

¿Vernacularización, hibridación, enajenación o patrimonialización?

Disyuntivas locales en la construcción del paisaje.¹

Debbie Guerra M.
Juan Carlos Skewes V.
Universidad Austral de Chile

RESUMEN

A partir de la comparación de experiencias diversas de poblaciones aledañas a los estuarios de la costa del Centro Sur de Chile en relación a recursos patrimoniales, y asumiendo el privilegio histórico que las comunidades tienen para administrar tales recursos, procuramos: (i) Precisar la noción de patrimonio comunitario en términos de identificar su pertinencia para la vida cotidiana de los actores locales, evitando así generalizaciones que corresponden a otro tipo de bienes patrimoniales, (ii) Caracterizar las diversas posibilidades que se plantean localmente con respecto de los recursos patrimoniales, y (iii) Establecer las condiciones a partir de las cuales se torna viable la acción patrimonializadora de la comunidad local. Como conclusión sugerimos que las políticas culturales reconozcan a las comunidades como legítimos administradores de los recursos patrimoniales locales.

Palabras clave: patrimonio cultural, conocimiento local, costa del Centro Sur de Chile, conflicto ambiental, políticas culturales, patrimonio cultural intangible.

Debbie Guerra M., Candidato a Doctor (Doctorado en Ciencias Humanas, UACH). Adscripción institucional: Centro Transdisciplinario de Estudios Ambientales y Desarrollo Humano Sostenible, Universidad Austral de Chile.

Juan Carlos Skewes V., Doctor (en Antropología, Universidad de Minnesota), Instituto de Ciencias Sociales de la Universidad Austral de Chile.

ABSTRACT

The comparison among diverse populations of estuaries of Chile central southern coastline concerning their cultural and natural heritage, and based on the notion that they may be the stewards of their environment with the historical right to manage it, we endeavor to: (i) To define the notion of heritage (patrimony) in relation to its presence in people's everyday life, avoiding generalizations about heritage; (ii) To characterize the alternatives locally available for managing the local heritage, and (iii) To identify the conditions under which patrimonialization becomes feasible. We conclude suggesting that public policies recognize local communities as legitimate managers of the local heritage.

Key words: cultural heritage, local knowledge, central southern coastline of Chile, environmental conflict, cultural politics, intangible cultural heritage.

1 Este artículo representa la sistematización de los resultados de dos proyectos de investigación: Fondecyt F-1030324 (Contribuciones de la Antropología Ecológica Contemporánea para el estudio de un Conflicto Ambiental) y Fondecyt F-1060111 (Paisajes Estuariales: Estrategias Adaptativas de las Poblaciones Locales). Una versión anterior de este artículo fue presentada al Simposio Pat-5, "Comunidades Locales: Identidad y Apropiación Social del Patrimonio Cultural", 51 Congreso Internacional de Americanistas: "Representando las Américas en los umbrales del siglo XXI" (Santiago, 2003). Agradecemos a quienes revisaron este artículo y cuyas observaciones y sugerencias fueron aquí incluidas.

INTRODUCCIÓN

En este artículo entendemos el patrimonio cultural tangible o intangible como una síntesis paisajística entre componentes no humanos y humanos, donde los primeros son asumidos por los segundos como estratégicos para la afirmación de su identidad, en tanto parte de sus prácticas económicas, sociales o políticas. Esta definición puede concebirse como una especificación de la propuesta de Guillermo Bonfil Batalla, según la cual el patrimonio se refiere al “acervo de elementos culturales, tangibles unos, intangibles los otros, que una sociedad determinada considera suyos y de los que echa mano para enfrentar sus problemas (de cualquier tipo, desde las grandes crisis hasta los aparentemente nimios de la vida cotidiana); para formular e intentar realizar sus aspiraciones y sus proyectos; para imaginar, gozar y expresarse” (1991: 90). Empero, se añade, en nuestra perspectiva, la dimensión material paisajística implicada por cualquier proyecto social. En este sentido, el mundo no humano es tenido como depositario activo de la presencia humana, a la vez que el componente humano es entendido como prolongación necesaria de las cosas que le rodean².

Desde esta perspectiva no planteamos nexos intrínsecos entre determinados grupos (el Estado, por ejemplo) y bienes que pueden ser considerados como patrimoniales. Nuestra definición impone el doble desafío de vincular el recurso patrimonial al espacio de vida de un grupo determinado y, al mismo tiempo, relacionarlo con su identidad. Así, argumentamos, no todo recurso cultural adquiere el carácter patrimonial para un grupo humano.

El escenario en que las definiciones patrimoniales cobran especial vigencia es en el contexto de situaciones de contacto y transformaciones de cualquier índole que invitan a la sustitución, modificación o eliminación de los componentes no humanos, cuya biografía los marca como decisivos para la identidad del componente humano o para sus futuros descendientes. Entre tales contextos, resulta decisiva la expansión capitalista en un contexto de mundialización, expansión que se caracteriza por su doble fuerza de ser simultáneamente una construcción destructiva y una destrucción creativa (Harvey, 1989). En efecto, la expansión constante de los mercados exige desarticular los paisajes locales a fin de rearticularlos bajo la forma de recursos. La presión ejercida sobre el territorio supone tensiones en términos de la contradicción entre identidades constituidas en base a las tradiciones y aquellas emergentes asociadas a la constitución de la modernidad (Giddens, 1990).

En un escenario marcado por la creciente intervención de lo externo –la fuerza del capital– por sobre lo interno –la localidad o el sentido de lugar– cobran especial relevancia las disputas en torno a la significación del mundo de los objetos y de las personas y, por lo mismo, se constituyen en espacios privilegiados para la investigación antropológica. Tales espacios están representados por los mundos de vida en torno de los que se articulan ciertos valores que, aunque no compartidos

2 Seguimos aquí a Bruno Latour (1999) en su exploración acerca de la relación de los seres humanos y los no humanos.

por todos, se les reconoce por ser el locus de ciertas reglas sociales (la familia, el mercado, la comunidad, el consumo). La tensión entre las presiones externas y los mundos de vida se expresan a través de las *arenas* o “locaciones espaciales o sociales donde los actores se confrontan unos con otros, movilizan(do) sus relaciones sociales y (desplegando) los medios discursivos y culturales para la obtención de fines específicos, incluyendo aquel de simplemente permanecer en el juego” (Long, 2000: 191-2, traducción nuestra).

Es en estos escenarios donde se advierten con mayor nitidez las definiciones sustantivas que marcan las diferencias entre distintos grupos. Nuestra contribución a esta mirada radica en considerar la dimensión material resultante a partir de la integración humana –no-humana involucrada en estos procesos y el impacto diferencial que ellas tienen sobre las diferentes configuraciones paisajísticas. Nótese, además, que en nuestra argumentación se relativiza la noción de patrimonio en términos de la pregunta: “¿Para quién un determinado bien se torna patrimonial?”. No negamos la posibilidad de concebir la existencia de ciertos bienes patrimoniales como “de la humanidad”. Empero, esa no es parte de nuestra discusión.

Lo que nos interesa, por el contrario, es poner de relieve la posibilidad que desde lo local surge para el diseño de paisajes patrimoniales que respondan a las identidades locales en oposición a intervenciones cuyo inevitable destino es el de excluir el desenvolvimiento de tales identidades. El supuesto normativo que hay tras nuestra argumentación subraya que el legítimo desenvolvimiento de tales identidades contribuye a una mejor protección de recursos valiosos para la humanidad en general, cuestión que, por supuesto, estamos lejos de demostrar.

Una síntesis paisajística con valor patrimonial, esto es, que tenga la capacidad de preservar los componentes no humanos del paisaje para su futura interlocución con la comunidad humana no es automática³. En este sentido nos distanciamos de quienes ven en la comunidad una suerte de sortilegio llamado a resolver problemas ambientales y de toda índole. También nos alejamos de quienes ven en esta forma de organización social una formación armoniosa con el paisaje y la ecología⁴.

Sabemos que las poblaciones locales están profundamente divididas y que ellas rara vez, si es que alguna, se han constituido en reinos de armonía y mutua comprensión. Sin embargo, también sabemos que en estas poblaciones habitan quienes inextricablemente están integrados a su paisaje y cuya identidad deviene de esta relación. Tales segmentos de población se tornan extraordinariamente vulnerables a los vaivenes del mercado y a la expansión del capitalismo y con ellos los mundos de los que hasta el presente han sido parte. Son estos segmentos los que, argumentamos a continuación, los que se tornan estratégicos para la preservación de los componentes no humanos del paisaje cuya historia social sea menester conservar y cuya existencia misma está amenazada.

3 La noción de paisaje permite integrar la comprensión de la interacción entre fenómenos humanos y no humanos (Gastó et al., 2006).

4 Hay una creciente literatura que pone en duda el carácter “ecológico” atribuido a las sociedades tradicionales (ver, por ejemplo, Brosius, 1997; 1999).

