

La regeneración de los bosques: paisaje, prácticas y ontologías en el sur de Chile

The forest recovery: landscape, practices and ontologies in southern Chile

Juan Carlos Skewes¹ <https://orcid.org/0000-0001-9902-7550>

Debbie Guerra² <https://orcid.org/0000-0001-6458-1471>

Susana Rebolledo³ <https://orcid.org/0000-0001-6271-3311>

Lorenzo Palma⁴ <https://orcid.org/0000-0002-0795-5622>

¹ Universidad Alberto Hurtado, Santiago, CHILE. Email: jskewes@uahurtado.cl

² Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, CHILE. Email: dguerra@uach.cl

³ Instituto de Estudios Antropológicos de la Universidad Austral de Chile, Valdivia, CHILE. Email: susi.rebo@gmail.com

⁴ Centro de Investigación Dinámica de Ecosistemas Marinos de Altas Latitudes – IDEAL, Valdivia, CHILE. Email: lorenzopalma.morales@gmail.com

Resumen

Las prácticas del habitar que contribuyen a la regeneración de los restos del bosque templado en las comunidades del sur de Chile dependen de una ontología relacional que se nutre de la experiencia cordillerana mapuche. La etnografía de la vida cotidiana en los márgenes de la ocupación maderera del siglo XX revela que tales prácticas orquestan las acciones de individuos de distintas especies haciendo posible la diaria subsistencia. Tales prácticas se inspiran en la comprensión de las relaciones entre especies como familias y asociaciones, donde los árboles juegan un papel significativo, tal como se ejemplifica a través de los casos observados en terreno. La ontología relacional, sin embargo, ocurre en el contexto de paisajes híbridos y está fuertemente influida por las circunstancias históricas a las que se enfrentan comunidades que han sido históricamente desposeídas por la industria maderera. Este artículo concluye subrayando la necesidad de integrar los enfoques histórico y vital del materialismo para lograr una mejor comprensión de los procesos ontológicos tales como son experimentados en las periferias del capitalismo. Entretanto, persiste la ausencia de un reconocimiento de la contribución que esas comunidades hacen para la regeneración del bosque nativo.

Palabras claves: bosque templado, materialismo, mapuche, conservación de la naturaleza.

Abstract

Dwelling practices that contribute to regenerate the remnants of the template forest among local communities in southern Chile depend upon a relational ontology that is nourished by the Mapuche experience in the Andean foothills. The ethnography of everyday life in the borders of the twentieth-century timber expansion reveals that such practices orchestrate individuals of different species' actions making daily subsistence possible. However, is not a mercantile definition of nature what inspires such practices but an understanding of the relationships among species as families or associations, where trees play a significant role, as exemplified by cases obtained in the field. The local communities' residential pattern embodies the intimate links among human and other beings conceived as partners in the process of being. However, this relational ontology takes place in hybrid landscapes and is strongly influenced by the historical circumstances faced by communities that have been dispossessed by the expansion of the logging industry. This article suggests the need to integrate the historic and the vital versions of materialisms for a better understanding of the ontological processes as experienced in the capitalist peripheries. Meanwhile, the recognition of these communities' contribution to the regeneration of native species remains unacknowledged.

Keywords: forest, materialism, mapuche, conservation of nature.

Recibido: 4 marzo 2018. Aceptado: 20 marzo 2019

Introducción

“Este árbol es mi socio”, dice una vecina de la localidad de Pucura, en el sur de Chile, mientras apunta hacia un grueso coihue (*Nothofagus dombeyi*). “Él me ayuda a cuidar mi huerta”. En esta simple formulación, la vecina resume un posicionamiento existencial que difiere de la manera como las poblaciones de inspiración occidental se relacionan con la naturaleza. Mientras estas –sean de colonos chilenos avecindados en un territorio mapuche durante el último siglo o de inmigrantes vasco-franceses, o españoles– procuran extraer materias primas para convertirlas en valores de cambio, las otras –sean de origen indígena o campesino– optan por establecer maneras dialógicas de vinculación con un medio del que se perciben a sí mismas como parte constitutiva.

¿Cuáles son las bases en las que se sostiene este acomodo dialógico entre seres humanos y no humanos según el testimonio de esta vecina? La respuesta a esta pregunta se inscribe en el marco de la huerta, donde se sintetiza una historia de encuentros entre especies vegetales y seres humanos. “El chilco (*Fuchsia magellanica*) ese”, afirma doña Olga,¹ “era de mi abuela”. “Este zapallo lo conseguí con una vecina”. Su jardín es la historia viva de sus relaciones sociales. Más que un espacio de producción, se trata de un paisaje viviente del que ella es parte. La relación con el coihue se integra a un vínculo comunicativo, en el que la sombra del árbol es referencial para el emplazamiento de la huerta, quedando obligada la vecina a reciprocitar al árbol a través del riego y del respeto por los dones recibidos. Doña Olga, la huerta y el árbol mismo confluyen en una suerte de tejido moral en el que unos y otros se hacen dependientes de la agencia de los demás, reconociéndose derechos no solo a la mujer sino que también a las especies con las que convive.

1 El trabajo de campo se realizó respetando las condiciones de consentimiento informado, autorizando los entrevistados o entrevistadas el uso de sus nombres personales en comunicaciones científicas. Se ha respetado esta autorización considerando que, además, hay en la contribución de las y los interlocutores elementos de originalidad en temas de conservación que ameritan reconocimiento actual y ulterior.

El posicionamiento de doña Olga frente a los espacios que se hacen parte suya levanta una pregunta aún más general y es la que se releva en este artículo: ¿Cuáles son las características de las prácticas del habitar que han permitido a residentes mapuche contribuir a la recuperación de vegetación nativa en el contexto de bosques degradados de la región templada lluviosa del sur de Chile? La observación directa en terreno permite identificar, en el contexto cordillerano, renuevos de un bosque que históricamente ha sido objeto de la depredación maderera. Estos renuevos, se arguye aquí, constituyen los procesos germinales de un paisaje que se reconfigura frente a la degradación ambiental, transformaciones que influyen no solo en la cobertura vegetal, sino que también en el posicionamiento recíproco de las comunidades locales indígenas y no indígenas.

El ejemplo puede y necesita ser llevado más allá de los confines de la conversación a fin de entender su significado. Doña Olga ha vuelto a su tierra, donde sus antepasados fueron arrinconados a partir de la segunda mitad del siglo XIX. La pobreza de sus medios le obligó a vender su fuerza de trabajo en Santiago, y solo cuando pudo sortear los escollos de su exclusión le fue posible reconstruir su relación con la huerta, huerta que, a su vez, sirvió para paliar el hambre de sus abuelos y padres. El acomodo no es, pues, fruto de un arbitrio casual sino más bien entraña la forma de entrelazar la historia de la desposesión con la de la residencia antigua y contemporánea.

Este ejemplo permite relacionar las formas en que se vinculan con los árboles algunas comunidades aledañas a los bosques nativos y las reflexiones contemporáneas del materialismo vital e histórico. Hay un conjunto de prácticas locales que anticipa aquel razonamiento y que invita a diluir la estricta separación entre naturaleza y cultura. A la par, tales prácticas, entendidas como constitutivas del paisaje, se revelan como regeneradoras de la diversidad biológica amenazada por la expansión capitalista. Sin embargo, conviene tener presente el contexto histórico en que estas surgen, esto es, el bosque valdiviano (o selva valdiviana, como se la ha denominado), donde, a pesar de la voracidad maderera, se conserva uno de los pocos bosques templados del mundo (Miranda, Altamirano, Cayuela, Lara y González, 2017).

Tal supervivencia resultó allí donde la explotación ya no fue rentable, mismo lugar del exilio mapuche, pueblo expoliado de sus territorios de la depresión intermedia y costera. El siglo XX fue testigo de la interacción de una masa verde que tomó millones de años en formarse y poblaciones diversas que principalmente han causado su destrucción pero que, como se discute aquí, también han permitido, aunque en una escala menor, su rebrote.²

En este artículo se propone analizar las prácticas que han facilitado el mutuo sostenimiento de árboles y personas, asumiendo que tal resultado es fruto de un posicionamiento diferente de la comunidad con respecto a su medio. De aquí que se haya optado por situar la discusión en el plano de la ontología. El hacerlo así no descuida el condicionamiento histórico que los procesos de desposesión han importado para las comunidades indígenas (Guerra y Skewes, 2010), sino que, por el contrario, se procura integrar las miradas del materialismo vital y del materialismo histórico para dar cuenta de la conservación socialmente inclusiva del bosque.

La ontología, como modos particulares de vincular a los seres humanos y no humanos, estableciendo entre ellos identidades y diferencias fundadas en sus apariencias y disposiciones subjetivas, y su papel en la formación de comunidades morales, es el concepto que se ha tomado de la obra seminal de Phillipe Descola (2013). El concepto se asume, no obstante, desde la perspectiva que Kohn (2015) describe como el giro ontológico amplio, esto es, concentrándose en las relaciones entre organismos, sin inmiscuirse en la discusión de más largo alcance acerca de los fundamentos estructurales de la otredad, asociados a lo que el autor denomina un giro ontológico estrecho.

2 Los siglos XIX y anteriores fueron testigos de un interesante tráfico cordillerano cuyas huellas aún se advierten en los pasos que se han seguido utilizando hasta el día de hoy (ver, a modo de ejemplo, los trabajos de Zavala [2008], Bello [2011] y Camus [2006]). No obstante, y como lo sugieren Camus y Solari (2008), el territorio aquí descrito no se vio sujeto a la presión española y chilena sino hasta las postrimerías del siglo XIX, cuando se ve expuesto a la presiones demográficas provenientes de la ocupación de la Araucanía y de extracción de la madera nativa por empresas comerciales (Pinto, 2003; Klubock, 2014).

El carácter relacional a que invita la mirada ontológica en antropología da como resultado la pluralización de mundos de vida, esto es, la sustitución de una sola realidad por múltiples realidades (Cadena, 2015). Esta perspectiva pone en entredicho la pretendida universalidad de una ontología moderna, caracterizada por la dualidad que establece entre mente y cuerpo, naturaleza y cultura, civilizado y primitivo, al tiempo que abre sus puertas a una ontología relacional, entendida como “aquellas en las cuales los mundos biofísicos, humanos y supernaturales no se consideran como entidades separadas, sino que se establecen vínculos de continuidad entre estos” (Escobar 2014, p. 58). La antropología ontológica, desde esta perspectiva, procura conocer la relación entre el mundo y los seres humanos a partir de los involucramientos de estos en aquel, lo que lleva a plantear la existencia de un pluralismo ontológico.

En lo que sigue se procede a describir la perspectiva teórica empleada para caracterizar y analizar los paisajes y poblaciones aledañas a los bosques del sur de Chile. Para ello, como se ha señalado, se define un marco teórico fundado en una orientación materialista en su doble vertiente –vital e histórica–, la que permite repensar el posicionamiento recíproco de los seres humanos y demás seres vivos, sin descuidar las dimensiones estructurales que tales reposicionamientos entrañan. Se busca, en este sentido, comprender las mutaciones ontológicas en el contexto de la economía política y, así, retrotraer el materialismo vital al histórico.

