



Facultad de Humanidades
Instituto de Sociología
Carrera de Sociología

“¡Defendemos lo poco que nos queda!”

La cultura del agua en la territorialidad étnica de Rupumeika

Un estudio de caso en territorio mapuche-huilliche de Andes Austral
frente al actual contexto de privatización de las aguas en Chile

Memoria para optar al Título Profesional de Socióloga y al
Grado de Licenciada en Sociología

MASSIEL AMELIA LAZO ROJAS

Profesor guía:
Luis Henríquez Riutor

Valparaíso, septiembre de 2015

DEDICATORIA

Esta tesis está dedicada con especial cariño a la memoria de don Manuel Santibañes¹ Ñancumil, hombre alegre, inteligente y de buena conversación, un huilliche fino, según la expresión cordillerana, que compartió conmigo su palabra y memoria.

A la Sra. Magdalena Santibañes y al Sr. Aldo Ramirez, por acogerme como una hija en su casa y en sus corazones.

A mis padres, Eliana Rojas y Samuel Lazo por su esfuerzo incansable, por el amor y la confianza que siempre me han dado, por enseñarme a perseverar y darme profundas herramientas para vivir y ser feliz.

A Marcela Cárcamo Pérez, gran hermana con quien he compartido los buenos caminos de la cordillera. Su amicalidad ha sido de gran inspiración para conocer la riqueza y complejidades del mundo huilliche en sus múltiples dimensiones y territorios.

A mis hermanos y amigos Edgar, Celeste, Gato, Pipe, Pablo, Chelo, Sofí, Xarly, Carol, Pepa y Nati, Silvana, Ivana, Lia, Tiago y Ana, pues su apoyo incondicional me alentó a continuar cuando todo parecía carecer de sentido, gracias totales por impulsar este trabajo con alientos de alegría.

A los habitantes de Rupumeika, por permitirme conocer ese hermoso lugar y profunda historia de lucha y resistencia.

Dedico este trabajo con amor a mi familia y demás seres de gran sabiduría que han cruzado en mi camino instigando muchos sueños y perspectivas de vida.

Mañun hastacanti.

¹ El apellido debiese ser Alonqueo Ñancumil, pues Santibáñez corresponde al apellido que su abuelo adoptó para poder participar del proceso de radicación indígena y ser incluido en el Título de Merced de las tierras de Rupumeika.

AGRADECIMIENTOS

Agradezco al profesor Luis Enriquez Ruitor por confiar en mí, pues aun encontrándome constantemente de viaje, su orientación y paciencia en la revisión de esta tesis le incorporaron creatividad y rigurosidad.

A la Dra. Patricia Ávila García por acogerme con gran calidez humana en la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM.) Centro de investigaciones en Ecosistemas (CIEco.).

A Hugo Fuchs quien revisó y corrigió mis escritos hasta conseguir dar forma a tanta idea gramaticalmente fallida.

Las indicaciones de estos tres maestros, tanto en el ámbito académico como personal le han insuflado aliento a este trabajo. Gracias por la motivación brindada y por compartir de manera generosa y cariñosa sus conocimientos.

A Mairum Arruda gracias por la camaradería en este largo proceso de idas, vueltas e intensos recorridos compartidos en América Latina.

RESUMEN

En esta tesis se analiza la significación del agua en la estrategia de apropiación territorial de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika, en el marco del actual contexto de privatización de Derechos de Aprovechamiento de Aguas (DDA) que afecta este territorio (2007-2013). El estudio de caso que aquí se presenta fue realizado sobre la base de entrevistas con miembros de la comunidad y revisión de bibliografía acerca de territorialidad étnica, historia mapuche-huilliche, cultura del agua y gestión hídrica, con ello la Teoría de la Estructuración de Anthony Giddens, permite abordar la problemática propuesta estableciendo como foco central el análisis de las interacciones sociales entre relaciones de poder regularizadas, que se manifiestan como medios para la reproducción del territorio. Desde esa perspectiva se entiende que la significación espiritual del agua es susceptible de ser usada estratégicamente por los agentes (dominantes o subordinados) en cuanto posibilidad de influencia sobre las lógicas que demarcan las fronteras de la apropiación territorial del agua.

El análisis propuesto entrega algunas aproximaciones sobre la relación político-espiritual que prima en los argumentos mapuche-huilliche de defensa territorial y que tienen su origen en la concepción de una geografía sagrada, definida por una vinculación existencial con el territorio heredado y reconstruido por generaciones. Así en la actual estrategia sociopolítica de defensa territorial de Rupumeika el ngen -ko (espíritu del agua) adquiere renovada importancia dado que expresa formas de identidad colectiva de carácter ancestral que renuevan el sentido de comunidad como la base que permite mantener el control territorial de las aguas.

Palabras clave: Agua, territorialidad, espiritualidad, estrategias sociopolíticas

Koñe zungun
(palabras del agua)

María teresa Panchillo

Me levanto en remolinos...
...sólo, sin mis espíritus centinelas...
...continuó despacio hasta el cerro
 “wengkolle”...
 ...Ojala llueva...
...para que se recupere el agua de mi pozo...
 ...dicen mis hermanas...
 ...mientras sigo en nubes...
 ...del “wenumolle” arriba...
...y el “meulen” se dirige a tu casa con
 mensaje de agua...
...anda haciendo llover dicen las ñañas”...
...y tu ayudas con oraciones matinales...
 ...como lo hacía el anciano Norín...
 ...tiraba agua al “wenumapu” en esas
 oraciones...
 ...y llovió en plena sequía...
...ese verano al abuelo lo enterraron en
 temporal de lluvia...
 ...puede que pase denuevo...
 ...puede que los “menoko mawelfe” ...
 ...desde el “wenumapu”...
...ordene llover de acuerdo con los “ngenko”de
 las quebradas...
 ...desde los cerro al otro lado...
 ...uno que otro hualles y litros que va
 quedando...
 ...puede que hasta se sumen...
 ...el trayen ese de tus sueños...
 ...que no has visto más...
...donde las niñas tomaban agua con harina...
 ...en hojas de canelo y boldo...
...y puede que también se sume tu estero en
 resistencia...
...que hace diez años te bañaba desnudo...
 ...debajo de los pauemos...
 ...en pichi cautin abajo...
 ...ese que hoy se seca en verano...
...porque los “ngen”, las “tuwyn malen” se
 fueron lejos...
 ...y tú lo viste en sueño...
 ...volaban hacia el “zeuñ mapu”...
 ...ahora me llevan a tu casa...
 ...en un cambiión carro bomba...
 ...¡sólo, sin mis espíritus centinelas
...voy como cuando te llevan detenido...
 ...me votan de golpe...
...caigo moribundo al estanque que haz de
 consumir...

...me lleno de kulme, se llena de
 contaminación...
...que te carcome el estómago día a día...
...pues no soy el agua que los espíritus te
 dejaron en todo e “nagmapu” ...
...y los ancianos te enseñaron a respeta...
 ...cuando el cerro “xeg-xeg filu”...
...los salvó de la inundación “kay kay”...
...tampoco soy el agua de “wétrunko”, ese de
 las quebradas...
 ...que solo en sueños puedes ver...
 ...soy apenas el agua de tus ríos en
 resistencia...
 ...esa agua de los “ngeko waichafe”...
 ...que te ayuda a vivir...
...para seguir viviendo para seguir viviendo...
...y puede que también se sume tu estero en
 resistencia...
...que hace diez años te bañaba desnudo...
 ...debajo de los pauemos...
 ...en pichi cautin abajo...
 ...ese que hoy se seca en verano...
...porque los “ngen”, las “tuwyn malen” se
 fueron lejos...
 ...y tú lo viste en sueño...
 ...volaban hacia el “zeuñ mapu”...
 ...ahora me llevan a tu casa...
 ...en un cambiión carro bomba...
 ...¡sólo, sin mis espíritus centinelas
...voy como cuando te llevan detenido...
 ...me votan de golpe...
...caigo moribundo al estanque que haz de
 consumir...
...me lleno de kulme, se llena de
 contaminación...
...que te carcome el estómago día a día...
...pues no soy el agua que los espíritus te
 dejaron en todo e “nagmapu” ...
...y los ancianos te enseñaron a respeta...
 ...cuando el cerro “xeg-xeg filu”...
...los salvó de la inundación “kay kay”...
...tampoco soy el agua de “wétrunko”, ese de
 las quebradas...
 ...que solo en sueños puedes ver...
 ...soy apenas el agua de tus ríos en
 resistencia...
 ...esa agua de los “ngeko waichafe”...
 ...que te ayuda a vivir...
...para seguir viviendo para seguir viviendo...

GLOSARIO

Admapu	Costumbre de la tierra
Canoga	Embarcación monoxila
Chaonguenechen	Divinidad superior
Che	Gente
Epew	Cuentos
Hastacanti	Hasta otro día
Ixovill mogen	Formas de vida
Kamarricum	Rogativa
Ko	Agua
kume mongen	Bienestar armonía
Kumei	Bueno
Láfkén mapu/ pikun mapu	Nor-este
Lepun	Ceremonia de rogativa (anual)
Longko	Cabeza
Mapu	Tierra
Mañun	Gracias
Mapuzungun	Lengua de la tierra
Minchemapu	Tierra del mal
Mollfün	Sabia de la tierra
Mollfuinto	Animal de sacrificio en la ceremonia de rogativa
Nehuen	Fuerza
Ngen	Espíritu, dueño, protector, guardián
Ngen-ko	Espíritu protector del agua
Ñuke	Madre
Hasta canti	Hasta otro día
Ixovill mogen	Formas de vida
Puel mapu/willi mapu	Sur-este
Rupumeika	Camino bueno
Ruca	Casa

LISTADO DE SIGLAS

APICOOP	Cooperativa Campesina Apícola
APR	Agua Potable Rural
CONADI	Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
DDA	Derechos de Aprovechamiento de Agua
DGA	Dirección General de Aguas
EIA	Estudio de Impacto Ambiental
INDAP	Instituto de Desarrollo Agropecuario
MOP	Ministerio de Obras Públicas
OIT	Organización Internacional del Trabajo
ONGs	Organizaciones No Gubernamentales
ONU	Organización de las Naciones Unidas

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES

Ilustración 1: Lógicas indígena y jurídica de la tierra y los recursos naturales.....	15
Ilustración 2: Mapa de Wallmapu.....	22
Ilustración 3: Pirámide de población de Rupumeika.....	34
Ilustración 4: Mapa de uso de espacio al interior de Rupumeika.....	37
Ilustración 5: Mapa de la zona en que se realiza el estudio.....	38
Ilustración 6: Componentes de la cultura del agua.....	46
Ilustración 7: Relaciones entre la matriz cultura y la matriz sociopolítica del agua.....	47
Ilustración 8: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural	53
Ilustración 9: Resumen de la metodología.....	60
Ilustración 10: Categorías y propiedades de análisis	62
Ilustración 11: Canoa monóxila en uso en Lago Ranco (segunda mitad del siglo XIX).....	71
Ilustración 12: Canoa monóxila navegando en el lago Ranco (primera mitad del siglo XX)..	71
Ilustración 13: Bocatomas de Rupumeika.....	81
Ilustración 14: Sistema de distribución de agua domiciliaria	81
Ilustración 15: Derechos no consuntivos de Aprovechamiento de agua concedidos y en trámite al año 2011.....	83
Ilustración 16: Demarcación de concesiones de derechos de agua en los ríos de Rupumeika.	84
Ilustración 17: Demarcación patrimonial de sitios sagrados en Rupumeika.....	93

ÍNDICE DE CONTENIDO

APROXIMACIÓN AL OBJETO DE ESTUDIO	10
CAPÍTULO I- FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN	13
Introducción	13
1.1 Dificultades en la realización de esta investigación	18
1.2 Relevancias	19
1.3 Pregunta de investigación	20
1.4 Objetivos de investigación.....	20
1.5 Antecedentes de la conformación de la territorialidad mapuche-huilliche en Chile.	20
1.5.1 Mensura de la propiedad de tierras mapuche	23
1.5.2 Aplicación de la Ley de Propiedad Austral en la zona de estudio	24
1.5.3 Re-mensura: propiedad mapuche individual (Decretos Ley: 2568 y 2750).....	26
1.5.4 La conformación de la propiedad de las aguas en Chile	27
1.5.5 Implicancias del Código de agua en la gestión hídrica mapuche.....	29
1.6 El caso de Rupumeika.....	32
1.6.1 Caracterización socio-territorial de Rupumeika.....	33
1.6.2 Antecedentes de población y acceso a servicios	34
1.6.3 Actividades económicas	35
1.6.4 Características ambientales y patrón de asentamiento	36
1.6.5 Conectividad.....	37
CAPÍTULO II- MARCO TEÓRICO	39
Perspectiva teórica	39
2.1 Lineamientos generales de la Teoría de la Estructuración.....	40
2.1.1 La naturaleza recursiva de la vida social.....	40
2.1.2 La dualidad de la estructura	41
2.1.3 Sistemas, instituciones y tipos de integración.....	42
2.2 Memoria y significación del agua mapuche-huilliche.....	42
2.2.1 La gestión del agua.....	45
2.3 Mito y rito en la territorialidad: proyección espacial de poder	47
2.3.1 La transmisión de territorialidad	48
2.3.2 Cosmovisión del territorio mapuche	49
2.3.3 Perspectiva histórica y territorialización.....	51

2.3.4 Estrategias de apropiación territorial.....	53
CAPÍTULO III- MARCO METODOLÓGICO	56
3.1 Tipo de estudio y diseño	56
3.2 Universo y muestra	57
3.3 Técnicas de investigación	58
3.3.1 Vinculación con las fuentes: consentimiento informado e interacción.....	58
3.3.2 Fuentes documentales	59
3.3.3 Entrevista.....	59
3.4 Técnicas de análisis de datos	61
3.5 Condiciones éticas	62
CAPÍTULO IV- ANÁLISIS DE HALLAZGOS	64
Preámbulo sobre la oralidad como recurso analítico	64
4.1 Transmisión de la cultura del agua y adaptabilidad a la cordillera de Los Andes.....	66
4.1.1 Memoria de adaptabilidad.....	67
4.1.2 Reestructuración de la relación con la tierra y el agua.....	76
4.2.1 Sistema de reciprocidad etnoterritorial	95
CONCLUSIONES.....	103
BIBLIOGRAFÍA	108
ANEXOS... ..	114

APROXIMACIÓN AL OBJETO DE ESTUDIO

Participar del rito mortuario de quien fuese el informante clave en la realización de esta investigación, trae a mi mente varias preguntas respecto a temas que hasta entonces no habían llamado mi atención y que no obstante estructuran la territorialidad de Rupumeika, como son la transición y la reciprocidad.

Durante cuatro días y cuatro noches, el encuentro de los miembros de la comunidad para compartir las actividades conjuntas de un funeral mapuche tradicional de esta región, y el culto evangélico-pentecostal que tiene gran adhesión entre los miembros de la comunidad, dejan en evidencia las complejidades que caracterizan la trama cultural de Rupumeika y difuminan, a los ojos de quien investiga, las fronteras de la cosmovisión que organiza este territorio.

El funeral de don Manuel abre espacio de encuentro y permite la puesta en práctica de la ética del don en sus tres principios: dar, recibir y devolver, tanto en la comunidad como entre ella y los *ngen* (espíritus dueños del lugar), entre quienes viven en Rupumeika y quienes emigraron, y entre quienes normalmente no comparten por encontrarse afiliados a distintas comunidades rituales (lepunera y evangélica).

Dicha confluencia tiene lugar en espacios bien delimitados y no restringidos, entre los cuales la casa en que se ubica el féretro indica un límite. Afuera, la organización en torno a los fogones, el mate y la comida; y adentro, la música de guitarra, acordeón y cantos de alabanza conducidos por el sermón de un pastor evangélico.

Ante tal entramado simbólico resulta vago cualquier intento de definir dicho rito como propiamente mapuche o propiamente evangélico, así como establecer distinciones entre el espacio ritual y el espacio cotidiano, o entre el diálogo mítico con los *ngen* y el diálogo político con las instituciones y autoridades nacionales, regionales o empresariales. Los límites étnicos están trazados por los ritos, los mitos y las ideologías espirituales y de cosmovisión de una naturaleza humanizada.

En el año 2009, un comunicado público de dicha comunidad declara: "nuestra forma de vida se encuentra intrínsecamente asociada en lo espiritual, social, político y cultural, a nuestra tierra y a los trabajos que se desarrollan en acuerdos y colectivamente" (anexo A).

Dicho documento era un intento de visibilizar que la empresa noruega SN. Power, filial Trayenko S.A, estaba afectando su territorio con miras a construir centrales hidroeléctricas de paso, "apropiándose del nombre mapuche, del dolor y de la necesidad económica de nuestros hermanos, ya que actualmente la situación económica en Rupumeika es complicada".

En esa oportunidad, miembros de la comunidad extienden también una invitación a participar de un *Kamarricum*, para pedir a los *ngen* (espíritus dueños) que protejan su territorio. Tras ser invitada por una amiga que ya conocía la comunidad, viajé a Rupumeika, conducida más por la curiosidad que por un compromiso político, puesto que en ese momento mis referentes acerca del pueblo mapuche eran bastante vagos.

Participar del *Kamarricum* me impresionó, no solo por la vitalidad y la performatividad de su cultura ritual, sino también porque dichas características eran transformadas en una denuncia viva de los propios prejuicios que casi no me permitían ver, hasta ese momento, la existencia y resistencia de un pueblo con una propia forma de ver el mundo, coexistente en un mismo espacio llamado Chile.

Aquel viaje fue remecedor, pues en ese primer contacto comprendí que la historia de presencia y resistencia del pueblo mapuche en estas tierras cordilleranas no subyace solo a un conflicto de intereses, sino a una contraposición de mundos diferentes. Un mundo donde el agua es una mercancía de alta rentabilidad económica, y otro donde este elemento vital tiene un espíritu (*ngen-ko*) con el cual se mantiene una particular relación de reciprocidad, de respeto y de veneración.

Conocer Rupumeika y aproximarme a la problemática que motivó dicho encuentro abrió un abanico de preguntas: ¿Por qué una empresa extranjera puede realizar inversiones para usar el agua de una comunidad indígena?, ¿cuál es la relación entre una rogativa y la defensa de sus aguas?, ¿cuál es el rol de la espiritualidad en la estrategia de diálogo con las autoridades y con la empresa SN Power?, ¿por qué una comunidad que dice atravesar por una situación

económica complicada niega la inversión capitalista de una empresa extranjera en su territorio?; y a partir de ello, ¿cuál es el significado que los integrantes de la comunidad le otorgan al agua y que resulta incompatible con dicho proyecto de inversión?

Seguramente esta tesis no logrará responder a todas esas preguntas iniciales, pero ha sido un buen camino para volver a indagar una y otra vez, gracias al vínculo fraternal establecido con algunos miembros de la comunidad, que durante tres años de trabajo investigativo documental y de campo (2012, 2013 y 2014) me brindaron mucho más que su apertura y colaboración, transformando esos años en tiempos de valioso aprendizaje.

CAPÍTULO I- FORMULACIÓN DEL PROBLEMA DE INVESTIGACIÓN

A través de la historia el agua ha sido percibida como la materia que irradia pureza: El H₂O es la nueva materia cuya purificación ahora depende la supervivencia humana. El H₂O y el agua se han convertido en opuestos: el H₂O es una creación social de los tiempos modernos, un recurso que es escaso y que requiere un manejo técnico. Es un fluido manipulado que ha perdido su poder para comunicar por contacto su profundamente arraigada pureza, como su poder místico para lavar manchas espirituales. (Illich, 1989, p.125).

Introducción

Esta tesis analiza la significación del agua en la estrategia de apropiación territorial de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika en el actual contexto nacional de privatización hídrica que le afecta (2007-2013). Con tal objetivo se ha indagado en las relaciones que esta comunidad ha mantenido con el entorno de la cordillera de Los Andes, al cual le atribuye, aún en estos días, significados y representaciones que articulan el espacio de montaña como parte de una geografía simbólica, estructurada en relaciones culturales específicas que sacralizan y ritualizan dichos espacios.

El agua como un elemento primordial para la vida humana, ha sido significada de diversas formas dependiendo de la territorialidad en que se gesta la cultura hídrica; no obstante, es un juicio compartido por todas las culturas que quien controla el agua es quien puede edificar territorios.

Sobre la base de tal constatación, se ha realizado un estudio de caso único (exploratorio-descriptivo) teniendo en consideración la gama de conocimientos de uso local (también llamados sabiduría popular) que la comunidad de Rupumeika ha desarrollado y que, según se observa, conforman parte de una estrategia de adaptación humana a la cordillera de Los Andes.

Para el pueblo mapuche, la significación del agua se encuentra intrínsecamente relacionada a la cordillera de Los Andes, dado el protagonismo de esta zona geográfica en su proceso estructural de reterritorialización: en el pasado, cuando el territorio andino le protegió

de ser exterminado por los ejércitos de las repúblicas de Chile y Argentina; como ahora, en que, ante la privatización de los derechos de aprovechamiento de aguas (DDA), las comunidades se organizan para defender sus derechos territoriales sobre esta zona andina; y seguramente en el futuro cuando, según los pronósticos, la construcción de centrales hidroeléctricas motive nuevos procesos de desplazamiento forzado.

En el Chile de la globalización neoliberal, el modelo de industrialización tardía termina de dibujar un escenario de vertiginosas transformaciones geográficas, sociales, culturales y políticas de los espacios rurales que habían permanecido durante largo tiempo al margen de la llamada modernización. No obstante, su eventual piedra de tope son las resistencias indígenas que como Rupumeika, argumentan la defensa de una relación con los territorios basada en lógicas territoriales internas de aprovechamiento común de los recursos.

En el marco de un proceso de privatización casi total del patrimonio ambiental nacional (Larraín, 2011, p.19), el agua es considerada como un bien público de uso privado, por lo que la cordillera de los Andes, como una gran reserva de agua dulce, adquiere un renovado papel económico. En la memoria colectiva mapuche-huilliche, en cambio, la cordillera constituye un territorio de origen, de fronteras y de refugio, que adquiere el carácter de catalizador cultural e identitario en la estrategia de defensa etno-territorial, con la cual la comunidad de Rupumeika reafirma su rechazo a los megaproyectos hidroeléctricos y de potabilización y privatización del agua domiciliar que amenazan con instalarse en su territorio.

El “arrinconamiento” en la cordillera que motivó la reterritorialización de quienes fundaron Rupumeika, fue posible (entre otros motivos) gracias a una racionalidad productiva orientada a generar estrategias adaptativas en respuesta a las condiciones ambientales de los valles cordilleranos. Entre esas estrategias primaron los cambios en su cultura hídrica, en base a los cuales estructuraron lógicas internas con amplio conocimiento de la fluvialidad andina, así como también prácticas espirituales que han modelado culturalmente los espacios cordilleranos en lo inmediato y en lo amplio.

Dichas lógicas internas también tienen directa relación con la tradición del pueblo mapuche, que engloba las concepciones y usos de manera íntegra de todos los espacios naturales habitados por éste (Toledo, 1996), así como los valores originarios según los cuales

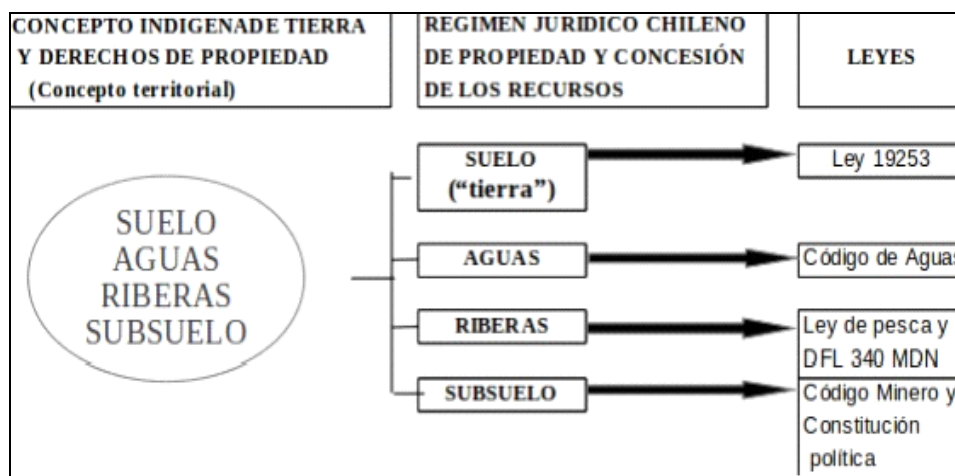
“los seres humanos habrían procurado vivir en regiones donde el agua fuera casi tan abundante como el aire, donde no constituía un tipo de material que las personas intercambiaran por comida o servicios, ya que podían obtenerla por sí mismas” (Rebhein, 2012, pp.9-10).

Las propiedades míticas del agua componen sustratos culturales, que recuerdan que este elemento es un satisfactor de las necesidades humanas fundamentales y, por lo mismo, es condición *sine qua non* de la apropiación territorial que una población efectúa, acorde a procesos socio-históricos, económicos y políticos.

La conexión entre *mapu-ko-che-antu* (tierra, agua, persona, y sol o luz) que supone la base (material y espiritual) de todas las *ixovill mogen* (formas de vida) de la cultura mapuche-huilliche, es progresivamente omitida en la legislación nacional, que fragmenta y restringe el territorio a la propiedad de la tierra, a la vez que desvincula el “recurso agua” de los demás recursos naturales.

En la siguiente figura se ilustra la contraposición entre la lógica territorial básica del pueblo mapuche (en su gama de formas de auto-adscripción territorial, como es el caso huilliche) que alude al territorio como un sistema integral, y la lógica desagregada del sistema jurídico chileno, en la cual el agua es presentada como un recurso natural independiente de la tierra

Ilustración 1: Lógicas indígena y jurídica de la tierra y los recursos naturales



Fuente: Reelaboración propia con base en Toledo, 1996, p.4.

El Código de Aguas DFL. No 1.222 garantiza la mercantilización del agua, basándose para ello en por lo menos dos principales beneficios económicos: la seguridad legal de los derechos de propiedad privada en el uso del agua, y la libertad para comprar y vender DDA. Ello supone la reasignación de recursos hídricos a usos de mayor valor en ciertas áreas y en

determinadas circunstancias (Bauer, 2004, p.196) como, por ejemplo, la generación de energía eléctrica y la actividad agroindustrial.

Dado este sistema de gestión hídrica, el uso colectivo del agua, como es la gestión hídrica de Rupumeika, establece un referente de inflexión cultural. Esto se debe a que la inscripción de DDA por parte de la comunidad, así como también el desarrollo del proyecto de agua potable rural (APR), les sitúa en una posición de negociación desfavorable, dado que la legislación no les permite acceder a las mismas condiciones jurídicas que a los empresarios, en relación a la cantidad de DDA que pueden constituir y al tiempo de vigencia de dominio legal sobre tal recurso.

De acuerdo a los preceptos expuestos cabe preguntarse ¿cómo se manifiesta la significación del agua, en la estrategia de apropiación territorial de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika, en el actual contexto de privatización de Derechos de Aprovechamiento de Aguas que afecta su territorio (2007-2013)?

En función del objetivo de este estudio, se indagó en aquellos elementos de la cultura mapuche huilliche que están presentes en la significación del uso del agua en Rupumeika. Primero se identificaron los conocimientos y las habilidades prácticas, que han sido transmitidos intergeneracionalmente como parte de la memoria oral de la comunidad; y luego se reconstruyeron las representaciones del agua que son puestas en relieve por la comunidad, en el actual contexto de privatización de DDA y de defensa del territorio.

Para el desarrollo de la investigación se diseñó una estrategia de producción de datos cualitativos que consideró dos técnicas: i) entrevistas a habitantes de Rupumeika; y ii) análisis documental (de Títulos de Merced, cartas de la comunidad dirigidas al Gobierno Regional de Los Ríos).

El análisis propuesto en esta tesis establece una relación entre la cultura del agua en la configuración de la territorialidad y la gestión del agua en el devenir de la privatización de los DDA. De ello se desprende que la significación del agua configura fronteras que distinguen a los agentes (internos y externos a la comunidad) que disputan el control del agua en Rupumeika.

De acuerdo a la información que ha sido señalada, esta investigación se inscribe en el campo de los estudios de la territorialidad étnica. En términos generales, se puede señalar que estas investigaciones generalmente son de carácter interdisciplinar, ya que dada la complejidad del problema de investigación abordado, su estudio requiere integrar elementos teórico-conceptuales que competen a diferentes áreas del conocimiento como son: la historia, la antropología, la geografía, el derecho y la sociología, áreas científicas que de manera entrelazada posibilitan nuevos constructos teóricos y metodológicos que buscan abarcar el problema en sus múltiples dimensiones.

Varios autores (Gauchet, 1986; Lévy, 1999; Soja, 1989) llaman dicha integración interdisciplinaria el “giro geográfico difuso de las ciencias sociales” (Mazurek, 2005), en alusión a la incorporación de la temática territorial en otras áreas de las ciencias sociales para el análisis de los problemas de investigación en una dimensión temporal-espacial, acorde a los impactos ambientales asociados a las reconfiguraciones socio-territoriales que devienen a la globalización.

La revisión bibliográfica ha permitido distinguir, a grandes rasgos, dos perspectivas frecuentes en la realización de este tipo de estudios. Por una parte, aquella que busca dar respuesta a los requerimientos de los estudios de impacto ambiental (EIA) que demandan las entidades gubernamentales para determinar el impacto de los proyectos de inversión económica en los territorios indígenas (asociados al marco de consulta indígena establecido por el convenio 169 de la OIT); y por otra parte una perspectiva teórica de “territorialidad étnica”, basada en la premisa de que los pueblos indígenas han construido diversas maneras de aproximarse a la naturaleza, reflejo de las relaciones socio-históricas establecidas con los territorios que han habitado y a partir de los cuales han conformado su identidad.

De entre las conclusiones de los autores señalados, es útil considerar en esta tesis la idea del territorio simbólico, que conjuga un proceso de producción de identidades y sus narrativas con la territorialización (la producción/invención del territorio) a partir de un conjunto complejo de relaciones recíprocas entre cultura, sociedad y espacio (Giménez 2000, 2001; Barabas 2003).

En Latinoamérica investigadores referentes en el estudio de la territorialidad étnica son los antropólogos: Alicia Barabas (2004), Alfredo Wagner (2004) y Paul Little (2002); concretamente en Chile, en relación al estudio de la cultura mapuche, destacan el historiador Víctor Toledo Llancaqueo, y en relación al estudio de la significación del agua indígena se observan trabajos de la Abogada Nancy Yañez y el geógrafo Raúl Molina. Específicamente, en relación a la población mapuche-huilliche, destaca el trabajo del sociólogo Juan Carlos Skewes y del antropólogo Rodrigo Rebehin.

Ambas conclusiones antes señaladas, provienen del supuesto teórico de que los espacios geográficos imprimen carácter a su emplazamiento a partir del contenido político, económico, social, cultural y mítico-religioso, que los indígenas les asignan en su estrategia de apropiación territorial (Molina y Yañez, 2011).

Además de la territorialidad como una configuración simbólica, las territorialidades indígenas deben ser comprendidas a partir de las condiciones de existencia y de los procesos consistentes en dominar y en subordinar a los pueblos (Bello 2011).

Dicha estrategia se refiere al acto de dar forma al espacio propio de una comunidad, con base en la costumbre, a la posibilidad de marcar, modificar y el ambiente que se habita. Es decir, la apropiación territorial se refiere al acto de “habitar las huellas dejadas por el propio vivir, por las cuales uno siempre rastrea las vidas de sus ancestros” (Illich, 1989, p.25).