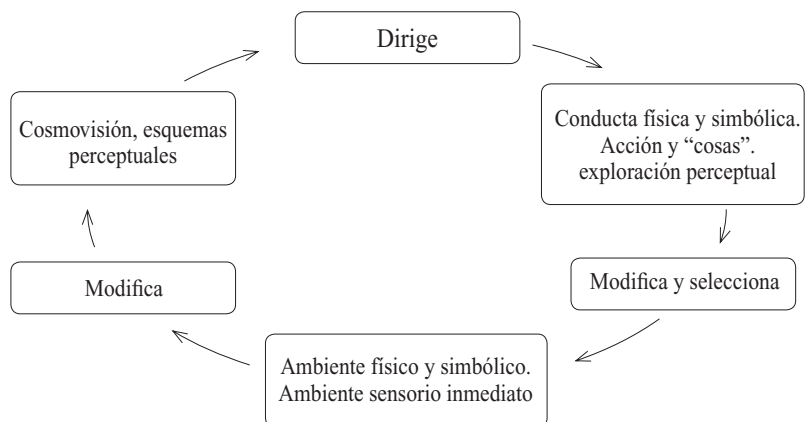
Nuestra investigación nos muestra, empero, que el carácter estratégico que un grupo pudiese tener no es suficiente para apropiarse de los recursos patrimoniales locales. De aquí, pues, que avanzamos hacia la identificación de las condiciones a través de las cuales tal apropiación se haga posible. Para ello es preciso, en primer lugar, pasar revista a diversas posibilidades que se presentan en escenarios de cambio con respecto de los componentes no humanos del paisaje. Tales posibilidades se inscriben en el marco de lo que tradicionalmente la antropología ha comprendido como aculturación, temática que asumimos desde una perspectiva ecológica en términos de construcción del paisaje.

Al enfatizar en nuestra aproximación el tema del paisaje, se plantea la necesidad de esclarecer las formas como se vinculan las acciones humanas con los componentes no-humanos para dar origen a las formaciones paisajísticas resultantes. Desde este punto de vista, resulta de especial relevancia identificar unidades socio-espaciales en las que se evidencia el vínculo entre la población, el patrimonio y el ambiente, cual es, por ejemplo, el caso de las poblaciones constituidas en torno a cursos de agua. En el caso de la región de nuestro interés, las poblaciones estuariales representan un caso especialmente ilustrativo⁵. En efecto, a las que en adelante llamaremos **poblaciones estuariales** y que entenderemos como aquellas que para su reproducción dependen de la explotación directa de recursos ubicados en áreas estuariales o marismas y sectores adyacentes de la cuenca (Pino, 1995).

Así, pues, el punto de vista teórico que asumimos para enfrentar este estudio pone de relieve la retroalimentación dinámica que se produce entre las concepciones que gobiernan el comportamiento de un grupo social, las prácticas que tales concepciones engendran y las transformaciones del paisaje que ellas suponen. En el siguiente esquema, adaptado de Michael Kearney (1984), podemos sintetizar los procesos a través de los cuales las cosmovisiones tienden a validarse y verse reflejadas en el entorno y sus transformaciones:

Esquema 1

Percepción y ambiente (adaptado de Kearney, 1984)



5 Pese a las ventajas que ofrecen los estuarios para el desarrollo de la actividad humana, han recibido poca atención en la literatura antropológica

Como se aprecia en este esquema, el paisaje, modelado de acuerdo a cierta práctica, influye de modo dinámico sobre la cosmovisión que se encuentra a la base de dicha práctica. Las concepciones de mundo, los modelos cognitivos y esquemas preceptuales, además de los mitos, sentimientos y emociones, todos ellos moldeados por el entorno, se constituyen en percutores de exploraciones preceptuales y conductas físicas y simbólicas a través de las que se movilizan los componentes no humanos, modificándose con ello tanto el ambiente sensorio como el ambiente en general.

El planteamiento incluido en nuestra argumentación sostiene que la acción de los diversos grupos, informada por los esquemas conceptuales que se asocian a su constitución identitaria, transforma el paisaje de modos diversos. Más aún, tales transformaciones no pueden ser entendidas sino como la interacción dinámica de tales agrupaciones. Para los efectos de nuestro estudio, y a objeto de caracterizar tales transformaciones, definimos dos ejes que operan a nivel de las poblaciones locales. De una parte, ubicamos el carácter local o extralocal de los intereses que movilizan determinadas transformaciones del paisaje, favoreciendo en un caso la reproducción y proyección de las comunidades locales en sus propios territorios y, en el otro, sea su expulsión o subordinación a esquemas territoriales impuestos por grupos externos. En otras palabras, los componentes no humanos de la síntesis paisajística pueden inclinarse hacia el ordenamiento local según criterios extralocales o, de lo contrario, hacia la asimilación de los elementos extralocales en la configuración paisajística local.

El otro eje tiene que ver con el carácter activo o pasivo que los actores locales pueden asumir en estos procesos. La naturaleza activa está marcada por un posicionamiento político o por la intención consciente, si se quiere, de transformarse según un determinado patrón. La forma organizativa que semejante expresión política pueda alcanzar es relativa y varía desde manifestaciones esporádicas de descontento hasta la constitución de cuerpos institucionales o movimientísticos en la localidad. Seguimos en nuestro razonamiento la noción de ser los actores perpetradores de los hechos sociales, como lo sostiene Giddens (1984). Sin embargo, la acción perpetrada no siempre se traduce en acción colectiva, esto es, una acción intencionada de sujetos que se reconocen en una identidad y que, a partir de ella, procuran sobrepasar los límites de compatibilidad del sistema (Melucci, 1991).

Algunas de las posibilidades que se plantean a partir de estas distinciones tienen como común denominador la vulnerabilidad de los paisajes locales en cuanto a sus recursos patrimoniales. Las situaciones que se corresponden con estos niveles de vulnerabilidad a lo que la literatura ha descrito como: (i) la enajenación de tales recursos (Bonfil, 1991, por ejemplo); (ii) la hibridación (García Canclini, 1990), y (iii) la vernacularización (Hannerz, 1992; Rafael, 1993[1988]). En el primer caso, el recurso patrimonial es metabolizado por el agente externo en detrimento de la población local. En el segundo, la influencia externa invita a reconfigurar el paisaje

en los términos que son impuestos por tal presencia, en tanto que en el tercero, los componentes no humanos asociados con la influencia externa se incorporan a la síntesis paisajística local.

Los tres modos recién descritos corresponden a los procesos de negociación de fronteras entre las fuerzas expansivas de carácter cosmopolita y las prácticas locales de resistencia. De entre ellas resulta más significativa la vernacularización toda vez que ella entraña la preservación de lo local frente a la homogeneización impuesta. Asumir esta perspectiva, como lo sugieren Rafael (op.cit.) y Abu-Lughod (1993), significa leer la historia contra el sentido conceptual que se le impone a través de categoría coloniales. Más que privilegiar las categorías locales, lo que se procura desde esta perspectiva es desentrañar las relaciones con lo global a partir de la experiencia localizada, es entrar en la intimidad de los procesos de globalización.

Sin embargo, y en oposición a las tres posibilidades definidas, todas ellas traducidas en extrema vulnerabilidad, surge lo que entendemos como una práctica patrimonializadora, esto es, la configuración de un núcleo social capaz de refrendar su constitución paisajista a través de un ejercicio de soberanía territorial⁶. Semejante experiencia, analizada a través de un estudio de caso, pone de relieve las dimensiones a partir de las cuales es posible pensar una práctica local de apropiación social de bienes patrimoniales. Tales dimensiones son: (i) el carácter estratégico de los núcleos sociales que integran sus identidades y mundos de vida al paisaje; (ii) la constitución política de tales núcleos; (iii) la articulación de las diversas perspectivas que se intersectan en la constitución paisajística del entorno, y (iv) la integración de los diversos sistemas de conocimiento que concurren a la redefinición patrimonial del paisaje.

TRANSFORMACIONES LOCALES Y PÉRDIDAS PATRIMONIALES

El estudio de cuatro estuarios del litoral valdiviano nos sirve de referente para examinar la vinculación que los grupos locales establecen con los componentes no humanos, dando pie a diversas configuraciones paisajísticas. La elección de este territorio responde a su carácter de zonas de refugio para las poblaciones indígenas que, no obstante, han estado expuestas de un modo creciente a la expansión occidental a partir del siglo XVII (Godoy, 2003; Marilaf, 2005; Molina et al., 2006; Skewes, 2001). En efecto, se trata de zonas donde han coexistido poblaciones locales con el despliegue de intereses globales, tornando muchas veces a las comunidades locales dependientes de flujos y recursos sobre los que no siempre han tenido control. Esta situación ha dado como resultado una variedad de situaciones e imbricaciones entre comunidades, historias y paisajes.

6 La práctica patrimonializadora puede asociarse a la búsqueda que Arturo Escobar (1998: 75) asocia al movimiento de las comunidades afrocolombianas de la costa del Pacífico en términos de generar un vínculo (attachment) cultural y ecológico al territorio, aun en términos de la creación de nuevos territorios existenciales.