A fin de identificar algunas de las prácticas que promueven un resurgimiento de la flora nativa se recurre, en un segundo momento, a la etnografía como herramienta de trabajo, la cual se focaliza en los núcleos urbanos y rurales ubicados en los faldeos de los volcanes Villarrica y Choshuenco, territorios en los que se han establecido parques nacionales y zonas de amortiguación a objeto de proteger los remanentes del bosque templado, lugares que históricamente fueron enclaves madereros y que hoy avizoran una leve recuperación de su cobertura vegetal, aun cuando enfrentados a formas contemporáneas de desposesión afincadas en la separación de la naturaleza y la cultura, a saber, expansión inmobiliaria y de infraestructura vial, conservación pública y privada de

carácter excluyente, generación eléctrica y turismo masivo.

En un tercer momento, se explicitan los aspectos significativos asociados a las prácticas culturales que vinculan a las poblaciones locales con los bosques aledaños y que tienen un carácter germinal para la recreación del paisaje. Tal recreación es de naturaleza óptica toda vez que allí emergen mundos fundados en comprensiones particulares acerca de lo que la realidad es. El análisis evidencia que lo que posibilita la continuidad de la vida, humana y no humana, es una ontología que tiene la doble peculiaridad de ser de naturaleza relacional (tal como lo advierten para el caso mapuche autores como Course (2011) y Di Giminiani y González Gálvez (2018)) a la vez que admite la porosidad de límites entre seres humanos y no humanos (Di Giminiani, 2013). Esta ontología, no obstante, se ve tensionada y transformada por los procesos actuales de reconfiguración territorial. Su carácter relacional sirve a los propósitos de la continuidad de la habitación en los territorios de la desposesión. Constituye, en este sentido, un reposicionamiento frente a la incursión del capitalismo más que una condición inmutable. La invitación aquí es a considerar la ontología en términos de su redefinición frente a las imposiciones del presente. En las reflexiones finales se vinculan las prácticas culturales derivadas del carácter colectivo de la experiencia en los territorios de la desposesión y su imbricación con las especies que los pueblan con las posibilidades de una conservación socialmente inclusiva de los bosques nativos y sus habitantes.

Los materialismos

El materialismo histórico y el materialismo vital son dos de las vertientes contemporáneas de una corriente de pensamiento que comparte como sustrato común la naturaleza material de los fenómenos, descartando la intervención del espíritu u otras agencias supernaturales. La vastedad de este planteamiento abre paso a múltiples versiones acerca de lo que esta corriente de pensamiento trata, quedando sus definiciones más básicas inscritas en lo que entiende cada una de ellas por realidad. El campo es abiertamente filosófico y, para los propósitos de este estudio, convendrá detenerse en algunas distinciones básicas que facilitan el análisis que sigue.

En el sentido señalado, conviene destacar algunas diferencias sustantivas entre dos modalidades de materialismo presente en la escena actual: una, monista que se plantea la existencia de una sola realidad que puede ser objetivamente conocida a través de la ciencia. La otra, en cambio, postula la existencia de múltiples realidades fruto de las formas como los seres se involucran en el mundo, produciendo transformaciones que escapan a su control. Subyace en esta distinción de carácter ontológico la noción de la materia entendida como inerte en un caso, sujeta a propiedades como el tamaño, la forma y la velocidad, en tanto que, en la otra perspectiva, la materia cobra vida toda vez que gravita sobre los procesos en que opera. Se impone en esta segunda mirada la noción de la realidad como autopoietica en oposición a una realidad ordenada de acuerdo a principios estructurantes.³

El materialismo vital, al menos como lo postula Benet (2010), tiene la virtud de hacerse eco de la complejidad de la materia y de sus formas emergentes (y también evanescentes), concediendo protagonismo a las cosas. Estas dejan de ser inertes para incorporarse a una ecología política de las cosas, lo cual invita a profundizar en los enredos (*entanglements*) de los que habla Tim Ingold (2010) y que abren una puerta etnográfica de incuestionable valor para los propósitos de este estudio. Los árboles, las mascotas, los animales pueden, en propiedad, ser atendidos en sus propias capacidades al seguir el despliegue de un determinado proceso.

Desde una perspectiva histórica, no obstante, se entiende que las prácticas –cualquiera sea su origen y organización actual– dependen de su contexto, el que condiciona las posibilidades de, a través suyo, representarse el mundo y de constituir y constituirse en paisajes. El materialismo histórico, en este sentido, contribuye estableciendo un conjunto de limitaciones derivadas del peso que a través del tiempo adquieren ciertas formaciones económico-sociales. En tal ejercicio, la ontología queda sujeta a relaciones de poder, de modo que cabe preguntarse, al modo

3 Para una discusión, ver Wolfe (2017). Kohn (2015), a su vez, contribuye con una síntesis acerca de la irrupción del así llamado giro ontológico en antropología.

como lo hace Escobar (2014, p. 229), “qué tipo de mundos se enactúan a través de qué conjunto de prácticas, y con qué consecuencias para cuáles grupos particulares de humanos y no-humanos”.

Las ontologías relacionales son vividas a través de un conjunto de prácticas que, en el caso estudiado, facilitan la mutua supervivencia de las personas y de los árboles en territorios que son ávidamente demandados por el mercado. La intención de este artículo, en consecuencia, no es entrar en la discusión acerca de las diversas aproximaciones disciplinarias a la noción de ontología, sino más bien explorar la forma cómo un acomodo particular de seres humanos y no humanos, articulado a su circunstancia histórica, permite o no concurrir a la regeneración del bosque en zonas dañadas. En este sentido, como lo sugieren Tsing y Quessada (2018), se advierte en tal acomodo un modelo multiespecie que torna viables los paisajes en virtud del entrelazamiento de los diversos organismos que concurren a su constitución.

La materia vive a través de un sinnúmero de interrelaciones entre materiales. Tal es uno de los supuestos básicos de las diversas formas de materialismo. Para Marx, la noción de metabolismo representa el complejo intercambio que subyace a los procesos biológicos de crecimiento y decrepitud (Foster, 2000). No muy diferente a como lo plantean Jane Bennett (2010) y Bruno Latour (2008): los fenómenos materiales son fruto de procesos vivientes en los que cada componente es un actante cuya propia trayectoria depende de y condiciona a la de los demás. Tales procesos entran en la trama humana a través de la actividad creativa que Marx considera como fundante de la especie: el trabajo (Marx y Engels, 2005). No cabe concebir al ser humano sino a través de su relación con la naturaleza —de la que es parte—, asegurando así su propia existencia.⁴ La arbitraria separación de la especie humana y las demás es fruto

4 Se evita usar la palabra dominar o gobernar la naturaleza, pues se entiende que este tipo de relación surge aparejado con la emergencia de la propiedad, aun cuando en el léxico marxista aparezca así formulada. La visión prometeica de Marx, no obstante, y según lo plantea Benton (1996), se ve contrariada cuando Engels plantea que las “victorias” sobre la naturaleza no son sino ilusiones y que esta no tarda en reclamar lo que le fuera quitado (para una discusión, ver Foster, 2000).

de una historia, aquella de la desposesión que separa y distancia progresivamente a los campesinos de sus tierras, confiriendo a estas su carácter de valor de cambio (Marx, 2014).

Los seres humanos, junto a los demás organismos, nunca son pasivos ni estables, existen como procesos, influyéndose recíprocamente, aliándose o compitiendo, conflictuándose o evanesciéndose (Ingold, 2011). No obstante, tales procesos se dan en contextos en que el desarrollo de las fuerzas productivas constriñen o posibilitan sus acciones (Marx y Engels, 2005). Los seres humanos son parte de lo que Latour (2008) llama ensamblajes o de lo que aquí se entiende por paisaje: el metabolismo entre biología e historia que posibilita la habitación particularizada en el mundo o, si se prefiere, la génesis de la diversidad de mundos, engendrando sentidos particulares en cada uno de ellos (Cadena, 2015) o regímenes de naturaleza, en la visión de Escobar (1999).

Los paisajes constituyen una extensión de la experiencia entre las especies. Encarnan las aspiraciones de los seres humanos y sus significados tal como son históricamente establecidos. Son frutos, además, de las azarosas aventuras de algunos individuos de especies diversas. No son parte de un escenario predispuesto sino, siguiendo a Ingold (2013), son “tierra moldeada” por la acción humana tanto como por las fuerzas tectónicas, la diseminación de semillas y la llegada de insectos, microorganismos y mamíferos; domesticados o no.

Esta comprensión del paisaje se nutre de una visión fenomenológica que Ingold adopta de Heidegger (1975), para quien la condición de morador no deviene de la de constructor sino que exactamente al revés: porque se mora se construye. Ingold (1995) plantea, en consecuencia, la lógica del habitar en oposición a la de construir, que es el derrotero que aquí se ha adoptado. El paisaje es, pues, un proceso de emergencia permanente, que corresponde a “las relaciones de las que es parte, desde lo inmediatamente local hasta lo profundamente global” (Massey, 2005, p. 9, traducción propia). En palabras de Blaser (2013) lo que se denomina la realidad fluye de las relaciones dinámicas de ensamblajes híbridos en los que los seres humanos despliegan sus posicionamientos, pero no en las condiciones de su propia

elección.⁵ El paisaje no solo encarna el pasado, sino que se resuelve en el hacerse. “Podríamos imaginar el espacio”, sugiere Massey (2005, p. 9), “como una simultaneidad de historias”. Historias humanas y no humanas, cabría agregar.

El materialismo vital enriquece esta perspectiva al reconocer que las cosas tienen una vida y una historia propias con las que se entrelaza la vida humana cuyos despliegues dependen de una ontología política en la que la agencia lo es de seres humanos y no humanos a la vez (Escobar, 2014). El mundo se presenta como una virtualidad siempre abierta de relaciones posibles, las que se orquestan contingentemente y dispuestas para ser ensambladas de un modo diverso (Cadena, 2015). Los paisajes que de ello resultan no son política, ecológica, económica, cultural o psicológicamente neutros y responden a las fuerzas que han logrado hegemonizar las historias en ellos disputadas (Ahmed, 2010; Escobar, 2014).

Los territorios de la desposesión y los rebrotes del bosque

Para llevar a cabo esta propuesta, los paisajes del bosque lluvioso templado, en cuanto testigos de una convivencia de múltiples rostros entre árboles y seres humanos, constituyen una valiosa referencia. Localidades como Liquiñe, Pilinhue, Kulán, Coñaripe, Mili-Mili, Pucura, y Tralahuapi junto al lago Calafquén, en las proximidades del Parque Nacional Villarrica, son reflejo del desplazamiento forzado de las poblaciones mapuche y el desarrollo de la actividad forestal durante el siglo XX, lo que da al territorio su forma actual (Klubock, 2014). La producción maderera vinculó en el siglo recién pasado a la población colona llegada desde la zona

central de Chile con algunos descendientes de vascos franceses que agenciaron las primeras empresas madereras, mientras la población mapuche —a partir de la ocupación militar de la Araucanía— fue desplazada desde la depresión intermedia hacia los sectores mencionados. Las consecuencias de estos desplazamientos forzados y las relaciones instaladas en el territorio son tempranamente documentadas en la crónica de Aurelio Díaz Meza (2005) sobre el Parlamento de Koz Koz. En lo que va del siglo XXI, el territorio se ha reorientado hacia el turismo, la generación hidroeléctrica, la conservación pública y privada y la formación de grandes predios que sirven al ocio de capitalistas chilenos.

La coexistencia de prácticas culturales permite contrastar las formas de vinculación que caracterizan a las diversas comunidades en su relación con el bosque nativo y las transformaciones asociadas a los cambios estructurales del territorio (Di Giminianni, 2018; Di Giminianni y Fonck, 2015).