1.1 Dificultades en la realización de esta investigación

No obstante los temas adyacentes a la problemática abordada en este estudio como son territorio y cultura mapuche tienen amplia tradición investigativa, algunas de las dificultades sorteadas en la realización de esta investigación tienen que ver con el escaso estudio sociológico referente a asuntos de cultura hídrica, a modo de superar esta dificultad se han integrado elementos teórico-conceptuales que competen a diferentes áreas del conocimiento, como son la historia, la antropología, la geografía y el derecho, en un intento por abordar el objeto de estudio en sus varias dimensiones, de manera interdisciplinar.

Por otro lado se ha identificado que existe una mirada regionalista acerca de la cultura mapuche, que se refiere principalmente a las regiones del Bío-bío y de la Araucanía, por lo que el ideario mapuche, que se ha construido tanto en el ámbito teórico como en el de políticas públicas, ha homogeneizado los referentes de mapuche y no ha incorporado en suficiente medida las particularidades propias de una rica diversidad de referentes culturales mapuche-huilliche y demás adscripciones territoriales que conforman el pueblo mapuche.

Además, ha existido una dificultad para cotejar la información recolectada en las entrevistas ya que, como indican Foerster, Mascareño y Vergara (1996), y se ha constatado en la revisión bibliográfica, en la región de Los Ríos la historia de la conformación de la propiedad indígena ha estado escasamente documentada y no existe todavía una historiografía acerca de la población mapuche-huilliche que habitaba y habita en esta región. Los estudios sobre colonización y ocupación territorial que se han hecho en la región de Los Ríos, no están centrados en las comunidades mapuche-huilliche, de zonas de rica tradición, como Panguipulli y Lago Ranco” (ibíd., 1996, p.16).

A pesar de las dificultades teóricas indicadas, resultó factible abordar la problemática de esta tesis en Rupumeika, ya que el contexto territorial del lugar da cuenta de estrategias comunitarias y de un modo de apropiación territorial, susceptibles de ser aprehendidos a través de los recursos materiales y sociales disponibles.

1.2 Relevancias

La incursión en la territorialidad simbólica enriquece la interpretación sociológica de los territorios como sistemas de símbolos, “cuya existencia puede tener tanto peso como su existencia fáctica, ya que sirve de fundamento para determinar linderos y fronteras, cuando éstos han sido históricamente alterados pero conservados en la memoria colectiva y en el uso mítico y ritual” (Barabas, 2004, p.20).

Este estudio ha integrado a todos quienes participan de él convirtiéndolos, alternativamente, en investigadores susceptibles de revitalizar la memoria colectiva, de acuerdo a su propia capacidad para resolver los problemas que les afectan de manera comunitaria y como protagonistas de su proceso de reivindicación territorial.

Acorde al proceso investigativo desarrollado, esta tesis entrega insumos teóricos para quienes deseen abordar temas relacionados a los factores fundamentales que trasuntan los conflictos territoriales para el caso indígena y, especialmente, en lo que respecta a la gestión hídrica y a la cultura del agua, desde una mirada acerca de lo mapuche-huilliche en Chile.

1.3 Pregunta de investigación

¿Cómo se manifiesta la significación del agua, en la estrategia de apropiación territorial, de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika, en el actual contexto de privatización de los Derechos de Aprovechamiento de Aguas que afecta su territorio (2007-2013)?

1.4 Objetivos de investigación

- **Objetivo general**

Analizar la significación del agua, en la estrategia de apropiación territorial de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika, en el actual contexto de privatización de Derechos de Aprovechamiento de Aguas (DDA) que afecta este territorio (2007-2013).

- **Objetivos específicos**

Identificar los conocimientos y las habilidades prácticas para el uso del agua, que se han transmitido de manera intergeneracional;

Reconstruir las representaciones del agua, que son puestas en relieve desde la perspectiva cultural mapuche-huilliche, en el actual contexto de privatización de DDA y defensa territorial de Rupumeika.

1.5 Antecedentes de la conformación de la territorialidad mapuche-huilliche en Chile.

Mapuche-huilliche, traducido literalmente del mapudungun significa “gente de la tierra del sur” y corresponde al pueblo de variación territorial mapuche que se sitúa desde el sur del río Toltén hasta el sur de la Isla Grande de Chiloé. Los huilliche denominaban su territorio como Butahuillimapu o “gran territorio del sur”. Sin considerar los huilliche de Chiloé, es posible distinguir tres segmentos regionales huilliche: los cuncos o juncos (al sur del Río

Bueno-Rahue), los huilliche propiamente tales (en los llanos de Valdivia y Osorno), y los huilliche serranos (que habitaban desde la altura de Villarica hasta el lago Llanquihue) (Foerster, 1994, pp.8-9).

Ancestralmente, la sociedad huilliche se caracterizó por una organización de linajes patrilineales y patrilocales segmentados, conformados por grupos multifamiliares localizados. Su principal actividad económica era la ganadería, actividad que dependía la maloca y del acceso a las pampas y a la cordillera.

La configuración de la territorialidad mapuche-huilliche implica múltiples factores vinculados a una historia de disputa, a variados procesos de destierro e innovación en las estrategias de adaptabilidad territorial, y a una cosmovisión que significa de manera íntegra la totalidad de los espacios habitados como constitutivos de un territorio colmado de *ngens* (espíritus guardianes) y, a la vez, un territorio que por herencia es ocupado y debe ser defendido y cuidado para continuar siendo traspasado de generación en generación.

El territorio mapuche comprende un modo particular de significar y de representar las relaciones entre los hitos geográficos, la espiritualidad y la historia de apropiación territorial, que además otorga distintos significados a los espacios que el territorio comprende. Así lo señala Ernesto Huenchulaf (gulantuchefe: médico) en el documental *El sueño de la palabra*: “En nuestra estructura cosmogónica nosotros tenemos distintos espacios (...). Todo es Mapu, si nos fijamos todo termina en Mapu. Eso significa que el Mapu no es únicamente acá, lo material, lo que está ahí. Sino que Mapu es todos los espacios”.

La conformación del territorio de un pueblo que ha sido circunscrito en el Estado Chileno, es un tema que confronta directamente el imaginario nacional y sus actuales fronteras territoriales, ya que si bien éstas suelen considerarse como hechos naturales, son producto de conflictos bélicos y de una trayectoria de conquista armada de pueblos y de países vecinos (en los planos simbólico y material, para usufructuar de los recursos que en ellos se encuentran) que han construido de manera reciente el mapa de Chile tal como lo conocemos hoy (Toledo Llancaqueo, 2006).

Según destaca el historiador Víctor Toledo Llancaqueo en el libro *Pueblo mapuche, derechos colectivos y territorio*, tras el nacimiento de las repúblicas de Chile y Argentina, surge para ambas la necesidad de prosperidad económica. Esta iniciativa motiva a ambos lados de la cordillera la invasión, fraccionamiento e incorporación militar del *Wallmapu*, o amplio territorio autónomo conformado por el *puelmapu* (el límite de la tierra o “donde termina la tierra” y empieza el mar) y *el nagmapu* (tierra en la que andamos) en que la cordillera marcaba el referente social y sagrado entre ambos espacios.

Dicho proceso bélico, que se conoce como “Pacificación de la Araucanía” y “Campana del Desierto” en Chile y en Argentina respectivamente, motivó el desplazamiento de gran parte de la población hacia la cordillera de Los Andes en busca de refugio.

Ilustración 2 Mapa de Wallmapu



Fuente:<http://laterminalrosario.wordpress.com>

Desde la fragmentación del *Wallmapu* y la incorporación jurídica de estas tierras, en ambas repúblicas se ha legislado designando a los indígenas la calidad de ocupantes en territorio estatal, sin derechos sobre propiedades territoriales, anteriores a los que el propio Estado les conceda. Es decir, “la política indígena implementada por el Estado, desde su independencia, ha sido fundamentalmente caracterizada por la voluntad de asimilar a los autóctonos” (Boccaro, G. y Boccaro I.,1999, p.741).

Toledo Llancaqueo (2001) señala como antecedente el proyecto de ley enviado al congreso nacional en 1881 por el presidente de la República de Chile Aníbal Pinto, en el que se establece la soberanía nacional, mediante la ocupación y la declaración de propiedad fiscal de las tierras mapuche:

Art. 1° El Estado es dueño de todos los territorios situados en el territorio indígena.

Art. 2° El Estado concederá a los indígenas ocupantes del territorio antes dicho, una extensión de terrenos que se determinará a medida que se vaya levantando el plano de él (Toledo Llancaqueo, 2001, p.7).

Históricamente, la implementación de medidas legislativas basadas en el precedente citado, han influenciado directamente la conformación de la territorialidad mapuche-huilliche. Es importante considerar, en esta tesis, aquellas medidas que contribuyeron a instituir como figuras legales la propiedad indígena de tierras y de agua, dado que, como se observa en la bibliografía revisada, la manera fragmentada en que actúa la legislación nacional ha generado importantes transformaciones, e incluso la enajenación, en la mayoría de los casos, de los derechos colectivos-consuetudinarios de las comunidades indígenas y campesinas, propiciando la pérdida de control sobre sus territorios.

La población que se autoidentifica como mapuche, según datos del Censo de 2002, corresponde a 604.349 personas y, según indica el Relator Especial de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas Sr. Rodolfo Stavenhagen, en Chile, uno de los factores más importantes que acentúan la condición de empobrecimiento en que se encuentra la población mapuche, es el modelo de expansión económica, sumado al consiguiente deterioro ecológico y pérdida de acceso a las tierras y recursos naturales (FIDH, 2006, p.6) dada la constante opción del Estado por propiciar la ocupación extranjera de los territorios indígenas para llevar a cabo diversos proyectos de desarrollo, que permanentemente los han excluido de sus beneficios (Correa y Mella, 2010, p.37).

1.5.1 Mensura de la propiedad de tierras mapuche

La constitución de la figura jurídica de propiedad indígena surge cuando el Estado se propone implementar el proceso de colonización alemana y con ese motivo promulga la Ley de Propiedad Austral (en el año 1893), a partir de la cual se estructuran las distinciones jurídicas para delimitar la tierra indígena de los terrenos de particulares o del fisco. Esta noción de propiedad indígena refleja un cambio fundamental que ha afectado a los mapuche desde el punto de vista territorial, ya que como señalan Foerster, et al

Mientras la sociedad mapuche conservó su independencia, las tierras indígenas, sus recursos marinos y de subsuelo, conformaban un territorio indígena. En él regían normas consuetudinarias o *admapu* (...) Dichas normas parecen haber cubierto un amplio espectro de aspectos: económicos, jurídicos, religiosos, entre otros. Ellas encontraban una expresión institucional en la organización social y política de la sociedad mapuche (Foerster, et al 1996, p.17).

El *admapu* (costumbre de a tierra) constituye los fundamentos del territorio mapuche, pero las transformaciones acaecidas tras el surgimiento de la propiedad de tierras indígena, ha devenido el quiebre de la forma tradicional en que el mapuche concibe la tierra. Es decir, como un bien de usufructo, con valor de uso, que recibió de sus padres y debe entregar a su descendencia, “puede cultivarla, explotarla, vivir y beneficiarse de ella, pero no sentirse con el derecho de venderla a cualquier persona, en tal caso “la tierra vendría a ser patrimonio del linaje” (ibíd., p.87).

La Ley de Propiedad Austral, que sienta las bases del proceso de radicación indígena, establece un precedente jurídico de fundación del territorio indígena mediante el cual se dictan las normas para la enajenación de las tierras, como por ejemplo la legitimidad de los títulos de propiedad escritos y registrados y los contratos translaticios de dominio sobre terrenos indígenas, como únicos instrumentos válidos para delimitar la propiedad indígena y el reconocimiento estatal de posesión de la tierra. Es decir, los Títulos de Comisario (una forma de reconocimiento de posesión de la tierra) y luego los Títulos de Merced (procedimiento consistente en la mensura de tierras indígenas comunes).

1.5.2 Aplicación de la Ley de Propiedad Austral en la zona de estudio

La población mapuche-huilliche de Lago Ranco habitaba, hacia mediados del siglo XIX, preferentemente tres áreas: la orilla de los lagos Ranco y Maihue, los terrenos cercanos a los ríos que desaguan o nacen en estos dos lagos, y las islas y penínsulas interiores.

Confirmamos aquí la pauta de asentamiento que hemos identificado como característica de los mapuche antes de la radicación y que se vio alterada con la ocupación de sus tierras y el desplazamiento de muchas comunidades hacia las zonas cordilleranas y precordilleranas (Foerster, et al, 1996, p.133).

La aplicación de la Ley de Propiedad Austral, entre los años 1912 y 1929, en la zona de Lago Ranco y alrededores, instauró el saneamiento de una distribución territorial sobre una

baja cantidad de tierras (en comparación con otros lugares como la Araucanía) ya que, por ser éste uno de los lugares de más antiguo poblamiento indígena de la región de Los Ríos, la conformación de los contratos de registros de propiedad había sido establecida previamente al proceso oficial de mensura. (Foerster et al, 1996, p.4).

El trámite de mensura de tierras comunes, efectuado por la Comisión Radicadora, consistió en levantar un plano de la ocupación que tenía una familia, o grupo de familias, y extender un Título de Merced sobre dichas tierras a nombre del *cacique* que encabezó la ocupación (ibíd., p.301).

Sin embargo al determinar los terrenos de permanente posesión de las familias, la Comisión Radicadora sólo reconoció como “efectivamente ocupado” la *ruca* (casa), los huertos familiares y lo cercado, dejando fuera del dominio mapuche los territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos; es decir, la ocupación antigua, aquella que permitía la supervivencia material y cultural de las familias mapuche (Correa y Mella, 2010, p.63).

En muchos casos los litigios de inscripción de la propiedad común fueron determinantes en la reducción dramática de la tierra ancestral mapuche, ya que el Estado constituyó la propiedad absoluta de las tierras remanentes, es decir, de aquellos terrenos sobre los cuales los indígenas no probaron posesión efectiva y continuada de un año por lo menos (Miguez, 2013, p.12).

Por otro lado, es preciso señalar que la asignación de Títulos de Merced no garantizó la estabilidad de la propiedad colectiva, ya que como establece en el artículo N° 3 de la Ley de Propiedad Austral: “si muchos indígenas poseyeren un terreno sin que ninguno de ellos pudiese establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les considerará como comuneros y se les dividirá en partes iguales” (ibíd, p.13). Fue lo que luego ocurrió, en la década de los ochenta, mediante el proceso de re-mensura que se presenta a continuación.

1.5.3 Re-mensura: propiedad mapuche individual (Decretos Ley: 2568 y 2750)

En el marco de reformas gubernamentales post golpe militar, en 1979 se impulsó el desarrollo de un modelo económico neoliberal, que implicó un cambio en la orientación política de las tierras saneadas durante la reforma agraria. Lo anterior favoreció, en el sur de Chile, el desarrollo de la extracción forestal y fomentó la división de las tierras comunitarias, con el argumento de que ello era necesario para integrar los territorios mapuche a la actividad económico-productiva global, lo que redundaría en el fin de su condición de extrema pobreza (Mella, 2001, p.87).

Se suponía que una vez que les fuesen otorgados Títulos de Dominio individual, los mapuche conformarían un estrato empresarial. La idea subyacente era que la comunidad permanecía constituida por el Título de Merced, por lo que la liquidación de este título, junto con la fragmentación ficticia del terreno en propiedad privada individual, sería el fin de la comunidad y los mapuche se convertirían en parceleros individuales (Foerster, et al, 1996, pp 85 y 68).

Para que se efectuara la re-mensura de tierras en las comunidades, bastaba con que un solo ocupante lo solicitara, aunque también podía efectuarse por disposiciones de la autoridad, sin previa consulta ni solicitud. Por lo mismo, el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP) procedió a dividir muchas comunidades sin consulta previa a sus miembros (Foerster, et al, 1996), así como también realizó divisiones solicitadas por ocupantes-arrendatarios no indígenas, otorgándoles a éstos la apropiación ilegítima de muchas hijuelas.

El Decreto Ley N° 2568, por medio del cual se deseaba formalizar la segmentación de la tierra indígena, estableció en el Artículo N° 1 del inciso final: “para los efectos de esta Ley se presume de derecho que todos los ocupantes de una reserva son “comuneros” y de ella tienen la calidad de indígenas”. Desde el momento en que los mapuche adquieren el estatus de propietarios independientes, pasan a tener los mismos deberes y derechos que el resto de los chilenos y, en este sentido, dejan de considerarse tierras indígenas e indígenas a sus dueños adjudicatarios (Mella, 2001, pp. 81, 82, 83).

En definitiva, no hubo un cambio sustancial, por lo que, jurídicamente, se estableció que las tierras fuesen divididas entre los ocupantes presentes, sin importar su calidad de indígena oriundo o de arrendatario. Y quienes no estuvieron en el momento, no pudieron participar del prorrato de tierras, ni tampoco fueron posteriormente indemnizados en términos pecuniarios (ibíd., p.85).

El Ministerio de Agricultura junto al INDAP, estableció como plazo para dividir las tierras mapuche hasta cinco años después de dictado el Decreto Ley (es decir, entre 1979-1984). Ello tuvo real efectividad, ya que la mayoría de las comunidades mapuche “aceptaron” la división.

El proceso de re-mensura en Rupumeika asignó a sus moradores Títulos de Dominio Individual de hijuelas de tierra, que conservan hasta hoy, en consecuencia que la ley no reconoce propiedad colectiva. No obstante, actividades agrícolas comunitarias y rituales continúan realizándose de manera conjunta, aunque en menor medida, con menor participación y en espacios que ahora son de propiedad privada. De igual forma, son de uso comunitario las bocatomas de agua y el agua que se extrae, de manera gratuita, desde tres vertientes distintas, situadas en el territorio que comprende la comunidad.

1.5.4 La conformación de la propiedad de las aguas en Chile

En 1981, acorde a la misma estrategia de desarrollo económico nacional que suscitó la división de las tierras mapuche, se promulgó el Código de Aguas, DFL. No 1.222, a través del cual se instaura el derecho de aprovechamiento de las aguas gratuito, perpetuo y no condicionado. Es decir, se separa el derecho de la tierra y el derecho al agua, considerándose ambos como bienes probados, por lo que desde ese momento en adelante no depende de si el solicitante es dueño de la tierra donde está ubicada el agua, ni tampoco, de si hace uso efectivo y beneficioso del recurso, porque una vez que le es adjudicado el DDA, éste adquiere el estatus de un bien de propiedad privada.

En el Código de Agua se considera este elemento como un bien nacional de uso público y como un bien económico al mismo tiempo. Esto significa que aun cuando el agua se

reconoce formalmente como patrimonio colectivo de los chilenos, su gestión y manejo queda sujeto a los criterios del libre mercado y a las normas de propiedad privada (Larraín, 2006. p. 4).

Mediante el mecanismo privativo, se establecen principalmente dos beneficios económicos: los derechos de dominio privado, como fomento a la inversión privada en el uso del agua, y la libertad para comprar y vender DDA. Ello ha derivado en la reasignación de los recursos hídricos para los usos de mayor valor en ciertas áreas y en ciertas circunstancias (Bauer, 2002, p.32).

Los DDA se otorgan de forma gratuita, a perpetuidad, sin limitación de caudal, y su reasignación se realiza a través del mercado, habiéndose dispuesto en la legislación que el derecho es transferible, transmisible y prescriptible; la transferencia de DDA no está condicionada al uso que antiguamente se destinaba al agua, por lo que los particulares pueden cambiar libremente su destino, por ejemplo, de riego a consumo humano (Yañez y Gentes, 2005, p.15).

La disgregación de la administración de los recursos hídricos en distintas instituciones y su reglamentación en forma fragmentada, tal como: uso de suelo separado de uso de agua, DDA indígena y no-indígena, consuntivos y no-consuntivos, aguas subterráneas y aguas superficiales, calidad y cantidad; han constituido un aliciente para la evasión de fiscalizaciones por parte de las instituciones estatales, y a la vez esta “flexibilidad” también ha facilitado la propagación de proyectos energéticos en todo el país como parte de la Estrategia Energética Nacional.

Buscando desincentivar los acaparamientos de DDA y las especulaciones asociadas, se han realizado modificaciones al Código de Aguas (en los años 2005, 2007, 2011) que han establecido los requerimientos para justificar el caudal solicitado en función de la actividad económica a realizar, a partir de lo cual la Dirección General de Aguas (DGA) podrá cobrar una patente por no uso (en caso de no existir obras de captación de aguas). Esta medida ha sido ejecutada desde el 1 de enero de 2006 en la mayor parte del país, exceptuando la provincia de Palena (región de Los Lagos) y las regiones de Los Ríos, Aysén y Magallanes,

donde comenzó a regir el año 2013, debido a los intereses hidroeléctricos en esta zona (Yañez y Gentes, 2005, pp.15-16).

En el marco de la implementación de la Estrategia de Energía Nacional, las medidas señaladas han sido implementadas acorde a la realización del proyecto "Carretera Eléctrica Pública" y a la Ley Concesiones Eléctricas y Servidumbres, consistente en una propuesta para modificar el sistema de transmisión eléctrica mediante: la ejecución de infraestructura de redes; la reducción de los tiempos de otorgamiento de los permisos para líneas de transmisión (desde los 700 días actuales a tan solo 150 días); declaración de franjas fiscales susceptibles de ser expropiadas u objeto de servidumbre; cambios normativos en transmisión adicional, troncal y subtransmisión; facilitación de la conexión para pequeños medios de generación y redes (Libertad y Desarrollo, 2012).

Con la finalidad, de facilitar la aprobación de dicha iniciativa, el Gobierno estableció "un veto supresivo que elimina los artículos relativos a la Consulta a los Pueblos Indígenas y la protección a las Áreas Silvestres" (Correa, 2013, 27 de agosto) en un contexto en que las poblaciones locales, en todo el país, enfrentan conflictos con empresas nacionales e internacionales, debido a que los proyectos comienzan a implementarse sin previa consulta a la sociedad civil, ni amparo jurídico que resguarde sus derechos sobre los recursos territoriales afectados por los impactos de la implementación de estos proyectos energéticos e industriales (Ibid)².

1.5.5 Implicancias del Código de agua en la gestión hídrica mapuche

Como señala Ingo Gentes (2001), la unión lógica entre el reconocimiento de los usos y costumbres de los pueblos indígenas en torno al agua y la gestión de uso integrado del agua que incluye los aspectos económicos, sociales y ambientales, es un hecho que recientemente ha sido considerado por las políticas públicas.

En el Foro Mundial del Agua llevado a cabo en la Haya en marzo de 2000, se dedicó una sesión especial al tema del "Agua y los Pueblos Indígenas", en la cual se concluyó que, (...)

² A quien quiera profundizar en este tema se recomienda revisar Larraín, S. (2006). "Conflictos por el agua en Chile: entre los derechos humanos y las reglas del mercado".

los pueblos indígenas y sus sistemas propios de valores, conocimientos y prácticas han sido ignorados en el proceso de una visión global del agua (ibíd., p.1).

En lo que respecta a los derechos de agua indígena en Chile, al menos en el plano normativo, éstos han sido regulados a través de normas específicas, pero es menester dejar como antecedente que, previo al año 1993, los DDA solo fueron inscritos por personas naturales o jurídicas no mapuche (Larraín, 2006, p.3).

La Ley Indígena 19.253 contiene disposiciones que promueven:

La protección de ecosistemas indígenas;

La adquisición de derechos de aprovechamiento de agua para personas o comunidades indígenas mediante compra o subsidio' siendo posible la regularización de derechos de uso y la constitución de nuevos derechos, en derechos superficiales consuntivos de hasta 10 [l/s] en las regiones desde Arica a Santiago y de hasta 50[l/s]; y en derechos no consuntivos hasta 100[l/s] para el primer caso y hasta 500 [l/s] para el segundo caso (Dirección General de Aguas- Ministerio de Obras Públicas, DGA-MOP, 2011, p.312).

No obstante según destaca la abogada Nancy Yañez, dichas medidas no constituyen mecanismos específicos para la protección efectiva de las aguas, que garanticen la sustentabilidad en el uso y el manejo del recurso, considerando la visión holística indígena, que incorpora la valoración ambiental, social y cultural del agua.

Si bien la ley somete las aguas indígenas al régimen de protección de tierras establecido, en el mismo cuerpo legal en el artículo N 13, que prohíbe la enajenación del derecho a fin de garantizar su preservación en el patrimonio indígena, dispone que dicha protección es aplicable sólo a los derechos reales de aprovechamiento constituidos o regularizados con cargo al Fondo de Tierras y Aguas indígenas y por un plazo de 25 años (contados desde el día de su inscripción) al cabo del cual quedan liberados los derechos y disponibles para su libre enajenación (Molina y Yañez, 2011. p.157).

En relación a las comunidades mapuche rurales, como indica un estudio realizado el año 2012 por el Departamento de Ciencias Agrarias de la Universidad Católica del Maule, la mayor parte de los DDA solicitados son justificados para fines agrícolas, pero, en su gran mayoría, no han sido legalmente constituidos para estos efectos, o no son suficientes en calidad y cantidad para postular a subsidios estatales (Quiñones, 2012, p.36).

Mientras que por otro lado no constituir derechos de aprovechamiento de agua también se transforma en una barrera de acceso a las facilidades ofrecidas por los órganos públicos para el mejoramiento de la calidad de vida de los pequeños productores rurales indígenas como por ejemplo el Programa de Riego y Drenaje Interpredial (PRI) de INDAP y los

subsidios asociados al Programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI). Como apunta Alfredo Seguel (2006, s/p) del colectivo Mapuche Konapewman de Temuco:

En efecto, la situación de desprotección de las aguas es una de las que presenta las mayores consecuencias negativas para el desarrollo mapuche, basta mencionar las limitaciones para acceder a proyectos o programas destinados a la recuperación de suelos, programas de riego o micro riego.

Cabe mencionar que en la zona de Andes Austral el sistema agrícola tradicional mapuche-huilliche es de secano y no ha desarrollado obras hidráulicas que les permitan demostrar un uso ancestral del riego, o la realización de actividades que justifiquen la solicitud de DDA de uso ancestral.

La regularización jurídica de las aguas queda limitada al uso doméstico de las familias, con caudales insuficientes para emprender actividades agrícolas tradicionales, como la crianza de ganado ovino, e incluso para realizar actividades rituales (Quiñones, 2012). El sistema de concesión de DDA tiene una vigencia máxima de 25 años, si los derechos son solicitados de manera comunitaria dado que como prescribe La Ley Indígena en su artículo N° 10:

La figura de la comunidad dotada de la personalidad jurídica, pudiendo perder su vigencia, o definitivamente dejar de existir, lo cual les deja expuestas a un problema en caso de tener que dividir, entre ex-comuneros, los DDA constituidos por lo que La DGA les recomienda realizar solicitudes individuales de DDA, además les señalan que a través de esta vía tienen más posibilidades de conseguir la adjudicación (Quiñones, 2012, p.20).

La política pública que contempla la gestión hídrica domiciliaria remite al Programa de Agua Potable Rural (APR) que es coordinado entre el Ministerio de obras Públicas (MOP) y el Gobierno de cada región. Dicho programa se lleva a cabo en aquellas localidades que cuentan con una población superior a 150 habitantes e inferior a 3.000, y una concentración superior a 15 viviendas por kilómetro de futura red. (Alegría Calvo y Charpentier, 2004).

El objetivo del APR es abastecer a las localidades de agua potable en cantidad y calidad adecuada, de acuerdo a la normativa vigente, con una participación activa de los habitantes en todas las fases del Programa, a través de las organizaciones comunitarias que deberían llevar a cabo la operación, mantenimiento y administración del servicio sanitario, consistente en redes de alcantarillado y tratamientos de aguas, creando conciencia del valor del pago de una tarifa (Yañez, Gentes, 2005).

El financiamiento y marco regulatorio del APR se encuentra en la Ley de Presupuesto del Sector Público, que establece que la inversión en proyectos de APR podrá ser efectuada directamente por el MOP, o bien mediante convenio con las empresas sanitarias o sus concesionarias. No obstante, “la única opción para la continuidad del programa, ha sido suscribir convenios con las empresas sanitarias concesionarias de las localidades urbanas” (Alegría Calvo, 2004, p.14).

Lo anterior tiene como consecuencias que frecuentemente se susciten problemas entre las comunidades indígenas y las empresas privadas que realizan las obras sanitarias y que en la mayoría de los casos también constituyen los DDA para el abastecimiento de agua al interior de las comunidades, las cuales tras recibir las obras hidráulicas deben comenzar a pagar de manera periódica la gestión hídrica empresarial.

1.6 El caso de Rupumeika

Rupumeika es una localidad rural-andina que se circunscribe en la comuna de Lago Ranco (Región de los Ríos), específicamente en el valle cordillerano situado entre los ríos Ipela y Hueinahue. Sus límites son: al norte con el río Hueinahue; al este con la cordillera Cohueshue; al sur con el Fundo Carrán; y al oeste con el lago Maihue.

Las características históricas de esta comunidad, así como su componente étnicos (mapuche-huilliche), la riqueza hídrica de sus territorios y el aislamiento en que han vivido sus habitantes, configuran la problemática de este estudio, en el marco del renovado interés que adquieren los territorios indígenas, como fuentes de recursos hídricos, en el actual proceso de expansión de las fronteras del capitalismo.

La territorialidad mapuche-huilliche y su cultura hídrica se encuentran permeadas por las fronteras estatales, que suelen cortar territorios étnicos, muchas veces valiéndose de la jurisprudencia en torno a los derechos territoriales indios. Este tipo de intervención, en el caso estudiado, nos remite al desplazamiento territorial que históricamente ha afrontado el pueblo mapuche, así como a la flexibilidad y adaptabilidad que éste ha debido desarrollar para

reterritorializarse en las zonas altas de la Cordillera de Los Andes (donde se localiza Rupumeika).

Los significados que la comunidad de Rupumeika otorga a los modos de apropiación y defensa territorial, así como a su ubicación geográfica recóndita, remiten en su situación histórica a un fragmento de la diversidad de territorialidades intrínsecamente ligadas a los paisajes que se entretajan en Chile y que a su vez encarnan uno de los procesos de desterritorialización indígena en América Latina (AL).

Tal como se ha descrito brevemente, los distintos procesos históricos del pueblo mapuche-huilliche, desde su asentamiento hasta la actualidad, han impuesto límites a la expresión material de su cosmovisión integral del territorio.

En la conformación de la territorialidad de Rupumeika, la adaptación a un paisaje cordillerano ha demandado una serie de desafíos a la comunidad, entre ellos la relación con los cursos hídricos cordilleranos destaca por haber enriquecido su cultura, ya que para superar las dificultades de su reterritorialización, han incorporado nuevos conocimientos y recursos a su diálogo con el territorio. Como indica uno de los entrevistados, tras el “arrinconamiento” “la gente no murió po', al final quedaron rico, tuvieron muchos animales” (Antu, noviembre de 2011).

Las relaciones de apropiación y defensa territorial, intrínsecamente imbricadas en la gestación de diversos conocimientos ecológicos, que incorporan la cordillera, el bosque y los cursos hídricos implicados en la realización de sus prácticas cotidianas, delimitan el territorio ampliado de la comunidad, que comprende todos los espacios habitados y de tránsito constante.

1.6.1 Caracterización socio-territorial de Rupumeika

Es posible identificar dos formas de caracterizar la organización socio-espacial de Rupumeika, en relación a sus límites geográficos, culturales y administrativos. La primera, de origen tradicional, que remite a su organización sociopolítica anterior a la fundación del Estado chileno, pero aún presente en las referencias colectivas de la comunidad, se basa en la

noción de *lof*, que representa la constitución de una unidad social fundada con base en el parentesco patrilineal que congrega diversas familias extensas, representadas por un Cacique (autoridad tradicional huilliche). Rupumeika constituye uno de los *lof mapu* más antiguos de la región y uno de los 5 cacicazgos reconocidos en la comuna de Lago Ranco.