Dado que hemos descrito en detalle algunas de estas situaciones en otro momento, nos limitaremos aquí a proporcionar una descripción general que permita visualizar el tipo de situaciones de cambio que nos sirve de contraste para la acción patrimonializadora que nos hemos propuesto analizar (ver, por ejemplo, Skewes, 1999, 2001, 2003).

Como lo hemos señalado, la distinción entre intereses locales, que expresan una opción por la localización o lugarización (González Cruz, 2004), e intereses extralocales, asociados con una vocación cosmopolita, y el predominio interno o externo que se vincula a esa distinción nos remite a discernir cuatro escenarios posibles de vinculación entre las influencias globales y los proyectos locales. Un caso histórico que, desde nuestra perspectiva tiene un carácter paradigmático, lo constituyó la instalación de los Altos Hornos de Corral, en la boca del estuario del río Valdivia, y el impacto que tuvo en las zonas de su influencia. Pero la expansión industrial

no siempre toma las mismas avenidas ni impacta de igual modo a las comunidades locales. Los Altos Hornos de Corral, que describiéramos en otra parte, traen consigo una marea civilizatoria que se expresa de modo desigual en el litoral costero (Skewes, 2001). El pueblo de Corral es expresión de esta fuerza de hibridación proveniente del gran sueño industrial con que Chile inauguró el Siglo XX. En efecto, amén de la destrucción de miles de hectáreas de bosque nativo, los Hornos conllevan una propuesta de vida social que va tomando una forma esencialmente urbana. Los apóstoles locales de la modernidad van plasmando este ideario en formas institucionales y políticas que comienzan a regular la vida corraleña durante todo el Siglo XX. El cuerpo de bomberos es tal vez la primera señal del acercamiento de un mundo urbano en este territorio rural. La formación de un municipio, la creación de una sociedad de comercio, la fundación de clubes deportivos, bandas locales, biblioteca pública, escuela constituyen la masa conglomeral de un paisaje hasta entonces inédito en el medio costero.

La colonización de Corral es tan profunda que los recursos patrimoniales pasan a ser soporte de la actividad industrial que allí se constituye. El mejor ejemplo de ello es el uso de bodega que se da al fuerte español de Corral. Los Altos Hornos yuxtaponen un esquema que al modo de las salitreras y de otros enclaves resultan, a la postre, híbridos: su reproducción está condicionada a la vigencia de sus productos en mercados remotos.

Sin embargo, y esto es lo que hemos podido detectar en las localidades que fueron indirectamente tocadas por el sueño industrial, las transformaciones no siempre se inclinaron hacia el patrón externo. La síntesis paisajística en el caso de Chaihuín tendió a una metabolización de las ideas, instrumentos, prácticas y recuerdos de una presencia urbana en el medio rural. Los actores locales, involuntariamente tal vez, fueron doblegando la fuerza industrial para ponerla a su servicio y así poder sobrevivir a las circunstancias siempre cambiantes. Carboneros, leñeros, muleros, vianderos se fueron confundiendo con obreros temporales y prófugos del complejo industrial, con jubilados y despedidos, ruralizando a personajes que tornaron las herramientas de la industria en un buen medio para la pesca y para actividades de complemento para la tarea agrícola (Godoy, 2003; Skewes, 2001).

La costa valdiviana, entre Corral y Chaihuín, reconoce la presencia no sólo de obreros devenidos en pescadores, de campesinas que fueron vianderos, y de objetos que a diario se usan y cuyo origen fue la fundición (yunques, tijeras, soportes, rieles), sino también de redes sociales que sirven de mutuo apoyo para encarar la subsistencia. La marea práctica del mundo rural envolvió en esta zona a las promesas industriales, vernacularizándoles, tornándolas en profundamente rurales. En este escenario, el estuario del río Chaihuín constituyó un resorte privilegiado para la supervivencia y continuidad de los hijos e hijas de la frustrada industria acerera corraleña.

Corral representa lo que preferimos denominar enclaves civilizatorios, pequeños núcleos urbanos que sirven de cabeza de fuerte, para propagar la nueva fe del progreso en el territorio. Así como Corral sirvió para inaugurar el mundo industrial, Queule –en lo que es el extremo sur de lo que actualmente es la Novena Región –fue el puerto de ingreso para el proyecto de consolidación nacional en la Pacificación de la Araucanía. El estuario del río Queule, contrariamente al de Chaihuín que sirvió de refugio a los exonerados del acero, facilitó la penetración chilena en el mundo indígena. La convergencia entre las descripciones que de sus viajes hacen Domeyko (1846) y Treutler (1861) en este territorio no es azarosa. El referido curso de agua es un límite entre las poblaciones indígenas hasta entonces irreductibles y aquellas que, más hacia el sur, han entrado en una escena colonial en la cual han perdido, si no toda, parte de su autonomía. La zona de Queule puede ser vista como un área de profunda vulnerabilidad para el pueblo mapuche, hasta entonces, independiente. Aparte de constituirse en un límite para la autonomía territorial, el curso se ofrece accesible para la operación de embarcaciones militares que puedan abastecer a las avanzadas que allí se establezcan, más aún si se considera que, a pesar de su inaccesibilidad desde el sur, la localidad se ubica en el tránsito comercial que viene desde Valdivia (Domeyko op.cit.: 66). En palabras de Domeyko (ibíd.: 31), al sortear un brazo de la cordillera de la Costa, al sur de Toltén, se “principia a cerrar el camino del otro lado del río Queule i de la pequeña ensenada del mismo nombre. En esta parte se puede decir se termina el territorio i la población de los Indios independientes, i aquí está la verdadera frontera de la Araucanía”.

Las bondades del estuario, desde esta perspectiva, se ponen al servicio del conquistador. La presencia de vegas y montes bien podría proteger a quienes allí se establecieran. La abundancia de agua, de potreros regados por la lluvia y la ausencia de pestes tropicales hicieron proclive esta zona para iniciar el proceso civilizatorio. Domeyko sugiere que ésta fuera la ruta comercial y militar para unir al sur con el centro del país. Por ello no debiera extrañar que el gobierno enviara, en 1862, una misión a explorar los ríos Imperial, Toltén y Queule, el cual fuera el más frecuentado pues “facilitaba los transportes de víveres i pertrechos para las guarniciones de la plaza de Tolten i de los fuertes de Los Boldos i Collico” (op.cit.: 22), siendo “la caleta de Queule la puerta por donde penetraron las fuerzas expedicionarias” (ibíd.).

La industria de la madera, la ganadería y la agricultura se constituirán en soporte de un mundo chileno, separado de la población mapuche por las aguas del río Queule, mundo que sólo viene a desmoronarse por la acción del tsunami de 1960, el cual deja sumergida buena parte de la población. Con ello se desplaza el eje productivo hacia la pesca, llegando la caleta a ser hoy un eje dinámico de la economía local, moldeada por completo de acuerdo a un patrón de desarrollo capitalista. Al igual que Corral, Queule juega hasta nuestros días el papel de enclave civilizatorio.

Amargos representa el caso extremo en que la comunidad local es seducida por los viejos sueños de contar con un puerto (Godoy, 2003; Skewes, 1999). Amargos corresponde a una pequeña localidad de pescadores en la boca del estuario del río Valdivia que, al finalizar el Siglo XX, se vio enfrentada a la instalación de infraestructura portuaria que asfixió sus posibilidades de desarrollo turístico. La imaginiería local evoca y añora la vida del puerto de Corral y no es sino hasta muy tarde, en la década de los noventa, cuando la comunidad constata que la Empresa Portuaria Corral S.A. se ha apropiado de la mitad de su playa, instalando allí una acopiadora de *chips* o trozos de madera que guarda ninguna semejanza con el sueño portuario. A diferencia de Chaihuín, las características del paisaje local contrastan con las de un estuario y no hay para sus habitantes opción otra que la pesca, esto es, la especialización productiva. Con ello se limitan las posibilidades de asimilar el impacto. Mes por medio se hace sentir la presencia de un barco que una cuadrilla de no más de diez obreros se ocupa de cargar por medio de un sistema de transportadoras mecánicas. Este es el típico ejemplo de una enajenación fruto de la cual no cabe a la comunidad sino acostumbrarse al ruido y vibraciones de los camiones que día y noche acarrear material para el acopio. Los restos de madera se han sedimentado en el fondo marino, inutilizando la playa para su uso recreacional o productivo.

Lo que ha ocurrido en la caleta de Amargos, ubicada al sur de la desembocadura del río Valdivia en la Región de Los Lagos, corresponde a la instalación de una empresa cuyo fin último es acopiar “*chips*” o trozos de madera para su exportación a los mercados internacionales. La empresa usa la playa como enclave para sus operaciones, aislándose en sus instalaciones y estableciendo una relación puramente mecánica con la comunidad. Esta se torna en espectadora impotente de procesos que deterioran su calidad de vida y oportunidades de crecimiento. Contribuye a esta apropiación el hecho de operar la empresa en un medio deprimido donde la pretérita experiencia exitosa de un puerto estimuló la imaginiería local, neutralizando cualquier intento organizado de oposición a esta inversión.