Entre los años 2014 y 2018 se realizan rondas etnográficas en lugares que tienen desde la doble perspectiva de la expansión maderera y de la regeneración de la naturaleza un carácter sintomático (Figura 1). Se trata de localidades ubicadas en los márgenes de territorios fuertemente intervenidos y donde, no obstante, se aprecia una incipiente recuperación de especies nativas. Son, en este sentido, lugares de fricción (Tsing, 2012), esto es, lugares en los que las trayectorias globales adquieren vida a través de historias específicas de involucramiento y encuentro. La fricción da forma particular a la trayectoria global, resultando de estos involucramientos una impredecible heterogeneidad de mundos.

Los sitios escogidos para este estudio realizado entre los años 2014 y 2018 y los que en particular se describen aquí corresponden a modalidades diversas de fricción que resultan del impacto diferencial de las corrientes globalizadoras allí donde creció el bosque templado lluvioso. El sustrato vegetal deteriorado que dejó tras de sí la asonada maderera se enfrenta en el presente a por los menos cuatro grandes dinámicas que se articulan diferencialmente en lo local: el desarrollo inmobiliario y de infraestructura vial, el turismo, la conservación tanto privada como pública y la generación hidroeléctrica. Las dinámicas que

5 A pesar de las muchas críticas de que ha sido objeto el concepto de paisaje, principalmente por su asociación con la presencia del espectador, aquí se opta por mantenerlo, toda vez que permite hacer confluír en la realidad vivida dimensiones de muy diversa naturaleza, que van desde las sensaciones y emociones hasta aspectos como la luz, la humedad y demás componentes vinculados a la experiencia sensorial. Se sigue aquí la reflexión de Ingold (2013) inspirada por la psicología ambiental que integra el medio, la superficie y las substancias, cuya interacción da como resultado la emergencia de arreglos paisajísticos en perpetua transformación.

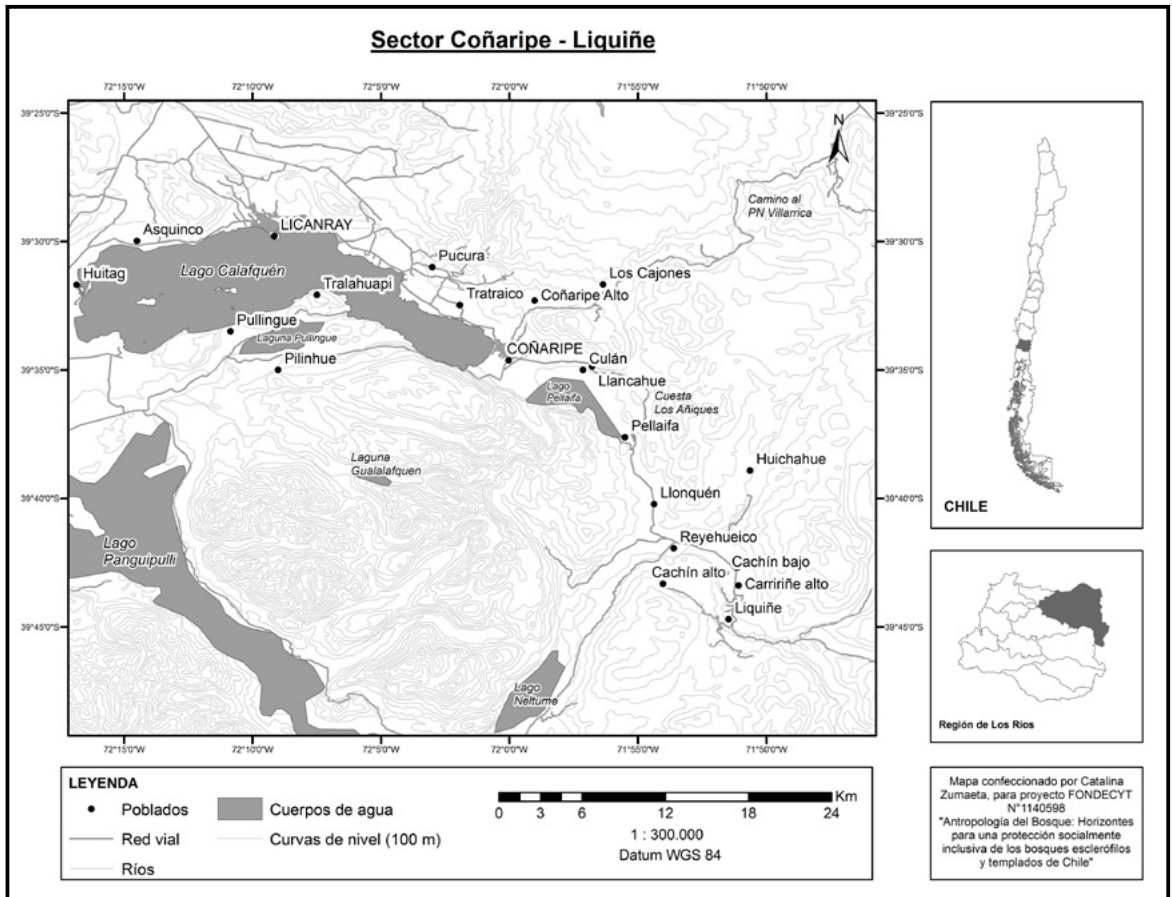


Figura 1. Sector Coñaripe-Liquiñe: Ubicación de las poblaciones consideradas. Fuente: Elaboración propia.

aquí se exploran dan cuenta de los posicionamientos locales frente a estos procesos en Mili Mili (Trairaico) y Pilinhue (Coñaripe), donde se llevaron a cabo rondas etnográficas correspondientes a cuatro estancias realizadas en el ciclo anual y supusieron el uso de la entrevista, la observación directa, las visitas guiadas al predio y el acompañamiento a los interlocutores en su quehacer cotidiano.

Los hallazgos de estas rondas se contextualizan y comparan con la realización de grupos de discusión y, en particular, con una jornada de trabajo ("Conversando con los Árboles") que contó con una concurrencia de sesenta personas de origen mapuche y no mapuche, realizada con organizaciones locales de Coñaripe (Junta de Vecinos, Radio Nueva Comuna, Cuerpo de Bomberos y la Asociación de Agua Potable Rural), jornada que permitió definir un horizonte común para abordar las particularidades de

cada localidad. Estos diálogos se enriquecen a través de la conversación con otros actores, incluyendo comuneros mapuche, colonos chilenos, profesores de educación básica rural, y miembros de las organizaciones civiles locales.

En todos estos casos la exploración busca discernir procesos que, en el seno de relaciones interculturales, han permitido revertir, aunque sea parcialmente, la tendencia erosiva heredada de la industria de la madera. En el análisis de las prácticas vinculadas a los bosques se advierte que las tradiciones locales, tanto chilena como mapuche, se infiltran, tensionan y redefinen recíprocamente, reconociéndose en muchos sentidos interdependientes entre sí y de la naturaleza de que son parte. Este condicionamiento recíproco tiene un componente nivelador pero que en modo alguno garantiza la interculturalidad ni una simbiosis radical con el bosque.

Árboles y seres humanos en la selva valdiviana

El punto de partida de la historia contemporánea del territorio está marcado por los árboles y la asonada maderera que se despliega en torno a su explotación.⁶ La llegada de colonos chilenos y de aserraderos franceses a partir de la última década del siglo XIX no tuvo otro propósito que el de explotar la inmensa riqueza forestal (Bernedo, 1994; Klubock, 2011, 2014). Hacia 1907, salvo enclaves como Panguipulli, Villarrica, Coñaripe y Choshuenco, el vasto territorio de la actual comuna de Panguipulli estaba habitado por poblaciones mapuche, algunas de ellas ya desalojadas de sus tierras en la depresión intermedia y en las zonas costeras (Díaz-Meza, 2005; Rivas, 2006; Cardyn, 2017). Los modos de vinculación de las comunidades mapuche con los árboles no son, pues, ajenos a la asonada maderera en la región: la desposesión les fuerza a *leñear* para sortear sus dificultades. La apropiación de la tierra y las operaciones para *clarear* los bosques y dar un uso comercial a la maderas son propios de una acción depredadora que troca en dinero los gruesos troncos de las especies nativas.

El impacto de tal incursión se mide en términos políticos, económicos y ecológicos (Aylwin, Yáñez y Sánchez, 2015), pero también amerita examinarse en términos culturales. Gran parte de la cosmovisión mapuche reposa en su medio ambiente (Grebe, Pacheco y Segura, 1972; Barreto, 1996; Villagrán, 1998): plantas y animales se articulan con los seres espirituales a fin de constituir lugares. Los dominios sagrados se ven entreverados con árboles y arbustos

6 Las concesiones otorgadas por el gobierno chileno para la colonización de estos territorios fueron instrumentadas por empresas que convirtieron la explotación maderera en su única vocación. Así lo detecta tempranamente en los informes de la época y en las discusiones parlamentarias que siguieron, las que terminaron por exonerar a dichas empresas respecto tanto del fracaso del proyecto colonizador como de la sobreexplotación del bosque nativo (Rehren, 1908; Comisión Parlamentaria de Colonización, 1912). Conviene distinguir entre esta asonada maderera de aquella con la que culmina el siglo XX y que corresponde a la expansión forestal, esto es, la sustitución del bosque nativo por monocultivos (Camus, 2006).

(Bacigalupo, 2007) y, según de Moebach (1936), también la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM) (2003), no hay ceremonia que no se constituya al alero de algún árbol importante, tanto así que una gran diversidad de funciones son suplidas por ellos (Bragg, Hauenstein y Latsague, 1986). La comercialización de los árboles altera, pues, la convivencia que hasta entonces existía entre las comunidades y los bosques –convivencia que constituye un acomodo recíproco entre seres humanos y árboles–, transformando la ontología en que se inscribía la relación con el bosque. Los árboles se realinean según su valor comercial y sus nombres pasan de designar a seres vivos a objetos inertes como tipos de madera. Se dejan de entender los árboles por su particularidad en el mundo para leerlos como metros ruma, esto es, en función de su valor comercial.⁷ El lenguaje del aserradero se instala en la cordillera.

Quienes habitan la frontera se convierten en sujetos intersticiales y no tardan en manejar uno y otro código –con la dificultad de haber sido forzados a hacerlo– por la constricción territorial que les fuera impuesta por la vía de la expropiación. Los territorios que en el siglo XIX les permitían articular los recursos de mar, montaña y valle desaparecen quedando circunscritos a los lotes que actualmente ocupan. En este contexto ya no es viable la autosubsistencia y las opciones no son otras que vender fuerza de trabajo o bienes localmente obtenidos (léase árboles trocados en mercancías), o aspirar a recibir uno que otro subsidio estatal.