La segunda forma corresponde a la división político administrativa nacional, que define este lugar como comunidad indígena en los Registros de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), lo cual es relativamente nuevo en la historia de vida socio-política mapuche (Bacigalupo, 1994). Bajo esta designación se encuentran inscritas dos comunidades, Rupumeika Alto y Jacinto Carrillo Komolai, siendo la segunda de más antigua data. Esta investigación se ha desarrollado en los sectores de Chaichayén y Rupumeika bajo, ambos correspondientes al segundo rol de comunidad indígena.

1.6.2 Antecedentes de población y acceso a servicios

Rupumeika posee una superficie de 470 km², en la cual se localizan 97 casas y una población de 333 personas, que en un 95% declaran pertenecer a la etnia mapuche-huilliche (según datos del Censo 2002) equivalente aproximadamente al 1% de la población indígena de la comuna de Lago Ranco (3.221 personas), una de las comunas con mayor población indígena de la Región de los Ríos, correspondiente al 32% regional.

Ilustración 3 : Pirámide de población de Rupumeika



Fuente: Archivo fotográfico personal (imagen tomada en el servicio de salud rural de Rupumeika, el año 2011).

De la ilustración del índice de masculinidad de Rupumeika se puede colegir que las mujeres migran desde el campo a las ciudades en mayor medida que los hombres, y quienes lo hacen son mayoritariamente mujeres jóvenes. Entre los factores que determinan este proceso, podría considerarse la situación de pobreza, a la cual se suma el cambio en las expectativas de las jóvenes.

Es importante tener en consideración que, como tendencia general, los puestos laborales a los que acceden mayoritariamente las mujeres rurales en las ciudades, corresponden a aquellos de menor calificación y más bajos salarios. Se registra un alto porcentaje de mujeres que se insertan en el trabajo doméstico, principalmente en Santiago (Willson y Valdés, 2013, p.9), lo cual puede explicar el éxodo femenino que experimenta la comunidad, más pronunciado en el tramo de edad 23-29 años.

Según se observa, el éxodo de mujeres en edad fértil puede ser uno de los factores que contribuyen a la baja natalidad. Por otra parte, suponemos que las condiciones geográficas y climáticas afectarían en mayor medida a las mujeres. Otro hecho relevante es la baja cantidad de personas de ambos sexos en el tramo de edad 50-54 años.

Los datos de la pirámide de población, así como también las observaciones realizadas en el lugar, permiten vincular el éxodo migratorio a la precariedad de servicios de salud y educación. La comunidad cuenta con un servicio de salud rural de nivel primario y una escuela que solo imparte cursos hasta octavo básico. Por ello, quienes desean dar continuidad a sus estudios se trasladan, mayoritariamente, a Maihue, donde hay acceso a otras escuelas (municipal y particular) y a Llifén, que cuenta con un liceo en el cual estudian en régimen internado de lunes a viernes.

1.6.3 Actividades económicas

Los habitantes de Rupumeika tienen una economía homogénea y son productores primarios por tradición. Sus terrenos son pequeños predios en los cuales se cultivan, para el autoconsumo, papa, hortalizas, porotos, trigo y avena, existiendo bajos volúmenes excedentes. Poseen rebaños menores de ganado, de distinto propósito y comercialización menor. La

actividad forestal también es precaria y mínima, por no tener medios de transporte adecuado y no ser parte de su cultura la explotación a gran escala.

Hoy en día, a la realización de las actividades agrícolas tradicionales se suma la apicultura, cuya producción es vendida a la Cooperativa Campesina Apícola Valdivia Ltda. (APICOOOP) para ser exportada a Europa.

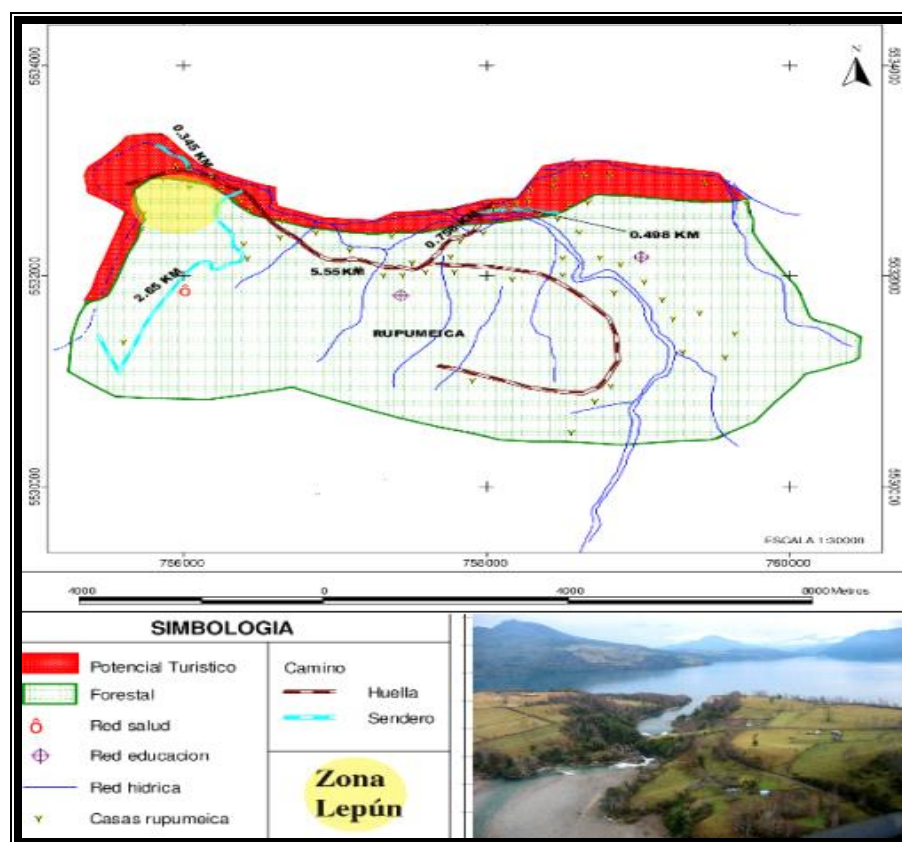
En temporada estival, los comuneros trabajan en casas de turismo, como empleadas/os domésticos, en los fundos del rubro silvoagropecuario (al interior de las casas y en los campos) que quedan en los alrededores de la comunidad, o en obras civiles en otras localidades de la región. También se observa una migración constante de población, especialmente juvenil, hacia Santiago, para trabajar en obras civiles y empleos domésticos.

1.6.4 Características ambientales y patrón de asentamiento

La zona geográfica en que se emplaza Rupumeika se destaca por el alto grado de endemismo ecológico, donde se verifica una diversidad de ecosistemas, de alta pluviosidad durante la mayor parte del año y un paisaje marcado por la acción erosiva de glaciares, que dan origen a una extensa red fluvial y cuerpos lacustres con condiciones de navegación. Geológicamente, su ubicación se encuentra sobre la falla Liquiñe Ofqui y el complejo volcánico Mocho Choshuenco, con más de 28 volcanes interconectados y activos (Agenda 21, 2004) de entre los cuales, el más cercano es el volcán Carrán, que entró en erupción en 2011.

En Rupumeika (como se observa en la siguiente ilustración) la gran mayoría de las personas sitúan sus viviendas en la ribera de los ríos Hueinahue, Chaicayén y Rupumeika bajo (que delimitan y atraviesan el espacio geográfico que ocupa esta comunidad), en torno al lago Maihue y en las cercanías de esteros y vertientes, de los cuales hacen uso cotidiano en su forma circulante y entubada no clorada. Lo anterior confirma la pauta de asentamiento tradicional de la macro zona de Lago Ranco que se presenta en la ilustración 4.

Ilustración 4: Mapa de uso de espacio al interior del territorio de Rupumeika



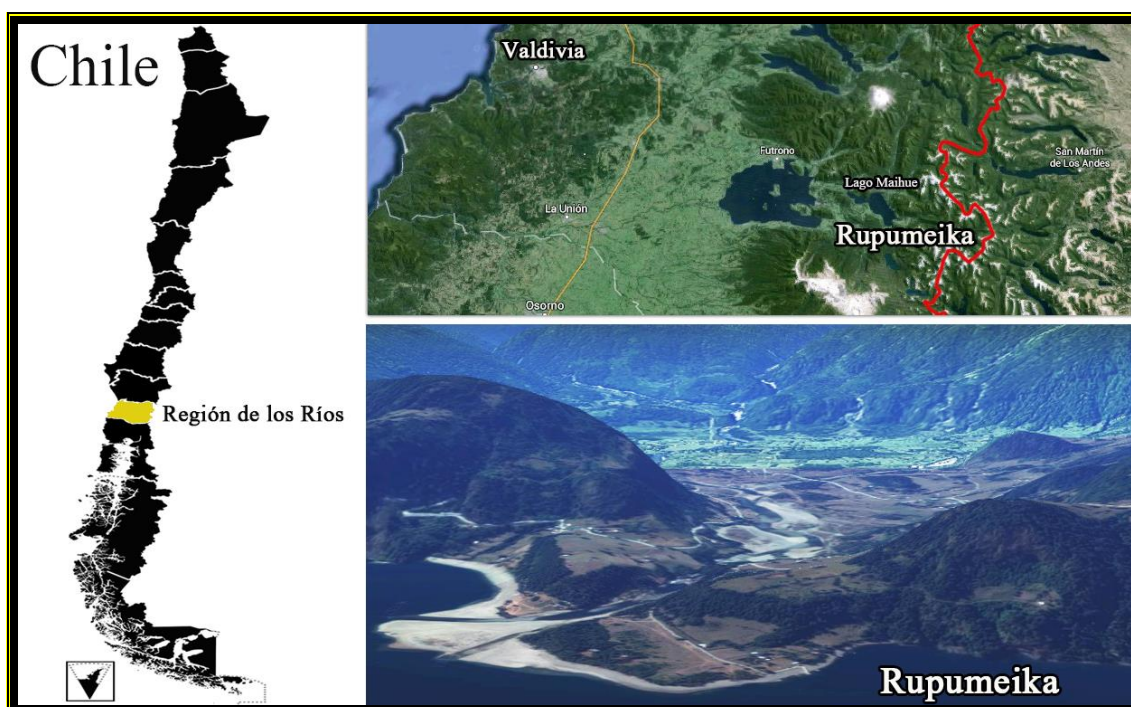
Fuente: Visión Ingenieros Asociados Ltda, 2007, p.34 y reelaboración

El patrón de asentamiento tiene relación con las condiciones climáticas y geográficas de la ribera, que son propicias para la agricultura y el desplazamiento, ya que en torno a estos grandes cuerpos hídricos existe un mesoclima particular con capacidad de amortiguar los cambios de temperatura y de proteger su entorno de heladas que afectan a diferentes cultivos (Agenda 21, 2004, p.14).

1.6.5 Conectividad

A este lugar es posible acceder por vía lacustre (lago Maihue, tramo: Carran-Rupumeika bajo) y desde 2011 también por vía terrestre a través del camino rural T559 al cual se accede desde Futrono o desde Lago Ranco por la ruta T55.

Ilustración 5: Mapa de la zona en que se realiza el estudio



Fuente: Elaboración propia en base a datos de Google maps

El sistema de transporte terrestre tiene una frecuencia de dos recorridos diarios, de lunes a domingo, correspondiente al tramo Valdivia- Rupumeika y Futrono- Rupumeika (y viceversa). El pasaje tiene un valor de \$4.500 en el primer tramo, y de \$2.500, en el segundo.

El transporte lacustre consiste en una barcaza (“Consuelo 33”) con capacidad para trasladar 30 personas. Ésta navega desde el puerto de Rupumeika hasta puerto de Maqueo, con una frecuencia estable de lunes a domingo en dos horarios y martes y jueves en tres horarios; el pasaje tiene un valor aproximado a los \$500. En ambos casos, el transporte queda sujeto a las inclemencias climáticas y geográficas, lo que dificulta el acceso a la comunidad, especialmente en invierno.

CAPÍTULO II- MARCO TEÓRICO

Perspectiva teórica

En este apartado se enuncian las relaciones conceptuales que permiten realizar el análisis propuesto. Entre ellas, La Teoría de la Estructuración de Anthony Giddens sirve como un eje de articulación que permite observar el problema de estudio entendiendo que existe una relación indisociable acción-estructura, lo cual ayuda a esclarecer procesos concretos de la vida social, como es la significación del agua en la vida cotidiana de una comunidad.

Por otro lado, el referente teórico señalado permite entender el territorio a partir de las interacciones sociales entre relaciones de poder regularizadas (de autonomía y de dependencia) que se ejercen mediante “recursos (enfocados a través de significación, legitimación y dominación) que agentes entendidos utilizan en una interacción, como medios para la reproducción del sistema social” (Giddens, 1995, p.32).

Específicamente en relación a la conformación de etno-territorios (como se entiende el territorio mapuche) las propiedades de significación y de legitimación del uso común del agua reactualizan prácticas de apropiación y de reproducción del territorio, tornándolas recursos susceptibles de ser usados de manera estratégica por distintos agentes (dominantes y subordinados) en cuanto posibilidades de influencia (para revertir la condición de dominantes y dominados).

Entre los autores que han intentado definir la territorialidad étnica se ha considerado oportuna la referencia de Alicia Barabas, según la cual la connotación simbólica que los pueblos asignan a la geografía que compone su territorio, demarca sus fronteras territoriales en la memoria y en las prácticas sociales, que han sido estructuradas de acuerdo a lógicas internas del grupo con determinados contenidos políticos, económicos y religiosos.

En tal sentido, se considera que Rupumeika constituye un espacio culturalmente construido y delimitado por fronteras identitarias (étnicas) tan dinámicas como las identidades

que les asignan contenidos, los cuales remiten a su origen, a su filiación a este lugar y a sus niveles de auto reconocimiento (étnicos, regionales, subregionales o comunales y nacionales).

Así también, dichos elementos de pertenencia territorial dicen relación con una propia forma de valorar el agua, que condensa sentidos provenientes de su propia forma de percibir, pensar y conocer los espacios en que ella se encuentra (Rebehin 2012). Lo que en el caso mapuche-huilliche tienen que ver directamente con una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, mediante la cual el territorio puede ser controlado de forma imaginaria y a la vez con principios de una etnoecología nativa que contribuye a evitar la depredación y contaminación.

2.1 Lineamientos generales de la Teoría de la Estructuración

A modo de observación preliminar, resulta oportuno revisar algunos conceptos centrales en la teoría de Anthony Giddens para entender las formas en que la producción y la reproducción de la vida social se interrelacionan. En este caso, entender dicha interrelación contribuye al análisis de la significación etno-territorial del agua, como una construcción consciente, que se efectúa sobre la base de un conjunto de conocimientos y de recursos prácticos y simbólicos que son dispuestos por los agentes en sus rutinas cotidianas y en su trato con otros.

2.1.1 La naturaleza recursiva de la vida social

Los conocimientos de una comunidad han sido acumulados a lo largo de la vida, tanto a través de medios formales (como la educación escolar) como de medios informales (como las relaciones interpersonales). Entre ellos se encuentran ejemplos tan variados como saber qué hacer en situaciones de riesgo o circunstancias de amenaza, e incluso cómo relacionarse con otros.

Dichas habilidades, que son aprendidas diferenciadamente por los agentes, les permiten modificar la realidad, así como también reproducir aquellos conocimientos y recursos que han heredado. Es la segunda opción la que da lugar a prácticas y a relaciones que se extienden en

el tiempo y en el espacio de manera estructurada, o sea, lo que da lugar a la “naturaleza recursiva de la vida social”.

2.1.2 La dualidad de la estructura

Las estructuras son internas a la actividad humana; no operan independientemente de los motivos y las razones que los agentes tienen para hacer lo que hacen. Estas tienen una existencia virtual que puede ser entendida como “huellas en la memoria” de las personas, que ellas toman de las reglas y los recursos que las constituyen.

Las reglas habilitan a los actores para dar continuidad a las situaciones sociales y los recursos generan el poder que sustenta la habilidad de las personas para modificar sus circunstancias sociales. Éstos se clasifican en dos tipos: por un lado, los recursos distributivos u objetos materiales que permiten a la gente hacer cosas, y por otro, los recursos directivos o hechos no materiales (posiciones) que permiten ejercer mando sobre otros seres humanos.

El carácter reflexivo y el comprometimiento de los actores hace posible que la acción constituya, sostenga y cambie las formas de la vida social, tales como las instituciones y las estructuras, dado que las prácticas sociales no tienen una existencia aparte de las actividades que le dan sentido.

La reproducción social se refiere, en cambio, a la cuestión de cómo la vida social llega a formar patrones y rutinas; cómo es que las formas de orden social (ya sea en la forma de armonía y cooperación o de distancia y conflicto) persisten a pesar de las capacidades creativas y transformadoras de los individuos. Es decir, la reproducción tiene que ver con la forma en que la actividad social provee continuidad a ciertos patrones heredados.

Asimismo, existe una distinción entre las estructuras y los sistemas; las primeras constituyen un conjunto de reglas que los actores producen y reproducen, mientras que los segundos corresponden a los patrones visibles de las relaciones en sociedad.

2.1.3 Sistemas, instituciones y tipos de integración

La noción de sistema social y de las instituciones que lo conforman, hace referencia a los patrones visibles de las relaciones sociales que han llegado a ser una característica rutinaria de la sociedad y son reproducidas continuamente a través del comportamiento de las personas. Los sistemas sociales refieren a las prácticas reproducidas, mientras que las instituciones refieren a las reglas y recursos reproducidos. Es decir, los sistemas sociales existen en la medida en que están ligados a las razones motivacionales de las personas.

Los sistemas sociales se reproducen a través de la integración en encuentros e interacciones, en situaciones de co-presencia o, como señala Giddens, en situaciones de “integración social”. Por otro lado, las relaciones entre agentes, que se extienden en el tiempo y el espacio y que no tienen presencia inmediata, se denominan “integración sistémica”. La economía, la política, el sistema educacional y otros sistemas como la religión y la moralidad, son referidos como los principales componentes de la estructura institucional de la sociedad.

2.2 Memoria y significación del agua mapuche-huilliche

Se vinculan la memoria y la significación del agua en la cultura mapuche huilliche, puesto que desde esta conjunción teórica se pueden comprender las relaciones simbólicas que la comunidad de Rupumeika establece con su entorno para la conformación de las tradiciones, sistemas de conocimientos y valores culturales relacionados al uso común del agua, que articulan sus formas propias de percibir, pensar y conocer los espacios en que ella se encuentra.

La cultura del agua remite a la acumulación de experiencias en relación a este elemento que están presentes en la memoria colectiva de la comunidad, como “un modo de recuperar información” (Giddens, 1995, p.81) de una conciencia discursiva (lo que el actor expresa verbalmente) y de una conciencia práctica (la acción, cuyo conocimiento no se expresa verbalmente) que tienen continuidad en la medida en que son transmitidas como expresión práctica del hacer cotidiano o rutinizado (Ibid).

La significación social del agua, al igual que la legitimación de las formas de uso y de dominio sobre este elemento, conforman una dimensión de la estructuración que solo existe en

las actualizaciones de las prácticas sociales y como huellas mnémicas de las mismas, las cuales orientan las conductas de los agentes humanos entendidos (Giddens, 1995, p.54). De ello se subentiende que las significaciones son producto del cruce de una información que se recuerda con una información que se produce de manera rutinizada (habitual) y genera un sentimiento de confianza entre los agentes (Giddens, 1995, p.10).

En la cultura mapuche, tanto la memoria como las significaciones del agua involucran los ámbitos histórico y mítico. Por una parte están regidas por coordenadas de tiempo-espacio cronológicas y seculares, que establecen una distancia con el pasado basada en recuerdos pragmáticos y unificados (Gissi, 1997); y por otra, connotan diversas formas de representar la realidad que operan bajo el aspecto paradójico de un tiempo circular, reversible y recuperable, en que los acontecimientos históricos son asimilados a un modelo de acciones mítico-sagradas (ibid, p.18). En ese sentido, la identidad opera como un particular espectro de sanciones normativas que se expresan en las prácticas rutinizadas y en las prácticas discursivas.

Por otro lado, dichas prácticas también son normadas por el subsistema de los *ngen* (*espíritus dueños*), entidades que resguardan los distintos espacios territoriales, a las cuales las personas deben realizar cuidadosos rituales y ofrendas, para que estas les proporcionen permisos y ayudas sobrenaturales que redundarán en abundancia y salud.

Específicamente, el *ngen-ko*, espíritu dueño del agua, reside en las aguas limpias en movimiento de vertientes, manantiales, ojos de agua, pozos, arroyos, canales, ríos, lagunas, lagos, mares. Se asocia con lugares oscuros, húmedos, acompañados de una abundante vegetación silvestre. Tiene el poder de transformarse en animal, gente, piedra o tronco de agua. Se le identifica con apariciones zoomorficas y antropomórficas.

Como se observa en las características alusivas al *ngen-ko*, éste constituye la representación de conocimientos ambientales, por medio de los cuales se establecen relaciones de normatividad basadas en la reciprocidad equilibrada entre personas, familias, comunidad y entidades territoriales en todos los campos de la vida social, como el trabajo, la fiesta, la política y lo sagrado (Rebhein, 2012). En efecto, como señala Rodrigo Rebhein, “era una realidad en el pensamiento diario de los habitantes de los *lof*, que una transgresión u ofensa a

esta divinidad implicaba una destrucción para los mapuches y la falta también del vital elemento” (Rebhein, 2012, p. 73).

Desde la óptica de la teoría de la estructuración, los códigos de significación son los límites exteriores a la actividad del agente, que éste puede recrear o transformar conforme a la continuidad de: 1) memoria (recordación); 2) prácticas rutinizadas; 3) interacción de los significados en extensiones de tiempo espacio; y 4) reglas producidas y reproducidas en el sistema social. En todos los ámbitos, dicha continuidad tiene lugar entre un sistema social y una sede o un territorio específico, cuya representación en las creencias comunes define los principios estructurales de la reproducción de sus instituciones, en un tiempo y en un espacio (Baczko, 1999).

La legitimidad que los agentes otorgan a los recuerdos, como orientadores de las prácticas actuales, remite tanto a su capacidad para contener sus significados como al olvido de los mismos, una condición inherente a la memoria y a la vez una apertura semántica, que contribuye a la formación de lo que se recuerda.

A los descendientes les corresponde la vigilancia de actualizar el recuerdo. Por ejemplo, en un conflicto, en que el repertorio de significaciones y sistemas de relación en torno a un territorio determinado, se amplía jerarquizando y reactualizando conocimientos y usos del entorno que sólo permanecían en los registros de la memoria colectiva del grupo (Ibíd., ídem).

No obstante, “la exactitud del contenido es menos importante que la circulación de los significados y que las propias interpretaciones, que ellos hacen de los fenómenos que otros vivieron, pero en base a sus vivencias” (Rebehin, 2012, p.22). En este sentido, los significados de una comunidad conciernen a una interacción en contexto de comparecencia, de integración social y sistémica, susceptibles de ser rastreados en las sendas espacio-temporales que los miembros de una comunidad siguen en su vida cotidiana (Giddens, 1995, p.173).

Dichas sendas son influenciadas por parámetros institucionales básicos de los sistemas sociales en que están insertas y que además los reproducen (Giddens, 1995, p.173). Por ejemplo, en una comunidad que está siendo fragmentada (de acuerdo a los procesos globales, como es la privatización de DDA) los intereses sociales y comunitarios se tornan

contradictorios; entonces, aquellos valores colectivos, que debiesen primar en la forma en que se significan los espacios internos de la comunidad, así como los vínculos de pertenecía, que ésta genera mediante relaciones de parentesco, de lealtad y la alusión a un origen común, son conflictuados por lógicas comerciales globales.

En un sistema de interacción regionalizado (de extensas dimensiones de tiempo-espacio) la comunidad no define totalmente la significación de los espacios de su territorio, pero sí puede eventualmente negociar estos significados, en la medida en que dé existencia a su sistema social. Como señala Giddens (1995), las circunstancias de incidencia de los actores en las condiciones de una reproducción sistémica son mediadas por:

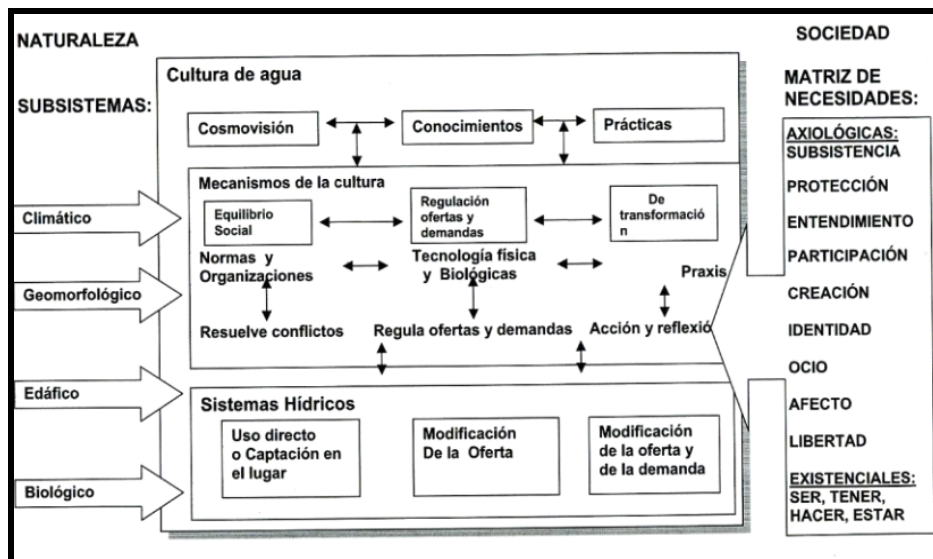
1. Los medios de acceso que los actores tiene al conocimiento en virtud de su ubicación social;
2. Los modos de articulación del conocimiento;
3. Legitimidad de las creencia consideradas como conocimientos;
4. Los factores relacionados con los medios de difusión de conocimientos disponibles (Giddens, 1995, p.124).

2.2.1 La gestión del agua

Pese a que cada sociedad mantiene su propia cultura del agua, ésta también se mezcla con otras formas de usar dicho elemento (Piñeyro y Vargas, 2005). Es decir, las representaciones del agua no solo se generan mediante las interacciones de miembros de una misma comunidad, sino también en relación a ciertos límites espacio-temporales, que les vinculan con normas sociales diversas y con distintas expresiones tecnológicas para el uso del agua utilizada para captar, derivar, almacenar, proteger, distribuir, entre otros.

Como se observa en la siguiente ilustración, Ramón Vargas identifica “tres mecanismos de la cultura del agua: de equilibrio social, de regulación de ofertas y demandas y de transformación. Estos mecanismos se manifiestan en normas y organizaciones; y en una praxis concreta (saber / hacer) que sintetiza la reflexión (memoria social) y la acción respecto al uso del agua (individual y colectiva)” (2006, p.98).

Ilustración 6: Componentes de la cultura del agua

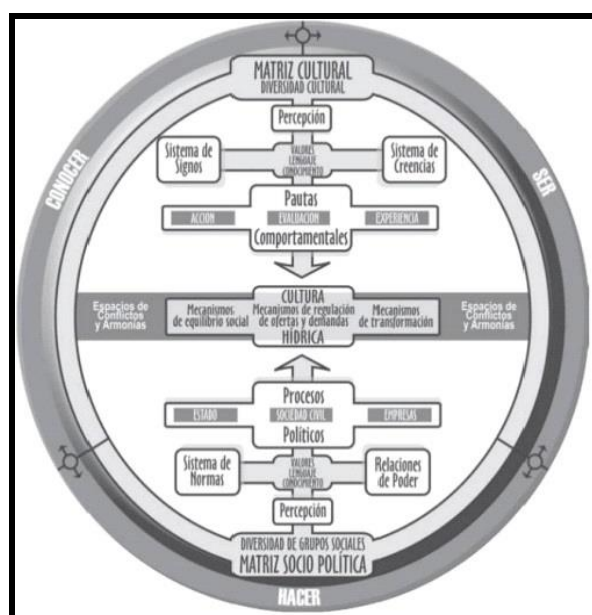


Fuente: Vargas, 2006, p.95

El agua, vista como un recurso territorial, “es también naturaleza situada de una interacción social que se puede examinar con provecho en relación con las diferentes sedes, a través de las cuales se coordinan las actividades cotidianas de los individuos para la satisfacción de sus necesidades. Sedes no son meros lugares, sino escenarios de interacción” (Giddens, 1995, p.11). Que, en este caso, corresponden al espacio en que tienen lugar dos matrices: una socio-política y otra socio-cultural.

La matriz socio-política remite a aquellas normas que dependen de las políticas del Estado y de los lineamientos de organismos que están por encima de él; y la matriz socio-cultural corresponde al sistema de signos y sistemas de creencias, que determinan las conductas territoriales de los integrantes de una comunidad (influenciadas por las relaciones de poder que se originan en la matriz sociopolítica).

Ilustración 7: Relaciones entre la matriz cultural y la matriz sociopolítica del agua



Fuente: Vargas, 2006, p.95

La relación entre ambas matrices es mediada, por una parte, por la conciencia práctica que tengan los distintos agentes sociales relacionados en un determinado territorio (los valores y conocimientos territoriales que posean del agua); y por otra parte, también es mediada por la gestión del agua, la cual “remite principalmente a la forma en que las instituciones estatales gestionan el agua” (Vargas, 2006, p.49).

En definitiva, “lo que determina la construcción de un sistema hídrico es, desde la matriz socio política, el juego entre las normas reconocidas por la sociedad (normas formales e informales) y la dinámica impuesta por las relaciones de poder” (ibíd., ídem), siendo la brecha que se nota entre ambas lo que marca el espacio de conflictos entre los diversos actores involucrados.

2.3 Mito y rito en la territorialidad: proyección espacial de poder

La territorialidad es el proceso histórico de esfuerzo colectivo de un grupo social para ocupar, usar, controlar e identificarse con una parte específica de su ambiente biofísico y así convertirla en su territorio o *homeland* (Sack, 1986, p.19, en Little, 2002, p.3). Su manifestación explícita, o conducta territorial, radica en aquellos recursos que son dispuestos por los agentes de manera estratégica para asegurar su reproducción simbólica y material. O

sea, las actividades humanas de territorialidad “tienen lugar” en tanto se apropian de la naturaleza y la transforman (ibíd., 243).

El sentimiento de pertenencia a un territorio, con sedes vastas como regiones o naciones, se distingue de aquellos que alimentan y refuerzan los contextos localizados de una vida cotidiana. En el caso estudiado, lo dicho implica una diferenciación entre el sentimiento de pertenencia a una comunidad mapuche-huilliche (en tanto sede localizada en la vida cotidiana); al pueblo mapuche (como la constitución temporal de una conciencia); y a la nación chilena (como una regionalización geopolítica y una demarcación socio-espacial).

Para entender la relación particular que un grupo social mantiene con su respectivo territorio, Paul Little (2002) utiliza el concepto de cosmovisión, que incluye su régimen de propiedad, los vínculos afectivos que mantiene con su territorio específico, la historia de su ocupación guardada en la memoria colectiva, el uso social que da al territorio, y las formas de defensa del mismo.

La concepción cosmológica del territorio constituye un sistema cognitivo, en el cual se funda un saber hacer, saber estar, saber dar uso, en un mundo que se reconoce en la convivencia y en las prácticas sociales rutinizadas que vinculan a los actores sociales con sus antepasados y con el territorio que estos les legaron. Por una parte, la cosmovisión “es primordial para entender la comunicación entre el hombre y el mundo que le rodea; y por otra parte, permite comprender el origen de la cultura y su interacción sobre la Naturaleza” (Ochoa, 2002, p.1).