Lo ocurrido en Amargos –el sometimiento por la imposición de un diseño ajeno– se replica hacia el sur del estuario de Llesquehue, en la provincia de Osorno, donde la caleta de Pucatrihue comienza a adquirir las características de un enclave civilizador. La diferencia aquí radica en ser los pescadores quienes, junto a los empresarios turísticos, sometidos a la presión del mercado, van transformando las condiciones locales de vida. Los pescadores se han constituido, en la actualidad, en un nuevo polo de desarrollo de la localidad. La concesión de dos áreas de manejo de recursos bentónicos les permite acceder al mercado por la vía de la comercialización de un recurso de alto valor comercial: el loco (*concholepas concholepas*). El sindicato se constituye en una unidad empresarial que administra el área de manejo y, en tal condición, procura optimizar los retornos. La dinámica empresarial se ha traducido en los último cinco años en una merma significativa de socios (de casi 100 en 2003

a 40 en 2007), repartiendo las utilidades en un grupo cada vez más reducido de personas.

Simultáneamente, Pucatrihue ha adquirido popularidad entre veraneantes de sectores populares de la ciudad de Osorno. La gran cantidad de personas que llega, verano a verano, ha estimulado el desarrollo de un pequeño núcleo empresarial, del que participan propietarios avecindados en Pucatrihue.

La expansión del mercado tiende a reconfigurar los límites al interior de la localidad. Los tres sectores discernibles: el sindicato, ubicado al centro de la localidad; el balneario que se extiende a lo largo de la costanera; y el mundo indígena, disperso en los cerros hacia el norte del río Llesquehue, comienzan a amoldarse al modelo impuesto por los intereses foráneos. A ello contribuye, adicionalmente, la construcción de la carretera de la Costa y el plan de desarrollo turístico de la provincia de Osorno que privilegia la posibilidad de un flujo bioceánico sostenido por grandes y medianos empresarios turísticos.

Bajo las condiciones actuales y a pesar de los esfuerzos desplegados por la comunidad indígena por desarrollar el etnoturismo, hay una clara tendencia a su asalarización, quedando cautiva del poder externo. La figura del Abuelito Huentellao es sugerente en este sentido. El Abuelito es la figura mítica del mundo huilliche costino: se trata de un hombre que se avecinda en las costas y se casa con una mujer del mar. Por esta vía es encantado y convertido en piedra. En su nueva condición, el Abuelito Huentellao es la figura protectora por excelencia. (Foerster, 2000; Gissi, 1997; Molina et al., 2006). La roca del Abuelito se encuentra emplazada en lo que hoy es el área de manejo del Sindicato de Pescadores. Al igual que su pueblo, el Abuelito se halla prisionero de una circunstancia ajena.

No obstante la hegemonía alcanzada por la expansión capitalista en Pucatrihue, el estuario del río Llesquehue alberga otras posibilidades para la población indígena. En efecto, el sector Choroy Traiguén permite a las comunidades indígenas un repliegue similar al descrito para el caso de Chaihuín. A pesar de la influencia externa, la población indígena comienza a replantear sus esquemas de vida. El trabajo de la leña, la pequeña agricultura y ganadería, la recolección de algas y de productos no maderables y el incipiente turismo permiten abrigar formas de vida vernaculares. Mientras Pucatrihue se acomoda cada vez más a las condiciones que el mercado le impone, la población indígena procura reafirmar su identidad en este mismo contexto. La arquitectura, manejo y ambientación Ruka Kimün –restaurante mapuche de la ribera sur del río Llesquehue, de propiedad de la comunidad Purretrún Pucatrihue– representa un esfuerzo significativo por apropiarse de los flujos externos para reafirmar la identidad propia.

La relación entre lo local y lo extralocal también encuentra expresión simbólica en el contexto de Choroy Traiguén: en la desembocadura del estuario se encuentra

otra roca encantada, la del Canillo. Se trata de la figura amenazante de un bebé, cuya conducta hizo sospechar a sus padres que era un hijo del mal: el Canillo no crecía y, cuando era dejado a solas, se comía el alimento del hogar. Al ser descubierto, sus padres deciden deshacerse de él, arrojándolo a las aguas (Foerster, 2000; Gissi, 1997). En la actualidad, la roca del Canillo no ha sido enclaustrada por la legislación pero, en cambio, a instancias de una religiosa de la capilla local, ha sido coronada con la imagen de una Virgen. “Para mí es una ofensa”, se queja Milton Aucapán (entrevista de 29 de enero de 2007), “cosa de cada persona, porque uno no puede culpar a nadie que, son cosas de las personas que hicieron eso ahí, no más. Porque son cosas de la misma gente de acá, la capilla y todo, lo que hay lado, que no tenían adonde haberla hecho y la hicieron”. En consecuencia, la relación local-extralocal se manifiesta de modo diferente en un caso y en otro: en el primero –el Abuelito– hay una expropiación de facto, el mundo se ha vuelto ajeno; en el segundo –el Canillo– la relación es contradictoria: lo local no se resiste a la alienación.

Un esquema simple permite ilustrar las permutaciones aquí descritas:

Tabla 1

	Cosmopolitización	Localización
Predominio Externo	Erradicación (Quitaluto, Hueicolla)	Hibridación (Corral; Queule)
Predominio Interno	Enajenación (Amargos; Pucatrihue)	Vernacularización (Chaihuín; Choroy-Traiguén)

Es interesante señalar que, desde un punto de vista patrimonial, las situaciones descritas producen efectos igual heterogéneos. En términos esquemáticos es posible sostener que, en el caso de los procesos de cosmopolitización (en términos de orientaciones culturales) con predominio externo, la pérdida patrimonial o del control patrimonial es total. No ocurre lo mismo cuando hay predominio interno. La comunidad de Amargos, a pesar de su sujeción a diseños externos, ha procurado reapropiarse del Fuerte de San Luis como un ejercicio de patrimonialización (Skewes, 1999). En el caso de Pucatrihue se verifican interesantes procesos en relación a la actividad artística que se ha nucleado en torno al Sindicato de Pescadores. Año a año se dan cita en el lugar un conjunto de pintores con el fin de realizar un certamen cuyos resultados han pasado a constituir la pinacoteca del sindicato, colección que sirve para generar atracción en relación a los visitantes, a la vez que estimula las capacidades de expresión artística especialmente de los niños y niñas de la comunidad. Los procesos de cosmopolitización en los que hay predominio interno albergan matices como los señalados que son interesantes de explorar.

Los procesos patrimoniales vividos bajo un régimen de localización o “lugarización” adquieren mayor notoriedad y trascendencia para las comunidades

locales (González Cruz, 2004). El predominio del significado propio, albergado por un paisaje estuarial que así lo permite, se hace sentir en la conducta de las y los habitantes, quienes procuran recuperar y rearticular segmentos de memorial material e inmaterial en sus territorios. Lo que cambia en un caso y otro es el sello de tales construcciones: en Corral y Queule, por ejemplo, se constituye una historia oficial de la localidad, en la cual se realzan los aspectos institucionales que se han ido encarnando en la memoria colectiva. Historiadores locales, como Patricia Benavente en Queule, o antiguos residentes, como don Sergio Campos en Corral, mantienen el recuerdo de visitas presidenciales, campañas militares y vida política en sus localidades.

Distinto el sello de quienes recrean la historia en comunidades como Chaihuín o Choroy Traiguén. La presencia de un museo local con un fuerte énfasis en la dimensión indígena caracteriza a Chaihuín, junto con la existencia de prácticas de ecoturismo que realzan el patrimonio natural que los lugareños consideran propios de su territorio. En el caso de Choroy Traiguén hay un fuerte énfasis en el desarrollo de un proyecto etnoturístico que ha permitido recuperar la cancha sagrada y las prácticas tradicionales de la comunidad.

La actividad patrimonial, en tres de los cuatro tipos de casos considerados, está siempre presente. Lo que varía es la orientación de las mismas y la naturaleza de los grupos que las promueven. Quitaluto y Hueicolla son, por el contrario, las que ilustran el caso más extremo de las adversidades enfrentadas por las poblaciones locales. En el primer caso se trata del enclave que acopiaba leña y carbón para, desde la altura de un cerro, abastecer a los Altos Hornos de Corral, en el otro de dos estuarios (Hueicolla y Pichihueicolla) que fueron prácticamente aislados por los fundos madereros del sur de la provincia de Valdivia, en la zona alcerca. Se trata, en ambos casos, de grupos humanos cuya dependencia del medio externo es de tal magnitud que la mantención o desaparición de la población depende de esta relación: la razón de ser de Quitaluto estuvo determinada por la necesidad de suministrar carbón a los Altos Hornos de Corral. El caso de Hueicolla marca una situación de expropiación radical, al punto que la apropiación territorial por parte del Círculo Heuicollano, vecinos de La Unión que “conquistan” el territorio, reservándolo para fines recreativos, excluye toda otra posibilidad de habitación, sumada la Escuela como el último bien patrimonial. Sintomáticamente, la historia pasa a ser la de los ocupantes y los testimonios de la misma se conservan fuera del lugar.