En la Figura 2 se presenta el esquema teórico que facilita el análisis de los casos que se exponen a continuación. El modelo está planteado en términos de pares de oposiciones, aunque es de suyo evidente que las categorías tienen un carácter ideal y que, en la práctica, las situaciones son híbridas. En la elaboración de este esquema se ha tomado como referencia la contradicción que se crea entre la acumulación (capital) y la desposesión que nutre su expansión. Tal expansión trae aparejados procesos de individualización y privatización crecientes que se contradicen con las ontologías relacionales que permiten, según aquí se sugiere, constituir activamente el mar-

7 Ruma: “montón (conjunto de cosas puestas sin orden)” (RAE).

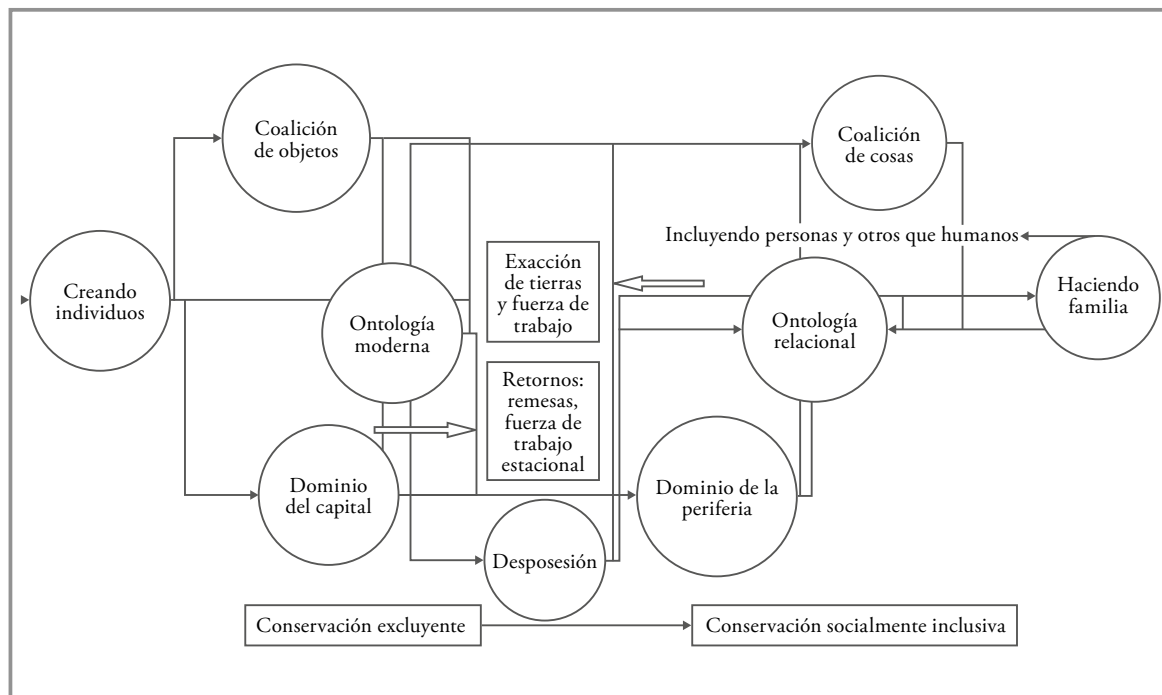


Figura 2. Aproximación teórica. Fuente: Elaboración propia.

gen. En este contexto se postula, siguiendo a Ingold (2007), el distingo entre un mundo de objetos, materialidades a las que se ha impuesto una forma, retrotrayéndolas de modo cristalizado del flujo de la vida en oposición a las cosas que se constituyen y reconstituyen en ese mismo flujo; las unas asociadas al mercado y la propiedad, las otras a las personas y sus relaciones: árboles trocados en madera o árboles convertidos en socios, rumas de objetos o enmarañamiento de seres vivos.

El esquema propuesto, a pesar de sus aspectos formales, no busca segmentar la realidad en dos partes. Se trata de múltiples realidades entendidas en su relación recíproca. Falta en el esquema la profundidad que se requeriría para dar cuenta del salto cualitativo que supone el paso de la ontología del capital a la ontología relacional. El condicionamiento histórico de ambas ontologías depende de procesos entre los que la exacción de tierras y la apropiación de la fuerza de trabajo, por una parte, y de la restitución vía retornos marginales, por la otra, resultan fundamentales. Se trata de una relación dinámica que, vista desde la perspectiva de la regeneración, se condice con la conservación excluyente o con

una conservación socialmente inclusiva, según sea el caso, y que impactan la ontología mapuche.

En los fundamentos de esta ontología mapuche se cuentan algunas nociones claves que sirven para analizar las prácticas actuales de las comunidades que históricamente se han visto desalojadas de sus territorios por estos cambios. La relación con los árboles y el bosque recrea el vínculo con el *wallmapu*, el territorio que no es solo suelo o lo tangible, “sino el universo, el todo, que incluye lo intangible” (COTAM, 2003, p. 1127). La cualidad más notable de esta concepción radica en que se trata de “un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes *newen*, y hacen posible la existencia de estas vidas” (Quidel y Jineo, 1999, p. 149). Tal es el prolegómeno que es preciso considerar para analizar los modos de vinculación actuales con los rebrotes de la vegetación nativa.

Constituido el paisaje en su doble dimensión territorial y cósmica, cobran especial significado para la vida de sus moradores el *tüwun* –lugar de origen de la persona– y el *küpan*, referido “a la ascendencia familiar del che, esto es, sus relaciones de sangre,

sus lazos familiares, su linaje ancestral” (COTAM, 2003, p. 1135). La confluencia de ambos da lugar a una particularización de la experiencia humana en un determinado paisaje, el *az* del *che*, esto es, a la sabiduría de la gente territorialmente encarnada. Los *ngen*, habitantes protectores y custodios del territorio, representan los interlocutores con los que las prácticas consuetudinariamente establecidas en el territorio han de vincularse (Grebe, 2000). “Todos los espacios territoriales –*lof, rewe, ayjarewe, fiuta el mapu*– tienen sus propias fuerzas (*pu newen*) y su propio *az*, y el *che*, como ser humano, tiene también su propio *az*, que se complementa con el primero, lo que les da una característica particular al *che* en tanto colectivo (*lof, rewe, wichan mapu, fiuta el mapu*) que ocupa ese espacio territorial específico, por tanto, *che* y *mapu* (espacio) son complemento para encontrar su propio *az* (característica particular)” (COTAM, 2003, pp. 1143-4). Los fundamentos ontológicos que se radican en la habitación mapuche del mundo en los territorios considerados por este estudio dan cuenta del carácter holístico y relacional que se refleja en prácticas cotidianas que no necesariamente enuncian tal visión, pero que sí al menos parcial y contingentemente la encarnan. Para su análisis se han definido como regulaciones externas aquellas imposiciones que devienen de la expansión del mercado y que determinan sus posibilidades en el horizonte contemporáneo regional, y como internas aquellas constelaciones ópticas surgidas o conservadas en un contexto de exclusión.

Regulaciones externas

El efecto inmediato de la desposesión es la dependencia externa. Comunidades que han sido privadas de su acceso a las condiciones básicas para su reproducción requieren procurar medios de vida más allá de los predios a que fueron constreñidas. La consecuencia de ello es doble: por una parte, se desmembran los tejidos familiares en que se sostiene la ontología relacional y, por la otra, se reacomodan entre sí los demás componentes del paisaje predial.

Los relatos obtenidos en terreno dan cuenta de tales procesos. Uno particularmente sensible es el de don Eugenio Leal de la localidad de Pílinhue, aledaña a Coñaripe. Su historia es la del predio que ocupa y da cuenta de las presencias y ausencias marcadas por la

desposesión. Durante su infancia fue un niño arrendado: “*Yo me acuerdo de cinco años, seis años, obedecía a mi mamá... Me llevaban arrendado y yo obedecía el arriendo*”, a cambio su madre recibía quintales de harina y lo hizo hasta que pudo ofertar su fuerza de trabajo como obrero en la ciudad de Valdivia. Según Poblete (2001, p. 19), el arriendo de niños era por temporada, y fue una práctica frecuente durante el siglo XX. Uno de los entrevistados de la autora señala que “*los papás dejaban empeñado a su hijo, si tenían un chicuelón grande, por un año o más tiempo, lo dejaban empeñado, arrendado allá, y así tenían esa cadenita o cuchillo grande*”.

Dos cosas pasaron, según cuenta don Eugenio, que son cruciales para entender la posición intersticial de la que se habla. Por una parte dice: “*Yo me crié como persona. Pobre, como sea, pero yo me crié como persona; hablé el mapuzungun, que es riqueza; aprendí a estudiar, que es riqueza; aprendí a atender mis amigos, antes no podía ofrecer ni una taza de café*”. La condición principal que le permite transitar desde la condición de niño cuya fuerza de trabajo es trocada por alimentos a la persona pasa por la lengua, el estudio y la capacidad de establecer relaciones. El ser para otros –atender a mis amigos– no resulta accesorio ni mucho menos para una trayectoria de vida que se define, justamente, en relación a los demás.

En el relato de don Eugenio, el desmembramiento social se torna equivalente al desmonte, a la esterilidad del campo. Así explica que su madre no tuviese árboles en casa. Explica que “*donde vivía solita mandaba que le boten los árboles para hacer fuego. Cerquita de la casa, todo lo que estaba cerca, alrededor, échele al fuego no más. No tenía nada*”. La mujer sola, como la madre de don Eugenio, vive en una pequeña pampa despoblada de vegetación en medio del monte, al modo como lo describe una interlocutora de la localidad de Liquiñe: “*Yo a mi casa, donde vivía, era... como una pampa. Era un tiempo en que yo encunclillada plantaba. Ahora, si va a ver mi casa ahora, ya no se ve de lo tupida que está*”.

Paradójicamente, cuanto menos presión directa se ejerce sobre el predio, mayor pareciera ser la devastación inducida por las exacciones de fuerza de trabajo asociadas a las mermas de suelo: así como la mujer sola no tiene otra posibilidad que no sea la

de conseguir ayuda para tumbiar árboles y así procurarse la energía necesaria para su alimentación y calor, la venta de leña aparece como el recurso a que aferrarse para sortear el escollo que significa no disponer de tierra, fuerza de trabajo o capital para subsistir en el lugar.

Las carencias, no obstante, no tienen solución individual. Ello explica el arriendo de un hijo para fines laborales, la venta de leña o la cesión de derechos mediante figuras como el arriendo. La respuesta al desafío, según se desprende de la experiencia de don Eugenio, sometido a las presiones asociadas al desarrollo inmobiliario y construcción de infraestructura en su sector, radica en el colectivo y, como se argumenta más adelante, en el ser colectivo.

Cuando se forma familia, cuando se vuelve al territorio, cuando padres, hijos y familiares pueden cooperar al acervo familiar desde sus diversas particularidades (fuerza de trabajo directa en el predio, división sexual del trabajo, remesas, visitas estivales en períodos de cosecha), comienza a transformarse el paisaje y con ello se establecen nuevas formas metabólicas de vincularse con los demás seres que constituyen parte de esta trama.

En el último sentido señalado, el metabolismo con la naturaleza, para usar la terminología de Carlos Marx, además de entenderse a través de la dialéctica del trabajo, puede ser examinado como una negociación entre los cuerpos vivos cuyas relaciones puestas en tensión van modulando el paisaje. En el caso analizado, resulta necesario distinguir entre monte y montaña y entre la *mawiza* y la casa. Las distinciones las establece don Eugenio y su perspectiva no dista de la noción del metabolismo, pero agrega una dimensión que escapa a la teoría clásica y que dice relación con el moldeamiento del paisaje. Este entra en relación directa con el monte y la montaña, con la *mawiza*, y la formas resultantes expresan los acomodos recíprocos entre aquellos y los habitantes de la tierra.