2.3.1 La transmisión de territorialidad

La tradición oral, en virtud de la transmisión de conocimientos (las prácticas sociales vinculadas) recurre a los mitos, porque éstos conforman una cosmovisión del mundo en el que todo orden espacial es sagrado (Ochoa 2002) sobre la base de representaciones temporales que operan como un mecanismo de almacenamiento, que incluye, en nivel de una acción, tanto la proyección de un futuro como la recordación de un pasado trascendido (Giddens, 1995, p.187).

En definitiva, los mitos actúan como un medio de ligazón espacio-temporal, de las formas de recordación que el actor es capaz de expresar verbalmente (ibíd., ídem.) y, a la vez, son el móvil de lo sagrado (Ochoa, 2002, p.41). Ello presupone modos de mediación y de control espacio-temporal.

Los mensajes sagrados que revelan los mitos “constituyen el germen de toda metafísica, de toda ontología arcaica y primitiva, en la que el hombre aparece mediado en su condición por lo simbólico y lo religioso” (Ochoa, 2002, p.37); y a la vez, son experiencias fenoménicas de “tiempo vivido”, que almacenan recursos de autoridad, como prescripciones de conducta que dan sentido y regulan las actividades en que los participantes se comprometen.

La relación entre mito y rito refleja una forma de vida, una manera de ser y de estar en el mundo, un nivel de conciencia y de comportamiento que regula el pensamiento y la moral del hombre. El rito es un acto religioso por el cual el mito se convierte en acción y se reactualiza (Ochoa, 2002, p.38).

Los mitos actúan como configuradores permanentes del campo de creación cultural, ya que cuando se tiene en cuenta la coyuntura histórica en que se expresan, éstos pueden considerarse como problemas de una permanente actualidad, lo cual indica que los mitos tienen una vida más duradera que las coyunturas en las que se encuentran expresados (Rebehin, 2012, p.23). En el sentido propuesto, la institucionalidad de lo religioso, al estar nucleada en el plano del rito, supone la existencia de una comunidad que realiza este rito y de una tradición que constantemente se reactualiza (Foerster, 1996).

La tradición mítica-ritual que forma parte de los códigos normativos mapuche que regulan la vida social, corresponde a lo que Giddens (1995) denomina como marcos normativos primarios y secundarios, que remiten, respectivamente, al sentido literal y al significado que se otorga al marco primario (Ibid, p.121).

2.3.2 Cosmovisión del territorio mapuche

Para entender las reglas que conservan la unidad étnica es importante conocer cómo se conforman, cómo se conservan y cómo se alteran sus fronteras. De la unidad étnica depende la

mantención de los rasgos culturales persistentes, que la distinguen y la diferencian de otros grupos (no el contenido cultural en sí, porque es cambiante).

Una de las fronteras que delimita la territorialidad mapuche dice relación con la cosmovisión acerca de los espacios que componen el territorio. Como señala Ernesto Huenchulaf (gulantuchefe: médico) en el documental “El sueño de la palabra”, “en la estructura cosmológica mapuche la Mapu (tierra) no es únicamente acá, lo material, lo que está ahí. Sino que Mapu es todos los espacios. Y cuando hablamos de mapudungun, estamos hablando del idioma de los distintos espacios, de las distintas dimensiones”.

El orden del universo aparece como una síntesis del mundo cotidiano y del mundo mítico y atemporal, los cuales se articulan en un complejo de significaciones de orden espacial: el este, el oeste, el norte, el sur, el cenit, el nadir y el punto medio (intersección) configuran la manera de sacralizar el territorio (Foerster, 1993 y Zapata, 2007).

El cosmos mapuche se representa básicamente en tres plataformas que se sobrepone en el espacio: por un lado el *Wenumapu* o *meliñom* (el cielo o bien) y el *wall mapu* o *nagmapu* (tierra o centro) donde habita el hombre y la naturaleza, y por otro, el *anka wenu* y *minchemapu* (el infierno o el mal). Estos niveles cumplen funciones específicas y complementarias, que se encuentran interrelacionadas como una unidad proyectada en el espacio donde habita el mapuche (Foerster, 1993).

A su vez, la dimensión espacial horizontal contempla los cuatro puntos cardinales y los cuatro rumbos que marcan la direccionalidad, la salida del sol y la existencia de la suprema divinidad.

El centro del esquema territorial cosmológico, donde habita el mapuche, corresponde a un espacio sagrado, en el que se manifiestan las divinidades y es el eje que articula las dimensiones horizontal y vertical.

La *mapu* (tierra) constituye una réplica estructural mítico-ritual, que simboliza la radicación del pueblo mapuche en todos los espacios habitados, mediante la interdependencia de hombres, seres y fuerzas con poder, referente a lugares próximos y funcionales a la construcción de la vida cotidiana mapuche y al orden de su universo. De allí que la tierra y el

agua sean inseparables y constituyan la base del *kume mongen* (bienestar y armonía) de los espíritus y de las familias (CEPAL, 2012, p.65).

Como se observa en los diagramas anteriores, los límites espaciales se establecen en base a oposiciones constituyentes, tales como, profano-sagrado, trascendencia-inmanencia; se representan en el *epew, nutran* (mitología) y en el *admapu* (saberes de la tierra); y se viven en el rito, el cual, cuando adquiere un sentido sacrificial (en el lepún, por ejemplo) simboliza la contradicción entre la vida y la muerte, donde cada una remite necesariamente a la otra y en su conjunto remiten al problema del sentido y del valor de la frontera (Foerster, 1993).

Las fronteras mapuche devienen las representaciones y los principios de articulación simbólica de una comunidad, que son identificados por sus miembros a través de una concepción ritual, que es a la vez la de un tiempo reversible y cotidiano.

De la inscripción mutua naturaleza-cultura, surge, por una parte, una naturaleza dotada de rasgos antropomórficos, y por otra, una cultura que, en cierto modo, naturalizada y cosificada, hace plausible la narrativa mediante la cual el territorio puede ser controlado de forma imaginaria.

2.3.3 Perspectiva histórica y territorialización

La perspectiva histórica de la territorialización remite a los influjos cognitivos de los agentes intervinientes acerca de las condiciones y consecuencias de producción territorial (Giddens 1995).

La indagación cognitiva, para analizar el territorio de cualquier grupo humano, implica, por una parte, considerar las particularidades identitarias que lo distinguen y de las cuales se desprende una multiplicidad de tipos territoriales; y por otra, hacer un abordaje histórico del contexto en que el territorio fue ocupado, defendido y reafirmado (Little, 2002).

La historia de los pueblos es necesariamente una historia territorial, porque se configura a partir de las transformaciones que éstos realizan en las sedes; o sea, mediante “la estructuración de sucesos en un tiempo y un espacio a través de la interacción continua de obrar y estructura: la interconexión de la naturaleza mundana de la vida cotidiana con formas

institucionales que se estiran por inmensos recorridos de tiempo y de espacio” (Giddens, 1995, p.240).

Por ejemplo, el territorio nacional conformado en los últimos dos siglos corresponde, en gran medida, a la expansión de las fronteras de una conducta territorial capitalista sobre territorios y pueblos vecinos, entre los cuales se encuentra el pueblo mapuche.

En dicho contexto de invasión, la conducta territorial conforma una dinámica en que, internamente, la defensa del territorio se torna un elemento unificador del grupo y, externamente, las presiones ejercidas por otros grupos o por el gobierno de la sociedad dominante moldean (y a veces imponen) otras formas territoriales (Little, 2002, p.4).

Al abordar el proceso de territorialización nacional sobre las sedes mapuche se ha considerado la definición propuesta por Joao Pacheco de Oliveira, quien en el texto “Uma etnología dos indios misturados”, lo ha definido como una intervención prescriptiva de la esfera política, en un territorio determinado.

(...) todos los actos y saberes a través de los cuales un aparato de poder instituye una relación necesaria entre una población y cierto espacio geográfico, implica en consecuencia un proceso general de reorganización social de aquella población, con la imposición de normas tecnológicas, padrones de uso de los recursos naturales y modos de ordenamiento político y simbólico-identitario (Pacheco de Oliveira, 2006, p.57).

Como señala el mismo autor, el concepto propuesto no apunta a la lectura de la intervención estatal como un factor determinante y exclusivo, que llevaría a los mapuche a someterse al modelo planeado en las políticas nacionales y ejecutado por sus respectivos gestores, sino, en cambio, indica un movimiento paralelo, por medio del cual los grupos étnicos se apropian selectivamente de esos elementos exógenos y les atribuyen significados y funciones a veces muy distintos a los del discurso dominante. O sea, sus iniciativas de reterritorialización no se limitan apenas a “reiteraciones y reordenamientos”, sino más bien a innovaciones (ibíd.).

De acuerdo a lo señalado por el antropólogo Guillermo Bonfil Batalla, es posible asociar dichas innovaciones a distintos procesos culturales, los cuales se distinguen en la “cultura propia” y en la cultura ajena de acuerdo a la siguiente definición:

Los elementos culturales propios son los que la unidad social considera que ha recibido como patrimonio cultural heredado de las generaciones anteriores y los que producen, reproduce, mantiene o transmite según la naturaleza del elemento cultural considerado. Inversamente son elementos culturales ajenos, aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo pero que este no ha producido ni reproducido. Se consideran parte de la cultura propia no solo los elementos que representan originalmente la cultura autónoma del grupo, sino también aquellos definidos como “apropiados”, sobre los cuales el grupo adquiere capacidad de decisión (...) A la inversa se consideran parte de la cultura ajena no solo aquellos componentes culturales impuestos, en los cuales ni los elementos ni las decisiones son propios del grupo (como ocurre con la enseñanza escolar) sino también aquellos que siendo parte del repertorio original del grupo, se ponen en juego a partir de decisiones ajenas (Citarella, 2002., p.23).

Bonfil relaciona los elementos culturales a disposiciones del grupo, con la condición propia y ajena de las decisiones sobre esos mismos elementos, y establece cuatro ámbitos aproximativos de la cultura global.

Ilustración 8: Los ámbitos de la cultura en función del control cultural

Elementos culturales	Definiciones	
	Propias	Ajenas
Propios	Cultura autónoma	Cultura enajenada
Ajenos	Cultura apropiada	Cultura impuesta

Fuente: Elaboración propia en base a Citarella, 2002, p.23.

La definición de los elementos culturales de apropiación territorial como un terreno en disputa (en los ámbitos físico y social) supone que el territorio tiene líneas de fuga, por medio de las cuales se produce un quiebre de la relación naturalizada de una cultura con un territorio determinado. Es decir, se constituyen nuevas conductas o formas de territorialización que transcodifican la territorialización anterior; en este sentido, se entiende que desterritorialización y reterritorialización son movimientos concomitantes en que uno sirve de base al otro.

2.3.4 Estrategias de apropiación territorial

Un área puede ser utilizada como un territorio apropiado en un momento o periodo cualquiera, y perder esta calidad en otro, dado que el concepto de apropiación territorial no alude al hecho de ser los primeros agentes en ocupar un área geográfica, sino a la relación que se establece con ese espacio físico determinado (Little, 2002), en un esfuerzo constante para

mantener el control de sus límites, pues cuando este estado de dominio cesa, el atributo territorial también se pierde (Sack, 1986, en Little, 2002).

Es un hecho que el Estado, en las sociedades contemporáneas, no es el único poder que conforma territorios, pero de algún modo todos los otros tipos de relación de poder refieren a él, porque han sido progresivamente gubernamentalizados, o sea, racionalizados y centralizados en las instituciones estatales (ibíd.).

En primer lugar, la ideología territorial del Estado-nación se vincula al fenómeno del nacionalismo, que reivindica un espacio geográfico para el uso exclusivo de los miembros de su comunidad nacional. En segundo lugar, esta ideología territorial se fundamenta en el concepto legal de soberanía, que postula la exclusividad de control de su territorio en las manos del Estado (Little, 2002, p.6)

Por otro lado, el poder ejercido por los actores sobre un determinado espacio, de acuerdo a una identidad definida por sentimientos de pertenencia y de apropiación, con un sentido específico que los distingue (por ejemplo: territorio islámico, indígena, campesino, urbano) es una alternativa analítica a la ideología del territorio estatal, que reconoce la construcción socio-cultural de los territorios por parte de las comunidades que los habitan. “Una razón histórica, que, no obstante subordinada a la razón instrumental, posee una fuerte presencia entre los pueblos indígenas, constantemente marginados por los sistemas actuales de poder, que actúa contra ellos” (Quijano, 1988, en Little, 2002, p.7).

Las actividades que dan lugar a la apropiación territorial son significadas en un discurso de verdad que las legitima, por medio de sistemas de códigos simbólicos, haciendo que esta relación funcione y tenga sentido tanto para el individuo como para el grupo en su cotidianidad, tanto en sus relaciones económicas como en sus intercambios culturales (Rodríguez y Cavarozzi, 2012).

La apropiación, como un sentido configurativo de agenciamientos, da lugar a un territorio localizado, caracterizado y delimitado socialmente por relaciones de poder (terreno de las cosas y de la transformación de la realidad), relaciones de comunicación (terreno de los signos de la reciprocidad y de la fabricación de sentido), y capacidades objetivas (dominación de los medios de coerción y de los hombres sobre los hombres). Es decir, la apropiación

territorial constituye una proyección espacial de poder en permanente proceso de transformación (Santos, 1978).

Ese sentir posicional de apropiación es importante para “el mantenimiento de una seguridad ontológica” (Giddens, 1995, p. 60) o, lo que ha sido denominado por Paul Little como reafirmación territorial, “precisamente porque proporciona un lazo psicológico entre la biografía del individuo y las sedes que son los escenarios de las sendas espacio-temporales a lo largo de las cuales ese individuo se mueve” (Ibid, p. 62).

CAPÍTULO III- MARCO METODOLÓGICO

3.1 Tipo de estudio y diseño

Por medio de esta investigación se ha buscado responder cuestionamientos que interpelan las significaciones del agua, e indagar en aquellas especificidades históricas, políticas y geográficas del proceso en que se ha conformado la territorialidad de la comunidad de Rupumeika, desde la fundación de la comunidad hasta el actual momento en que se privatizan los DDA.

Este estudio es de carácter descriptivo, ya que se ha intentado pormenorizar en aquellos elementos que caracterizan las particularidades de relación que la comunidad de Rupumeika establece con el agua. Éstos son, básicamente: la oralidad de los recuerdos, que es un mecanismo de transmisión de conocimientos y prácticas para el uso del agua; la cosmovisión, porque dado el componente étnico que caracteriza esta comunidad, los mitos que inciden en los modos de acceso y uso del agua delimitan fronteras entre los agentes (internos y externos a la comunidad) que disputan el control del agua; y las normas y prácticas que actualmente regulan el uso comunitario del agua como un bien común y gratuito.

Se utilizó un diseño investigativo con enfoque cualitativo y en la medida que ellos fueron compartiendo diversas informaciones, se redefinieron las directrices de la investigación, con el fin de poder “seguir la pista” que dicha información generaba (Echeverría, 2005).

Este diseño de investigación es semi-proyectado (Valles, 1997) pues comprende un rango de tiempo y de costos que, si bien fue establecido de manera inicial, a grandes rasgos, como un criterio de orden para delimitar los procedimientos de las distintas fases del desarrollo del estudio, ha sido redefinido en varias oportunidades, de acuerdo a las eventualidades de inserción en la comunidad y accesibilidad a los informantes. Se han observado las características del problema de investigación en el momento particular en que se ha realizado este estudio (Sautu, 2005). Por lo tanto, no se pretende en esta ocasión conocer la evolución del fenómeno escogido a través del tiempo; no obstante, ello no se descarta en futuras indagaciones.

3.2 Universo y muestra

Según definen Hernández Fernandez, Sampieri, el universo o población corresponde al “conjunto de todos los casos que concuerdan con una serie de especificaciones” (1997, p. 65).

De acuerdo a lo propuesto, el universo teórico de análisis de esta investigación está conformado por una comunidad rural con acervo cultural mapuche, y los límites del universo empírico de esta población circunscriben a quienes conforman la comunidad de Rupumeika (sectores Chaichayén y Rupumeika bajo).

La investigación tiene un muestreo no probabilístico, ya que la composición de la muestra no ha sido determinada de forma aleatoria, de acuerdo a criterios estadísticos, sino que se ha definido de acuerdo a criterios teóricos, que están estrechamente relacionados, tanto con la formulación del problema, como con el marco teórico de esta investigación (Glaser y Strauss, 1967).

No se buscó relevar elementos susceptibles de ser generalizados para la población indígena, o para la sociedad chilena, sino identificar elementos de análisis acerca de una problemática transversal a la sociedad (como es la significación del agua y su actual privatización) desde el contexto específico en que se ha desarrollado la territorialidad de Rupumeika.

Para establecer la muestra se han considerado dos criterios básicos que menciona Valles (1997): la accesibilidad a los informantes y una heterogeneidad entre los mismos. El primer aspecto constituyó una gran preocupación, ya que la población de Rupumeika es reticente a relacionarse con gente “de afuera”. No obstante las dificultades de esta índole, una vez establecido el contacto con la comunidad, tras algunas visitas de prolongado periodo de convivencia y considerando las indicaciones del informante facilitador (o portero), fue posible acceder a otros miembros de la comunidad, que aportaron antecedentes relevantes para responder a los objetivos de esta investigación.

La población de Rupumeika está compuesta, principalmente, por personas mayores de cuarenta años y por niños pequeños, lo cual, presumiblemente, se deba a la fuerte presencia de un componente migratorio. Éste sería consecuencia, por una parte, de la búsqueda de mejores condiciones económicas, a través del acceso a empleos mejor remunerados; y por otra, dado

que la cobertura escolar solo es de nivel primario, también de la necesidad de trasladar a los niños a otras localidades para que puedan continuar sus estudios.

Lo constatado da cuenta de una situación que frecuentemente es destacada por los estudios rurales en Chile, e implica una limitante en el criterio de heterogeneidad aplicado para conformar esta muestra.

No obstante, el criterio se cumple, dada las diferencias de sexo, creencias religiosas y diversidad en cuanto a profundidad y cantidad de información aportada por cada informante. Teniendo presente las dificultades señaladas, la conformación de la muestra se estableció a partir de dos criterios: uno de ellos es la accesibilidad a quienes habitan en Rupumeika de forma permanente; y el otro corresponde a la relevancia que la comunidad otorga, por un lado, a los habitantes de más edad, que nacieron y actualmente viven en Rupumeika, y por otro, a los descendientes de las familias más antiguas. A todas estas personas se les señala como portadores de información rica en profundidad y especificidad.

En síntesis, para conformar la muestra, se consideró a ocho personas adultas (mayores de 40 años) que nacieron y viven en Rupumeika de manera permanente, tienen distintas creencias religiosas, distinto sexo y disímil vínculo con las familias fundadoras.

3.3 Técnicas de investigación

Como “técnicas de investigación” se entienden aquellas operaciones específicas de búsqueda de datos (Bulmer, 1992). Se refieren, de igual modo, al “conjunto de operaciones e instrumentos puestos a medir el objeto de investigación” (Canales, 2006, p. 192). Dadas las características del estudio propuesto, compartir instancias cotidianas con los informantes ha sido fundamental para extraer tácitamente la información requerida con el fin de cumplir con los objetivos propuestos (Bogdan y Taylor, 1994).

3.3.1 Vinculación con las fuentes: consentimiento informado e interacción

El vínculo con la comunidad se estableció mediante contactos iniciales y vinculación personal intermediada por porteros, vinculación directa con las personas y explicaciones verbales, proceso colaborativo en la construcción de fuentes y vuelta de mano o entrega de la

información producida en terreno. Fueron empleadas técnicas denominadas “conversacionales”, que se desarrollaron mayoritariamente en contexto de *matetun*, con registro de audio.

3.3.2 Fuentes documentales

Las fuentes documentales que fueron revisadas corresponden a:

- Cartas de miembros de la comunidad, dirigidas a las autoridades municipales, provinciales y regionales, en las que se manifiesta la oposición a la realización de proyectos hidroeléctricos en la zona y se solicita que no sean cedidos derechos de aprovechamiento de agua a empresas (anexo A).
- Títulos de Merced, de la comunidad de Rupumeika, entregados por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI, en base a solicitud en el marco de ley de transparencia (anexo D).
- Diagnóstico del Patrimonio Cultural de la Región de Los Ríos, tópico: Patrimonio Arquitectónico, Arqueológico, Indígena e Intangible, respecto a los lugares sagrados demarcados en la comunidad de Rupumeika. Información proporcionada por miembros de la comunidad.
- Ficha de solicitud de inscripción y saneamiento de derechos de agua de la zona de Rupumeika entregados por la Dirección General de Aguas en el marco de la Ley de Transparencia Pública (anexo C).
- Informe de derechos de agua concedidos en la zona de estudio, realizado por Centro de Información de Recursos Hídricos (DGA-MOP) proporcionado por DGA- Los Ríos a través de solicitud en el marco de Ley de Transparencia.

3.3.3 Entrevista

Las tipologías de las entrevistas realizadas corresponden a los criterios establecidos por José Ignacio Ruiz:

Entrevista en profundidad holísticas: aquellas que están interesadas en todos los aspectos y puntos de vista concernientes al entrevistado/a y las entrevistas que tienen por objetivo el análisis de una actividad, tema o acontecimiento concreto: siguiendo a Merton, a esta

segunda forma de entrevista se la denomina entrevista enfocada (...). Por otra parte podemos diferenciar entre entrevistas dirigidas y no dirigidas, es decir, por una parte entrevistas en las que toda la iniciativa la lleva el entrevistado/a y las entrevistas en las que el entrevistador/a lleva toda la iniciativa de la entrevista (1996, pp. 172-173).

Durante los meses de noviembre de 2011 y enero, febrero y marzo de 2012, se realizaron dos tipos de entrevistas, demarcando con ello dos momentos de la investigación. En ambos se buscó indagar en los conocimientos que los entrevistados tenían del tema, pero el nivel de profundidad de la información recabada es mayor en el segundo momento, ya que se había generado mayor cercanía con los entrevistados.

Ilustración 9: Resumen de la metodología

ETAPA DEL ESTUDIO		OBJETIVO METODOLÓGICO	TÉCNICA UTILIZADA
1° MOMENTO	Momentos preliminares a la inserción en campo	Recolección de datos o informaciones generales.	Entrevista holística y no dirigida.
2° MOMENTO	Tras la inserción continua en Campo	Búsqueda de profundizar en determinadas informaciones	Entrevista enfocada y dirigida

Fuente: Cuadro de elaboración propia.

Las entrevistas tuvieron una duración aproximada de una hora. En el caso de informantes clave se les realizaron a estos varias entrevistas en el transcurso de la investigación, mientras que en los otros dos casos se realizó una entrevista por persona; luego esta información fue cotejada con la documentación señalada.

Los sujetos seleccionados como informantes son:

Sujeto 1: Calfu – Huerquén de la comunidad, apicultor (lepunero);

Sujeto 2: Peuma- Partera y componedora de huesos (evangélica);

Sujeto 3: Asalen- huertera (evangélica);

Sujeto 4: Lihuen- Longko de la comunidad ritual, apicultor (lepunero)

Sujeto 5: Antu - Antiguo secretario de la comunidad (lepunero);

Sujeto 6: Pehuen- Morador más anciano de la comunidad (lepunero);

Sujeto 7: Lemun- criador de ovejas, apicultor (lepunero);

Sujeto 8: Alen- Ex presidente junta de vecinos, apicultor (evangélico).

Sujeto 9: Leufu- Testimonios extraídos del documental

3.4 Técnicas de análisis de datos

Se utilizó la técnica de análisis de contenido narrativo. Este tipo de análisis textual contempla el uso del texto narrativo como un instrumento, es decir, su contenido no estaría localizado dentro del texto, sino fuera de él. Este tipo de análisis utiliza los textos de discursos, producidos en las entrevistas, para generar un meta-texto analítico, en el que se presenta el corpus textual de los datos producidos, de manera transformada. Dicha transformación está dirigida por reglas definidas y teóricamente justificadas por el investigador, a través de una adecuada interpretación de los datos (Navarro y Días, 1995).

La utilización de la técnica descrita permitió establecer estructuras conceptuales distintas de las significaciones que están subyacentes a las expresiones de los sujetos; de esta forma, fue posible interpretar las visiones que ellos poseen.

Dado que no se debe entender la experiencia contada por el entrevistado tal y como él o ella la ha vivido, cabe señalar que el acercamiento a su experiencia, mediante esta fuente de información, es indirecto, lo cual exige una gran humildad científica en el análisis de la información.

En el análisis de hallazgos se identificaron las diferentes representaciones del agua en la territorialidad y se buscó comprender los conocimientos transmitidos oralmente, de manera más conceptual.

El procedimiento de análisis comprendió tres fases: transcripción y codificación de las entrevistas; lectura transversal de las entrevistas, en que se establecieron categorías; y la lectura de las mismas en diálogo con la teoría.

Posteriormente se analizaron las observaciones que se hicieron previamente y que permitieron ahondar y discernir los elementos relevantes, a partir de los cuales se establecieron los códigos y luego las categorías representativas de los temas que más aparecieron o que más peso tuvieron en la entrevista.

Para analizar el contenido de las entrevistas fue necesaria su codificación, lo que consistió en resaltar ideas y asignar códigos como manera de identificar y reordenar los datos (Coffey y Atkinson, 2005). Los códigos asignados se agruparon en propiedades de acuerdo a temáticas desarrolladas durante la entrevista. Las propiedades relacionadas conforman

dimensiones más amplias denominadas categorías. De todas las categorías construidas, se seleccionaron las más pertinentes, para responder la pregunta de investigación.

Ilustración 10: Categorías y propiedades de análisis

I. Territorialidad	II. Cosmovisión	III. Rol del agua en la vida social
1.1 Identidad	2.1 Origen;	3.1 Códigos culturales de significación
1.2 Formas de apropiación;	2.2 Conocimientos en	3.2 Valores simbólicos y culturales
1.3 Control territorial;	torno a la naturaleza;	3.3 Usos de agua
	2.3 Normatividad.	

Fuente: Cuadro de elaboración propia.

3.5 Condiciones éticas

En el desarrollo de esta investigación se ha intentado generar un vínculo real con el objeto de estudio y ejecutar de manera informada, no encubierta, lo propuesto por quien investiga a partir de los requerimientos del contexto estudiado y en el marco de lo solicitado para desarrollar una tesis de pregrado en Sociología; por tanto, no se trata de una investigación encomendada por alguna institución gubernamental o privada (lo cual se informó a los participantes).

Se intentó respetar fundamentalmente tres principios que guiaron el criterio ético de esta investigación: el consentimiento informado de los sujetos investigados, el carácter confidencial de la información recibida, y el respeto al anonimato de los participantes de la investigación. (Meo, 2010).

Para que la autonomía de los colaboradores fuera respetada, al momento de ser potenciales participantes recibieron información acerca de los objetivos de la investigación, el tipo de participación solicitada, el origen del financiamiento del proyecto (el cual proviene únicamente de la investigadora) y los usos de los resultados del estudio (correspondientes a la realización de una tesis de pregrado en sociología y a los fines que los miembros de la comunidad que participaron deseen darle a los insumos producidos por esa investigación y a los resultados de la misma).

Asimismo, se les solicitó la autorización para usar la información entregada por ellos para los efectos del desarrollo de la tesis y se les aseguró la realización de actividades en las que se les devolvieran los resultados de la investigación.

Por otra parte, se les garantizó el derecho a interrumpir su participación en cualquier momento y que la información recogida sería registrada de manera tal que los individuos a los que se refiere no puedan ser reconocidos por personas ajenas a la investigación más que como miembros de la comunidad de Rupumeika.

Las garantías éticas que se pueden dar respecto al vínculo que se estableció con la comunidad son las siguientes:

- Nunca se hizo registro visual o de audio no autorizado;
- En todos los casos, se entregó información exhaustiva a las personas acerca de quien realiza la investigación (incluyendo teléfonos y dirección de contacto);
- En la medida de sus capacidades, quien investigó devolvió a cada persona la transcripción de la entrevista realizada.

En síntesis, el proceso de retroalimentación con la comunidad constituye el núcleo de la producción de conocimiento de seres humanos. Los principios que rigen de esta interacción están, desde el punto de vista asumido en esta investigación, definidos por un marco de reciprocidad donde se reconocen los deberes y los derechos de las partes involucradas. Con ello se procura evitar, por una parte, la depredación que suele caracterizar a algunas de las formas de investigación menos deseables en las ciencias sociales y por otra parte, el paternalismo que desdibuja artificiosamente el posicionamiento de las y los investigadores en el campo en la sociedad en general.

CAPÍTULO IV- ANÁLISIS DE HALLAZGOS

Dice la sabiduría popular que lo que de tan obvio se calla, de tan callado se olvida.

(Quien escribe)

Preámbulo sobre la oralidad como recurso analítico

Los relatos simbolizan la propia realidad de quienes hablan, y constituyen una fuente importante para conocer la historia local, así como una llave para entender la significación del agua en la territorialidad.

La oralidad, al ser un método tradicional de comunicación, enseñanza y transmisión de la cultura mapuche-huilliche (con mucha presencia entre la población adulta, como lo es la mayoría de los entrevistados) muestra la reactivación discursiva de una conciencia práctica que tiene lugar en los recuerdos y que cobra vigencia como un referente de legitimidad para la estructuración de estrategias de reproducción social.

Se observa que entre los habitantes de Rupumeika existe una reflexión generalizada acerca de la pérdida del uso de la lengua mapuche. Entre los motivos, se señalan la discriminación e innumerables prácticas de represión en el ámbito cotidiano y escolar, ante lo cual los mayores enfrentaron con precaución la posibilidad de hablar la lengua a las nuevas generaciones.

antestoos´ hablaban mapuzungun, pero eso fue cambiando porque a algunos les da vergüenza hablar en su idioma (...) hallaron que esa lengua no ia´ a regir y esa lengua no les convenía a ellos pronunciarla porque era una manera muy baja (Antu, noviembre de 2011).

mi papá, mi mamá nunca nos enseñó en su lengua que ellos sabían si po´, el mapuzungun´(Asalen, febrero de 2012).

Haber dejado de transmitir la denominación de una forma de percibir la vida, ha afectado la comunicación con los espacios territoriales, pues estos, según se cree, solo se comunican en mapuzungun.

El mapuzungun, que actualmente es hablado solo por las personas ancianas de la comunidad (cuyas edades están por sobre los 68 años) por tratarse “de un idioma de los espacios” (como ya fue señalado) es rico en referencias situacionales de oralidad, como la manera de manifestar consejos, relatos, cuentos, cantos, la narración de diversos

acontecimientos y expresiones que aluden a cargos internos, como *werkenes* y *weupifes*, que remiten a la importancia de la oralidad en las relaciones político-sociales.

Como parte de la cultura oral que denotan los relatos recogidos, cabe destacar que ellos son reflejo de una cosmovisión propia, multidimensional y circular, en que los relatos se desarrollan de manera integrativa; por ello, cuando se pregunta por un aspecto particular, como por ejemplo las actividades económicas, los entrevistados, para responder, aluden también a otros ámbitos como la salud, el clima, los antepasados, el paisaje, la conectividad (por mencionar algunos). O sea, aunque la mayoría de las personas no hablen mapuzungun, como es el caso de los más jóvenes, la lógica comunicativa local está profundamente asociada al antiguo idioma nativo. Por esta razón, ha implicado un esfuerzo analizar los relatos usando el sistema de categorías o propiedades, cuya estructura proviene de una lógica opuesta a la que expresan los entrevistados.