Las otras tres posibilidades entrañan una cierta viabilidad para las poblaciones locales. Sin embargo, aquella no es más que adaptativa toda vez que permite sortear la historia, sin generar prácticas protectoras del patrimonio que tornen sustentable un proyecto de vida en el mediano y largo plazo. Los vestigios de antiguos tiempos, las encarnaciones sucesivas de generaciones anteriores, se tornan –al igual que en el medio industrial– en recursos útiles para la tarea del presente, pero no en expresiones de soberanía, como lo es el caso de la práctica patrimonializadora.

PAISAJES SOBERANOS

La apropiación social del patrimonio la entendemos como una suerte de síntesis metabólica entre los componentes humanos y no humanos a nivel local (Fischer-Kowalski, 2002). Esto quiere decir que no estamos dispuestos a deslindar lo patrimonial de la vida cotidiana del medio local. Ello correspondería más bien a situaciones en las que lo patrimonial se corresponde con niveles extralocales –el caso de Heuicolla– de lo que nos ocupamos es de una genealogía patrimonial con las y los habitantes locales.

Para entender cómo se hace posible que un sujeto políticamente activo establezca soberanía sobre su propia configuración paisajística y los peligros que ello entraña nos adentramos en los fenómenos de patrimonialización, tal cual han sido experimentados en el estuario del río Lingue. Aquí, lo que las comunidades estuariales de Mehuín, Mehuín Bajo, Mississippi y, algo más alejadas, Maiquillahue, Alepúe y Chan Chan, viven es el riesgo cierto de perder lo que entienden como la base de su forma de vida, el mar. La llegada de una planta de celulosa a la comuna de San José de la Mariquina traía consigo el proyecto de evacuar en el mar sus desechos líquidos. El lugar escogido –tras considerar el impacto ambiental que se tendría sobre el Santuario de la Naturaleza ubicado en río Cruces, tal cual fuera la primera propuesta– fue la bahía de Maiquillahue, distante a cuarenta kilómetros de la planta y plataforma económica de la comunidad de Mehuín⁷.

7 El diario *La Tercera*, de Santiago, en su edición de 28 de junio de 1996 y bajo el encabezado “Mehuín defiende pureza del mar”, describe la situación: “Luego que la Corema (Comisión Regional del Medio Ambiente) declarara ambientalmente apto el proyecto Valdivia de las empresas Celulosas Arauco, otorgándole la posibilidad de eliminar sus residuos líquidos al río Cruces luego de un proceso terciario o al mar a través de un ducto de 35 kilómetros, la empresa se decidió por esta última opción e inició un estudio en terreno. La tarea debió ser suspendida cuando los lugareños se percataban de la presencia de los técnicos, obligándolos a retirarse del lugar ... El acueducto, de 1 m. de diámetro llevaría hasta Mehuín desde San José los líquidos residuales del proceso de celulosa, luego de un proceso primario o secundario de purificación. El ducto de casi 40 km desembocaría frente a la Playa Grande de este balneario internándose en el mar a unos 400 m... La comunidad de Mehuín se organizó en un comité de defensa del pueblo y se muestra decidida a no aceptar la posibilidad descrita. Oscar Muñoz, secretario de este organismo, indicó que “no permitiremos la destrucción de nuestros recursos. Esto equivaldría a otro maremoto”, subrayó, haciendo referencia al fenómeno telúrico que afectó a Mehuín en 1960.

La proyectada instalación del ducto desencadenó un conflicto de dos años de duración (de 1996 a 1998) que culminó con el triunfo del Comité de Defensa de Mehuín y con la reformulación del proyecto original de la planta de celulosa. A partir de ese momento, la comunidad patrimonializó su entorno, convirtiéndolo en fuente de identidad y en escenario para la preservación de su espacio de vida. La situación, no obstante, cambió radicalmente cuando, al enfrentar la planta el rechazo de la comunidad valdiviana por la destrucción del Santuario de la Naturaleza Carlos Anwandter, a partir de 2004 se reabre la posibilidad de evacuar los desechos al mar. En el nuevo escenario, la empresa CELCO procede a invertir en lo que definen como una política de buen vecino y que los lugareños describen como compra de conciencias. La resistencia, en este nuevo contexto, se ve debilitada por los contratos que la empresa suscribe con personas naturales de la comunidad quienes, a cambio de una cifra importante de dinero y un pago mensual a largo plazo, rescinden su derecho a impugnar u obstaculizar la realización de los estudios de impacto ambiental o de reclamar ante los impactos negativos que fruto de esa operación pudieran a futuro derivarse.

El análisis de esta situación paradigmática revela que la definición, primero, y el destino, luego, del patrimonio dependen de la interacción de actores diversos cuya suerte está profundamente determinada por la capacidad que tengan de ejercer soberanía

sobre los territorios que habitan⁸. Semejante soberanía constituye una importante salvaguarda en la protección patrimonial en los que se sostiene la identidad de estas poblaciones y cuya suerte es otra en ausencia de las mismas. De ello se desprende que la patrimonialización tiene el carácter de un proceso dinámico, cambiante de acuerdo a las circunstancias y arenas en las que enfrentan los diversos actores.

El ejercicio de soberanía territorial no es sólo simple expresión de derechos adquiridos, sino más bien como una simbiosis informada entre la comunidad y su entorno. Sobre la base de los testimonios que hemos recogido entre los integrantes del Comité de Defensa de Mehuín, para el período 1996 y 1998, y del Comité de Defensa del Mar, para el período que se inicia el 2004, nos resulta posible identificar los ejes cruciales a partir de los cuales es posible generar una propuesta de preservación patrimonial desde las localidades.

Lo medular de esta argumentación radica en la imbricación que el recurso patrimonial tiene con el modo de vida local. La mera coexistencia de una comunidad y un recurso es un accidente, pero su integración a la vida cotidiana no lo es: se patrimonializa aquello de lo que se vive o con lo que se vive, entendiendo que la vida no sólo la da la economía, sino, de un modo mucho más radical, la identidad.

i. Segmentos estratégicos.

Un importante punto de partida es, pues, el reconocimiento que nada intrínseco hay entre comunidad y patrimonio. Más bien, esta es una relación que se construye a partir de la toma de conciencia más o menos radical del valor que para la práctica de vida tiene un determinado componente del entorno. La reivindicación patrimonial de un cierto recurso, tal cual se nos revela en Mehuín, en el primer período a que hemos aludido, no remece de igual modo a los diversos segmentos comunitarios, constatación que nos invita a considerar no los recursos como estratégicos, sino su interacción con los segmentos sociales para quienes se tornan estratégicos.

Jurgen Wischelhauss habita, o así por lo menos lo sostiene, la más oriental de las viviendas construidas por los alemanes en todo el sur de Chile; vecino, por ende, de las poblaciones lafkenche y del pueblo de Mehuín. Jurgen advierte el tormento que se viene e investiga las plantas de celulosa del país. Su conclusión es definitiva: no cabe tolerar tales engendros en el territorio. Así lo conversa con los habitantes de Mehuín, quienes se organizan en el Comité de Defensa de Mehuín⁹. Jurgen denuncia la insolencia de la empresa, de aquella:

“gente que cree poder hacer lo que se le antoja, pasando por encima de una comunidad y, sobre todo, de una comunidad que vive de su ambiente, que vive de sus alrededores. No es un gran puerto, pero justamente, por eso, cada uno

8 Gino Ballestrello, quien es Presidente de la Asociación de Armadores de Valdivia (Aserval), ante la Cámara de Diputados (en agosto de 2006), enumera la lista de organizaciones que se levantan por la protección del mar: la Federación de Pescadores Artesanales de Mehuín, la Federación de Pescadores Artesanales de Corral, la Federación de Pescadores Artesanales de la Octava Región, la Federación de Armadores Pelágicos Artesanales del Sur, la Coordinadora de Pescadores Artesanales de Puerto Saavedra, la Asociación de Armadores Pesqueros de Valdivia, Aserval, el Consejo Regional de Pesca de la Novena Región, el Sindicato de Pescadores de Queule, el Sindicato de Pescadores y Buzos de Mehuín, el Sindicato n°2 de Pescadores y Buzos de Mehuín, el Sindicato de Trabajadores Independientes del Mar, de Mehuín, el Sindicato Independiente de Mujeres Trabajadoras de Productos del Mar, de Mehuín, la Comunidad Indígena de Alepúe, la Comunidad Indígena de Maiquillahue, la Comunidad Indígena de Chan Chan, la Comunidad Indígena de Quillallhue, la Comunidad Indígena de los Pellines, la Comunidad Indígena de Tirúa, la Comunidad Indígena de Curiñanco, el Sindicato de Bonifacio, la Asociación de Comunidades Indígenas Mapuche Lafkenches, el Cuerpo de Bomberos de Mehuín, la Comunidad Indígena de Tringlo, la Comunidad Indígena de Pilihue, la Comunidad Indígena de Lleco, la Comunidad Indígena de Quipul, la Comunidad Indígena de Villa Nahuel, la Asociación Acción por los Cisnes, las Iglesias Evangélicas, el Comité de Agua Potable de Curiñanco, el Comité de Agua Potable de Bonifacio, la Junta de Vecinos de Bonifacio, la Agrupación de la Feria Fluvial de Mehuín, la Junta de Vecinos del sector de Lingue, la comunidad indígena Mahuida Rayén y la Junta de Vecinos de Alepúe Bajo, y la Escuela Particular Kurihuen, que es de Maiquillahue.