La *mawiza*, según don Eugenio, se forma “cuando los ve uno criados a los árboles y luego nace maqui [*Aristotelia chilensis*], todas las otras cosas: la quila [*Chusquea quila*] –que es tan porfiada–, el colihue [*Chusquea culeou*], todo eso; nace a los alrededores”. Y luego, “a lo que ya no se puede ni caminar y que

hay que hacer senderos por ahí, ya se llama montaña. Eso es una montaña, cuando ya no se puede caminar y está complicado. Eso ya es montaña”.⁸ Se infiere que la montaña, y así lo atestigua el interlocutor, denota ausencia de trabajo humano: “Cuando no hay necesidad, el campo se vuelve mawiza”. La experiencia no es distinta de la de don José Heuicha, de Tralahuapi: “Mi mamá quedó como dueña del campo y ahí estuvo ocho años solo este campo y ahí llegué yo el año ochenta y ocho, sí, el año ochenta y ocho, y sin recursos, sin nada. Si no había casa en este campo, estaba todo abierto, lleno de malezas”.

La *mawiza*, desde esta perspectiva, deja de ser una entidad separada y fija –bosque nativo o montaña (Grebe, 1993)–. Por el contrario, es fruto de una relación histórica con los seres humanos: su crecimiento o decrecimiento expresa los ciclos de actividad que, como se ha visto, están sujetos a determinantes estructurales. Porque “cuando ya dejó de trabajar el longko, el dueño; el campo queda solo. Ahora, nuevamente la naturaleza me dice: ‘Tú ya te quedaste, yo vuelvo a mi ser’. Eso se está otra vez llenando de maleza. Hay murra [*Rubus ulmifolius*], hay de todo, porque yo no puedo trabajar. Así que, así tal como lo recibí, así lo estoy entregando”. El proceso se ciñe a las fases de expansión y contracción de las unidades residenciales en una relación inversamente proporcional: el incremento de una lleva al decremento de la otra, no pudiendo, eso sí, fagocitarse la una a la otra.

En la Figura 3 se describen las tres fases del vínculo del bosque con las unidades residenciales. La fase inicial es previa a la ocupación y que, en el caso de la montaña, está dominada por la *mawiza* o el monte. La fase germinal se asocia al clareo de las áreas aledañas a la vivienda que, careciendo de recursos suficientes, no puede sino cortar lo que hay en su entorno. En la fase de madurez residencial, por una parte, se extrae leña del monte y, por la otra, se deja que los árboles crezcan en el predio para integrarlos a la vida cotidiana. La fase posterior, de envejecimiento, tiende a corresponderse con la inicial: como señala don Eugenio Leal, el monte retoma sus posesiones.

8 Compárese con la descripción que Descola (2013, p. 44 y ss.) hace de las montañas en Japón, China e India, donde se desvanece la dicotomía silvestre/domesticado dando paso a una distinción entre lo habitado y lo no habitado, sin dicotomía por medio.

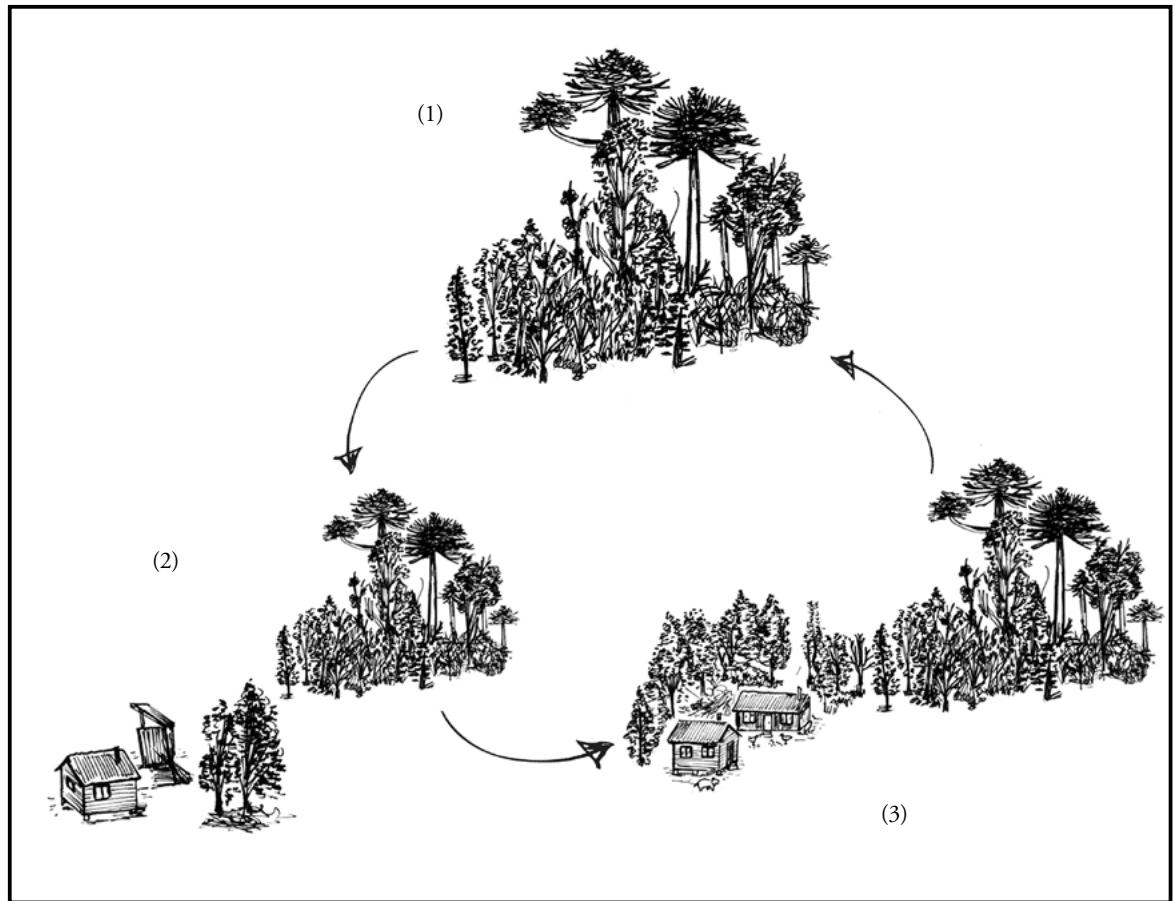


Figura 3. El bosque y su relación con la unidad residencial. (1) Fase inicial, (2) Fase germinal, (3) Fase madura. Fuente: Skewes (2019). Croquis dibujado por Mauricio Cayul y editado en Adobe Photoshop CC por Laura Skewes.

En este sentido, la ontología relacional establece vínculos fundamentales que tornan imperativa la presencia simultánea de árboles y personas. Por una parte, no se concibe la existencia de seres aislados en el mundo y, como los humanos, los árboles también crecen en familia. Así pues, si se quiere plantar un árbol traído desde otra parte, aun cuando sea de la misma especie, no necesariamente va a germinar. Al referirse a su bosque de coihues nuevos, don Luciano dice: *“Ese compone una familia, ese bosquecito”*. Pero, *“si voy a buscar ahí, y como que vengo a plantar acá, como que no les gustan nada, porque no son nada de la misma familia”*. La filiación es, pues, una condición necesaria para la regeneración de la vida. Por otra parte, en su crecimiento, los árboles establecen relaciones particulares con los seres humanos. *“Ese pinito [pehuén, *Araucaria araucana*] me trae alegría. Yo en la mañana me levanto, miro mi pinito como que me hace*

así, trae alegría. Es con el pino, cuando miro un pino en la mañana, con ganas de vivir más”, dice don Luciano Ñancolipe, de Mili-Mili, en el sector de Traitraico. Se refiere –usando la palabra en español a pesar de ser hablante del mapuzungun– a uno de los cuatro especímenes que trajo de la alta montaña y que plantó en su casa cuando niño, bajo la supervisión de su abuela. La afiliación se traduce en afinidad.

La consolidación residencial se logra cuando se sortean los escollos de la escasez y ahí se comienza a reconstruir la relación con el medio. Los hijos crecen, hay más fuerza de trabajo en el hogar, un poco más de ingresos. *“Ahora tengo cualquier árbol plantado, mi casa casi no se ve de árbol [está tapada por los árboles]”*. La relación es inversa a la afluencia chilena que, cuando cuenta con recursos, *limpia* los campos, esto es, tala los árboles para crear pampas

empastadas. El trabajo de don Gaudencio Catrilef, quien ocupó un predio devuelto a la comunidad por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) en Kulan, a la salida oriental de Coñaripe, le permitió, al igual que a doña Guacolda, levantar su casa en una pampa. En torno a ella habilitó espacios que constituyen un renuevo en una tierra que otrora fuera despejada para fines agrícolas y de explotación maderera. La huerta, los panales de abeja, el surtidor de agua, el renoval en la ladera del cerro, las instalaciones y herramientas para el trabajo (y cuyas empuñaduras son hechas artesanalmente con madera de luma (*Amomyrtus luma*)) son los signos de una recuperación de los árboles y de las personas al mismo tiempo.

Regulaciones internas

La ontología relacional resulta fundamental a la hora de sobreponerse a las exacciones devenidas de la expansión del capital y que, en este caso, permite esclarecer los mecanismos internos que se ponen en juego en la relación de las personas y demás especies constitutivas del paisaje local. A menos de 10 kilómetros en dirección noreste en relación a Pilinhue, se emplaza el predio de don Luciano Ñancolipi, en el sector de Mili Mili, Traitraico. La parte alta del terreno colinda con el Parque Nacional Villarrica, lugar que desde pequeño don Luciano frecuentaba con su abuela. La porosidad de esta frontera permitió el intercambio que, como se discute abajo, nutre el resurgimiento de especies nativas en territorios igualmente agraviados por la deforestación.

El ejemplo provisto por don Luciano da cuenta de una relación virtuosa entre un residente local y una iniciativa de conservación pública. La regeneración de la vegetación nativa, en este caso, se produce a partir de prácticas que dan cuenta de los modos de vinculación derivados de una ontología que asocia a organismos de distintas especies en relaciones de convivencia. El caso que se ve a continuación revela la intimidad en la que se despliegan vínculos de largo aliento entre familias de especies y reciprocidad intergeneracional entre ellas.

En su relación con los árboles, don Luciano encarna el mismo posicionamiento que don Eugenio: son

sus criaturas las que terminan criándole. Es un parentesco que admite la reversión de sus términos y, con ello, abre el espacio para la reconstitución de las posteriores generaciones. En la medida en que crecen, los papeles comienzan a invertirse, hasta que, al llegar los árboles a sus 40 o más años, son ellos los que comienzan, con sus piñones, a alimentar al hombre y su familia que, a su avanzada edad, ya no puede producir lo que antes hacía. “*Yo les digo küh-hepewen. Es como decirle la mamá, es mi mamá, ¿no ve que me está dando el alimento?*”. No conforme con ello, don Luciano vuelve al monte, a replantar los retoños de sus pinos para así iniciar un nuevo ciclo (Figura 4: El ciclo de la regeneración).⁹

Así las nuevas generaciones encuentran escenarios similares a aquellos en los que sus padres comenzaron la tarea. “*Antes mi abuelo había rozado esa ladera y había sembrado, pero cuando yo llegué habían matorrales de renoval y yo dije: ‘¿Qué saco de seguir explotando este terreno muy faldoso? ¡No se puede trabajar! Ahora los árboles están elevándose, están creciendo. Todo eso que se ve ahí al frente está creciendo no más’*”.