Por otro lado, cabe mencionar que muchos espacios se encuentran vedados para quienes no conocen los códigos de significación ni los protocolos locales que les permitan interactuar con estos lugares sin generar consecuencias en el paisaje ni en la comunidad. Considerando este aspecto, fue posible identificar distintos niveles de la lengua huilliche, asociados a contextos específicos y a confianzas establecidas únicamente entre quienes pertenecen a la comunidad. Por tal razón, dada la distancia que implica la actividad investigativa, no fue posible acceder a expresiones de profundidad espiritual, ritual o de orgánica interna, ya que éstas no tienen lugar en los momentos cotidianos en que se realizan las entrevistas.

- **Rasgos sobresalientes en la oralidad de los entrevistados**

Destaca la forma en que se lleva a cabo la comunicación, la cual es sumamente expresiva; la manera en que se transmiten los saberes, generalmente en torno a un fogón, compartiendo el mate y la comida; y el encuentro de los relatos, al reflejarse lo que dice uno en el discurso del otro.

Entre muchos otros factores, los rasgos sobresalientes de la lengua que expresan los entrevistados son: la constante mezcla del mapuzungun con el castellano (cuando se habla ambas lenguas) y la forma en que se cortan las palabras (de la segunda lengua); la precisión

minuciosa de los detalles y la exactitud admirable con que se hace referencia determinadas situaciones a los movimientos las distancias, las formas y los contornos de los objetos y de los seres involucrados; la escasa noción de la temporalidad medida en fechas, lo que, en cambio, es representado por eventos de la naturaleza y del acontecer socio-político que han provocado quiebres en el tiempo (como la erupción de un volcán o la escrituración de las tierras) como un eje de temporalidad cotidiana.

Cabe considerar también que las narrativas ponen de manifiesto un posicionamiento diferenciado de acuerdo a distintos momentos históricos del proceso de reterritorialización, así como también un cambio en la autopercepción de la agencia de los habitantes de Rupumeika. Esto se refleja en las expresiones “hicimos”, en relación a los recuerdos de un primer periodo de llegada y establecimiento en el territorio; e “hicieron o decidieron”, como referencia a un periodo más reciente que se ubica temporalmente a partir de la década de los 60, lo que sugiere quizás la pérdida de un dominio sobre las prácticas de apropiación territorial.

Esta línea de reflexión apunta a la necesidad de indagar en la forma en que los actores organizan los discursos acerca de su vida social práctica y dan sentido a los sucesos, mediante la constitución y reconstrucción de los marcos de significados. Éstos, en combinación con esquemas explicativos más complejos, a partir de los cuales el actor competente realiza interpretaciones de su propia conducta, permiten acceder a los esquemas interpretativos con los que los agentes comprenden la vida social. De ahí que el acto comunicativo, en tanto producción de significado, resulta una condición necesaria de la interacción, en la que el lenguaje adquiere una centralidad propia dada por los sentidos que contienen los actos comunicativos, los que, como condición de la interacción, representan una propiedad fundamental de la vida social.

4.1 Transmisión de la cultura del agua y adaptabilidad a la cordillera de Los Andes

(...) Se atravesaba el vasto lago Ranco y se desembarcaba entre matorrales y árboles gigantes. Desde allí se seguía a caballo un trecho, hasta embarcarse esta vez en las aguas del lago Maihue. La casa patronal apenas se divisaba, disimulada bajo las inmensas cerrerías, los follajes gigantes, el zumbido profundo de la naturaleza. Se oye decir que Chile es el último rincón del mundo. Aquel sitio forrado por la selva virgen, cercado por la nieve y por las aguas lacustres, era en verdad uno de los últimos sitios habitables del planeta (...) La tremenda lluvia del sur golpeaba sin tregua las ventanas, como si pugnara por entrar a la

casa. La lluvia dominaba la selva sombría, los lagos, los volcanes, la noche, y se rebelaba furiosa porque aquella guarida de seres humanos tenía otro estatuto, y no aceptaba su victoria (Neruda, 1974, p.81).

El agua habita las culturas como un elemento tanto cotidiano como excepcional; ha posibilitado e impedido la vida, ha abierto y cerrado los caminos, pero hoy día nos es tan accesible y habitual que fácilmente olvidamos su importancia. ¿Qué puede significar el líquido que sale de la llave más allá del confort y de la higiene, qué valor otorgamos a lo que trae o a lo que arrastra más allá de la facilidad de tomar, limpiar y evacuar?

En efecto, el agua “a domicilio” es hoy una realidad tan arraigada que nos es difícil imaginar nuestra relación con el agua que guía los desplazamientos humanos y traza la conformación de un territorio. Las transformaciones de los lugares de agua son tan radicales que inducen a la confusión de la memoria, de las funciones, los valores y las formas cognitivas con respecto a este elemento. Cauces represados y contaminados han naturalizado nuestra relación con el agua que satisface las necesidades, haciendo olvidar el agua que da vida.

En ese contexto, los conocimientos para el uso del agua vital son reactivados en Rupumeika, como parte de una memoria de adaptabilidad a la cordillera de Los Andes que recuerda la transmisión de aquellos saberes necesarios para conformar el territorio. Los aspectos que se abordan en este apartado son, por un lado, tanto la transmisión como la coparticipación en la gestión de un sistema social de dominio territorial; y por otro lado, los conocimientos definidos desde una concepción cuatripartita: en cuanto técnica, saberes, mito y origen. A continuación se presentan los referentes de la memoria colectiva acerca de la conformación de la territorialidad de Rupumeika, para luego profundizar en el sistema de conocimientos para el uso del agua.

4.1.1 Memoria de adaptabilidad

En Rupumeika, la memoria de la adaptabilidad o la territorialidad caracterizada por la reterritorialización, se define como la reconfiguración histórica de una comunidad que se ha estructurado y reproducido (en los ámbitos político, económico y cultural) desde una condición de inmigrantes. Esto ha implicado un esfuerzo mayor por resignificar y reconstruir

su cultura, intentando romper la asimetría étnica en que dicha condición les sitúa, e integrarse al sistema social chileno.

Esas dos motivaciones han reforzado su propensión a añorar, mitificar y recrear los recuerdos inherentes a sus raíces culturales y a transmitir esas experiencias como una conciencia reflexiva de apropiación territorial, en que se traen al presente de manera constante aquellos hitos que han marcado quiebres en su forma de dominio territorial y que ponen de manifiesto la tensión latente en el imaginario acerca de su autopercepción como miembros de un pueblo y de una nación.

Dos principios analíticos organizan las continuidades y cambios de la cultura del agua en la memoria colectiva: un orden temporal, que se estructura sobre la base del registro de las transformaciones espaciales; y la genealogía, entendida como la preocupación constante por mantener y transmitir un legado cultural. Es a partir de estos referentes comunes que han estructurado el sistema de representaciones del agua y de reciprocidad con el ambiente, conformando una cierta “ética del don” (dar, recibir y devolver) como la base de la racionalidad e intencionalidad práctica y simbólica que orientan las habilidades cognitivas para usar los recursos disponibles.

La reterritorialización, como un proceso estructural de la territorialidad de Rupumeika, vincula la producción y transmisión de los conocimientos para usar el agua a dos dimensiones: por un lado, el recuerdo de constantes procesos que han motivado la integración de las normativas de regulación estatal de tierras y de agua (correspondiente a su memoria histórica); y por otro, la idea de una cultura que comparte un origen común con un paisaje (lo que corresponde a una memoria mítica). En ambos casos se evidencia el desarrollo de la capacidad de adaptabilidad para apropiarse de los cambios impuestos y decidir sobre ellos. Así, al recordar el comportamiento y las prácticas territoriales de los antepasados, se busca reconstruir las pertenencias identitarias en relación a los lugares que conforman este territorio.

Entre los hitos que ordenan la memoria histórica se destacan los relatos acerca de la llegada de los primeros habitantes, la escrituración de las tierras (entrega de Títulos de Merced) la remensura de las tierras, la defensa del agua frente a la inminente construcción de

una central hidroeléctrica, y el rechazo a la potabilización y privatización del sistema hídrico domiciliario.

El origen de los linajes se proyecta a través de los acontecimientos épicos cuyo relato involucra también los conocimientos de la geografía. En este sentido, se entiende que las personas y el territorio poseen un origen común que evidencia la conformación de un imaginario de interacción mítica, tanto con los antepasados como con los espíritus dueños de los lugares (*ngens*).

Un claro ejemplo de ese vínculo de origen se observa en el relato acerca de la llegada de los primeros habitantes de Rupumeika. Éste señala el periodo bélico en que el pueblo mapuche-huilliche enfrenta las (en ese entonces) nacientes repúblicas de Chile y Argentina a comienzos del siglo XIX, lo que se registra como la huida y sobrevivencia a una guerra civil mediante un flujo migratorio transcordillerano constante en busca de refugio.

Mi abuelo (refiriéndose a su bis abuelo) ese no era na de por aquí, mi abuela si la Manuela Carrillo, mi abuelo era de la Argentina (...) la guerra civil los pillo, los arrinconaron ahí en esa parte (...) y el finao` Simón Santibañes, ya conocía la parte de la Argentina paca` y conocía que había salida, así que por ahí se tiró con sus hijos. (...) le atinaron por el camino ese el Ipela, (refiriéndose al río Ipela) por el moientao` del huemul que le dicen, por ahí salieron, por la cordillera grande así pela` que hay de Chiuio (refiriéndose al cerro de Chihuio) pa` arria`, por ahí bajaron (Antu, noviembre de 2011).

En efecto, como señala el relato citado, la reterritorialización que da origen a Rupumeika ocurrió a partir de la imposición de un orden republicano y del ejercicio de reapropiación natural y selectiva de las tierras cordilleranas que hasta entonces, por sus características geográficas y climáticas, no habían constituido un lugar de asentamiento definitivo, sino un puente de tráfico transcordillerano.

Por otro lado, el relato de origen también señala la autopercepción de una condición de subordinación definida como “arrinconamiento”, que remite a la pérdida del vínculo natural de dominio, que los habitantes de Rupumeika tenían con un territorio extenso, así como una autoimagen devaluada que los representa como integrantes de un grupo étnico que ha sido reducido territorial y culturalmente. No obstante, en el mismo relato se observa que el pueblo mapuche-huilliche ha llevado a cabo su reterritorialización mediante la innovación del uso de los corredores de paso como lugares de asentamiento definitivo, lo cual es representado en los

nombres del lugar. Tal perspectiva, que reúne una autopercepción de subordinación con la necesidad y creatividad para establecerse en un asentamiento definitivo, se manifiesta en las siguientes citas:

Fueron muy inteligentes pa' exterminar el Mapuche acá. Les quitaron la tierra, los arrinconaron pa' la Cordillera (...) allá en San Martín, toda la frontera, dicen que estaba revuelto entre mapuche argentino y mapuche chileno (Lihuen, enero de 2012).

Rupumeika significa "Camino bueno" (...) Kumei, como que uno dice kumeica, reconoce que eso está bueno (...) Rupú, quiere decir camino (Antu, noviembre de 2011).

Se podría pensar que las prácticas de apropiación territorial se rememoran como en una suerte de mitologización de aspectos significados de la vida social pasada. A resguardo de los procesos históricos, esos aspectos son retratados en una memoria sensorial ligada a los hábitos de interacción espacial, de los procesos históricos y de los conocimientos de readaptación y de resistencia, que hicieron posible la apropiación de un nuevo territorio para reconstruir una antigua cultura, bajo nuevos códigos de percepción espacial.

En efecto, ante la designación de la cordillera como frontera nacional y la prohibición, bajo amenaza de muerte, de pasar a Argentina, los habitantes de Rupumeika adquieren una condición de aislamiento. Frente a tal condición se desarrolló un conocimiento integrado del paisaje que les permitió usar los cursos fluviales y lacustres como importantes herramientas para su reterritorialización, la cual expresa las formas en que se han articulado los conocimientos para el dominio del agua como espacio social.

La construcción social de los espacios hídricos es referente en un primer momento al valor de los ríos Ipela y Rupumeika que orientaron el desplazamiento pedestre y asentamiento de los primeros habitantes; y luego, al desarrollo de conocimientos integrativos para la navegación del lago Maihue, que remiten al desarrollo de las capacidades de apropiación espacial huilliche para romper el aislamiento y lograr la conectividad con el territorio chileno.

Ilustración 11: Canoa monóxila en uso en Lago Ranco (segunda mitad del siglo XIX)



Fuente: Valk, 1870, Colección popular Álvaro Baeza.
En Cavarias, Lira y Adán, 2010, p.94.

Ilustración 12: Canoa monóxila navegando en el lago Ranco (primera mitad del siglo XX)



Fuente: Archivo fotográfico, Dirección Museológica Universidad
Austral de Chile. En Cabarias, Lira, Adán, 2010, p.94.

La navegación en “canogas” que eran construidas artesanalmente por los lugareños, y luego en botes, es un indicador de apropiación territorial, ya que permitió la expansión de los límites de la comunidad por sobre los que habían sido determinados en los Títulos de Merced. La navegación incorpora el lago y las localidades circundantes en que se resuelve la vida cívica, donde se efectúan actividades como la compra de víveres, la resolución de trámites legales o el comercio de productos agrícolas. Es decir, esta estrategia consistió en la integración territorial de los elementos paisajísticos y las actividades productivas y comerciales, como queda de manifiesto en la siguiente cita.

La gente no murió. Al final quedaron ricos (...) el que cosechaa` harto vendía pa` afuera, teníamos la libertad de entregar los cereales en Antilhué (...) cuando había necesidad de vender animales, él le compraba (...) nos iban a buscar al Quinequen, al otro lao´ del

Maihue hay un puerto que se llama Quienequén, ese es el punto del fundo El Quilhué, así que ahí mandan los camiones ahí veníamos a cargar el trigo, papas, arvejas, avena toa esa cuestión pal fundo El Quilhué. Así vivíamos (Antu, noviembre de 2011).

Como expresan las palabras citadas, en efecto, la territorialización del espacio lacustre connota la percepción de haber resistido a las fronteras nacionales entre las cuales habían quedado circunscritos los mapuche. La superación del aislamiento, que puede notarse en la expresión “teníamos la libertad”, es interpretada como un acto de riqueza, puesto que la conectividad les permitió desarrollar su cultura y su principal actividad económica, que era el comercio de ganado. A la vez, la misma expresión señala una cierta sumisión y la subversión a ella mediante la apropiación del lago Maihue, como un indicativo de haber revertido las limitaciones impuestas en el contexto bélico de su reterritorialización en estos espacios cordilleranos.

Así, se observa la transmisión de una memoria en que el espacio lacustre tiene la connotación de haber sido un lugar imprescindible para la subsistencia y la resistencia cultural. De esta idea puede inferirse por qué aún quienes no usaron nunca las “canogas” describen con detalle los elementos empleados para su construcción, así como también la forma en que estas se usaban.

Varias canogas` habían. Y eran muy buenas, porque agarraban fuerza y no paraba (...) Las canogas` andaban con cuatro remos, seis remos, cinco remos. Y atrás llevaban un remo, ese, el timón (...) Cabía harta gente. Transportaban animales, pasaban caballo, pasaban vacuno... Tenían unos hoyos así para amarrarlos (...) Tenían cable, lazo ese de cuero de animal (...) un boque (tipo de raíz) especial que hay, que se llama cogle (...) Y ese lo usaban pa` poner a las canogas`. Y eso lo arreglaba, lo chamuscaban en el fuego y quedaba sobado. No se quebraba (Lihuén, enero de 2012).

Había maestros aquí que antes hacían botes. Cuando había tenío` un palo lindo lo dejaba especial pa` canoga, entero, entero, entero, de laurel dicen que aliviana (Peuma, febrero de 2012).

No obstante, entendiendo que las prácticas cotidianas se caracterizan por la relación de imbricación y recreación de lo tradicional con lo moderno, la conciencia discursiva acerca de la importancia del dominio cognitivo sobre el lago Maihue corresponde a la idealización de las lógicas internas tradicionales, reflexividad que no tiene carácter rutinizado en la reproducción del sistema social actual.

Lo anterior se explica por el hecho de que prácticas cotidianas integran la transmisión de componentes ideacionales, organizacionales y materiales orientados a la reproducción del sistema de apropiación territorial material de la comunidad. Actualmente, la significación del uso del lago como una vía de conectividad se relaciona a grandes desafíos, sacrificios, problemas y precariedades, además de un pesar profundo, producto del trágico hundimiento en 2007 de la barcaza que permitía la conectividad vía lacustre que provocó la muerte de diecisiete personas, en su mayoría escolares.

Aquí era un lugar muy apartado de las autoridades a nosotros no nos tomaban en cuenta (...)ya no quedan boteros ahora, ahora ya vienen los recorridos de los buques para acá, después que paso esa tragedia y por lo mismo también ahora se abrieron los caminos para acá por . Haí tomaron en cuenta esta comunidad (...) pero tuvo que costar vida para que tomen en cuenta esta comunidad porque si no todavía habríamos sido una comunidad que no habríamos tenido camino ni habríamos tenido esa barcaza que hay ahora en la playa (Asalen, Febrero de 2012).

Ahora no por esto bien, esto es bueno, esto es nuevo lo que se ve, ahora una facilidad grande que hay, mis abuelo, mi padre nunca lo supo, ni lo conoció (Peuma, febrero de 2012).

Como sugiere la cita, en el imaginario del común de los habitantes de Rupumeika la apropiación social del lago Maihue ha adquirido nuevas connotaciones, en las cuales se valora positivamente la construcción de vías de conectividad terrestre que fueron construidas después de la tragedia y se destacan los aspectos negativos de la navegación lacustre antigua. Ello da entender una cierta pérdida del valor explicativo de los recursos cognitivos sobre un espacio que ha sido modificado en el imaginario y en lo concreto mediante el uso de recursos directivos, por lo que se podría decir que se produce un desfase que merma el poder explicativo y las posibilidades de emplear los conocimientos territoriales acumulados. A la vez, se exacerban las experiencias de un pasado ideal en que era posible tener un dominio sobre el territorio.

Las transformaciones en los significados del lago, acorde a la inserción de una nueva lógica de conectividad, recuerda que los conocimientos acumulados provienen de la satisfacción de las necesidades comunes inmediatas, y tienen existencia porque son compartidos socialmente.

Al ser reemplazadas las lógicas internas por la inserción de una lógica de conectividad externa, que responde a las nuevas necesidades de agilizar la conectividad, los conocimientos acumulados dejan de ser un referente estructurante del sistema social actual.

En consecuencia, se exagera la memoria discursiva acerca de una agencia pasada. Esta interpretación se basa en la ausencia de referencias acerca de las lógicas comunitarias que actualmente estructuran la apropiación territorial. Por lo demás, ello se encuentra asociado a la percepción, común entre los habitantes de Rupumeika, de que los conocimientos acumulados parecen haber dejado de ser transmitidos por no tener espacio para ser empleados.

Sin embargo los sujetos, al encontrarse inmersos en los contextos de interacción, mantienen flujos comunicativos constantes, a través de los cuales la lectura de signos representa una fase en un sistema comunicativo de gran complejidad que articula los sistemas de conocimiento, los simbolismos sensoriales y los procesos materiales del paisaje. Por ello puede entenderse que los saberes, aspectos o racionalidades se mantienen vigentes en el ámbito privado de la socialización cotidiana, lo cual puede expresarse en dichos, como ocurre en la siguiente cita.

el lago es cosa seria cuando hay temporal (...) el que se mete ya e porque quiere andar afligido (...) como hay un dicho porque con el agua no hay na que jugarse, con la agua y el fuego no hay na que jugarse.(Peuma, febrero de 2012).

De esta manera es posible distinguir, a través del análisis de las distintas expresiones de la oralidad, determinados hábitos de significación que se mantienen vigentes en la actualidad, como por ejemplo, las explicaciones en torno a la simbología de los ríos, a la morfología del lago y a los protocolos en torno a los espacios de importancia ritual.

En relación a los ríos, puede señalarse que la percepción de movimiento constituye una característica que distingue a aquellas aguas que poseen más de una connotación. Por ejemplo, el río Rupumeika, que le da el nombre a la comunidad, tiene connotaciones simbólicas, relacionadas al origen, o hito fundador, mediante el cual se originó el poblamiento de este lugar; además, el río es recordado como el lugar en el cual se renueva el espíritu y se otorgan los nombres a las personas, como un medio de comunicación, una fuente de recursos y un límite territorial entre Rupumeika y Huinahue.

La alta connotación simbólica del río Rupumeika queda de manifiesto en la memoria local acerca del ritual de *Wetripantu*. Esta ceremonia de reinicio del ciclo agrícola, en la cual los participantes se sumergen en el agua simbolizando el renacer o la renovación de su ser, denota los componentes identitarios asociados a este curso fluvial. Como señalan dos de los entrevistados:

Cuando se hace ceremonia sagrada para purificar el espíritu el cuerpo de la persona ahí se renueva, en el agua. Cuando se hace, se conmemora el año nuevo mapuche, el *Witripantu*, las personas de ahí empiezan una nueva vida y empiezan renovado, pero primero tienen que pasar por el baño del agua (Leufu, 2010).

Según lo observado, el río, como denominador común de origen, connota vínculos afectivos e identitarios de la propia cultura mapuche-huilliche presente en Rupumeika que son reconocidos y valorados colectivamente por los miembros de la comunidad. En este sentido, el río cumple un rol nuclear que sintetiza la articulación entre los ámbitos mítico, temporal y espacial.

Por otra parte, como fue señalado, otro de los indicativos de la sociabilización cotidiana de los conocimientos remite a la certeza con la que los entrevistados describen la morfología de su territorio, como mapas mentales que integran características geográficas y climáticas. Como indican dos de los entrevistados:

De aquí mirando a Maihue se ve un solo lago ¿verdad?, pero después el cerro tiene una punta de angostura como 100 metros será, pero ese es cruzao` y la punta del cerro el Quilhué se mete un poco pa` allá y el cerro el Quilhué de acá del cogote que le dicen está así (hace una figura con los dedos) ahí pa` abajo hay otro lago” (Antu, noviembre de 2011).

En los cogotes que le dicen una parte, onde` se hace como una península ahí y ahí por los temporales, porque ahí nos atrapaba el viento, así que ahí obligaos pasar alojarse ahí po` a toa` playa po`. (Asalen, febrero de 2012).

En las citas puede notarse que existen códigos de significación vigentes que otorgan un amplio rango de posibilidades de interpretación y comunicación. Ello indica que es fundamental el contexto material y la estabilidad ecosistémica de los espacios para modelar dichas interpretaciones.

Lo expresado acentúa la idea de que la memoria colectiva constituye un conjunto de significaciones socialmente compartidas acerca del pasado y no son sólo colecciones de recuerdos acerca de acontecimientos emblemáticos, ya que se refiere principalmente a los

sentidos asociados a tales o cuales hechos que, efectivamente, adquieren un carácter sobresaliente.

4.1.2 Reestructuración de la relación con la tierra y el agua

Como fue señalado en el apartado anterior, los conocimientos para la apropiación del territorio de Rupumeika tienen un sentido contextual que se expresa en los cambios de la vida social. Éstos no solo se identifican en la memoria colectiva mediante la revisión de las prácticas que estructuran lógicas de organización interna, sino también en la reflexividad acerca de la relación que éstas tienen con el sistema de relaciones sociales en que se inscriben.

Consecuentemente, cabe indagar en el poder que la comunidad de Rupumeika (como agente colectivo) ha tenido para intervenir en el curso de los cambios que han reestructurado su relación con el territorio, tras la implementación del proceso de remensura de tierras colectivas, la desvinculación jurídica de la gestión de tierras y aguas y la privatización de los DDA, que subyacen al mismo proceso.

Para reconocer la eficacia del marco institucional de la comunidad en su integración recíproca con las reglas y recursos de orden Estatal, es preciso observar las diversas conductas territoriales para el uso del agua, pues en ellas radica la organización sensorial que organiza los significados de este elemento, así como también la reproducción o cambio de las significaciones, sistemas de legitimación y dominio sobre los espacios de agua.

La época en que fueron implementados la remensura de tierras y el Código de Aguas en Chile corresponde al contexto de estructuración de un nuevo modelo económico de carácter neoliberal, orientado a la inversión y explotación de los recursos naturales para satisfacer los requerimientos empresariales internacionales. Por lo mismo, el título de dominio individual constituye un mecanismo mediante el cual se intentó acabar con el estatus especial de “tierras indígenas”. Esta territorialización estatal, que se expresa mediante la remensura de tierras indígenas, se basa en la noción de una población indígena chilena sin autonomía ni derechos especiales, cuantitativamente minoritaria y empobrecida, y cuyos territorios debían integrarse a la productividad del modelo económico neoliberal que se estaba implementando. Como

señala Antu, se subentendió la adquisición de un contrato de obligaciones y de derechos entre la comunidad y el Estado:

Cuando me preguntaron en que estao` va a inscribir su comunidad, yo le dije en extrema pobreza nomas por causa que no tenemos` posibilidades de otra manera (...) así que inscribí mi comunidad por extrema pobreza con derecho de recibir cualquier beneficio que venga de la municipalidad (Antu, noviembre de 2011).

En el contexto dictatorial en que se implementaron las medidas para el logro de esos propósitos de interés estatal, la exacerbación de la fuerza impositiva de las reglas jurídicas de propiedad privada, impuesta mediante el uso de recursos directivos, dejó cabida a un posicionamiento indígena estratégico, que se valió de esta relación para satisfacer las nuevas necesidades.

En efecto, se aprecia un abrupto cambio en relación a la autopercepción de la agencia colectiva. Así, a diferencia de lo observado en el apartado anterior, donde los relatos hablaban de un “hicimos” correspondiente a una época en que se recuerda la conquista de una cierta autonomía en el uso de la tierra, las referencias acerca del proceso de remensura de tierras y la configuración del Código de Agua son hechas con mayor frecuencia mediante las expresiones “vinieron, dijeron, hicieron y pedimos”, como se aprecia en la siguiente cita:

Después del golpe de Estado, después se fue abajo el Título de Merced, pero ahí otorgaron el reconocer el título de remensura, otra vez, estar por límites naturales así no más (...) los mismos planos antiguos, por títulos de merced sacaron toos` esos datos, ahí se renovó el permiso de las tierras (Antu, noviembre de 2011).

En efecto, la remensura constituye una fase más del proceso de reterritorialización mapuche, cuya percepción se registra como la redefinición autoritaria de sus límites de acceso y uso de la tierra bajo el sistema social estatal. Es decir, bajo los códigos de la conformación de una propiedad individual orientada al reintegro al mercado de tierras, con miras a fortalecer el régimen de mercado como mecanismo para la reasignación de los usos del suelo rural.

Algunos de los “beneficios” que otorgaba el proceso de división consistían en el acceso a créditos en INDAP y a asesorías tecnológicas para optimizar el cultivo de sus tierras; además, quedaban exentos del pago de contribuciones durante un periodo de 20 años. En cambio, las comunidades indivisas debían pagar las contribuciones, ya que sus propiedades superaban en tamaño los límites para quedar liberadas de estos impuestos (Mella, 2001, p.88).

Y ya dijeron el que no se inscribe, el que no se cambia a otro punto no va a tener na lugar pa` poder pedir a cuenta en una firma en ninguna empresa, así que aquí primero no lo hemos recibío` nosotros, queríamos vivir así nomás. Así que fueron varios a pedirles explicaciones a la gente que venía de afuera, pa` dar las explicaciones, a varios les gusto que mejor que dejar abajo el título de merced y recibir el título definitivo pa` que cada uno tenga su título y ya cuando tienen el título cada uno tienen su lugar de trabajo, tiene su predio y caso quiere puede trabajar con otro hombre con socios así una cosa así (Antu, noviembre de 2011).

Como expresa Antu, la remensura se lleva acabo como un proceso semi-forzoso de división, cuyas consecuencias no fueron, sin embargo, las esperadas por los legisladores, ya que “no se puede concluir que el mapuche haya incorporado el concepto liberal de propiedad, vale decir privada, individual y con capacidad de negociación” (Boccaro, G. y Boccaro I. 1999, p.760). No obstante, no puede dejar de considerarse que en 1980 se levantó la prohibición de venta de las tierras parceladas y se eliminaron los programas de apoyo, iniciándose el proceso explosivo de libre compra y venta de estos predios mapuche (Toledo, 2006, p.55). Así, según se subentiende en la siguiente cita, la división de la comunidad apuntó en la dirección de generar condiciones para que se produjera dicho cambio en el imaginario acerca de la tierra.

Uno no puee` vender, un autorizao' menos, por ejemplo hay una parte, como dicen un ocupante si acaso ha estao' años antes de que pase esa remensura de tierra tiene derecho a una hectárea de tierra si es chileno y si es mapuche igual, mejor toaia`, pero una hectárea de tierra y naa` más, se saca de donde está viviendo, y en esa hectárea de tierra puee` trabajar, sembrar, pero de vender no puee` vender, tiene que entregarle a la persona que lo había autorizao', o a la comunidad, si éste no quiere o no necesita ocuparlo más. Así jue´ que se recibió aquí el título definitivamente (Antu, noviembre de 2011).

Es evidente, en la descripción de Antu, que el proceso de remensura implicó también la incorporación del sistema social de redistribución de tierras dispuesto jurídicamente, y que la legitimación de estas nuevas reglas por parte de la comunidad reconfiguró las bases de la lógica interna de herencia de la tierra, hasta ese entonces cedida por herencia, de acuerdo a la disposición de los linajes patrilineales.

La apropiación de los códigos jurídicos para la sucesión de tierras puede leerse como la apropiación de ese sistema de distribución de tierras, puesto que, a pesar de la reducción en su tamaño, los predios continuaron siendo divididos de acuerdo al orden del linaje patrilineal, lo que, con el tiempo, ha generado graves problemas para el ejercicio de las prácticas territoriales que permiten la reproducción del sistema social mapuche-huilliche. Si bien este quiebre no

implica una desterritorialización inmediata para sus habitantes, sienta las bases para que ello se aplique a las generaciones descendientes. Como expresan las siguientes citas, esto ha implicado una restricción al ejercicio de sus prácticas territoriales.

Antes teníamos más animales. Y ahora no, porque cuándo en los 80' sale pa' todo "larguero", todos son dueños, pero de poquito. No está como antes, que un dueño tenía 40, 50, 60 hectáreas. Cuando llegó la entrega de tierra en 80 perdieron los hijos, cada uno quedó con 4 hectáreas, 3 hectáreas, 1 hectáreas. Ya que no se puede criar animales allí (...) claro ahora pa` la pura casa no más, pa` consumo. Pero antes sembraba hartito, papa sembraba hartito, aprovechaba, 100 sacos, 250 sacos, pero pa` manejar, no se vendía. Criaba y hartito sí po` y comía carne (...). Aquí la agricultura del trigo, de la avena ya no siembra fui quedando solo (...) Pinochet quiso hacer esta cosa pa` exterminar al Mapuche (Lihuen, enero de 2012).

La apropiación comunitaria de la legislación chilena de tierras y de agua, como queda de manifiesto en la cita, ha sido la antesala de diversos cambios en los protocolos territoriales. Éstos han tenido lugar en una relación de poder asimétrica entre la comunidad y las instituciones estatales, en que la legitimación de los códigos normativos de remensura de tierras se transformó en un incentivo para demandar la participación económica de los órganos del Estado en el reordenamiento de las dinámicas territoriales comunitarias. Tal es el caso del cambio de la gestión para el uso del agua domiciliaria, la cual se realizaba por captación directa en los afluentes como ríos y esteros.

La mayoría de los esteros grandes y el río ahí se buscaba el agua, pa` río Caicayen o al Huinahue (Antu, noviembre de 2011).

