad mapuche contemporánea: elementos introductorios». En J. HIDALGO y otros (editores): *Culturas de Chile: Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago: Editorial Andrés Bello.
- HAMMERSLEY, M. y P. ATKINSON (1994): *Etnografía, métodos de investigación*. Madrid: Paidós.
- GONZÁLEZ, P. y M. ROITMAN (1996): «Introducción». En P. GONZÁLEZ y M. ROITMAN (coordinadores): *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada.
- IBÁÑEZ, T. y L. IÑIGUEZ (1996): «Aspectos metodológicos de la psicología social aplicada». En L. ALVARO, A. GARRIDO y J. TORREGROSA (editores): *Psicología social aplicada*. Madrid: Mc Graw Hill.
- JODELET, D. (1998): «Memoria e identidades sociales». «Encuentro internacional de identidad y subjetividad», Facultad de Psicología de la Universidad de la Habana, Cuba.
- JAÑA, D. (1995): «Las centrales hidroeléctricas en el río Bío Bío de Chile y la lucha del pueblo indígena pehuenche», s/e.
- LEY INDÍGENA (1993): Ley N°19.253. «Individualización de etnias indígenas, deberes de la comunidad en general y el Estado en particular para respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades». Santiago: Ediciones Publibey.
- MIDDLETON y EDWARDS (1992): *Memoria compartida: la naturaleza social del recuerdo y del olvido*. Madrid: Paidós.
- MOLINA, R. y M. CORREA (1996): *Territorios y comunidades pehuenches del Alto Bío Bío*. Santiago: Arena Impresores.
- MOLINA, P. (1998): «La memoria de la tierra». *La Época en Internet*, domingo 11 de enero de 1998.
- MONTERO, M. (1995): «A través del espejo: una aproximación teórica al estudio de la conciencia social en América Latina». En H. D'ADAMO (compilador): *Psicología de la acción política*. Buenos Aires: Paidós.
- NELSON, M. (1991): «¿Qué está en juego en el Alto Bío Bío?». *Actualidad*, s/e.
- SALAS, A. (1992): *El mapuche o araucano: fonología, gramática y antología de cuentos*. Madrid: Editorial MAFRE.
- STAVENHAGEN, R. (1997): «Las organizaciones indígenas: actores emergentes en América Latina». *Cuadernos del Archipiélago*. Santiago: Ediciones Amerindia.
- TAYLOR, S. y R. BOGDAM (1992): *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Madrid: Paidós.
- VALENZUELA, R. (1994): «Las hidroeléctricas del río Bío Bío y el futuro del pueblo pehuenche de Chile». Texto presentado en el 48° Congreso Internacional de Americanistas. Symposium «Pueblos indígenas y represas: impactos sociales/ambientales».
- Villapalos, G. (1996): «Prólogo». En P. GONZÁLEZ y M. ROITMAN (coordinadores): *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*. México: La Jornada.
- ZUNINO, S. y G. RIVEROS (1992): *Medio ambiente: problemas y desafíos*. Valparaíso: UPLACED.