El paisaje va redefiniendo sus formas de acuerdo al diálogo que los árboles establecen con los residentes y estos, a su vez, se van sucediendo generacionalmente. Si antaño los abuelos de las actuales cohortes tuvieron que cortar árboles para vivir, sus hijos están plantando y, poco a poco, algunos nietos comienzan a volver a los territorios desde las grandes ciudades. Todos los entrevistados de la generación intermedia han plantado árboles. Don Luciano trajo araucarias desde las inmediaciones del Parque Nacional de Villarrica. Con su mujer, además, plantaron un bosque de coihue que está creciendo frente a su casa. Don Eugenio trajo el mañío (*Podocarpus nubigena*) “de cerquita”, sin contar los coihues, ulmos (*Eucryphia cordifolia*), arrayanes (*Luma apiculata*), hualles (*Nothofagus obliqua*) y lingue (*Persea lingue*) que se aglomeran en su predio. Doña Anaisa, de Los Cajones, no titubeó en plantar no solo nativos sino que también un aroma (*Acacia melanoxylon*) para satisfacer los deseos de sus abejas. Don José y su señora han hecho lo propio:

9 Una descripción más detallada de la relación de don Luciano Ñancolipi se encuentra en Skewes y Guerra (2017).

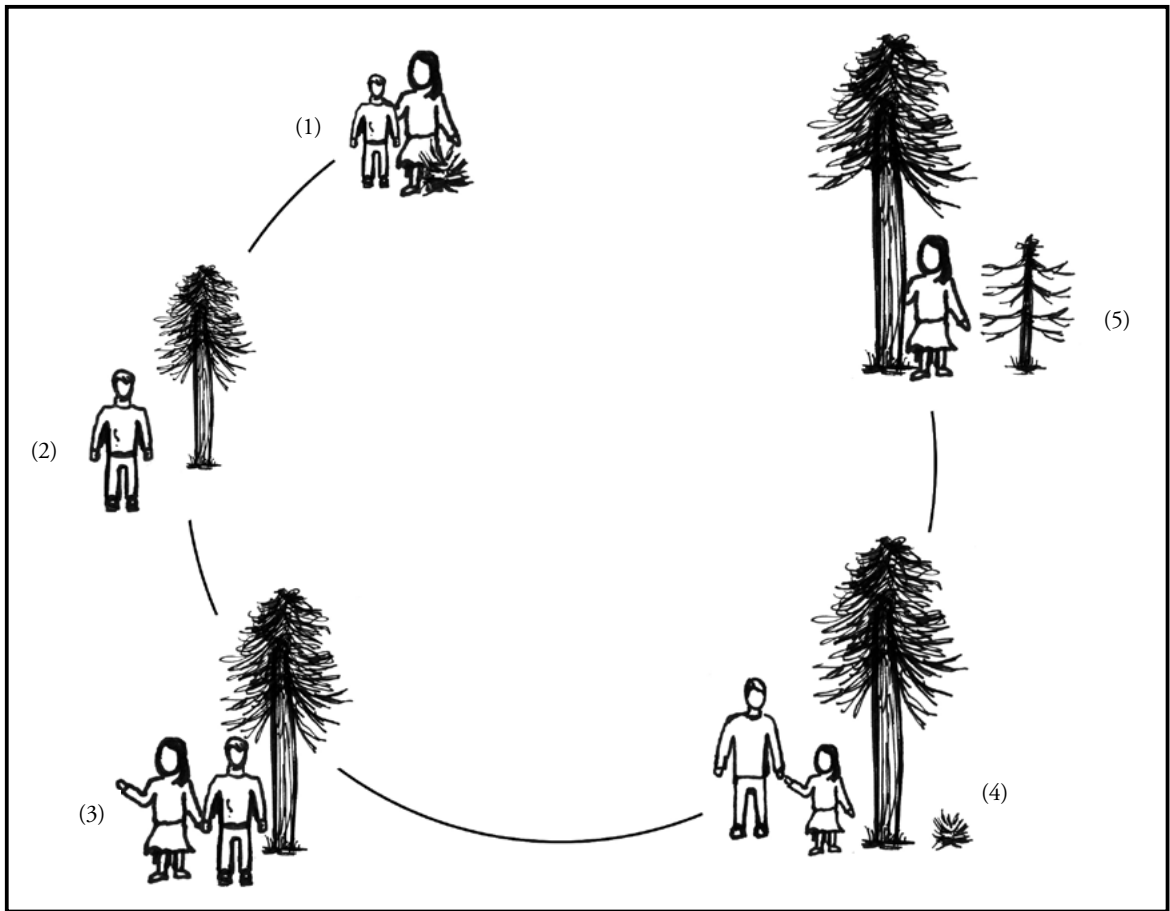


Figura 4. El ciclo de la regeneración (a partir de la experiencia de don Luciano Ñancolipi).

(1) Recoge con su abuela plántulas de araucaria desde el monte y las siembra junto a su casa; (2) Los árboles (“pinitos”) crecen al cuidado de don Luciano; (3) Los árboles maduran al tiempo que don Luciano forma familia; (4) Los pinos comienzan a dar piñones y alimentan a la familia cuando la fuerza de trabajo disminuye. Don Luciano replanta en el monte las semillas que brotan bajo sus árboles; (5) La hija de don Luciano cuenta con su pino y al monte se agregan los plantados por él.

Fuente: Skewes (2019). Croquis dibujado por Mauricio Cayul y editado en Adobe Photoshop CC por Laura Skewes.

He plantado –dice don José–. Aquí tengo, para abajo, tengo un bosque de coihue que lo planté yo. Y para allá tengo como mil plantas de raulí [Nothofagus alpina]. Y ahora matorral de nativo. Esto aquí fondeado que tengo ahí es todo nativo, hay laurel [Laurelia sempervirens], ulmo, lingue, algunos olivillos [Aextoxicom punctatum], radal [Lomata hirsuta], avellano [Gevuina avellana]. Todos esos árboles están creciendo ahí.

La economía política puede ser mezquina para describir una relación que es de por vida. “¿Cuándo se apellina [madura] un árbol?” En el caso de la arau-

caria, don Luciano indica la fórmula que le permite establecerlo. “Cuando tienen cincuenta centímetros”, responde a la pregunta. “¿Por el tronco?”, procura aclarar el entrevistador. “Claro. Ese tiene más de cincuenta, porque el otro día lo abracé así y me faltó un tanto, entonces adentro ya está así”, responde el entrevistado. La clave, sin embargo, no está en la medida; está, más bien, en el abrazo que permite establecer la medida. El ejercicio consiste en conmensurar el cuerpo del árbol y el cuerpo propio: cuando puede rodearlo hasta la mitad es que ya se han vuelto equivalentes y complementarios: el árbol comienza a dar sus primeros frutos. Es el momento en que la conversación se materializa en morada. Pero la

relación no acaba allí. Para recordar la figura del difunto, se construyen descansos, pequeños aleros bajo los árboles con los que en vida se identificaba la persona (Skewes, Rojas, Guerra, Mellado, 2011; Rojas, 2014). Allí, cuando se recuerda o se sueña con el difunto se le llevan cigarros, mate y aquello de lo que gustaba.

La inspiración de todos estos productores no es solo comercial. Don Luciano, por ejemplo, debe desdoblarse entre la venta de piedra volcánica para la construcción en los balnearios de Pucón y Villarrica y el trabajo temporero en la recolección de manzanas en la zona central. Don Eugenio vive con el apoyo de una pensión asistencial y don José no cuenta ni con maquinaria ni con trabajadores para involucrarse en una agricultura que no sea la de subsistencia. Diferente es la lógica con que algunos colonos chilenos organizan sus predios. En una impensada gira por el campo de don Israel en Choshuenco, el propietario indica los usos y destinos de cada centímetro de su predio. *“Aquí –dice– voy a dejar espacio para unas cabañas. Los árboles le van a dar sombra. Los avellanos los tengo para los chanchos”* y este cálculo es en función de la rentabilidad esperada. De aquí que don Israel declare no entender a sus vecinos. *“Mire –señala– no han plantado nada”*. Para él la población indígena tiene su tierra abandonada.

Algo similar a como piensa el dirigente del Comité de Agua Potable Rural de Coñaripe, quien concibe su relación con los árboles en términos de desarrollo: *“Ojalá viviéramos en un país con plata, un país que se preocupe de la naturaleza, y le dijeran al comité: ‘Tome, aquí tiene mil millones de pesos para que recupere los cerros’. Estoy seguro que con mil millones el comité recupera toda la naturaleza de los cerros y tendríamos una tremenda cantidad de agua”*. Don José Hueicha, en cambio, en su terreno de Tralahuapi, ve como, sin esos millones, él ha logrado espesar el bosque de la ladera cuyas aguas fluyen hacia la pradera donde se alimentan sus ovejas y alpacas.

La (re)creación del paisaje

La práctica residencial inspirada por una ontología relacional que hermana a los seres vivos crea y recrea el paisaje del que es parte consustancial.

Su interioridad es prolongación de la exterioridad y a la inversa: las prácticas desbordan la vivienda y las materialidades circundantes se le infiltran proveyéndoles los medios que la transforman en acomodados (Skewes, 2016). Aquí conviven árboles con maderas, del mismo modo que lo hacen los seres humanos con los animales domésticos, con las plantas y con los difuntos. Las techumbres y los árboles dan cobijo a las huertas y a las aves de corral, mientras que los perros merodean perpetuamente. Las construcciones, las mejoras, los acomodados son la base de los proyectos de vida de sus habitantes, y cambian a lo largo del ciclo vital y de la historia.¹⁰

Los renuevos son a la vez de árboles y de personas. Así como crecen los que fueron allí plantados por los ahora viejos residentes, comienzan a retornar los migrados, quienes han pasado los 30 años de edad y que toman consciencia de lo poco que la ciudad les ha entregado y de lo mucho que les ha quitado. Gladys, María y Eugenio han retornado y comienzan a recrear el curso iniciado por sus padres y abuelos. Cuando alguien muere, como fue el caso de don Gaudencio en 2016, el campo, las abejas, los útiles de trabajo comienzan a morir. Pero la muerte es siembra de nueva vida. A los ojos del técnico, puede parecer tozudez, pero sus contrapartes indígenas no siempre acceden a sacar los árboles muertos. Tal es la condición para un nuevo despliegue. La muerte real es la que se produce con la venta del terreno, cuando ya no hay otra alma que conjugue su vida con la de los árboles, arbustos, helechos y demás seres vivos. Y este límite, esta muerte, es la que impone la economía política a través no solo del mercado sino que también del despojo. En adelante podrá haber identidad o podrá haber bosque pero, procedida la partición, ya no es posible la conjunción de ambas, ya no hay una regeneración socialmente inclusiva.

La dialéctica entre bosques y seres humanos es generacional y cada generación da un nuevo giro a la visión de mundo y a las prácticas de sus antepasados. No en vano las generaciones actuales, a lo menos

10 Las prácticas de renuevo pueden ser vistas como expresiones de resistencia frente a la acción del capital, o bien formas de rearticulación del modo de producción campesino (Besson, 2018). Aquí se asumen como expresiones autonómicas de alcance limitado, acomodados locales a un capital fluctuante en zonas de fricción.

por lo observado en terreno, son las más críticas de sus abuelos por haberse valido de los árboles para vivir. Sin embargo, cabe pensar, los abuelos no tenían otras alternativas de enfrentar la exclusión sino a través de lo poco y nada que tenían, como bien lo ilustra el caso de la madre de don Eugenio.