9 Aunque, como en toda historia de orígenes, aquí abundan las versiones respecto de la fundación del Comité.

que vive ahí vive del mar”, subraya, “vive de la costa, vive de eso. Entonces todas esas ofertas que se han hecho en ese tiempo, de que se les van a dar cursos de peluquería y todas esas cosas, es una insolencia eso”.

Por el contrario, Jurgen propone:

“mantener un sistema de vida, si bien o mal no importa, alguien saldrá y el que se quiere ir se va de todas maneras, no hay para qué echarlo. Entonces yo creo que eso vale la pena y yo diría que a nivel internacional se debiera tener esa conciencia de que hay lugares que no deben ser tocados por *ene* motivos ...Un ducto, un ducto es absolutamente excluyente, excluyente en todo sentido, en que todos los puestos de trabajo que hoy día hay se perderían, ahora también todos los vecinos desde Puerto Saavedra hasta Niebla esos serían todos afectados, y no es poca gente eso, esos son por lo menos unas quince mil personas que serían afectadas directamente de eso y que no tienen grandes alternativas porque son pequeños propietarios, que suplen sus necesidades con la pesca artesanal y no tienen otra alternativa. Entonces, yo creo que vale la pena mantener eso de alguna manera, porque por ejemplo yo, me he dado cuenta que en Mehuín no hay pobreza, ahí cada uno es rico y es pobre a su manera. ...Durante el año la gente trabaja de alguna manera, y mantiene sus cosas... son hasta cierto punto autosuficientes, porque si han sobrevivido hasta ahora es lógico que tienen que ser autosuficientes, porque ayuda no han recibido de nadie, pero si se les destruye ese medio entonces tendrán que migrar, lo que pasó en Laraquete, en Arauco, y en todas partes donde se instalaron estas empresas, si esto es tremendo” (entrevista del 27 de junio de 2003).

Hemos citado *in extenso* a Jurgen Wischelhauss puesto que en su relato se deslinda con claridad el hecho fundamental que aquí queremos subrayar, esto es, la simbiosis que existe entre un determinado recurso patrimonial y la comunidad con la que aquel se relaciona. Debemos recordar, en este sentido, que los estuarios nacidos de las cuencas de la cordillera de la Costa sirvieron de refugio para poblaciones que labraron un nicho para poder allí existir. Ello plantea, no obstante, que la comunidad en modo alguno puede concebirse de modo unitario. En ella habitan quienes dependen y quienes no del paisaje estuarial, del espacio-tiempo inextricablemente local, y hay otros, que sólo temporalmente dependen del lugar. Testimonio que también subrayan los propios lugareños: “Los comerciantes”, dice Edith García, dirigente electa para formar el Comité de Defensa de Mehuín, “podían entender (las propuestas de la empresa) . . . porque ellos pescan sus boliches y se van a otra parte, pero ¿a dónde se van los pescadores?” (entrevista de fecha 13 de abril de 2002). De lo cual se desprende que en las comunidades hay actores estratégicos y otros no, y que en la protección de los recursos locales los hay quienes están mejor calificados y quienes no.

En el estuario del río Lingue, donde se ubica el pueblo de Mehuín, discernimos tres actores estratégicos: los *lafkenche* (comunidades indígenas de Mehuín Bajo y alrededores), los pescadores (organizados durante el tiempo del conflicto en un solo sindicato) y los vecinos, habitualmente dedicados al turismo. Cada uno de estos actores se constituye frente al conflicto a partir de sus propias concepciones fundantes. En términos esquemáticos pueden ellos representarse del modo que sigue:

Tabla 2

Actores	PESCADORES	LAFKENCHES	VECINOS
Definiciones axiomáticas	MAR	TIERRA	
	Gente del mar	Tierra hacia el mar, ríos y lagos	Nuestro pueblo
	La tierra como extensión del mar	El mar como extensión de tierra	Anfitriones del mar
	Caleta	Paños	Hospederos
Actividad productiva	Pesca	Recolección de orilla	Arriendo y hospedaje
Alianzas y vínculos externos	Caletas	Comunidades del interior	Visitantes de Temuco
Interlocución institucional	Gobernación	CONADI, Orígenes	Municipalidad

En forma esquemática, que se reproduce en los otros estuarios considerados, hemos presentado las distinciones básicas a partir de las que se establecen las identidades estratégicas y prácticas productivas asociadas a cada actor y cuya confluencia va determinando la configuración del paisaje estuarial. Las definiciones axiomáticas, tal cual lo sugiere Roy A. Rappaport (1979), constituyen un distintivo fundamental de estos grupos. En el caso que nos ocupa, la vinculación con el mar es diferente en cada caso. Se ha producido, por esta vía, la semantización del mar de modos diversos pero manteniendo en cada caso el vínculo fundante con los otros actores. La palabra *lafkenmapu* entendida como la tierra del mar o extensas superficies sagradas de agua permite rápidamente deslindar la percepción indígena de la no indígena (Castro Neira, 2007).

“Para el mundo mapuche”, señala Tito Lienlaf, residente de Mehuín Bajo y activo miembro de las comunidades indígenas, “en este caso lo que es el mar es igual como hablaríamos de la tierra, somos mapuche, o sea gente de

la tierra, igual que el hablar del mapuche, porque también cosas que fluyen desde la tierra y nosotros estamos conectados hacia el mar, porque el mar es parte de nuestra vida, parte de nuestra cultura, religiosidad, y sociedad misma, y por eso que nosotros protegemos lo que es nuestro” (entrevista de fecha 26 de julio de 2003).

Para los pescadores, en cambio, la tierra no es más que un apéndice del mar y su vida se define en función de aquel. Cuando se enfrentan a la empresa, cuenta Gastón Torno actual presidente del Sindicato de Pescadores N° 1 de Mehuín, “nosotros estábamos luchando por nuestros ideales y seguir viviendo del mar”. Desde esta óptica les resulta absurda la propuesta de la empresa, como lo narra en entrevista del 2 de noviembre de 2002: “Después cuando ya tuvimos reuniones con estos señores [vinieron] a ofertar aquí cursos de gastronomía, de planificación y la gente no, porque quería su ritmo de vida, así como estaba no más. No creo que a un pescador lo vayan a meter a algo que ... si ha trabajado toda una vida no lo van a meter a hacer pan”. De hecho, agrega, “el pescador es medio reacio en poder aprender, no quiere aprender porque dice no para qué voy a estudiar si para tirar los pescados no necesito nada de estudios”.

En esa misma entrevista, Gastón señala que: “Nunca he estado desagrado, porque algunos dicen Mehuín no da para más, yo me voy y se van y se van a estar cuatro o cinco años afuera, algunos hasta diez años han ido a estar y vuelven a Mehuín otra vez a empezar de nuevo”. Para este dirigente del sindicato de pescadores, aunque quienes se han ido incluso “han vendido sus casas, sus botes y de vuelta otra vez a Mehuín. Entonces yo digo como si ustedes se fueron porque ya según ustedes esto no da para más y nosotros siempre hemos estado acá, siempre, sobre todo los pescadores de esta población hemos permanecido aquí de toda la vida y nunca hemos estado arrepentidos de nada porque si nos buscamos este trabajo”.

Para los vecinos, en cambio, el mar es por sobre todo un objeto de contemplación. Teresa Castro es la más elocuente en subrayar la fuerza escénica del mar. “De repente yo estoy mirando el mar”, dice en entrevista del 10 de noviembre de 2001, “y me maravillo cómo Dios hizo una cosa tan maravillosa como el mar porque no hay ningún hombre, no hay nadie que lo pueda haber hecho como lo hizo él”. Y en relación al conflicto agrega:

“Cuando yo me doy cuenta que la fuente a la cual querían hacerle daño la teníamos nosotros, que en este caso era el mar, el mar estaba siempre en frente de nosotros, enfrente de nosotros, y mejor es tener una cosa enfrente de nosotros que tenerla al lado de nosotros o a la espalda de nosotros, ¿me entiendes? Porque tú ves claro, tú ves todo, tú tienes una visión completa de lo que tú tienes al frente de ti y ese frente era para nosotros el mar, era nuestra parte que Dios nos dejó a nosotros para disfrutarla y dependía de nosotros si

ellos se metían a hacer los estudios o no. O sea ellos tenían, haber como te dijera yo... ellos estaban armando la guerra, pero quienes teníamos... el objetivo para dañar éramos nosotros, entonces cuando yo comprendí eso, me dio una alegría tan grande, porque dije yo bueno, gracias a Dios nosotros tenemos el mar, ellos tienen todo lo otro, pero si aun ellos teniendo todo lo otro, pero si no tienen la cabida en el mar, de nada les vale lo otro, de nada les vale. Y cuando yo comprendí eso fue el momento de más, de más...de tranquilidad. Pero bueno, para llegar a eso pasó hartó tiempo, pasó mucho tiempo”.