Imagínese de aquí, la distancia que tengo yo aquí, alcance` a acarrear harta agua del río po` (...) en balde, sí, en balde, en chuica, sí, lo traíamos y cuando íamo` a lavar íamo` al río (...) así se criaron los hijos, con una acarreando agua del río po` oiga, si esto de que nosotros que tenimo` agua en la casa ahora es nueo`, no es mucho tiempo (Peuma, febrero de 2012)

Como puede leerse en las citas, la interacción cotidiana que los habitantes de Rupumeika tenían con los esteros y los ríos cercanos a sus casa los tornaba en espacios sociales de encuentro. De esa relación emergían los conocimientos para acceder y usar el agua, así como también el reconcomiendo de las fuerzas o espíritus dueños que normaban la relación de respeto y reciprocidad de la comunidad con las fuentes de agua.

De acuerdo a dicha relación puede entenderse que la omisión del reconocimiento jurídico de los espacios de uso común, como las fuentes de agua, los cementerios, o las pampas de *nguillatue* (entre otros espacios de uso común) constituye también la negación de los espacios de aprendizaje de los esquemas culturales de percepción que intervienen los procesos de significación social del agua. Es por esto que hoy en día ese esfuerzo se recuerda

con cierto pesar y adquiere un énfasis de conquista la instalación de un sistema de captación y redistribución de agua domiciliaria.

Hicimos una solicitud con toa` la gente, pero ya nos reunimos entre toos`, porque recibimos esa autorización por el gobierno, así que tuvimos derecho de pedir y me tocó a mí de solicitar la agua po`(...) Después de pedir conseguimos con la municipalidad, en la municipalidad dijeron que se hiciera lo posible pa` arreglar el agua en las dos partes en Rupumeika. Nos mandaron los materiales, la manguera y nos mandaron un maestro especial pa` que cambie el agua aquí po`(...) conseguimos las mangueras y después un estanque, el estanque está allá instalao` (...) nos ayudó don Carlos Caminondo él nos dio la manguera, toa` la manguera, el canal lo hicimos personal, aquí nosotros, caa` uno hizo, dirigió su agua pa` su casa y en ese tiempo allá le pasaa` como a 20 metros de lejos de la casa el agua (Antu, noviembre de 2011).

Si bien la comunidad solicitó la participación de la institucionalidad municipal, su participación colectiva en el cambio del sistema de distribución de aguas fue protagónico. En esta gestión se incorporaron los conocimientos locales a la estrategia de aprovechamiento de los recursos dispuestos burocráticamente. Ello puede entenderse como un ejemplo de la apropiación cultural estratégica de la relación de interdependencia con el Estado, en que la gestión del abastecimiento hídrico se conforma como un resultado en que se complementan ambas matrices de la gestión hídrica, la matriz cultural del agua y la matriz sociopolítica.

La integración en los conocimientos clasificatorios de las fuentes de agua de consumo humano constituyen un agenciamiento colectivo, precisamente porque la articulación de estas nuevas prácticas se estructura como una innovación sociocultural basada en la seguridad ontológica adquirida de manera rutinizada. Este proceso es recordado por Antu de la siguiente forma:

Esa agua que tomamos nosotros pa` acá y pa` allá no la sacamos na del río, esa sale de la piedra viva una vertiente de agua. Y habían opinao` de hacerla más allá, yo les dije, cuando hicimos la reunión pa` tomar la agua yo tengo vista una vertiente y esa no falla nunca ni en verano, en invierno na` y un agua limpia que sale de la piedra arriba, un hueco así que hay en la piedra. ¡Ah hay que traer cemento aquí pa` tomar el agua! dijo (el funcionario municipal) si po` le dije yo por eso le vengo a enseñar eso así (Antu noviembre de 2011).

El sistema de distribución del agua domiciliaria que se implementó en 1994, consta de tres bocatomas distribuidas en distintas zonas altas del territorio de Rupumeika, como puede observarse en las ilustraciones 11 y 12. La captación de agua en las tres vertientes es conducida de manera gravitacional hacia estanques reguladores desde donde se direcciona a

las casas mediante tramos de tuberías de PVC. Esas nacientes, que hasta hoy son de uso y cuidado comunitario, proporcionan un suministro de flujo permanente durante todo el año.

Ilustración 13: Bocatomas de Rupumeika



Fuente: Archivo personal (Rupumeika-febrero de 2012)

Ilustración 14: Sistema de distribución de agua domiciliaria



Fuente: Archivo personal (Rupumeika-febrero de 2012).

No obstante lo anterior, se ha encontrado en la memoria colectiva la noción de haber participado activamente de los cambios de los mecanismos de la cultura del agua. La introducción de una taxonomía de la naturaleza desde donde emerge la noción de recurso

natural, que asigna nuevos valores al territorio, modelándolo como objeto de consumo, ha sido un aspecto reconocido tardíamente en la comunidad de Rupumeika.

Los habitantes de Rupumeika, tras una década de constantes movimientos migratorios hacia los polos de desarrollo económico, hoy, de manera abrupta y mediante la elongación del sistema de inscripción de DDA hacia las cabeceras de las cuencas hidrográficas cordilleranas, se ven involucrados en el epicentro de una estrategia basada en el control empresarial del acceso a los recursos naturales, en la cual el Estado actúa como un agente subsidiario.

Los parámetros fundamentales de la gestión hídrica nacional actual son: la desvinculación jurídica de agua y tierra; la conformación de un derecho de propiedad privada sobre el agua, que faculta su transacción comercial; y la desvinculación entre la gestión institucional y la cultura del agua de nivel local. Estos parámetros jurídicos solo fueron conocidos por los habitantes de Rupumeika luego de que miembros de la empresa noruega SN Power llegaran hasta la comunidad con la intención de construir una central hidroeléctrica. Así lo relata un miembro de la comunidad en el documental Leufu:

Por la radio supimos que estaban comprando los derechos del río. Una empresa, que era pa` hacer una pequeña central hidroeléctrica. Y como salió publicado en el diario, y supimos que tenían ciertos días pa` hacer una oposición. Y entonces nosotros nos juntamos la comunidad, planteamos el problema y pusimos como un tema inquietante y fundamental pa` nosotros que sería que no instalara la central en la comunidad (Leufu, 2010).

Cuando los entrevistados se refieren al actual proceso de reducción del control comunitario de las fuentes de agua, puede notarse que, a diferencia del proceso que implicó la inauguración de su sistema de distribución de agua domiciliaria, actualmente la comunidad no ha acompañado con el mismo nivel de incidencia los ajustes estructurales en la gestión hídrica local. Ello también queda de manifiesto en el hecho de que no tienen la información de quienes han constituido los DDA de los afluentes que se encuentran en Rupumeika, ni mucho menos han concurrido como comunidad para solicitar la inscripción de DDA. Como señala la siguiente cita, los cambios en la matriz sociopolítica de gestión hídrica, que posibilita la inscripción y privatización de DDA, solo fueron conocidos por la comunidad tras enfrentar la incursión directa de los funcionarios de la empresa SN Power en Rupumeika.

La empresa como decía el werken se ha metido en el territorio sin la autorización de ninguna comunidad. Ellos no han consultado los lonkos, que son las autoridades

ancestrales, no han tenido la autorización de nadie para poder ingresar en el territorio (Leufu, 2010).

A su vez, se ha constatado que la comunidad, o sus miembros en forma individual, no han constituido DDA, ni tampoco han iniciado la solicitud de los mismos. Como se observa en la ilustración 13, los DDA de caudales superficiales y subterráneos han sido solicitados e inscritos mayoritariamente por empresas de diferentes rubros, como lo demuestran registros de la DGA: la empresa noruega SN Power, filial Trayenko S.A.; Explotaciones, Inversiones y Asesorías Huruti S.A.; Constructora Ingeniería y Construcción Madrid S.A.; Exploraciones, Ganadería y Forestal Huishue- Rupumeika, LTDA.; RP Global Chile Energías Renovables S.A., además de algunos particulares que no son moradores de la comunidad.

Ilustración 15: Derechos no consuntivos de Aprovechamiento de agua concedidos y en trámite al año 2011

Nombre Titular Derecho Aprovechamiento	Año	Código expediente	Comuna	Ejercicio derecho	Fuente río	Caudal (lt/s)
Hidroeléctrica Trayenko S.A.	2006	VT-1001-800009	Futroneo	Permanente Continuo	Huinahue	59700
			Lago Ranco		Chaichayén	132800
	en trámite	Futroneo			Rupumeika	65790
Ingeniería y Construcción Madrid S.A.	2009	ND-1402-222	Futroneo		Chaichayén	76090
		ND-1001-5053	Lago Ranco	Eventual Discontinuo	Rupumeika	28800
			Permanente Continuo	14950		
Exportaciones, Inversiones y Asesorías Huruti S.A.	2010	ND-1402-648	Futroneo	Eventual Continuo	Huinahue	53150
	2011	ND-1001-5254	Lago Ranco	Permanente Continuo	Correntoso	15425
Alvaro Flaño García.	2008	ND-1001-3528				Melipue

Fuente: Elaboración propia basado en DGA-MOP, 2011.

Ilustración 16: Demarcación de concesiones de derechos de agua en los ríos de Rupu meika



Fuente: Elaboración propia basado en DGA-MOP, 2011.

En 2007, una vez que la comunidad tomó conocimiento de la situación expuesta y de las solicitudes y concesiones de derechos de aprovechamiento de agua para la construcción de centrales hidroeléctricas de paso, de inmediato manifestó no haber sido consultada, y además rechazó dicho proyecto por sus repercusiones en el equilibrio ecológico y por los perjuicios al desarrollo de la comunidad. De igual forma, solicitó a las autoridades interceder para que tales derechos de aprovechamiento sobre las aguas no fuesen otorgados a las empresas solicitantes.

La empresa tenía como otro nombre en este tiempo. Entonces después esta persona compraba los derechos de agua y después se le traspasaba a la otra que era la empresa. Hasta que nosotros empezamos a recorrer, nos fuimos a Valdivia, que es un lugar central acá de la zona, donde están las autoridades, a plantear a los del Municipio, que es lo que estaba sucediendo. Entonces nos encontramos con la sorpresa de que era una empresa grande, que no era una empresa pequeña. Que no eran pequeñas solicitudes de agua. Que era algo más grade que se venía. Que era una empresa noruega (Leufu, 2010).

Luego de una articulación entre las comunidades que serían afectadas por la construcción de centrales hidroeléctricas en la región de Los Ríos, y la ONG Observatorio Ciudadano, fue posible frenar las obras de dicho proyecto; sin embargo, los DDA no fueron revocados. La alianza entre las comunidades afectadas y la referida ONG, demuestra la reactivación de antiguas prácticas de defensa territorial, que cobran una vigencia renovada en

torno a la articulación de un discurso de defensa territorial que dialoga plenamente con los códigos supranacionales.

La estrategia dispuesta por la alianza recién mencionada consistió en apelar al incumplimiento por parte del gobierno noruego del convenio 169 de la OIT que éste había ratificado, dado que la empresa sanitaria estatal noruega SN Power no realizó una consulta a las comunidades antes de intervenir en sus territorios. Frente a la demanda que fue conducida directamente por los miembros de dicha alianza a las autoridades noruegas, el año 2008 consiguieron impedir que comenzara a ser construida la infraestructura de la hidroeléctrica.

Lo que demuestra la situación expuesta es el cumplimiento casi lógico de una de las principales características de la globalización, como es la disminución de las distancias físicas y virtuales entre los países, las comunidades y las problemáticas de abastecimiento del mundo, a partir (entre otros motivos) del debilitamiento de las fronteras a los flujos de capitales que avanzan hasta zonas remotas en busca de recursos. Como señala Hakim Bey, este es el “siglo sin tierra incógnita, sin última frontera (...) la apoteosis del gansterismo territorial. Ni un solo centímetro cuadrado de tierra está liberado de vigilancia o impuestos” (1991, p.6) ni tampoco del incuestionable impacto en el espacio y en el territorio, con graves efectos ambientales y socioculturales.

La acción encubierta de la empresa SN Power para extraer los recursos hídricos articuló una estrategia de comunicación en que, tras las presiones indígenas al gobierno Noruego, sus representantes en Chile declararon formalmente el año 2009 haber desistido de realizar el proyecto; sin embargo, como puede constatarse en las fuentes de la DGA, hasta 2011 la empresa continuó solicitando DDA en el lago Maihue y en los ríos Hueinahue, Chaicayén y Rupumeika.

La inserción de emprendimientos como el que se ha señalado, y la consecuente toma de decisión por parte de la comunidad respecto a la autorización de su realización, ha generado un conflicto entre los habitantes de Rupumeika que se muestran a favor y los que manifiestan su rechazo. Esta disputa ha estado caracterizada por el valor que se otorga a la inversión económica externa en este territorio.

A la vez, las implicancias del crecimiento económico que se asocian a la presencia de la empresa SN Power, contemplan para esta empresa el reto de lograr la confianza de las comunidades con el fin de conseguir que éstas acepten los proyectos de inversión; y puede significar para las comunidades la posibilidad de negociar con los inversionistas nuevas oportunidades de trabajo y de integración social al mundo nacional.

Ellos ofrecían eso, ayudarle po' o potenciar eso, o la agricultura, o la apicultura igual (...) o sea plata para comprar y sin ningún compromiso(...) yo sé que es un beneficio pero también tiene sus costos, ¿no cierto? (...) en toas` partes donde esa empresa ha trabajao` , ha trabajao` así. (...) no era pa' poco tiempo ese trabajo, unos 5, 6 años más o menos en proyección, si había harto trabajo, entonces como comunidad la gente aquí podía haber alcanzo` a hacer algo. Para lograr una mejor calidad de vida era bueno, dado que aquí hay que ir a Santiago a trabajar a onde` se gana más moneda (Alen, enero de 2012).

Cuando Alen se refiere a los motivos por los cuales la comunidad debiese haber aceptado la construcción de la central hidroeléctrica, queda en evidencia la incorporación de la visión gubernamental como constituyente de una autoimagen en que se mezclan la devaluada percepción de ser parte de una comunidad carente, con la relación de dependencia que ya no es más protagonizada por el Estado y cuyo lugar ha sido ocupado por la empresa. Esto puede observarse tanto entre quienes que, como Alen, ven en la inversión empresarial la posibilidad de mejorar su condición económica, como también entre aquellos que, como Kalfu, perciben esta inversión como un mecanismo de desapropiación de sus prácticas territoriales regulares.

Con el sometimiento de las empresas hidroeléctricas quieren seguir metiéndose a nuestro territorio y achicándonos cada vez más (...) la lucha de nosotros ha sio` firme en ese sentido`, no queremos que las empresas vengan acá las centrales hidroeléctricas a instalarse y ningún tipo de empresa, porque estamos cuidando nuestro futuro, nuestra gente (Kalfu, marzo de 2012).

Lo que se observa en las palabras de Alen y Kalfu es que la inserción empresarial enfrenta a la comunidad al desafío de realizar consensos para tomar decisiones colectivas sobre qué hacer frente a las presiones externas, cómo reorganizar su estrategia de apropiación territorial, qué elementos incorporar y cuáles rechazar para enfrentar este renovado esquema de disputa territorial.

De manera paralela al reordenamiento de la relación entre Rupumeika y las empresas que han inscrito los DDA, se encuentra el discurso del Estado nacional chileno, que sostiene

que el agua es un recurso escaso y de alta relevancia geopolítica, por lo que Chile, como un país privilegiado por contar con abundantes fuentes hídricas, debe administrar estos recursos para asegurar el suministro de las actividades industriales, energéticas, agrícolas y mineras, que serían de vital importancia para la satisfacción de las necesidades de sus ciudadanos.

Los conflictos que enfrenta la comunidad, tras ser consciente de la reestructuración del sistema jurídico de gestión hídrica, no pueden ser pensados sin considerar que ésta se encuentra inmersa en una nueva fase del proceso estructural de reterritorialización, el cual, históricamente, ha incentivado la reducción de su espacio de apropiación territorial y de reproducción cultural.

La territorialidad empresarial que se introduce hoy en Rupumeika encuentra el contexto de un territorio poco intervenido comercialmente, y cuya centralidad productiva está conformada mayormente por la conjugación de actividades mixtas, entre las que se encuentran la realización de una actividad agrícola de consumo doméstico, la migración estacionaria para trabajar fuera de la comunidad, y el recibo de remesas que algún miembro del grupo familiar envía mensualmente.

De esa forma, el posicionamiento de la comunidad como un grupo empobrecido y carente, que no obstante afirma derechos indígenas preexistentes a la conformación del Estado nacional contemporáneo, conforma una condición subalterna caracterizada por el sentimiento de haber perdido la capacidad para disputar con los agentes empresariales y estatales la conformación del territorio en que vive. Ello puede notarse en las expresiones “no tuvimos opción” o “no supimos quién lo solicitó”, que dan a entender la falta de conciencia práctica para hacer las transformaciones. De esa forma, la actual reconfiguración de su sistema hídrico domiciliario es propuesta, decidida e implementada por una gestión externa sobre la cual no tienen control.

Bueno este fue un proyecto que la municipalidad presentó al gobierno regional entonces creo que salieron dos proyectos favorecidos para dos comunidades y en eso salió Rupumeika (...) se le había hecho solicitud a la municipalidad de que se mejore el agua que estaba instalada, que no es agua potable, pero la municipalidad encontró que era mejor postular a un proyecto de agua potable y ya vinieron a avisarnos a, a nosotros (...) Ellos dijeron que habían sacado un proyecto, habían ganado un proyecto y para agua potable de la comunidad, que era el mejor proyecto porque venía más plata y viene con uno, casetas

sanitarias dijeron, por lo tanto a la comunidad le conviene más eso dijeron, que estar haciendo mejorando el agua (Kalfu, marzo de 2012).

En efecto, como señala Kalfu, el proyecto ha sido impulsado por iniciativa de la municipalidad de Lago Ranco en conjunto con el Gobierno Regional de Los Ríos (GORE de los Ríos) para ser ejecutado mediante el programa APR de la dirección de obras hidráulicas del Ministerio de Obras Públicas (MOP). La empresa constructora que realizaría las obras ha ofrecido a la comunidad la construcción de casetas sanitarias dentro de las casas como una “regalía extra”. Cabe señalar que esta empresa constituiría los derechos de aprovechamiento de agua que correspondan a las obras indicadas.

¿Si nosotros estamos contentos que lo hagan?, no no (...) lo que no estuve de acuerdo es que nosotros vamos a pagar una suma y que valla subiendo porque como le digo con eso ya no vamos a ser autónomos con el tema del agua sino que vamos a estar sujetos a lo que digan ellos, cuanto nos cobran por litro (Alen, enero de 2012).

Lo que está en juego, como puede entenderse en la cita de Alen, es el control social y comunitario del agua que históricamente ha garantizado el acceso a toda la población, así como también la conservación de las fuentes de este elemento. Por ello, las decisiones gubernamentales sobre el acceso, uso, manejo y distribución del agua atentan contra el abastecimiento libre de la población de Rupumeika.

Nosotros producimos la miel acá. Casi orgánica. Que la consumen nuestros hermanos en Europa. Nosotros acá como mapuche nos hemos preocupado, en hacer una producción que vaya cumpliendo las normas internacionales. Aquí esta miel está madura, tiene un 17 un 18 por ciento de humedad. Al extraer la miel, la abeja tiene un alto porcentaje de humedad, da agua, extraída de los ríos. De los ríos naturales, que hemos conservado por vida el pueblo mapuche (Leufu, 2010).

Así, la disputa por el control de las fuentes de agua de Rupumeika, a la cual se refiere la cita extraída del documental Leufu, contiene la imbricación de las perspectivas culturales y económicas que los significan como lugares y territorios distintos, lo cual connota la transformación de los límites étnicos en núcleos estratégicos para la constitución de las reglas y lógicas internas del sistema social de la comunidad de Rupumeika, la que, como tantas otras comunidades indígenas, se había conformado en la periferia del núcleo del Estado nacional.

Actualmente, las prácticas rutinizadas de Rupumeika no tienen continuidad en un espacio que, sin dejar de ser periférico, adquirió una renovada centralidad sustentada en una cultura enajenada. En las palabras de Kalfu, esto se interpreta como la imposición de los

elementos culturales según los cuales el territorio se torna un producto económico y las decisiones dejan de ser comunes y son tomadas por las empresas para el cumplimiento de necesidades globales.

Somos sometidos de alguna manera por las leyes po` (...) nos exigen el agua potable, como hay personas que trabajan en algunos negocios como la venta de la miel, hay personas que aceptan la llegada del agua potable, porque el mismo Estado por otra ley de negocio nos está exigiendo que tiene que ser toda potabilizada el agua para poder tener comprador. porque hoy en día fiscalizan todo (...) Están llegando también del SAG y del servicio de salud a ver dónde se cosecha la miel, y si no hay agua potable también le sacan una multa y no lo dejan negociar (Kalfu, marzo de 2012).

La realización de las nuevas obras sanitarias implica la cloración del agua, y la construcción de una nueva bocatoma de distribución, que dejaría inutilizadas las antiguas bocatomas gestionadas por la comunidad. Además, este servicio administrado por una empresa establecería tasas de pago para cada domicilio.

Estoy en contra de eso, de la cloración, del agua potable, porque igual de una medida uno igual lo perjudica porque uno acostumbrao` de beber y tomar sus aguas limpias y sanas que son acá (Kalfu, marzo de 2012).

La gestión de la matriz sociopolítica del agua de Rupumeika se lleva a cabo omitiendo la matriz socio-cultural, según la cual el agua ha sido de uso común e igualitario. Ello puede notarse en que el aspecto principal del argumento gubernamental para la realización de las obras es que el aprovisionamiento de agua potable constituye un elemento central en el tipo de turismo proyectado para esta zona, pues está asociado a prestación de servicios por parte de las familias de la localidad en sus viviendas particulares. Ello denota la visión economicista que prima en la gestión de este territorio, así como en la relación entre los agentes estatales y los miembros de la comunidad, como queda de manifiesto en la siguiente cita:

La última reunión donde... o sea prácticamente era para avisarle a la gente (...) Vinieron a imponer noo a ofrecer que si la gente pudiera elegir (...) yo creo que tras de nosotros habían hartas personas más que querían preguntar (...) hay otras personas que no sé po`, lo entenderán tan bien que no quisieron opinar, que se quedaron callaos y prácticamente eso venia listo de afuera (...)uno no sabiendo nada no tiene nada que decir, no tuvimos opción (Alen, enero de 2012).

Sin embargo, las poblaciones locales han entrado en un proceso de reflexión y organización social, al tomar conciencia de que estas corporaciones podrían desapropiarlas de

los recursos y las riquezas que para dichas poblaciones son parte de su lugar y de su territorio, más que de su región e inclusive del país.

Quieren clarar el agua para que nosotros consumamos esa agua (...) siendo que nosotros somos los dueños de nuestros ríos, de nuestros esteros, entonces el Estado igual se va a beneficiar de nosotros después (Kalfu, marzo de 2012).

El reclamo de Kalfu es geopolítico; éste expresa el sentimiento de pertenencia a un territorio usado históricamente y significado por una apropiación representacional que describe un cierto derecho colectivo de larga duración, que, sin embargo, como ha sido señalado, actualmente acude a la memoria de las prácticas de apropiación y defensa territorial basadas en la fuerza de las reglas y lógicas colectivas internas, que solo pueden articularse en una conciencia discursiva, mas no en una conciencia práctica.

Esa articulación de la territorialidad local que organizaba el sistema social interno, tras incorporar la ya mencionada lógica del contrato de deberes y derechos en su relación con el Estado, no ha innovado las estrategias de apropiación territorial propias; por el contrario, ha dejado un mayor espacio para la apropiación e imposición de las reglas y recursos directivos del Estado, mediante una relación burocrática en que la comunidad ha dejado de afirmar su pertenencia a al pueblo mapuche y ha adoptado con mayor fuerza los códigos que aseguran su pertenencia al Estado de Chile.

En esa pertenencia al Estado cabe entonces solicitar su presencia económica para resolver los cambios en las prácticas rutinizadas. De ello se subentiende que la comunidad ha depositado cierta seguridad ontológica en el Estado como un referente para resolver la estructuración de sus lógicas de apropiación territorial, como es el caso de las modificaciones en el sistema hídrico domiciliario que señala Kalfu.

Bueno la comunidad siempre había exigido acá mejoramiento de agua, porque como la posta está muy lejos de acá de la toma de agua llegaba muy poca agua para la atención de salud. Entonces habían dos tomas de agua, de agua rural y por el tema de la posta era que se había solicitado mejoramiento de agua, que se mejore el agua pa' abajo pa' la posta porque en tiempos de verano se secaba abajo y no llegaba agua, pero nunca se le había solicitado agua potable (Kalfu, marzo de 2012).

Lo que puede observarse, en el caso de la potabilización de las aguas de Rupuemika, es la gubernamentalización de las relaciones de poder involucradas en este proceso. Por ello, el reconocimiento sociocultural contenido en la razón histórica de este territorio acaba

subordinándose a la razón instrumental que es incorporada por los agentes involucrados en esta fase de reterritorialización.

Se acercan a los dirigentes de los comités y la comunidad tiene muy poca información (...) al Estao` no le conviene entregar mucha información tampoco porque o si no la comunidad, si tiene mucha información no le acepta sus proyectos, entonces como al estar desinformaos´ no puede decir no con algún argumento, claro porque no tiene información de cómo les va a afectar a futuro (Kalfu, marzo de 2012).

A su vez, la gubernamentalización de esta relación se caracteriza por un dominio jerarquizado de la información por parte de la institucionalidad estatal, lo que contribuye a la legitimación de un discurso de verdad sesgado por parte de los miembros de la comunidad.

Si, por eso se había dilatao` esto si hace tiempo que habían comunicao` y la comunidad indígena no le había hecho caso al proyecto porque no estaban de acuerdo y hasta que ahora último se ganó esa licitación creo esa empresa de que vino a hacer los estudios po`, (...) pero ellos de antes ya sabían que se habían ganao` el proyecto, como hace como un año atrás (Kalfu, marzo de 2012).

No obstante lo anterior, la intervención estatal no constituye un factor determinante y exclusivo que conduciría inevitablemente a la comunidad a someterse al modelo político-económico estatal presente en la legislación impositiva, sino, en cambio, puede generar un movimiento paralelo, por medio del cual se seleccionarían los elementos exógenos a partir de significados distintos a los que son propuestos por el discurso dominante.

En síntesis, por una parte, las circunstancias de incidencias que los actores de Rupumeika poseen sobre las condiciones de la reproducción de su cultura hídrica están mediadas por los medios de acceso que tienen a la información acerca de los procesos de transformación de la matriz sociopolítica de la gestión hídrica; y por otra, su ubicación social en este proceso es autopercebida desde una condición subalterna dentro de la relación con los agentes estatales y empresariales.

Dadas las circunstancias expuestas en el párrafo anterior, puede entenderse que la transformación de la significación del agua percibida actualmente como un recurso territorial, que posiciona el territorio de Rupumeika en un escenario de interacción económica global, abre también una posibilidad para que la comunidad, como agente colectivo, genere una lectura estratégica paralela a la que le posiciona como una población carente en este proceso de reterritorialización empresarial. Mediante esta estrategia la comunidad de Rupumeika puede

articular, como un recurso directivo (dentro la lógica económica) la idea de que ella es dueña de los recursos de sus territorios y que, por tanto, la comunidad tiene un margen de negociación privilegiado para decidir qué hacer con ellos. Esta articulación puede tornarse conciencia práctica y discusiva en la medida en que fortalezcan las lógicas internas de apropiación territorial que estructuran su sistema social.

4.2 Sacralidad y transgresión de los cursos hídricos comunitarios

Con frecuencia los territorios étnicos, que en la memoria colectiva de sus habitantes constituyen espacios de resistencia, son sacralizados como resultado de los intercambios transaccionales que los sujetos y las deidades del lugar han mantenido. Como señala Alicia Barabas (2006) dicha relación constituye un sistema de reciprocidad con el territorio, en que la producción y la reproducción social se basan en los principios de la “ética del don” (dar, recibir y devolver) y en el ejercicio de apropiación simbólica que otorga pensamiento y voluntad a los espacios naturales que componen el territorio. Es decir, se trata de un sistema social que es estructurado y es estructurante de la apropiación de una geografía sagrada.

En el caso estudiado, la cosmovisión anima la naturaleza y con ello la torna un agente partícipe de las relaciones socio-políticas entre los miembros de la comunidad y entre ellos y los agentes externos. Por tal razón, cuando se habla de la sacralización como un argumento de defensa territorial, lo que está en juego es la defensa de la relación de un grupo humano con el territorio amplio, entendida como una profunda vinculación existencial que ha sido heredada y reconstruida por generaciones.

Dicho argumento, en dialogo con las políticas nacionales de reconocimiento patrimonial incitan la restricción de la geografía sagrada mapuche a la demarcación de “sitios de significación sagrada”, y como puede observarse en la ilustración 17 esta puntuación se torna una forma de fijar connotaciones culturales a la vez que contribuyen para difuminar la legitimidad del argumento nativo, según el cual toda la geografía es sagrada y no solo las huellas de los actos cotidianos y ceremoniales que se realizan periódicamente.

impulsado a los habitantes de Rupumeika a innovar su relación con el territorio conjugando la percepción afectiva de su sentido de pertenencia territorial construido históricamente, con la noción jurídica de propiedad privada.

La estrategia de defensa territorial de Rupumeika deviene un argumento de reivindicación de las fronteras étnicas (lo que identifica al “ser mapuche”) en las relaciones de disputa territorial que la comunidad mantiene con las empresas y las instituciones estatales, en el actual contexto de privatización de DDA. A su vez, dichas fronteras se estructuran fundamentalmente sobre la base de la conciencia discursiva de dos mitos: la sacralidad de una naturaleza humanizada, y la existencia de la comunidad indígena como la base nuclear desde la cual se ha reconfigurado la unidad étnica. Teniendo en consideración ambos relatos, se subentiende que esta nueva fase de reterritorialización que se gestiona desde la privatización de los DDA constituye una profunda trasgresión a las normas cosmológicas que estructuran el sistema de percepción territorial de los habitantes de Rupumeika.

Los mitos señalados se basan en la reconstrucción de las pautas territoriales de acuerdo a los propios parámetros identitarios de carácter continuo que otorgan sentido y confianza en la permanencia de los entornos materiales y sociales de acción. Éstos son considerados, para efectos analíticos, como recursos simbólicos con alta connotación geopolítica. Teniendo en consideración la relevancia geopolítica de los mitos, puede entenderse que la comunidad ritual convoque a las fuerzas tutelares que resguardan el territorio, para que lo defiendan e impidan la construcción de las grandes infraestructuras propuestas (como una central hidroeléctrica).

En definitiva, la estrategia actual busca reconstruir espacialmente, a través de prácticas territoriales, tanto de carácter ritual como económico, las pertenencias identitarias de un legado y su relación con los lugares que forman el territorio mapuche-huilliche, combinando las etnocategorías (*ngen, lepún o rehué*) con conceptos legislativos de herencia y de ordenamiento territorial de microcuencas, lo cual también dice relación con la apropiación de la jurisdicción como mecanismo legítimo para argumentar la defensa de la territorialidad. Algo así como la articulación simbólica de un cierto apego a la ley para resolver la defensa del territorio “como dice la ley y como dice el testigo, como dice el papel, en eso me bato yo” (Antu, noviembre de 2011).

Esa dualidad deja de manifiesto que la disputa por el territorio es a la vez simbólica y material, dado que los espacios son objetivados y significados de acuerdo a la propia cosmovisión. Sin embargo, estos conocimientos pueden perder vigencia y legitimidad cuando la cultura de apropiación territorial de una comunidad es enajenada, es decir, cuando los mecanismos simbólicos de apropiación territorial nativos son desvinculados o restringidos de los espacios de expresión ritual (Bonfil Batalla, 1988). Lo que en palabras de Giddens significa la pérdida de agencia de los sujetos para modificar la reproducción de su sistema social.