¿Qué hay en estas prácticas que refleje una ontología diferente a la del colono chileno, aparte de la ya mencionada mercantilización de la naturaleza? Lo que marca la diferencia es la forma de concebir las relaciones entre los organismos tal como se refleja en la vivienda enmarañada en su medio, es la porosidad de las fronteras entre humanos y no humanos y es también la corresponsabilidad que entre ellos se establece. La vivienda puede considerarse como la prolongación del bosque. Ello queda de manifiesto en la yuxtaposición de trayectos y espacios que confieren su singularidad al quehacer cotidiano en zonas de fricción. No hay gallineros ni divisorias de espacio, no hay un dentro separado de un fuera, no hay espacios exclusivos para un uso u otro, ni ordenamientos geométricos de los cultivos. El habitar lo es del paisaje y no de algo que esté fuera de o impuesto a; no es el despeje ni el límite perimetral lo que marca la relación. Tal materialidad encarna la ontología relacional en oposición a una ontología moderna que procura en toda instancia privatizar los espacios individuales al tiempo que marcar las diferencias que separan a humanos de no humanos.

La práctica residencial, según lo ilustran los casos expuestos, es un proceso ejemplar de recíproca habituación de las especies, lo que se advierte en la vida de los bosques. Cada uno de los árboles plantados, cada reparo hecho, cada animal doméstico es parte viva de una biografía personal y familiar, de una ontología colectiva, relacional e interespecie, donde cada cual encuentra su lugar. ¿Es tal ontología inconmensurable con otros posicionamientos culturales? Las indicaciones previas sugieren lo contrario y el supuesto más plausible es que tales posicionamientos son situacionales y que, aunque informados y moldeados por las tradiciones locales culturales, mantienen una plasticidad que les permite desplegarse más allá de la frontera propia y mutar al menos en la contingencia. Lo sustantivo radica en que la coexistencia de bosque y personas depende de una ontología relacional que reblandece las separaciones entre seres vivos.

La historia del Vaquero es ejemplar de este enjambre de relaciones que van constituyendo los paisajes híbridos en que se despliegan tales ontologías y que van posicionando a los diversos participantes en posiciones ontológicamente relativas:

Traído de la ciudad por uno de los hijos de la familia, llegó a la comunidad el Vaquero, un perro de raza Yorkshire, criado en un departamento de Santiago. Nada presagiaba un buen destino para el animal. Aprendió, no obstante, a distinguir –como lo hacen los perros del predio– entre los chanchos propios y los de los vecinos, a quienes correteaba hasta las afueras del cerco. En una ocasión no eran chanchos los que entraron sino un jabalí. Con fundado temor y no por ello menos sorprendidos, sus dueños vieron que, a diferencia de los demás perros, el Vaquero se fue a toda velocidad a perseguir al jabalí. Dieron por muerta a la mascota. Pero en uno de los giros rabiosos del invasor se pudo ver al Vaquero colgando mientras sus dientes no soltaban los testículos de su adversario que intentaba ahora escapar.

Más allá de las risas que la historia del Vaquero provoca cada vez que se la cuenta, ella permite entender el entramado que se da entre las actividades humanas y animales en el contexto de una ontología relacional. Vaquero deja de ser el *pet* o mascota de una familia, para integrarse a una red de relaciones en la que se entrecruzan humanos, cerdos, perros y jabalíes para encarar la tarea cotidiana. El animal adopta la costumbre local y la costumbre local le adopta: deja de ser perro faldero para ser parte de la tarea colectiva.

La historia pone de relieve la yuxtaposición de tiempos, orígenes y culturas que se dan estos paisajes híbridos, tornando especialmente difusos los límites de aquello que se conoce como lo propio en oposición a lo ajeno. Al cabo resultaría difícil definir al *terrier* como exótico una vez que se ha integrado a la dinámica del cotidiano, lo cual invita a entender como regenerativas y no de conservación las prácticas de quienes intiman con el bosque. No en vano la historia es contada al pie de lo que antaño fuera una

huerta de manzanos del predio hoy recuperado por la comunidad. Los manzanos siguen en pie, pero al cabo de los años se han asilvestrado integrándose a las demás especies allí residentes. En el caso de la familia de Tralahuapi, la hija mayor, avocada durante el año en Santiago, vive de la artesanía. Trabaja en la producción de textiles andinos, y, a partir de esta experiencia, surge su deseo de incorporar aquellas técnicas para el desarrollo de una textilera propia: la familia compra nueve alpacas y un galpón abandonado se transforma en taller. Alpacas, ovejas y terneros pasan a emparentarse entre sí, sirviendo la lana de las primeras para ser hilada por un telar accionado por el motor de una lavadora en desuso.¹¹

La ontología relacional se inscribe en paisajes mestizos y se despliega en un contexto de intercambios desiguales en los que la vida se hace posible sumando pensiones y subsidios estatales con producción apícola, cultivos menores, producción de hortalizas, venta de fuerza de trabajo, apoyos familiares. En tales circunstancias son las ontologías múltiples, al modo del biculturalismo, una condición necesaria para sortear la desposesión, como también lo es el ser ladino, esto es, la capacidad de poder conjugar el mestizaje y la destreza de conectar la sagacidad con la condición de políglota, al modo de los lenguaraces (Perma, 2016). El haber sido arrendado y luego vender su fuerza de trabajo, el hablar una y otra lengua, el tener una madre sola en una casa sin árboles y el poder atender a los invitados para mantenerse como mapuche permiten explicar el particular metabolismo que se establece no solo con los árboles sino también, y además, con el medio social en que se vive. Es un posicionamiento ontológico diverso al dominante, pero se da en este estrecho marco de relaciones político-económicas fundadas en la desposesión. La ontología relacional se mantiene, pues, en virtud de la necesidad de vivir en un contexto de una densa red de sociabilidad (Peterson, 2015). Se trata de una pluriontología sin la que se hace difícil la existencia social.

11 Las primeras alpacas murieron por comer en exceso. Sus anfitriones debieron aprender a dosificar su alimentación, transformando con ello sus propias rutinas.

Reflexiones finales

¿Cuáles son las prácticas que mejor favorecen la conservación socialmente inclusiva del bosque? Lo que los casos discutidos en este estudio sugieren es que son aquellas que devienen de una ontología relacional que, por una parte, entiende a los actores en su recíproca dependencia unos de otros y, a la vez, admite porosidad entre ellos, sean humanos o no humanos. No obstante, se advierte que tales prácticas surgen en contextos históricos bien definidos, cuya característica común es la marca que la desposesión ha dejado en ellos.

La desposesión, según se atestigua en la disciplina, no puede encararse sino a través del aglutinamiento social, de prácticas colectivas de autoayuda y de reciprocidad. Tal es una conclusión ya establecida. ¿Qué cabe agregar a partir de los resultados de este estudio? La incorporación de la noción de una ontología relacional viene a expandir y profundizar el entendimiento de los procesos de regeneración social, con el ingrediente ahora de la participación de seres otros-que-humanos. Subyace a estas prácticas un patrón que hunde sus raíces en la memoria indígena y en las que predomina el apego al territorio entendido como un organismo vivo y poblado por seres y fuerzas espirituales – *newen*.

Entre los dominios del capital y de la desposesión no solo se da un divorcio en términos de recursos sino, ateniéndose a los resultados de este estudio, se produce una ruptura ontológica: mientras la ontología moderna se expande siguiendo o anticipando las huellas del capital, la relacional se recrea en los espacios del margen. Así, en su ejercicio colectivo, las personas y comunidades abren posibilidades de concebir nuevas formas de articular a los seres humanos y demás especies, las que se despliegan embrionariamente en experiencias como las que aquí se han descrito. Sin embargo, y tal como se desprende de los casos estudiados, esta es una situación de periferia.

La desposesión torna en residual una ontología que dentro de los márgenes del mercado pierde su vigencia. De aquí que es preciso comprender los posicionamientos ontológicos en términos situacionales, estando limitados en sus alcances por las determinantes históricas que son relevadas por el

materialismo histórico. Este estudio sugiere que, en consecuencia, la existencia de formas germinales del paisaje afincadas, a nivel de las comunidades y personas, en la relación con los árboles, está mediada por regulaciones externas derivadas de la expansión del capital y que fuerzan a condensar la vida social en prácticas colectivas, al tanto que, por la vía de la organización interna, se conectan con un hermanamiento de especies. Estas bases generan condiciones para expandir la moral comunitaria a fin de reconocer derechos a las especies que habitualmente no se visualizan como parte de la historia local.

La pregunta acerca de la viabilidad de las ontologías relacionales, en términos de las constricciones que a ellas son impuestas por condicionantes de carácter más general, es crucial especialmente porque, según aquí se sugiere, podrían ellas contribuir a una conservación socialmente inclusiva del bosque nativo. ¿Es posible la ontología relacional? O más bien, ¿hasta dónde es posible? ¿En qué términos? Una comprensión desde el materialismo vital permite identificar el entramado que se establece entre las comunidades humanas y demás especies y con ello disponer de un marco socialmente pertinente y culturalmente relevante para precisar el alcance de estos procesos y, eventualmente, para sugerir la formulación de políticas orientadas a la preservación del bosque nativo y de las comunidades que a ello han contribuido. Esta comprensión invita a identificar prácticas culturales que, por sus vínculos simbióticos con especies vegetales y/o animales del bosque, son críticas para la continuidad de la convivencia entre los seres humanos y el bosque nativo, discerniéndolas de aquellas de carácter predatorio.

La respuesta que pueda darse a las interrogantes planteadas radica en la orquestación de la vida cotidiana. Es la capacidad de articular recursos de proveniencias diversas y movilizarlos como una sola fuerza a fin de asegurar la sustentabilidad de un territorio. Ello se logra a través de una ontología relacional, a la sumisión de cada individuo no al colectivo sino que al devenir de las circunstancias vividas. Tal arreglo coincide con las periferias de la expansión capitalista y es en ello donde el materialismo histórico invita a reflexionar acerca de los límites de ontologías otras que las modernas. Nada asegura, empero, que la eventual capitalización que pueda

producirse por obra de actores internos o externos a la comunidad termine por desbaratar la ontología relacional y provocar una vez más la disociación entre seres humanos y sus medios de vida, en nuevas formas de acumulación por desposesión.

De aquí la importancia política de reconocer la plausibilidad histórica de estas prácticas como garantes de la regeneración y la necesaria protección que de ellas debiese haber. Las formas posibles de integrar seres humanos, árboles y demás especies suponen un contrato, contrato que se puede dar en un marco prospectivo de convivencialidad y de buen vivir. La comunidad moral del bosque no es, pues, exclusiva ni excluyente; está abierta, es cambiante y fluye de la corresponsabilidad de múltiples agentes. Su historia, no obstante, no puede disociarse de la del capitalismo en que está inmersa, y la prospección no puede concebirse sin alguna transformación de aquellas condiciones que destruyeron los bosques y que expoliaron a las comunidades de sus medios de vida. El bosque en tanto entrevero de seres que lo constituyen reclama la existencia que le ha sido expropiada. Es lo que sugieren las prácticas cordilleras aquí examinadas. Una ontología relacional invita a pasar desde una condición residual a otra protagónica, y sin espacios de soberanía no se ve transitable el sendero.