A partir de estas definiciones axiomáticas se construyen mundos diversos. Las vinculaciones, por ejemplo, con el medio nacional y regional se canalizan a través de intermediaciones diversas y ello, en un contexto de conflicto, establece alianzas básicas con grupos de apoyo externos. De modo análogo, la relación con los cuerpos institucionales del Estado chileno se deslinda de acuerdo a similares criterios. Así, pues, para los pescadores las caletas son el puente que les une a la sociedad. Allí transan con intermediarios y para fines de organización y de vida política se une con otras caletas. Las gobernaciones marítimas son sus interlocutores institucionales.

Las comunidades indígenas, por otra parte, históricamente se han caracterizado por llevar sus productos hacia el interior, estableciendo intercambios con zonas alejadas hacia la cordillera, incluyendo Villarrica. Esta interacción continua, traducida además, en matrimonios y amistades, ha creado un sentido de identidad indígena que, en un tiempo propicio como lo fue la década de los noventa, adquiere dimensiones políticas que tienden a materializarse hoy. Los órganos gubernamentales como la CONADI y programas como *Orígenes* representan la principal interlocución de los indígenas y el Estado¹⁰.

Para los vecinos de Mehuín la situación es diferente. Es la magnificencia y espectacularidad del mar lo que los atrae y de lo que ellos viven. A través de sus pequeños hospedajes establecen relaciones significativas con el mundo urbano, relaciones que estimulan, a la hora de defender al pueblo, la formación de grupos de apoyo. El municipio de San José de la Mariquina es para ellos el interlocutor institucional.

La visión de cada uno de estos actores se ve enriquecida con la perspectiva de género que es transversal a todos ellos. El énfasis productivo que los actores dan a su percepción del medio se entrecruza con la mirada de las mujeres, quienes localizan tales visiones en función de una mirada proyectiva que suma la idea de futuro a la definición identitaria. Tal definición se expresa en una relación más íntima con la figura de Mehuín, pueblo que es el lugar donde han nacido y crecido los hijos, que es el cobijo y fuente de toda vida. En efecto, el mar sin la mirada desde el pueblo y desde la tierra no tendría sentido, puesto que la localidad se debe, sobre todo, a quienes en ella habitarán.

10 El Programa *Orígenes* corresponde a una inversión pública a través de la cual el Estado, contando con fondos del Banco Interamericano de Desarrollo, procura contribuir al desarrollo indígena. La Corporación Nacional para el Desarrollo Indígena es la entidad pública a la cual la ley faculta para administrar los recursos que el Estado destina para idéntico fin.

Como lo plantea en entrevista del 5 de enero de 2002 Teresa Castro, vecina y quien proporcionó la mayor parte de la información científica al Comité de Defensa:

“Y yo le dije que yo era una dueña de casa y que me había criado en Mehuín y yo amaba el pueblo donde yo estaba y no quería que nadie ni nada le hiciera daño ... La gente era toda decidida y convencida de lo que estaba haciendo, porque en otra parte, bueno, si total me voy para otro lado dicen, pero aquí no, aquí vieron su futuro en riesgo y lo defendieron con dientes y muelas”.

Es, en efecto, en las mujeres donde con mayor claridad aparece la noción de sustentabilidad y por la vía de la socialización sororal como pueden imbuir en los hombres la fuerza que el conflicto reclama en pos de su favorable desenlace. El rol de las mujeres se ha hecho sentir desde 1996 en adelante y cobra especial vigencia en la época actual. El 28 de diciembre de 2007, a modo de ilustración, se reúne el Comité de Defensa del Mar (a estas alturas absolutamente indígena, con sólo una excepción) en la sede donde día y noche se turnan sus miembros para vigilar la bahía y evitar así la realización de los estudios de impacto ambiental por parte de la empresa, con los representantes del Sindicato de Pescadores de Puerto Saavedra, quienes vienen a retirar una lancha que habían facilitado para la tarea de vigilancia. La lancha, de fibra de vidrio, y equipada con un motor potente, era el único medio para hacer frente a embarcaciones externas. La reunión termina con el Comité renunciando a la embarcación. A la salida de la reunión, no obstante, son las mujeres quienes rodean a la delegación y, aunque infructuosamente, los retienen implorando –en nombre de las mujeres e hijos de los visitantes– que se les permita conservar la embarcación.

La disposición de las mujeres se expresa de un modo aún más radical en las relaciones vecinales ahora tensionadas por la intervención de la empresa. El jueves 17 de enero de 2008 fuimos testigo de la presencia de la policía que buscaba a tres miembros de la comunidad indígena para declarar a la fiscalía. Se trataba de acusaciones hechas por gente de Mehuín, quienes, a su vez, agreden a los mismos inculcados cuando estos atraviesan el río para ir a firmar a Fiscalía. En este contexto, según declaraciones de todas las partes, son las mujeres de la zona de Maiquillahue quienes toman el papel protagónico en el conflicto, incluyendo el ejercicio de la violencia física. Desde este punto de vista, la mujer pareciera situarse en el núcleo más estratégico de la escena local. Ello no debiera sorprender si se tiene presente el papel articulador que las mujeres juegan en un sistema de orientación predominantemente patrilocal, acarreando consigno la memoria de un territorio (en el que nacieron) a otro (en el que se casaron).

El carácter estratégico de estos actores, no obstante, es fluctuante en cuanto a su intensidad, lo que queda de manifiesto al reanudarse el conflicto a partir de 2004.

Las incursiones de la empresa comienzan a dar sus frutos, logrando cooptar por la vía del dinero primero a los vecinos y luego a los pescadores. Los primeros si no ceden piden compensaciones, los segundos, acostumbrados a desplazamientos costeros, terminan por aceptar la oferta empresarial teniendo siempre la posibilidad de migrar al sur (de preferencia, las Guaitecas, Melinka y Coihaique). Esto explica que en 2007 el eje del conflicto se desplace de Mehuín a Mississippi, pequeña caleta que vincula el mar a las comunidades indígenas del estuario y la cuenca y áreas vecinas (Mehuín Bajo, Mehuín Alto, Maiquillahue, Alepúe, Chan Chan, Quillalhue).

ii. El hecho político.

La constitución del Comité de Defensa de Mehuín, primero, y del Comité de Defensa del Mar, después, representa un hecho político fundacional a través del cual se expresa la voluntad que define el carácter activo, consciente y reflexivo de la síntesis paisajística que en adelante se convierte en objeto no sólo de reivindicación sino también de preocupación, estudio y reconocimiento. El Comité de Defensa de Mehuín proclama que “la comunidad de Mehuín en forma unánime, trabajadores del mar, campesinos, organizaciones mapuches, comerciantes, dueñas de casa, [defiende] a su pueblo amenazado por la contaminación que producirá el tendido de 35 kilómetros de tubería de un metro de diámetro que se construirá desde la planta de celulosa y que conducirá enormes cantidades de residuos químicos ... van a contaminar gravemente nuestras aguas marinas”.

Desde el punto de vista de su práctica política, ambos comités asumen la transversalidad de la primacía local, impidiendo la presencia de cualquier agente externo que pretendiera protagonizar una lucha que no le era propia. “Lo otro de que nosotros aquí siempre tuvimos...o sea yo tuve presente”, asegura el presidente del Comité, Jimmy Becerra en entrevista de fecha 20 de abril de 2002, “de no involucrarnos políticamente nosotros con nadie, nosotros nunca, yo nunca me quise meter en la política por nadie y yo los invitaba a todos los actores, a todos los políticos aquí, ¿me entiendes? Aquí era netamente un conflicto entre comunidad y gobierno y empresa”. O, como lo sugiere Teresa Castro: “protagonista principal aquí fue la comunidad, no fui ni yo, no fueron los ambientalistas ni nadie, porque los ambientalistas solos no podían hacer nada, nosotros solos tampoco sin el apoyo de la comunidad, así que aquí el protagonista principal fue la comunidad, no hubo más protagonistas, porque con una comunidad desunida no hay conflicto” (entrevista del 30 de julio del 2002). Esta misma voluntad la manifiesta la señora Miguela (desconocemos su apellido) ante la visita de la Comisión del Medio Ambiente de la Cámara de Diputados en agosto de 2006: “Esta no es una lucha de dirigentes, esta no es una representatividad de las personas solas, sino que hay una representatividad de personas que exponen a través de estos dirigentes”.