En la territorialidad de Rupumeika se observa que los recursos simbólicos proporcionan fundamento a la identidad social y otorgan sentido a la reproducción de la cultura mapuche-huilliche. Su vigencia constituye un recurso que permite a la comunidad posicionarse en relación gubernamentalizada con el Estado y, en un contexto de fuertes presiones, eventualmente aprovechar de manera estratégica los parámetros interculturales, para argumentar las razones por las cuales la comunidad de Rupumeika no acepta la intervención de su territorio, que implica la construcción de las infraestructuras hídricas diseñadas y gestionadas por agentes externos.

4.2.1 Sistema de reciprocidad etnoterritorial

La lógica interna de la comunidad, según la cual se comprende una naturaleza humanizada, demuestra la preocupación de los agentes por mantener en equilibrio los referentes que otorgan sentido y reactivan los fundamentos del sentimiento de pertenencia a un territorio marcado en la memoria colectiva.

En este tópico se ha considerado la relación de apropiación simbólica sobre el territorio de Rupumeika, considerando la creencia en “los dueños de los espacios territoriales” de la cosmología mapuche-huilliche, que marca el centro y las fronteras culturales del territorio en torno al cual se reconoce la existencia de una identidad compartida; es decir, aquello que define su territorialidad, como lo indica la siguiente cita:

La vida de nosotros está relacionada con la tierra, con el agua y con el aire. Tres cosas importantísimas, tal cual nuestro Chao Nguenechen nos dejó. El mapuche sin tierra, sin agua, estaría atentando contra su propia vida. (Leufu, 2010).

En la concepción de un territorio sagrado, cada espacio tiene dueños caracterizados con atributos humanos, como buen o mal humor, y dotados de atribuciones para permitir o impedir la acción humana. En este subsistema de creencias, los *ngen* (espíritus dueños) connotan un sistema normativo con expresión política en todos los campos de la vida social, el cual condiciona ciertas obligaciones y sanciones diversas a quienes habitan el territorio, que son incorporadas por los agentes como propiedades estructurantes de las lógicas internas del grupo para acceder cotidianamente a determinados espacios. Así lo señala Antu:

Caa' uno tiene su..., su mandamiento, su mandarín digamos... el agua también hay un espíritu que manda (Antu, noviembre de 2011).

Cada cuerpo de agua presente en el espacio de percepción horizontal tiene significaciones particulares y, siempre que se encuentre en movimiento, posee *ngen* (espíritu, dueño); es portador de diferentes energías, fuerzas y significados, que pueden sanar, dar recursos y energizar, o, en cambio, castigar y provocar daños. Como indica Pehuén, el resultado dependerá de la puesta en práctica de los conocimientos que definen la relación ritual.

Pa` entrar en el lago también hay que sacarle permiso pa` que las aguas no..., ése maneja las aguas, si uno quiere tiempo bueno entonces habla con ése y no pasa mal tiempo (...) ése llega primero aquí, el que tiene experiencia lo escucha y el que no... Pasa con viento nomás (Pehuén, noviembre de 2011).

Dada la gran variedad y abundancia de caudales hídricos superficiales, como cascadas, vertientes, esteros, ríos, lagos, termas, ojos de agua, y la extensa pluviosidad presentes en este territorio (durante todo el año) la importancia del agua es central en la organización del territorio y en la estructuración de las prácticas rutinizadas de los agentes que se apropian de éste. El diálogo mítico-espacial constante del huilliche con el agua crea una clasificación de sus diversas formas, mediante la cual se busca mantener un equilibrio social y medioambiental para no generar consecuencias nocivas. De esta idea se desprende que cuando existe respeto por los espacios de agua, se puede contar con un cierto dominio sobre estos, mientras que cuando se observa un desequilibrio en ellos, se interpreta que las normas están siendo transgredidas, como señala la siguiente cita:

El Tatita Wenteyao que tiene su morada en el lago, maneja las aguas y también los vientos, intervino de nuevo (...) Si no hace mucho no más, cuando se cumplían dos

años de la tragedia, ahora en noviembre último, la barcaza que estaba en el medio del lago, todo tranquilo, cuando de improviso se levanta un viento de la nada, y la hace girar bruscamente como un remolino; en esa maniobra se quiebra la rampa de acero de la lancha, toda una gran confusión, que hace quedar la embarcación a las órdenes del lago por un tiempo (Schonenberger e Silva, 2009).

Entre las prácticas que provocan la relación desequilibrio-castigo con *wenteao*, se encuentran el derroche, la acumulación y el estancamiento de las aguas, a lo cual se asocian, de manera correspondiente, fuertes temporales de lluvia y viento, así como también aluviones, que pueden derivar en diversos perjuicios para quienes habitan el territorio.

Las propias cualidades diferenciadas que los habitantes de Rupumeika identifican en las distintas aguas dicen relación también con los saberes acerca de los cuidados ambientales que se deben respetar para no causar un desequilibrio que afecte su permanencia en estos espacios. De ahí la importancia ritual de pedir permiso a los *ngen-ko* que habitan los distintos cursos hídricos que integran la cordillera, pues, al contrario de lo que sucede con *wenteao*, la transgresión a las normativas de acceso y uso de estas fuentes puede provocar una escasez hídrica, “que el agua se vaya”.

En consecuencia, el valor cultural del agua, que radica en su origen divino y es transmitido como la herencia de un vínculo espiritual con la divinidad creadora, *chao nguenechen* (entidad que “manda el agua” y genera a su voluntad el calor, el frío, las lluvias, los vientos, las cosechas, la vida y la muerte) tiene expresión mediante un código normativo que puede sintetizarse en tres principios sagrados: creación, castigo y renacer, los cuales se manifiestan en el mundo natural como réplica del mundo sobrenatural.

La conciencia práctica de esos tres principios, estructurantes del sistema de apropiación simbólica, permiten a los actores reproducir las prácticas rutinizadas para hacer uso de los recursos y, como es el caso de Rupumeika, también articular estratégicamente estos saberes como recursos simbólicos en sus estrategias de apropiación y de defensa territorial.

Las reglas morales y las reglas de recursos que configuran la conducta territorial en una “geografía sagrada” mantienen sus propiedades estructurantes en la medida en que estas se reactualizan y tienen concreción en prácticas rituales (Ochoa, 2002). De esta idea se desprende la conciencia discursiva que los actores tienen de la ritualidad mediante la cual se relacionan

con los espacios habitados, puesto que en ella radican la reactualización de los significados cosmológicos que dan sentido a los saberes que median su territorialidad.

En Rupumeika, la ritualidad estructurante del sistema de reciprocidad entre los agentes y su territorio se basa en el campo de creación cultural del Lepún (también llamado junta). Esta ceremonia anual, convocada por la comunidad ritual³, reactualiza los principios cosmológicos basales de la cultura mapuche-huilliche. Es decir, no solo se trata de la renovación de un pacto para quien participa, sino también para toda la comunidad territorial. El *lepún*, en la medida que reactiva una relación de reciprocidad con lo sagrado, también reproduce un mecanismo de reciprocidad y de circulación de bienes comunes, heredado desde un origen genealógico compartido y que por tanto es conocido, en mayor o menor medida, por todos quienes allí viven.

En el relato de Pehuén, el habitante más anciano de la comunidad, puede leerse que cuando se incumplen los códigos cosmológicos de reciprocidad, también se pierden los recursos que permiten continuar viviendo en el territorio. De ahí la importancia de seguir las reglas morales que se reactivan en el *lepún*.

Hoy día la juventud` porque cambiamos la actitud se jue la riqueza (...) Sí, cometí un error porque mi compañera fue evangélica y porque me case con una evangélica erré po`, no era mi compañera esa (suspira) ahí me juí` pa` abajo, si uno debería tener una sola creencia pero profunda (...) Me retiré y me vino la ruina, yo tenía como 60 ovejas, tenía caballos (...) tenía too` animalitos, me vino la ruina, una peste de ovejas oiga, me las mato toitas` (...) tenía de too`, como le he conversao` de esto que de ahí me vino la ruina porque me aparté, entré al evangelio me jui` pa` abajo, hasta la fecha, voy a morir pobre (Pehuén, noviembre de 2011).

En efecto, el subsistema de creencias es depositario de una normatividad que guía las prácticas rutinizadas y que otorga seguridad a los agentes para reproducir su sistema social en base al control cultural de lógicas propias. De esta idea se subentiende que la reproducción de una tradición normativa es lo que fortalece el sentido de comunidad, el sistema de ordenamiento institucional intercomunitario, y el poder colectivo para transformar el sistema de relaciones sociales en que se inscribe la comunidad. Conforme lo propuesto en el párrafo anterior, cuando ocurre la fragmentación de una

³ Se hace la distinción “comunidad ritual” puesto que una en la comunidad de Rupumeika hay quienes practican el culto evangélico pentecostal y por tanto conforman una comunidad religiosa de creencia exclusiva, que les impide participar de los rituales mapuche de tradición ancestral.

comunidad ritual, ello se expresa también en los quiebres de las instituciones que estructuran el sistema social de la comunidad. Esto explica que exista una inflexibilidad de los agentes sociales de Rupumeika ante la posibilidad de incorporar una dualidad ética (participar de la religión evangélica y del lepún) como una base sobre la cual estructurar su relación con el territorio apropiado. En este sentido, los argumentos que los entrevistados manifiestan, cuando se les pregunta por qué dejaron de participar del lepún, concuerdan en señalar una cierta “pérdida de sacralidad”:

Ante si po`, participaan` en el *lepun* pero después ya como cambian... o sea la organización y también cambia la manera de vivir (...) además las cosas no eran como antes po´porque las cosas de primera eh..., yo creí que eran todas cosas sagradas (...) los renuevo ya nunca se van a hacer las cosas como se hacían (Asalen, febrero de 2012).

Puede interpretarse, en las palabras de Asalen, que el sentido subyacente de abandonar la comunidad ritual tradicional tiene que ver con el temor al castigo, por parte de las deidades territoriales, ante los comportamientos que transgreden el cumplimiento de una tradición normativa heredada. Por ello puede comprenderse que dejar de participar en el ritual sea una medida para evitar los desastres que dicha transgresión pudiese provocar.

El problema que aquí queda en evidencia es el condicionamiento de los agentes por el sistema social de apropiación territorial simbólico, y la percepción de que no pueden transformarlo, producto de la integración recíproca entre este sistema y el proceso de cambio de la ética relativa al marco institucional de dicha integración. Es decir, la conjunción de la crisis de referentes políticos, económicos, parentales, simbólicos, culturales e interactivos produce efectos desestabilizadores para la filiación ritual. Algunas veces esta opción se interpreta como la causa de la crisis, por lo que, para evitar su continuidad, se hace necesario renunciar a ella, como expresa Peuma en la siguiente cita:

Si po` si yo me crié en el lepún po`, yo me crié en el lepún, cuando me casé dentré` como 13 años más después (...) era como una devoción que había que cada hijo que se case, cada hija que se case tenía que entrar` al otro año , un año noma lo de jaan` pasar al otro año ya tenía que entrar con coligue, con rancho y ahora no po`, va el piño de matrimonio al lao del papá, noo` po` esa no es la manera (...) antes la cosa era más seria (Peuma, febrero de 2012).

Un ejemplo de renuncia es el cambio de religión asociado a un rechazo al alcoholismo, el que, como consecuencia de la frustración por no conseguir reproducir el sistema social

pasado, ha operado como un importante factor de división entre las comunidades rituales. Entendiendo que cada religión constituye un sistema de creencias, mudar de comunidad ritual contribuye a reconfigurar las prácticas rutinizadas que se han estructurado en una territorialidad que es a la vez física y simbólica.

Dentro del evangelio me ha ido bien y cambio` mi vida (...) yo le ei` echo empeño que mis hijos no sean... no se vaya... caigan al vicio (Peuma, febrero de 2012).

En consecuencia, la fragmentación del etnoterritorio, considerando sus categorías, conocimientos culturales y modos de sacralizar los espacios que marcan el centro y las fronteras territoriales, contribuye a expresar el argumento acerca de la pérdida de valor del ritual. En ese sentido, cuando se percibe la transgresión de los límites culturales más íntimos, que estructuran la reproducción institucional del sistema social por parte de los propios herederos, estos entienden que hay un riesgo de transgredir el pacto territorial y, en consecuencia, la inminencia de desastres naturales que podrían provocar el desplazamiento forzado de los habitantes de Rupumeika.

En registro reflexivo de los entrevistados, se argumentan variadas motivaciones para participar en el lepún; entre ellas, pueden ser señaladas las siguientes

- La desintegración familiar por migración laboral:

Yo después cuando quedé solo, con mi otra hija, la hija mayor que solíamos entrar, seguí trabajando con esta--- (apuntando a Magdalena)--- como dos años estuvimos, pero ya después esta salió a trabajar y ya llegó el tiempo de salir al lepun y ella ya no estaba así que en ese tiempo me aleje yo también, porque uno pa` participar ahí tiene que tener cocinera aparte (Antu, noviembre de 2011).

- La desintegración del sistema de herencia de los cargos de las autoridades ceremoniales:

El hombre que estaba con este cargo entregó su puesto como enojado. No quiso trabajar más, ni entró en el Lepún tampoco. Hoy día es evangélico (Lihuen).

- La deslegitimación de las actuales autoridades rituales:

La gente después no quería que sea longko, decían que había que nombrar la comunidad. Pero los otros que hablaban eran evangélico (Lihuen).

El longko es ahora, salió ahora poco esa forma (...) no sé por qué cambiarían esa idea también, ese tema de ser longko en una comunidad po`, nosotros aquí, porque ante eran los cacique (...) los caciques los que organizaban la comunidad (Asalen).

- La pérdida en el dominio del idioma, lo cual es señalado como un grave perjuicio, puesto que el lepún es una ceremonia cuyo propósito y organización se basa en la comunicación con los dueños de los espacios que conforman el territorio, lo cual solo puede hacerse en mapuzungun (lengua de los espacios de la tierra).
- Por otro lado, también se advierte la represión simbólica de la presencia militar en el territorio tras el golpe militar y la falta de participación de los miembros más antiguos de la comunidad, pues ellos, que serían los sujetos más idóneos para transmitir en detalle y rigurosamente la normativa tradicional, han dejado de participar o han muerto.

Después del golpe de Estado empezaron a cambiar mucha gente (...) más antes aquí la gente casi toa sabían hablar mapuche ahora la mayoría a dejao` (...) eso fue cambiando porque a algunos les da vergüenza hablar en su idioma (...) lo hallaron que esa lengua no ia` a regir y esa lengua no les convenía a ellos pronunciarla porque era una manera muy baja, pero eso no es así (Antu, noviembre de 2011).

En los argumentos señalados se pueden destacar dos elementos de análisis: por una parte, el registro reflexivo de diversos contextos históricos que se recuerdan como motivos de cambio en la vida social de los habitantes de Rupumeika; y por otra, las justificaciones que los actores dan ante la pérdida de un control cultural en el cual las reglas que les habilitaban para dar continuidad a las situaciones rutinizadas se tornaron insuficientes para que éstos pudiesen intervenir en el curso de esos eventos y alterarlos.

En síntesis, se puede decir que la falta de participación ritual ha generado la pérdida de legitimidad en el sentido profundo de la significación social del agua, y de la defensa de su sacralidad, hecho que se torna un elemento desmovilizador de la estrategia de defensa territorial de la cultura del agua de Rupumeika.

Esto se torna más complejo si se considera que la propia comunidad deslegitima los esfuerzos de las generaciones más jóvenes por mantener la reproducción ritual, al decirles que no están respetando la estructura de la reproducción cultural.

Al perder fuerza el grupo que reactualiza los códigos simbólicos que reproducen el sistema social de apropiación territorial, dejan de transmitirse las reglas y los recursos que permiten la reproducción de los sentidos y los significados que se otorga al agua (como a los demás elementos que componen el territorio). Además, las generaciones más jóvenes que,

producto de su migración para asistir al colegio, moran parcialmente en la comunidad, son más propensas a adherir a otras comunidades rituales y a no reproducir el sistema social de referentes tradicionales para articular su estrategia de defensa territorial, perdiendo así vínculo con el territorio y tornándose apáticas ante las nuevas fases de reterritorialización externa.

CONCLUSIONES

Para concluir este trabajo, que ha tenido como objetivo analizar las significaciones sociales del agua en la territorialidad de la comunidad mapuche-huilliche de Rupumeika, dado un actual contexto nacional de privatización de los DDA, pueden señalarse tres puntos de conclusión. En primer lugar, la conformación de la territorialidad de Rupumeika tiene su origen y desenlace en relación a un proceso estructural de reterritorialización del pueblo mapuche. En segundo lugar, de acuerdo a este proceso se ha desarrollado una tradición para la creación de estrategias de adaptabilidad y diálogo en un sistema de relaciones sociales en que la reducción territorial ha implicado la constante lucha de este pueblo por ser reconocido. Por último, la actual fase de dicho proceso de reterritorialización tiene como objetivo la desapropiación de la cultura hídrica y, con ello, la transformación forzada del elemento nuclear y principal organizador geográfico y social del territorio.

Conforme ha sido expresado en los capítulos anteriores, la significación social del agua connota una actual estrategia de apropiación territorial, puesto que este elemento es el único bien común sobre el cual la comunidad mantiene un dominio. A su vez, es también el principal elemento que organiza la cosmovisión y las prácticas rutinizadas de apropiación territorial. De esta idea se desprende que la defensa del agua connota la defensa de continuar viviendo en las tierras que han sido heredadas, lo que, a su vez, constituye la defensa de una cultura que no tiene lugar en otros espacios. Siendo el agua un elemento nuclear de la comunidad y de acceso y uso colectivo y libre, cuando se defiende la cultura del agua se está defendiendo lo que se considera uno de los últimos elementos que otorgan seguridad ontológica al ser mapuche.

Es importante profundizar en lo que implica la mantención de un recurso que proporciona seguridad ontológica en un momento en que la base de la estrategia de reterritorialización impuesta es la transmisión de una conciencia discursiva que define a la comunidad como una minoría étnica empobrecida, lo cual dialoga con la autopercepción de ser omitidos por un Estado que legitima la acción empresarial. En definitiva, la pérdida de los elementos que proporcionan seguridad ontológica es también la pérdida de las herramientas simbólicas que les permiten a los habitantes de Rupumeika articular su estrategia de defensa en el actual momento en que, tras haber transformado los referentes materiales que daban

fuerza a su lucha, como eran su sistema económico, los recursos simbólicos adquieren una renovada importancia en la conciencia discursiva y práctica. Discursiva, puesto que desde este punto puede dialogarse con las normas que, como el Convenio 169 de la OIT, abren espacio para incorporar los conocimientos tradicionales al respecto; y desde otro punto de vista, también el diálogo permanente con entidades que son reconocidas socialmente por el pueblo mapuche y que tienen agencia para participar de los procesos socio políticos. Así se entiende que, dentro de la estrategia de defensa territorial, tienen cabida las rogativas para que las fuerzas naturales protejan los espacios de la comunidad o para que estas fuerzas intervengan en las decisiones externas que tomen los políticos o empresarios.

Por otro lado, también se entiende que los rituales actualmente recobren renovada importancia, puesto que al ser un mecanismo de reactivación de la memoria, de los principios y los valores heredados, constituyen la base para reactivar referentes culturales que se articulaban en torno a la defensa del territorio. Es decir, los rituales recuerdan a las actuales generaciones la importancia de continuar con la defensa de la herencia de una cultura cuyo origen y desarrollo son intrínsecos al territorio.

Lo que se observa es una motivación para reconstruir las representaciones simbólicas, integrando al mismo tiempo la memoria colectiva y la motivación por mantener la autonomía.

Por otro lado, cabe señalar que fue posible observar una experiencia nueva de comunidad autopoética expresada en el mundo del simbolismo, antes incluso de aparecer como una experiencia política de colectividad y de pacto asociativo, asumiendo formas institucionales más visibles en las reglas y procedimientos de acción, que no consideran profundamente los sentidos intersubjetivos y las nuevas modalidades de institución de lo social que están manifestándose en una modernización compleja de las creencias. Lo que está en juego son las cuestiones prácticas de la vida cotidiana, como el agua, la electricidad, la alimentación, la escuela, el centro de salud, las vías de conectividad, elementos que exigen fortalecer los lazos de solidaridad y reciprocidad.

Los conocimientos y habilidades prácticas que han sido heredados en Rupumeika están ligados a una tradición de adaptabilidad en la cordillera de los Andes. Esto quiere decir que los conocimientos para mantener los cursos hídricos integran la cosmovisión y las prácticas

cotidianas a partir de las cuales la comunidad puede generar una clasificación selectiva de los cursos hídricos, de manera que los ríos, arroyos, esteros, nacientes, cascadas y lagos son designados para usos diferenciados, sin que se establezca una jerarquía entre ellos. Los conocimientos en las dimensiones cosmológicas y prácticas son transmitidos y se adquieren de acuerdo al nivel de proximidad y uso de estos espacios. Es decir, las prácticas de navegar, encontrar una naciente, atravesar un río, encauzar los esteros, o los conocimientos para dirigir variadas rogativas para conseguir determinados propósitos, son de carácter espacial y vivencial. Esto significa que la producción y trasmisión de conocimientos se caracterizan por estar situadas espacial y temporalmente, por lo que su expresividad solo tiene lugar en los espacios donde dichos conocimientos deben ser usados. Al perder vigencia las prácticas que mantienen la proximidad con estos espacios, se pierde también los modos de aprovechamiento en que tiene lugar la reproducción de la cultura hídrica.

Las representaciones del agua que son puestas en relieve actualmente en Rupumeika se construyen sobre la base de una dimensión de sacralización de la naturaleza, de bien comunitario, de recurso natural y de legado cognitivo que debe ser defendido. La representatividad multidimensional del agua se debe a la estrategia de apropiación y defensa territorial de la comunidad para dar respuestas a las diferentes presiones a las cuales está sometida actualmente. Es decir, cada dimensión representativa del agua dice relación con las variadas formas de aprovechamiento hídrico que conforman la cultura del agua de Rupumeika y que, frente a las amenazas, reactivan su poder explicativo.

Al respecto, cabe señalar que llama la atención cómo las representaciones del agua son más susceptibles que los conocimientos a ser expresadas fuera de los contextos espaciales en los cuales tienen sentido. En tal caso, estos contextos adquieren otras categorías explicativas, las que generalmente están guiadas por directrices estratégicas a partir de las cuales se articula la actual conciencia discursiva de defensa territorial que, en dialogo con los agentes gubernamentales y empresariales, intenta adecuar las definiciones mapuche-huilliche al lenguaje de dichos agentes.

La disposición de las representaciones del agua en base a categorías institucionalizadas por agentes externos a la comunidad contribuye a difundir un cambio en la percepción de los cursos hídricos. Para que esto pueda ser estratégicamente aprovechado por la comunidad, se

requiere que ella mantenga un control reflexivo acerca de los fundamentos espaciales y cosmológicos que los miembros de la comunidad les otorgan, puesto que, de no ser así, se corre el riesgo de acabar reproduciendo las categorías ajenas como un modo propio de significar el agua.

Los procedimientos de la privatización de los DDA no es un tema tan presente entre los entrevistados como la construcción de las infraestructuras hídricas, puesto que son estas las que modifican las relaciones espaciales entre los agentes, y entre ellos y la naturaleza. Son esas infraestructuras las que redefinen y transforman el territorio, y es mediante su construcción y uso que ocurre la desapropiación de hecho y de derecho de los recursos. Hay una perspectiva histórica relacionada a una experiencia antigua de apropiación del territorio, la cual convive con un nuevo orden territorial que viene por parte del Estado, pero se lleva a cabo a través de la apropiación directa de empresas nacionales y transnacionales que han privatizado los DDA de la comunidad de Rupumeika.

La significación social del agua es lo se pone en juego la comunidad para defender la permanencia en las tierras ocupadas. Así como antes fue la resignificación de los títulos de dominio de propiedad, hoy nuevamente rearticula discursivamente una práctica rutinizada que resignifica la ley de consulta y, en torno a ella, los discursos que sacralizan los espacios para demostrar una frontera étnica que impida la transgresión de estos espacios que pueda ser causados por la infraestructura.

Se sabe que un nuevo desplazamiento territorial situaría a la comunidad de Rupumeika en una condición de subordinación aún mayor, pues es el espacio en que vive lo que le permite fortalecer su identidad, es en los espacios cordilleranos donde puede producir su cultura hídrica.

- **Limitaciones de esta investigación**

Entre los elementos analíticos que fueron puestos sobre relieve en el transcurso de esta investigación, se presentan algunos temas que, no obstante no formaban parte de las respuestas a los objetivos propuestos, constituyen importantes antecedentes a ser considerados para lograr una comprensión más profunda acerca de la territorialidad y del actual rol que cumple la

cultura del agua en la estrategia de apropiación territorial de una comunidad Mapuche-huilliche.

Cabe señalar que la presencia del culto evangélico pentecostal en Rupumeika propone sistema cosmológico cuya demanda de exclusividad de credo es incompatible con la reproducción del sistema nativo de significaciones, así como también con los rituales que reactivan las categorías, los valores y conocimientos que estructuran el ordenamiento territorial mapuche-huilliche, como las normativas que deben seguirse para hacer uso de los espacios del territorio. En consecuencia, se puede interpretar que la imposición exclusiva de este credo, al no contemplar la reproducción normativa de la estructura cosmológica, podría deslegitimar el poder configurativo de una estrategia de defensa etno-territorial. En tal sentido, , cabría indagar con profundidad en la forma que este credo afecta la relaciones comunitarias, de qué modo convive con las afirmaciones de la identidad étnica Mapuche-huilliche, y cómo participa de la configuración de una estrategia de defensa territorial.

Se han tornado cada vez más comunes las alianzas entre comunidades indígenas y ONGs ambientales y ciudadanas para conseguir visibilizar problemáticas. En materia de investigación, sería apropiado indagar sobre los cambios de las categorías argumentativas de las comunidades, así como sobre la participación de este nuevo agente en la resolución de los conflictos de la defensa y de la negociación en relación a la gestión de los recursos.

Otra posibilidad de estudio es indagar en el rol de los jóvenes en la reproducción de las estrategias de defensa territorial, considerando que éstos protagonizan procesos migratorios de carácter parcial debido a que estudian en internados en las ciudades.

BIBLIOGRAFÍA

- **Libros y documentos impresos**

Alegría Calvo, MA. (2004). La comunidad como agente de cambio: programa de agua potable en Chile. Santiago, Chile: DGA, documento de trabajo.

Alegría Clavo, MA. Y Charpentier, D. (2004). Programa Nacional de Agua Potable Rural, En Gentes, I. (Ed.) De la gestión administrativa de agua hacia una gestión participativa. Derecho local y participación indígena en políticas nacionales de recursos hídricos, Arica, Chile: DGA-WALIR, pp. 1-18.

Barabas A. (2003). Diálogos con el Territorio. Simbolizaciones sobre el espacio en las culturas indígenas de México, iv vols., Coord. A. Barabas, Serie Ensayos, Col. Etnografía de los Pueblos Indígenas de México, CONACULTA-INAH, México

Barabas, A (2004). Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas. En Barabas (Cord.). Diálogos con el territorio, Procesiones Santuarios y peregrinaciones. Mexico DF: México: Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp.13-37

Barabas, A. (2006). Dones, dueños y Santos. Ensayo sobre las religiones en Oaxaca. México, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia

Bacigalupo, A. (1994). Variación del rol de machi dentro de la cultura mapuche. Tipología geográfica adaptativa e iniciática, adaptativa e iniciática. Revista chilena de antropología (12), 19-43

Bauer, C. (2004). Canto de sirenas: El derecho de aguas Chileno como modelo para reformas internacionales. Bilbao: Bakeaz.

Bogdan, R. y Taylor, S. (1994). Introducción a los métodos cualitativos de investigación (1a de.). Barcelona, España: Paidós.

Citarella, L. Comp. (2002). Medicinas y culturas en la Araucanía, Santiago, Chile: sudamericana.

Coffey, A. y Atkinson, P. (2005). Encontrar el sentido a los datos cualitativos, Medellín, Colombia: Universidad de Antioquia.

Correa, M. y Mella, E. (2010). Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco. Santiago, Chile: LOM

DGA-MOP (2011). Informe de derechos concedidos y solicitudes en trámite. No publicado. Obtenido mediante Ley de Transparencia.

Foerster, R., Mascareño, A. y Vergara, J. (1996) La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia. Temuco, Chile: CONADI.

Geertz, C. (1994). Conocimiento local. Ensayos sobre la interpretación de las culturas. Paidós. Barcelona En Rebehin (2012). Las formas del agua. Significado y representación de las aguas en el paisaje sensorial mapuche. Tesis de Maestría no publicada. Universidad Austral: Valdivia, Chile.

Gentes, I. (2001a). Agua, poder, y conflicto étnicos. Legislación de recursos hídricos y reconocimiento de los derechos indígenas en los países andinos. Importancia, obstáculos, perspectivas y estrategias. Santiago. Chile: CEPAL.

Giménez, G. (2000), Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural. En Rocío Rosales Ortega (coord.), Globalización y regiones en México , México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa.

Giménez, G. (2001a). Cultura, territorio y migraciones. Aproximaciones teóricas. Alteridades, 22, 5-14.

Giddens, A. (1995). La constitución de la Sociedad: bases para la teoría de la estructuración”, Amorrortu: Buenos Aires, Argentina.

Illich, I. (1989). El H2O y las aguas del olvido. Madrid, España: Cátedra SA.

Larraín S. (2011). Naturaleza y mercado: la privatización y transnacionalización del patrimonio ambiental de independencia. En B. Didier (Cord.). Globalización y medio medioambiente (1a ed., pp.19-36), Santiago, Chile: Aún creemos en los sueños.

Ley N°19.235 de 1993. Diario Oficial de la República de Chile, Santiago, Chile, 5 de octubre de 1993.

Little, P. (2002). Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. Rio de Janeiro, Brasil: Anuário Antropológico.

Molina, R. y Yañez, N, (comp.). (2011). Las aguas indígenas en Chile. Santiago, Chile: LOM.

Navarro, P. y Díaz, C. (1995). Análisis de Contenido. En J.M. Delgado y Gutiérrez (Eds.), Metodos y Tecnicas Cualitativas de investigación en ciencias Sociales (pp. 177-223). Madrid: Editorial Síntesis.

Pacheco de Olivera, J. (2006 (a)). Uma etnologia dos "índios misturados"? Situação colonial, territorialização e fluxos culturais. Mana, vol.4, no.1, p.47-77, Abr. 1998.

Pacheco de Oliveira, J. (2006). Hacia una Antropología del Indigenismo Estudios críticos sobre los procesos de dominación y las perspectivas de los indígenas en Brasil. Rio de Janeiro/Lima: Contra Capa/Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.

Quijano, A. (1988). Modernidad, identidad y utopía en América Latina. Lima: Sociedade e Política Ediciones. En Little, P. (2002). *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade*. Rio de Janeiro, Brasil: Anuário Antropológico.

Rebehin Montaña Rodrigo. (2012) Las formas del Agua. Significados y representación de las aguas en el paisaje sensorial mapuche. Tesis de Maestría no publicada, Universidad Austral, Valdivia, Chile.

Sack, R. (1986). Human territoriality: Its theory and history. En Little (2002) *Territórios sociais e povos tradicionais no Brasil: Por uma antropología da territorialidade*. Rio de Janeiro, Brasil: Anuário Antropológico.

Toledo, V.(1996). Todas las aguas, el subsuelo, la ribera, las tierras. Notas acerca de la (des)protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales y contribución a una política pública de defensa. Temuco: Anuario Liwen, N°3.

Toledo, V. (2006). Pueblo mapuche derechos colectivos y territorio: desafíos para la sustentabilidad democrática. Santiago, Chile: LOM.