Agradecimientos

Este artículo se hizo en el marco del proyecto Fondecyt F-1140598: Antropología del Bosque. Se agradece a Luciano Nancolipe, Eugenio Leal, David Díaz, José Hueicha, Sara Garrido, Anaisa Catricheo, Israel Arcos, Ovidia Arauco y a sus familias por la acogida. También expresar nuestro recuerdo de don Gaudencio Catrilef, quien falleciera durante el período de esta investigación. Los ayudantes de investigación Susana Rebolledo y Wladimir Riquelme también ameritan nuestra gratitud. Igualmente, se reconoce el trabajo de Mauricio Cayul y Laura Skewes, en los croquis que acompañan este artículo. Un especial agradecimiento ameritan los revisores de la versión original, cuyo tiempo y dedicación permiten entregar esta versión corregida.

Referencias citadas

- Ahmed, S. (2010). Orientation matter. En Diana, C. y Samantha, F. *New Materialisms: Ontology, Agency, and Politics* (pp. 234-257). Durham/London: Duke University Press.
- Aylwin, J., Yáñez, N. y Sánchez, R. (2015). *Pueblo mapuche y recursos forestales en Chile: Devastación y conservación en un contexto de globalización económica*. http://www.observatorio.cl/sites/default/files/biblioteca/pueblo_mapuche_y_recursos_forestales_en_chile_devastacion_y_conservacion_en_un_contexto_de_globalizacion_economica.pdf
- Bacigalupo, A. M. (2007). *Shamans of the Foye Tree: Gender, Power, and Healing among the Chilean Mapuche*. Austin: University of Texas Press.
- Barreto, O. (1996). *Fenomenología de la Religiosidad Mapuche*. Quito: Abya-Yala.
- Bello, A. (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas. Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*. Temuco: Ediciones Universidad Católica de Temuco, Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas, 2011, 303 pp. Temuco, Chile: Universidad Católica de Temuco.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant matter: a political ecology of things*. Durham, NC: Duke University Press.
- Benton, T. (1996). Engels and the Politics of Nature. En Arthur, C. J. (Ed.). *Engels today: A centenary appreciation* (pp. 6-94). New York: St. Martin's Press.
- Bernedo, P. (1994). *Panguipulli. Historia en cuatro tiempos*. Santiago de Chile.
- Besson, J. (2018). Sidney W Mintz's 'peasantry' as a critique of capitalism: New evidence from Jamaica. *Critique of Anthropology*, 38(4), 443-460. doi:10.1177/0308275X18807544
- Blaser, M. (2013). Ontological Conflicts and the Stories of Peoples in Spite of Europe: Toward a Conversation on Political Ontology. *Current Anthropology*, 54(5), 547-568. doi:10.1086/672270
- Bragg, K., Hauenstein, E. y Latsague, M. (1986). Transecto etnobotánico del sector mapuche. *Cultura, Hombre, Sociedad*, 3(6), 57-80.
- Cadena, M. de la (2015). *Earth beings: ecologies of practice across Andean worlds*. Durham, NC: Duke University Press.
- Camus, P. (2006). *Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile 1541-2005*. Santiago: LOM.
- Camus, P. y Solari, M. E. (2008). La invención de la selva austral: Bosques y tierras despejadas en la cuenca del río Valdivia (siglos XVI-XIX). *Revista de Geografía Norte Grande*, 40, 5-22.
- Cardyn, P. (2017). *Sangre de baguales. Epopeyas mapuches y obreras en tiempos del Complejo Maderero Panguipulli. Un efecto mariposa inconcluso*. Santiago: LOM.
- Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (2003). *Territorio y tierras mapuche. Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato*. http://biblioteca.serindigena.org/libros_digitales/cvhynt/v_iii/t_ii/v3_t2_c2-FContents.html
- Comisión Parlamentaria de Colonización (1912). *Informe, proyectos de ley, actas de las sesiones y otros antecedentes*. Santiago: Litografía Univeso.
- Course, M. (2011). *Becoming Mapuche: person and ritual in indigenous Chile*. Urbana, IL: University of Illinois Press.
- Descola, P. (2013). *Beyond nature and culture* (J. Lloyd, Trans.). Chicago, IL: University of Chicago Press.
- Díaz-Meza, A. (2005). *El Parlamento de Coz Coz. Breve Relación del Parlamento Mapuche de Coz Coz 18 de enero de 1907*. Panguipulli, Chile: Corporación Municipal de Panguipulli.
- Di Giminiani, P. (2013). The contested *rewe*: sacred sites, misunderstandings, and ontological pluralism in Mapuche land negotiations: The contested *rewe*. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19(3), 527-544. doi:10.1111/1467-9655.12048
- Di Giminiani, P. (2018). *Sentient lands: indigeneity, property, and political imagination in neoliberal Chile*. Tucson, AZ: The University of Arizona Press.

- Di Giminiiani, P. y González Gálvez, M. (2018). Who Owns the Water? The Relation as Unfinished Objectivation in the Mapuche Lived World. *Anthropological Forum*, 28(3), 199-216. doi:10.1080/00664677.2018.1495060
- Di Giminiiani, Pietro y Fonck, M. (2015). El paisaje como proceso de vida: experiencias de domesticación del bosque en el sur de Chile. *Revista de Geografía Norte Grande*, 61, 7-24.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santafé de Bogotá: CEREC – Instituto Colombiano de Antropología.
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra: nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Unaula.
- Foster, J. B. (2000). *Marx's ecology: materialism and nature*. New York, NY: Monthly Review Press.
- Grebe, M. E. (1993). El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología*, 12, 45-64.
- Grebe, M. E. (2000). Relaciones hombre/naturaleza en la cultura mapuche. Los Ngen: sus implicancias y proyecciones socioculturales. *IX Jornada de Alternativas Religiosas En América Latina*, 1-8. Buenos Aires.
- Grebe, M. E., Pacheco, S. y Segura, J. (1972). Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de La Realidad Nacional*, 14, 46-73.
- Guerra M., D. E. y Skewes V., J. C. (2010). Acumulación por desposesión y respuestas locales en el remodelaje de los paisajes estuariales del sur de Chile. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 42(2), 451-463. doi:10.4067/S0717-73562010000200008
- Heidegger, M. (1975). Construir, habitar, pensar (F. Soler, Trans.). *Teoría*, 5-6, 150-162.
- Ingold, T. (1995). Building, dwelling, living. How animals and people make themselves at home in the world. En Strathern, M. (Ed.). *Shifting context. Transformations in anthropological Knowledge* (pp. 57-90). London/ New York: Routledge.
- Ingold, T. (2007). Materials against materiality. *Archaeological Dialogues*, 14(1), 1-16. doi:10.1017/S1380203807002127
- Ingold, T. (2010). *Bringing things to life: Entanglements in a world of materials*. <http://hummedia.manchester.ac.uk/schools/soas/morgancentre/research/wps/15-2010-07-realities-bringing-things-to-life.pdf>
- Ingold, T. (2011). Consideraciones de un antropólogo sobre la biología. En *Cultura y naturaleza. Aproximaciones a propósito del bicentenario de la independencia de Colombia*. Bogotá: Jardín Botánico de Bogotá.
- Ingold, T. (2013). *Making. Anthropology, Archaeology, Art and Architecture*. London: Routledge.
- Klubock, T. M. (2011). The nature of the frontier: forests and peasants uprisings in southern Chile. *Social History*, 36(2), 121-142.
- Klubock, T. M. (2014). *La Frontera. Forests and Ecological Conflict in Chile's Frontier Territory*. Durham/ London: Duke University Press.
- Kohn, E. (2015). Anthropology of Ontologies. *Annual Review of Anthropology*, 44(1), 311-327. doi:10.1146/annurev-anthro-102214-014127
- Latour, B. (2008). *Reensamblar lo social. Una Introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- Marx, K. (2014). *El capital: Crítica de la economía política, tomo I, Libro I. El proceso de producción del capital* (4th ed.; R. Campa, Ed.; W. Rocés, Trans.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. y Engels, F. (2005). *La ideología alemana (I) y otros escritos filosóficos*. Madrid: Losada.
- Massey, D. (2005). *For space*. London: Sage.
- Miranda, A., Altamirano, A., Cayuela, L., Lara, A. y González, M. (2017). Native forest loss in the Chilean biodiversity hotspot: revealing the evidence. *Regional Environmental Change*, 17(1), 285-297. doi:10.1007/s10113-016-1010-7
- Moesbach, E. W. de (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del Siglo XIX*. Santiago: Universitaria.
- Perma, C. (2016). El lenguaraz y la comunicación en la frontera argentina en el siglo XIX. *Lexis*, 40(1), 99-139.

- Peterson, N. (2015). Place, Personhood and Marginalization: Ontology and Community in Remote Desert Australia. *Anthropologica*, 57(2), 491-500.
- Pinto, J. (2003). *La formación del Estado y la Nación y el pueblo Mapuche. De la inclusión a la exclusión*. Santiago: DIBAM – Centro de Investigaciones Diego Barros Arana.
- Poblete, P. (2001). Comunidades Mapuches de Panguipulli y Educación: Las primeras décadas del siglo XX. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 5, 15-27.
- Quidel, J. y Jineo, F. (1999). Las raíces para nuestro cultivo. En Caro, A. Duran, T. y Tereucan, J. (Eds.). *Estilos de desarrollo para América Latina* (pp. 147-158). Universidad Católica de Temuco – Universidad Católica del Maule – Universidad de la Frontera.
- Rehren, O. (1908). Memoria del Interventor Fiscal de Colonias 1908. In *Memoria de la Inspección Jeneral de Colonización e Inmigración* (pp. 67-79). Santiago de Chile: Imprenta y Encuadernación Universitaria.
- Rivas, R. (2006). *Desarrollo Forestal de Neltume: Estado y Trabajadores (1924-1990)*. Tesis de Licenciatura. Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Rojas, P. (2014). *El descanso, un rito fúnebre mapuche: De muertes, mudas ontológicas y árboles en el mundo mapuche cordillerano*. Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral de Chile, Valdivia.
- Skewes, J. C. (2016). Residencias en la cordillera: La lógica del habitar en los territorios mapuche del bosque templado lluvioso en Chile. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 26. doi:10.7440/antipoda26.2016.06
- Skewes, J. C. (2019). *La regeneración de la vida en los tiempos del capitalismo. Otras huellas en los bosques nativos del centro y sur de Chile*. Santiago: Ocho Libros. 266 pp. ISBN13 9789563355109
- Skewes, J. C., Rojas, P., Guerra, D. y Mellado, A. (2011). ¿La memoria de los paisajes o los paisajes de la memoria? Los enigmas de la sustentabilidad socioambiental en las geografías en disputa. *Desenvolvimiento e Medio Ambiente*, 23, 39-57.
- Tsing, A. (2012). Frictions. En Ritzer, G. (Ed.). *The Wiley-Blackwell Encyclopedia of Globalization*. doi:10.1002/9780470670590.wbeog222
- Tsing, A. y Quessada, D. (2018). Résurgence holocénique contre plantation anthropocénique. *Multitudes*, 72(3), 77-85.
- Villagrán, C. (1998). Etnobotánica indígena de los bosques de Chile: sistemas de clasificación de un recurso de uso múltiple. *Revista Chilena de Historia Natural*, 71, 245-268.
- Wolfe, C. T. (2017). Materialism New And Old. *Antropología Experimental*, 17. doi:10.17561/rae.v0i17.3510
- Zavala, J. M. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia*. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