Toledo, A. (2006a). Hacia una nueva comprensión de las relaciones entre el agua, el hombre y el paisaje. Gaceta ecológica, 78, 5-10.

Toledo, A. (2006b). Agua, hombre y paisaje, Secretaría de medio ambiente y recursos naturales. Instituto nacional de Ecología. México: Centro de investigaciones y estudios sociales en antropología social.

Valles, M. (1997). Técnicas cualitativas de investigación social. Madrid, España: Síntesis Sociológica.

Vargas, R. (2006). La cultura del agua. Lecciones de la América Indígena. Montevideo, Uruguay: UNESCO.

- **Publicaciones disponibles en internet**

Agenda 21 (2004). Programa Eco-Región de Los Lagos Sustentable. Diagnóstico de la Comuna de Lago Ranco. Disponible en www.agendalocal21.cl

Aylwin, J. (2009). El Derecho Internacional de los Derechos Humanos y los Pueblos Indígenas. En Observatorio Ciudadano (Eds.). Las implicancias de la

Ratificación del Convenio N 169 de la OIT en Chile. Recuperado el 20 de mayo de 2012, de www.observatorio.cl

Bauer, C. (2002). *Contra la corriente. Privatización, mercados de agua y el Estado en Chile*. Disponible en <http://books.google.es>

Blume, J (1988). El mar en la mitología mapuche. En Skewes, J.C., Silva, M. (2007) *Elementos para una comprensión ecológoco-cultural de las narraciones míticas acerca de las aguas y los seres de agua en la cosmovisión mapuche huilliche*. Sociedad y cultura: Reflexiones transdisciplinarias, 129-138. Valdivia, Chile: UACH, UFRO, MECESUP. Recuperado de <http://www.buenastareas.com/ensayos/Ecotono-Mapuches/2560039.html>

Bocara G. y Bocara I. (1999). Políticas indígenas en Chile (Siglos XIX y XX) de la asimilación al pluralismo (el caso mapuche). *Indias* 59 (217), 741-774. Disponible en <http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=20004>

CEPAL, (2012). *Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile. Situación de la comuna de Ercilla desde un enfoque de derecho*. Recuperado de <http://www.eclac.cl/publicaciones/xml/3/46283/2012-79-DesigualdadesterritorialesWEB.pdf>

Donoso, R. y Velasco, F. (1928). *Historia de la constitución de la propiedad austral*. Recuperado de <http://www.memoriachilena.cl/archivos2/pdfs/MC0027516.pdf>

Gentes, I. (2001). *Derecho de Agua y Derecho Indígena.-Hacia un reconocimiento estructural de la gestión indígena del agua en las legislaciones nacionales de los Países Andinos*. Recuperado el 5 de septiembre de 2012, del sitio web del Programa WALIR/Water Law and Indigenous Rights: www.walir.com

Gentes, I (2005). *Derechos, poder y territorio en la gestión local del agua en los Andes: hacia la concertación de políticas hídricas sustentables*. Disponible en www.unl.edu.ec

Gissi, N. (1997). *Aproximaciones al conocimiento de la memoria mapuche-huilliche en San Juan de La Costa*. Tesis para optar al título de antropólogo social. Universidad de Chile. Recuperado de <http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/libros/tesis.pdf>

Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The discovery of Grounded Theory* Recuperado de <http://www.catedras.fsoc.uba.ar/ginfestad/biblio/1.10.%20Glaser%20y%20Strauss.%20El%20metodo....pdf>

Hernández, Fernández, Annenberg, Baptista (1997) *Metodología de la investigación* (2 ed.). Recuperado de www.upsin.edu.mx/mec/digital/metod_invest.pdf

La Haya/ Holanda, (2000). *World Water Forum: From Vision to Action*. Sesión 69, 20 de marzo. Recuperado de 2011, de www.worldwaterforum.org

Larraín, S. (2006). Conflictos por el agua en Chile: entre los derechos humanos y las reglas del mercado. *Polis*, 5 (14). 1-18 Recuperado de: www.redalyc.org/redalyc/pdf/305/305514_6.pdf

Larraín, S. (2013, 2 de enero). Sara Larraín: El Ministerio de Energía es una Sucursal de la Sofofa (Chile). *Veoverde*. Recuperado de <http://www.veoverde.com/2013/01/sara-larrain-el-ministerio-de-energia-es-una-sucursal-de-la-sofofa-en-el-gobierno/>

Larraín, S. (2013, 7 de noviembre). Carretera eléctrica: masi impactos que beneficios. *El POST*. Recuperado de http://www.elpost.cl/web/temas/ambiente/1365-carretera_elctrica_ms_impactos_que_beneficios.html

LEUFU: Espíritu ancestral mapuche, [documental], producido por Native Spirit Foudation, Reino Unido, Vimeo, 2010, (36m.:39s.), son, col.Tendier, S. (Director) (2006). O mundo global visto do lado de cá [Documental]. Brasil: CALIBAN. Recuperado de http://www.youtube.com/watch?v=-UUB5DW_mnM

Mella, M. (2001). Movimiento mapuche en Chile 1977-2000. Un estudio por medio de la prensa escrita. Tesis de grado no publicada. Universidad Academia de Humanismo cristiano. Departamento de Antropología Social. Recuperado de www.archivochile.com/tesis/03_tpo/03po0001.pdf

Meo, A. (2010). Consentimiento informado, anonimato y confidencialidad en investigación social. La experiencia internacional y el caso de la sociología en Argentina. *Aposta revista de ciencias sociales*, 44, 1-30. Recuperado el 20 junio de 2011 de http://www.apostadigital.com/revistav3_hemeroteca/aines.pdf

Neruda, P. (1974). Confieso que he vivido. Memorias. Disponible en http://webcache.googleusercontent.com/search?q=cache:kNkb5_8IctMJ:profgrustavo.blogia.com/2013/062102-confieso-que-he-vivido-pablo-neruda-pdf-.php+&cd=2&hl=pt-BR&ct=clnk&gl=br

Piñeyro, N. y Vargas, R. (2005). El hidroscoPIO. Serie manuales de Educación Ambiental y capacitación ambiental del programa de Naciones Unidas para el Medio Ambiente. México. Disponible en www.pnuma.org.

Quiñones, X. (2012). Limitaciones al Acceso de Derechos de Aguas en Comunidades Indígenas de Villarrica, Región de la Araucanía, Chile. Recuperado el 4 de diciembre de 2012, del sitio web del Departamento de Ciencias Agrarias de la Universidad Católica del Maule: http://www.ucm.cl/inter/inter_fac_agr.php

Rappaport, R. (1968) Pigs for the Ancestors: Ritual in the ecology of a New Guinea People. En Skewes, J.C., Silva, M. (2007) Elementos para una comprensión ecológoco-cultural de las narraciones míticas acerca de las aguas y los seres de agua en la cosmovisión mapuche

huilliche. Sociedad y cultura: Reflexiones transdisciplinarias, 129-138. Valdivia, Chile: UACH, UFRO, MECESUP. Recuperado de <http://www.buenastareas.com/ensayos/Ecotonos-Mapuches/2560039.htm>

Ruiz, J. (1996). Metodología de la investigación cualitativa. Recuperado de <http://www.partehartuz.org/PATXI%20JUARISTICualiaivo.pdf>

Skewes, J.C., Silva, M. (2007) Elementos para una comprensión ecológico-cultural de las narraciones míticas acerca de las aguas y los seres de agua en la cosmovisión mapuche huilliche. Sociedad y cultura: Reflexiones transdisciplinarias, 129-138. Valdivia, Chile: UACH, UFRO, MECESUP. Recuperado de <http://www.buenastareas.com/ensayos/Ecotonos-Mapuches/2560039.html>

Toledo, V. (1996). Todas las aguas, el subsuelo, las riveras, las tierras. La (des) protección de los derechos indígenas sobre sus recursos naturales. Recuperado de <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/publicaciones/261-todas-las-aguas-el-subsuelo-las-riberas-las-tierras-la-desproteccion-de-los-derechos-indigenas-sobre-sus-recursos-naturales-.html>

Toledo, V. (2001), En Segura y Perpetua Propiedad. Notas sobre el debate jurídico sobre derechos de propiedad indígena en Chile, siglo XIX. Recuperado de meli.mapuches.org/IMG/doc/Toledo_y_la_ley_de_1866.doc

Visión Ingenieros Ltda (2007). Plan Marco de desarrollo territorial. Informe Final Territorio Valdivia (PMDT). Recuperado de www.subdere.cl/sites/default/files/.../articles-78591_recurso_9.pdf

Willson, A. y Valdés, X. (2013). Políticas y experiencias territoriales relevantes para el empoderamiento de las mujeres rurales en Chile. Un análisis desde el enfoque territorial. Disponible en www.rimisp.org

Yañez, N. y Gentes, I. (2005). Derechos locales sobre las aguas en Chile: Análisis político y jurídico para una estrategia de gestión pertinente en territorios indígenas. Recuperado de www.eclac.cl/drni/proyectos/walir/doc/walir52.pdf

Zapata, J. (2007). Espacio y territorio Sagrado. Lógica del ordenamiento territorial indígena. Disponible en www.libreroonline.com Libros de Colombi

ANEXOS

A) Cartas escritas por la comunidad de Rupumeika (Jacinto Carrillo Komolai)

Valdivia, 1^{ra} de mayo de 2006

Sra. Viviana Bustos
Jefe Provincial Dirección General de Aguas
Oficina Provincial Valdivia

Junto con saludarla, y en representación de la Comunidad Indígena Jacinto Carrillo Komolai, vengo a presentar formalmente **OPOSICIÓN** a las Solicitudes de Derechos de Aprovechamiento de Agua No Consuntivo que se detallan a continuación:

- ✓ Expediente DGA: ND-1001-5053 de la Comuna de Lago Ranco, ingresado con fecha 13 de marzo de 2006 por INGENIERIA Y CONSTRUCCION MADRID S.A.
- ✓ Expediente DGA: ND-1001-5048 de la Comuna de Futronó, ingresado con fecha 13 de marzo de 2006 por INGENIERIA Y CONSTRUCCION MADRID S.A.
- Solicitud de Derechos de Aprovechamiento No Consuntivos por parte de "Exploraciones, Inversiones y Asesorías Huturi S.A." RUT 99.529.529-k según lo que indica:

COORDENADAS UTM del Mapa 1956 de la Armada de Chile

NORTE: 5530000 m
ESTE: 249200 m

NORTE: 5532525 m
ESTE: 249400 m

Distancia en línea recta entre el punto de captación al de restitución es de 2533 metros y aproximadamente el desnivel es de 115 m.

La razón de esta oposición es porque se estaría perjudicando el desarrollo de nuestra comunidad, lo cual trae consigo un desequilibrio ecológico y legal al medio ambiente ya que estas empresas se encuentran solicitando legalmente los Derechos de Aprovechamiento de Agua de los ríos Hueinahue y Caycayen, ambos afluentes del Lago Maihue.

Esperando una grata acogida, pronta y positiva respuesta, le saluda muy cordialmente

Gastón Quiniyao
PRESIDENTE

José Panguilef
LONKO

Jose A. Treuquil
Jose Treuquil
WERKEN

COMUNIDAD INDÍGENA JACINTO CARRILLO KOMOLAI

Carzol Otorno
Matz 473 Otorno
bi. Manuel Maripano

DIRECCION GENERAL AGUAS
OF. VALDIVIA
FECHA 17.0 MAY 2006
FOLIO 696935

DIRECCION REGIONAL
OSORNINO
RECIBIDO
FECHA: 08 MAYO 2006
OFICINA DE PARTES

OSORNO 08 DE MAYO DE 2006.

SR. SANTIAGO ROSAS LOBOS Y CONCEJALES
COMUNA DE LAGO RANCO
PRESENTE

Junto con saludarle, venimos a manifestar la preocupación de nuestra comunidad por la instalación de una planta hidroeléctrica en el sector de Rupumeica y por el desconocimiento de si Uds como Municipio han realizado gestiones de oposición ante las solicitudes de derechos de aprovechamiento de agua en el sector de Rupumeica Bajo (Caycayen y Hueinahue).

Las solicitudes que fueron presentadas ante la Dirección General de Aguas fueron realizadas por parte de las empresas INGENIERIA Y CONSTRUCCION MADRID S.A. y EXPLORACIONES, INVERSIONES Y ASESORÍAS FUTURI S.A., lo cual estaría perjudicando el desarrollo de nuestra comunidad, lo cual trae consigo un desequilibrio ecológico y legal al medio ambiente ya que estas empresas se encuentran solicitando legalmente los Derechos de Aprovechamiento de Agua de los ríos Hueinahue y Caycayen, ambos afluentes del Lago Maihue.

Por esta razón solicito a Ustedes como Municipio, su colaboración y gestión ante la Dirección General de Aguas para dar solución a estos problemas que aquejan a las comunidades del sector, ya que como institución de Gobierno les corresponde apoyarnos en estos momentos, porque estas son las instancias en que necesitamos de su apoyo.

Por eso que esta carta va dirigida también a los Concejales, porque no siempre los trabajos se hacen solos y eso ayuda a pensar humanamente en los problemas que le aquejan a las familias que Uds. representan. Por eso es importante su pronta respuesta o presencia sobre este tema en la comunidad.

También que esto pueda servir a solucionar las diferencias que quedan por las heridas provocadas anteriormente.

Chaltumay pu peñi pu lamuen kdau nielu tufechi winka ke ruka Municipalidad de Lago Ranco piñelu.

Chaltumay kme alktuain tufache werken zugun newen tuleaimi mi we kdau lelu peukallan.

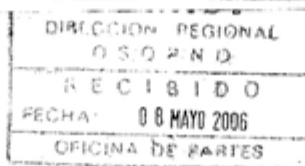
Gastón Quiniyao
PRESIDENTE

José Panguilef
LONKO

José Treuquill
WERKEN

Encargados de Gestiones

COMUNIDAD INDÍGENA JACINTO CARRILLO KOMC LAI



OSORNO 08 DE MAYO DE 2006.

SR. CHRISTIAN CAYUQUEO QUIJADA
DIRECTOR REGIONAL
CONADI

Junto con saludarle, vengo a informar a Ud que en el sector de Rupuncica Bajo se están desarrollando proyectos hidroeléctricos por parte de las empresas INGENIERIA Y CONSTRUCCION MADRID S.A. y EXPLORACIONES, INVERSIONES Y ASESORÍAS FUTURI S.A., lo cual estaría perjudicando el desarrollo de nuestra comunidad, lo cual trae consigo un desequilibrio ecológico y legal al medio ambiente ya que estas empresas se encuentran solicitando legalmente los Derechos de Aprovechamiento de Agua de los ríos Hueinahue y Caycayen, ambos afluentes del Lago Maihue.

Por esta razón solicito a Ud., su colaboración y gestión ante la Dirección General de Aguas para dar solución a estos problemas que aquejan a las comunidades del sector, ya que como institución de Gobierno les corresponde apoyarnos en estos momentos, porque estas son las instancias en que necesitamos de su apoyo.

Además le hacemos la invitación a Ud. para que oriente a nuestros peñi para el día 31 de mayo del presente, porque creemos que como mapuche tenemos un solo camino y mientras vamos en ese camino somos capaces de cuidar nuestra naturaleza y nuestras familias, porque al cuidar nuestras familias le estamos dejando de herencia lo que día a día hemos fortalecido para seguir viviendo y existiendo como pueblo.

Esperamos su pronta respuesta por mensaje radial a la Radio Diferencia, ya que es la única forma de comunicación.

Chaltumay pu peñi pu lamuen kdau nielu tufechi winka ke ruka CONADI piñelu.

Chaltumay kme alkutuain tufache werken zugun newen tulcaimi kami we kdau lelu peukallan.

Gastón Quiniyao
PRESIDENTE

José Panguilef
LONKO

José Treuquill
WERKEN

COMUNIDAD INDÍGENA JACINTO CARRILLO KOMCULAI



Fuente: Miembros de la comunidad (2011)

B) Solicitud de DDA empresa Exploraciones, Inversiones y Asesorías Huturi SA.

EXTRACTO

DERECHO DE APROVECHAMIENTO DE AGUAS

SEÑOR DIRECTOR GENERAL DE AGUAS

EXPLORACIONES, INVERSIONES Y ASESORÍAS HUTURI S.A., al Señor Director General, solicita, le otorgue un derecho de aprovechamiento no consuntivo de aguas superficiales y corrientes del **Río Chaichayén o Maihue**, de ejercicio permanente y continuo, en subsidio, eventuales, por un caudal de **23 m³/s.**

Las aguas se captarán en forma gravitacional, desde la ribera izquierda del Río Chaichayén o Maihue, en un punto ubicado en las siguientes coordenadas UTM, según carta "Hueinahue", del Instituto Geográfico Militar, Datum Provisorio Sudamericano de 1956, escala 1:50.000, Huso 19, Norte: 5.530.000 m.; Este: 249.200 m.

Las aguas se restituirán en la ribera izquierda del Río Chaichayén o Maihue, en un punto ubicado en las siguientes coordenadas UTM, según carta "Hueinahue", del Instituto Geográfico Militar, Datum Provisorio Sudamericano de 1956, escala 1:50.000, Huso 19, Norte: 5.532.525 m.; Este: 249.400 m.

La distancia, en línea recta, entre el punto de captación y el de restitución es de 2.533 metros aproximadamente, y el desnivel es de 115 metros aproximadamente.

Tanto el punto de captación, como el de restitución de las aguas cuyo derecho de aprovechamiento se solicita, se ubican en la Provincia de Valdivia, Décima Región.

FUTRONO, EXPECTANTE

El jueves pasado, el alcalde de Futrono, Jorge Tatter Oñate (UDI), se reunió con Esteban Illanes, gerente de **concesiones de SN Power**, para conocer la propuesta de la firma para construir una central en el lago Maihue, sector Hueinahue, donde habita una comunidad indígena –de igual nombre– con cerca de dos mil personas.

"Si se instala ahí la central podría afectar sus terrenos. Los invitamos para que conozcan los antecedentes y hagan las preguntas necesarias. Nos vamos a asesorar por expertos", cuenta el alcalde Tatter, quien no tiene problemas con el proyecto, siempre que reúna todas las condiciones ambientales. "Sólo aceptaremos centrales de pasada si se pueden hacer sin perjudicar el medio ambiente. Chile necesita la energía ahora y no podemos ser más papistas que el Papa", comenta.

C) Ficha solicitud de saneamiento de derechos de agua indígena



**CORPORACION NACIONAL DE DESARROLLO
INDIGENA**
**FORMULARIO DE INSCRIPCION
SANEAMIENTO DE DERECHOS DE AGUA, REGION DE
LOS RIOS, AÑO 2011**

N° INGRESO	
FECHA INGRESO	

1.- IDENTIFICACION DE LA POSTULACION

DATOS DEL SOLICITANTE (persona natural, comunidad o parte de comunidad)	
NOMBRE	RUT

DATOS DEL REPRESENTANTE LEGAL (comunidad o parte de comunidad)	
NOMBRE	RUT

LOCALIZACION		
PROVINCIA	COMUNA	SECTOR
DIRECCION		TELEFONO

2.- JUSTIFICACION DE LA SOLICITUD.

Sintetizar las razones de presentar la solicitud de regularización de derechos de agua ante la Dirección General de Aguas (DGA)

De las tierras afectadas por falta del recurso agua.

Sector en que se ubica el predio	Marcar (X)	Fragilidad a la erosión	Marcar (X)	Calificación del suelo	Marcar (X)
Precordillera		Altamente erosionable		Bueno	
Llano Central		Moderadamente erosionable		Regular	
Costa		No erosionable		Malo	

De la fuente de agua que se desea solicitar

Fuente de agua	Marcar (X)	Aforo* (L/seg)
Río		
Estero		
Vertiente		
Otro: _____		

* se debe realizar una estimación del caudal de la fuente de agua L/seg.

Fuente de Agua	Detallar
Nombre de la fuente de agua a solicitar	
Estimación del caudal a solicitar	
El agua de la fuente que desea sanear ¿desaparece en verano?	
¿Hace cuanto tiempo que utiliza esta fuente de agua?	
Es afluente de un cauce mas grande ¿Cuál es el nombre del cauce?	
Obras existentes en la fuente del agua que desea sanear ¿Quién las financio?	
Proyectos planeados con el agua que desea sanear	
Estado de avance del futuro proyecto.	

5.- DESCRIPCION DE LA SITUACION DEL POSTULANTE

De las postulaciones anteriores.

¿es primera vez que postula?	SI	NO	¿Cuántas veces ha postulado?
¿Porque postula nuevamente?			

De las condiciones sanitarias

Tipo de abastecimiento de agua para beber	Marcas (X)	Sistema de eliminación de aguas servidas	Marcas (X)	Sistema de eliminación de excretas	Marcas (X)
Acarreo		Campo abierto		Campo abierto	
Bombeo		Pozo negro		Pozo negro	
Gravitacional		Letrina sanitaria		Letrina sanitaria	
Otro: _____		Fosa séptica		Fosa séptica	
		Alcantarillado		Alcantarillado	
		Otro: _____		Otro: _____	

Es jefe(a) de hogar, solo(a) con hijos	SI		NO	
Es beneficiario del Chile solidario	SI		NO	
La comunidad es beneficiaria del Fondo de Tierras y Aguas de CONADI	SI		NO	
La comunidad es beneficiaria del programa Origenes	SI		NO	

FIRMA PORSTULANTE O REP. LEGAL

(la no firma del presente formulario deja automáticamente sin efecto la inscripción)

COLILLA DE RECEPCION DE LA SOLICITUD.

NOMBRE DEL PROYECTO			
NOMBRE DEL SOLICITANTE			
COMUNA		N° INGRESO	
FECHA			

3.- IDENTIFICACION DEL BENEFICIARIO.

Es necesario especificar el tipo de beneficio que se obtendra con el agua (uso del agua)

USO DEL AGUA	MARCAR (X)
Abastecimiento	
Riego	
Otras:	

Croquis de ubicación de los puntos y acceso al lugar

El croquis se deberá detallar: Rutas principales y caminos de acceso, ubicación de los cauces y puntos a regularizar, ruta a la casa del postulante o representante legal. Es necesaria la correcta descripción gráfica de los antecedentes mencionados, ya que serán de vital importancia en la postulación

4.- ANTECEDENTES TECNICOS.

De la situación socio-productiva que se pretende mejorar con la solicitud de derechos de agua.

Situación socio - productiva	Detallar
N° hectáreas posibles de regar	
Numero de familias favorecidas con la solicitud	
Numero de personas favorecidas con la solicitud	
Porcentaje de la comunidad favorecida con la solicitud	

D) Solicitud de Título de Merced, título constituido y mapa de la comunidad Jacinto Carrillo Comolai

Temuco, 19 de Octubre de 1914.

En Temuco, a cuatro de Octubre de mil novecientos trece, ante la Comisión de Títulos de Merced a Indígenas se presentó el indígena JACINTO CARRILLO COMOLAI requiriendo para sí i cincuenta i cuatro personas mas de su familia título de merced del terreno que poseen en el lugar denominado "RUPUMERICA" del departamento de VALDIVIA.

Justificó la posesión legal, su calidad de indígena i la de los demás requirientes i el no haber sido antes radicados en otro lugar con el testimonio de don BERNARDO VERA PICHILIGUEN i don JUAN MANUEL HUENULWE.

La operación de los deslindes se practicó con citación del señor Protector de Indígenas i con asistencia de los colindantes.

Los nombres de las personas que componen esta familia son los siguientes: Jefe, JACINTO CARRILLO COMOLAI casado con María Isolina Chocano, hija: Orfelina. Hermanos Segundo, Rosalía i José María.---- Santiago Carrillo casado con Dionila Vera, hijo: Juan.---- Florencio Cuyan casado con Antonia Comolai, hijos: Juana, José María i Cristina. Nietos Nieves Quilleman, Carlos i Clodomiro Antillanca.---- Juan de la Cruz Quineao casado con dos mujeres: la primera mujer Carmen Carri-

Por sentencia ejecutoriada del J. de L. de Chile de la Haini. de fecha 30/6/65, auto 1893, se ordena restituir el predio litigado en el sentido de que la persona que figura como IRENE, en el grupo familiar de Joaquín Santibañez, casado con Camila Cañillo, es de nombre IRENE Santibañez Cañillo. Se ejecutó copia de la sentencia al punto 7 del título de merced. - Bco., 9 de Mayo de 1977

llo, hijos: Emilio, Lucía, Juana María, Fermín i Francisco; la segunda mujer Encarnación Carrillo, hijos: Pedro, Ricardo, Pascual i Mateo.----- Antonio Quineao casado con Anjelita Pangulief, hijas: Cármen i Elvira.---- Manuel Rayumuanque. Abuela Margarita Nancumil. Prima Aurelia Treuquil.----- Francisco Antillanca casado con Margarita Carrillo, hijos: Juan Cruz, Andrea i Juana. Nietos Clara i Gaspar.----- Joaquín Santibañez casado con Manuela Carrillo, hijos: Joaquina, Eufenio, Irene, Joaquín Juan, Juana i Melchora. Madre Paula Hueque. ----- José i Manuel Santibañez.

CONSIDERANDO:

- 1.º.- Que con la información rendida se ha justificado la posesión por el tiempo que la ley exige;
- 2.º.- Que la Comisión se ha cerciorado de que los requirientes carecen de medios de trabajo;
- 3.º.- Que la calidad del suelo es mala en su mayor parte; i
- 4.º.- Que, dado el número de personas que componen esta familia no han podido ocupar efectivamente sino la extensión de terreno que por esta resolución se les concede.

Teniendo presente los artículos 6.º i 7.º de la ley de 4 de Diciembre de 1866, la Comisión hace merced a nombre de la República a los indígenas mencionados de la hijuela N.º de (1965 Ha) mil novecientas sesenta i cinco hectáreas de terreno cuyos límites son los siguientes: NORTE, el río Hueinabue; ESTE, el cerro Chushue i río Caicayen; SUR-ESTE, el estero Trafun i una senda sinuosa mas o menos a (45º) cuarenta i cinco grados S. O. hasta llegar al estero Nalcahue; SUR, el estero Nalcahue; SUR-OESTE, el río Melipúe; OESTE, el lago Maikue.

Póngase esta sentencia en conocimiento del

señor Protector de Indígenas, elevándose en seguida por conduc-
to del señor Director de la Oficina de Mensura de Tierras a
S. E. el Presidente de la República de conformidad con el inci-
so 3.º artículo 2.º de la ley de 20 de Enero de 1863 i decreto
Supremo N.º 733 bis de 31 de Mayo de 1907.

Le conciojino así.

Presidente

Esteban Ferrada
Inf.

Juan de P. Pinto
Ingen.

Don [Signature]
Secy.

Certifico, que el ingeniero
señor Guillermo Brostromi no con-
currió a suscribir el acta que ante-
cede por encontrarse en otra comisión
del servicio de mensura.

Conmoco, fecha ut supra.

Les Bouth
Secy.

En Valdivia, a 19 de A-
gosto de mil novecientos diez y seis
notifiqué al Señor Protector de Indí-
genas y ferano [Signature]

Les Bouth
Secy.



Cery



Jacinto Carrillo Co.
— molai —

sobre

Título de Merced

Hijuela 76.º _____ de 1965 Hectáreas

55 personas.

1914

Pvav: Valdivia
Depto Bío Bueno
Comuna: Lago Ranco

Departamento de Valdivia.

Lugar Rispumeica

Queda inscrito en el tomo XII del libro de Actas en la página 369
bajo el N.º 2073 y en el tomo VII del Registro Conservador en la
página 399, bajo el N.º 2717

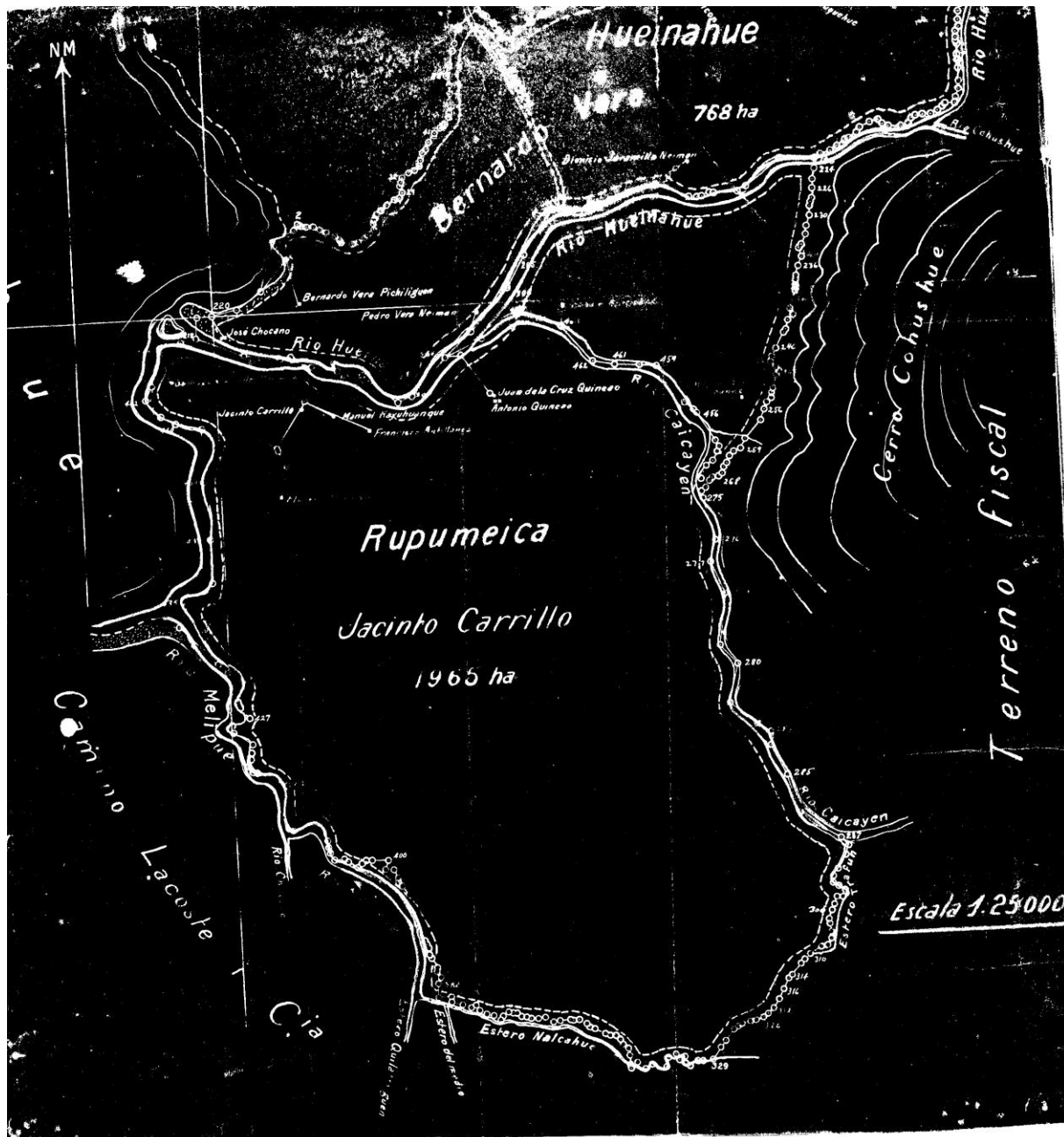
Se hizo título el 27 de Febrero de 1917 y se entregó al
interesado el 2 de Mayo de 1917 en el plan que le
semitió al señor Protector of. 846 el 8 Mayo 1917

Tipico que por decreto Supremo N.º
1210 de fecha 20 de Setiembre úl-
timo S. E. el Presidente de la Re-
publica aprobó la presente radica-
ción.

C. unms, 20 de Diciembre de 1916

Les Buzos

~~recubren~~



Fuente: Oficina CONADI Los Ríos (2011)