La voluntad local de hacerse imperativa es satirizada por el *Diario Austral* de Valdivia, donde se lee:

“Mehuín está bajo el imperio del Comité y sometido a sus dictámenes. Nadie se encarga de hacer cumplir la ley ni de proteger los derechos de terceros, amagados por la fuerza. Así, el proyecto de la planta de celulosa comienza a diluirse y parece destinado a convertirse en una frustración más para toda la Provincia de Valdivia ... Simplemente porque algunos han fundado el nuevo país de “Mehuínlandia” y han resuelto no autorizar ni siquiera un estudio de impacto ambiental en su zona; a fin de cuentas se trata solamente de la mayor inversión privada de la historia y de la planta de celulosa más grande de Sudamérica. ¡La nada misma para nuestra boyante provincia y en comparación al floreciente turismo de Mehuín!” (Papic, 1997: 3).

La presencia política de ambos comités quedó de manifiesta con la visita que en dos ocasiones hiciera la Comisión del Ambiente de la Cámara de Diputados a Mehuín, sesionando en una ocasión en terreno (el 24 de agosto de 2006). Desde 1996, Mehuín ha sido lugar de detención para políticos, organizaciones no gubernamentales (incluyendo Greenpeace y su embarcación, el Rainbow Warrior) y documentalistas. Allí se estableció un hito político que determina una predisposición ciudadana distinta con respecto a la protección, administración y gestión de los recursos patrimoniales, incluida la naturaleza.

iii. Articulación de las miradas.

Hasta aquí hemos mantenido en suspenso la definición de aquello que la comunidad entiende como su patrimonio. Al así hacerlo hemos pretendido subrayar, primero, la primacía estratégica de quienes *constituyen* un cierto paisaje para radicar en ese escenario el hecho patrimonial. Pero, ¿cuál es el hecho patrimonial? ¿de qué patrimonio estamos hablando?

En general, y es en un lugar común el así definirlo, el mar (o la mar, en estricto rigor) ha sido el verdadero patrimonio de las culturas costeras, y en cierto modo así lo es. Para el conflicto de Maiquillahue hay quienes así lo han planteado, incluyéndonos (Rojas y Sáez, 1999; Guerra y Skewes, 2002). Empero, la investigación progresa y las primeras respuestas demandan especificaciones que a la postre resultan cruciales para una mejor comprensión del problema. Una de ellas es la distinción mar/tierra que, teniendo profundas raíces en la cultura occidental, resulta ser claramente insuficiente al dar cuenta de la existencia de un medio estuarial, donde tierra, agua, mar y humedales se infiltran recíprocamente, lo cual queda más claro desde la perspectiva mapuche.

No cabe duda que la lucha contra el ducto era también una defensa del mar. “No conviertan el mar en un basurero”, rezaba una de las principales consignas esgrimidas durante el conflicto. La otra era, por supuesto, “No al Ducto”. Sin embargo, la lucha fue siempre encabezada por el *Comité de Defensa de Mehuín*, y subrayamos lo de *Mehuín* porque lo que estaba en juego no era el mar sino el pueblo. Esta aparente paradoja (defiendo el mar para salvar al pueblo, o defendiendo el pueblo para salvar el mar) obliga a abandonar ciertas dicotomías que confunden más de lo que ayudan a clarificar los problemas. La principal de estas es, por supuesto, la oposición entre naturaleza y cultura. Mar, pueblo, río, gente constituyen un paisaje cuyas propiedades se intercambian según sea la disposición de las épocas y de las fuerzas políticas. La implementación de áreas de manejo es tal vez el caso más elocuente de la forma como las configuraciones socioespaciales se transforman. Hasta el año 2000, la desembocadura del estuario del río Lingue era una importante zona de confluencia para pescadores, recolectores de algas, buzos y veraneantes, como asimismo para chilenos y lafkenche. Con las áreas de manejo, la década que sigue es testigo de la división social y espacial tanto del mar (demarcación de las áreas, acceso restringido, exclusiones) como de la población (en cuatro sindicatos y, con ello, una participación desigual de los beneficios de la actividad pesquera). Y, al llegar al 2007, los conflictos generados por la posible instalación de un ducto para la evacuación de desechos industriales en la bahía convierten a la desembocadura en una peligrosa frontera que, hasta la fecha (2008), permanece bajo vigilancia policial. El contrato de los pescadores de Mehuín con la empresa y por el cual rescinden su derecho a oponerse a dicha obra, les enfrentó a los pescadores indígenas de Mississippi, al sur del río, transformando el área en un escenario permanente de enfrentamientos.

Junto con subrayar la articulación entre una práctica política y una simbiosis paisajística, nuestra investigación revela que los enfoques particulares desde el género también contribuyen a dotar a la patrimonialización de un sentido sistémico que, por lo regular, escapa a la percepción del actor externo. En efecto, en el caso de Mehuín, el relato patrimonial acerca del mar es una visión desde la masculinidad.

Dice Gastón Toro, pescador: “Yo nunca he renegado de mi caleta, nunca, porque siempre que uno ve...hemos pasado sí muchas veces que ha estado mala la cosa, la pesca ha estado mala, a veces se ha pasado por lo mínimo, pero hemos pasado el tiempo, yo estoy agradecido de este lugar, de mi caleta, porque prácticamente vive toda mi familia, tengo seis hijos, no les dieron a lo mejor los estudios suficientes que tendría que haberles dado pero al menos los crié” (entrevista de fecha 2 de noviembre de 2002).

En este relato se basa la defensa de la bahía y la constitución de esta representación en un bien estratégico para la comunidad, pero no podría así haberse constituido ni haber proporcionado un verdadero soporte identitario a no ser que la visión desde lo femenino no rescatara la noción de Mehuín pueblo. Ana Romero,

mujer de pescador, reafirma su lealtad al pueblo, a diferencia de su marido que lo hace a la caleta. “Uno sale para afuera”, dice en entrevista del 2 de noviembre de 2002, “y ve la realidad afuera en las ciudades, no, yo digo no, menos dejamos el pueblo, porque por lo menos aquí uno todavía camina libremente a las doce, las una, las dos de la mañana, porque yo me vengo de allá del centro, me vengo caminando para mi casa, me vengo sola, tranquilamente porque sé que no me va a pasar nada”.

En el contexto chileno, el complejo mar-pueblo es, en definitiva, el núcleo real que permite sostener la defensa de lo que, tras el conflicto, se ha constituido en el patrimonio local. En efecto, la defensa del mar es esencialmente la lucha de los pescadores. El matrimonio simbólico de la Mar con el Pueblo revierte la unión más carnal entre pescadores y mujeres de la playa. Como se recuerda ocurrió en la “época del loco”, cuando poblaciones norteñas llegaron atraídas por el recurso. Como lo subraya Jimmy Becerra, presidente del Comité de Defensa: “es que aquí llegó gente por el loqueo que llegaron, claro, por el 79, 80, 82 llegaron y otros que llegaron un poco más tarde cuando fue la fiebre de la macha, porque estas playas son de mucha macha, entonces también llegaron y como era buena la situación económica acá se establecieron acá, hicieron sus vínculos, se casaron” (entrevista de fecha 20 de abril de 2002).

El encuentro se vuelve fecundo en la constitución de un paisaje indisoluble donde la mar se debe al pueblo y el pueblo se debe a la mar. Y nadie puede sustraerse a este encuentro: “De que uno si yo estaba enojada con mi vecina de al lado no le iba a decir vamos a defender Mehuín, o sea en ese momento no había rivalidades con nadie, éramos uno sólo... era luchar por el pueblo no más”, asegura Ana Romero (entrevista del 2 de noviembre de 2002).

Sin embargo, la perspectiva mar-pueblo representa con propiedad la mirada desde los pescadores. La integración de sistemas de conocimiento varía, como lo veremos más adelante, según sea el actor considerado en el análisis del conflicto. Al Comité de Defensa de Mehuín concurren en iguales proporciones pescadores y vecinos de Mehuín, además contaron con la incondicionalidad de las comunidades indígenas para asumir el conflicto. Cada uno de tales actores aportan sus miradas a la constitución del conflicto, cada cual con sus propias definiciones. Esperamos desarrollar en otras publicaciones la especificidad de estos actores. Habremos de contentarnos aquí con los contenidos más sustantivos que constituyen la cosmovisión de cada uno de ellos.

De los pescadores ya nos hemos ocupado. Los vecinos, a diferencia de la gente del mar, establecen un puente diverso con su entorno. Para ellos el anclaje, como está dicho, se da en función del valor paisajístico del mar. Son ellas y ellos colonos de un proyecto occidental que rescata la belleza como su valor principal. La señora Marta, por ejemplo, dice: “Es que nunca te has inspirado a la orilla del mar,

que no ande nadie, te vas a ver tan insignificante como una pulga hacia la orilla, de esas que saltan a la orilla, ante ese inmenso mar que se une en la distancia con el cielo; entonces, el poema va saliendo sólo” (entrevista del 19 de junio de 2002). De modo análogo, don Walterio Sidhler, otro de los dirigentes claves que tuvo el Comité de Defensa de Mehuín, plantea su posición:

“Dígame”, señala, “¿qué hubiese pasado si hubiese estado puesto el tubo y se intoxica una persona por mariscos que hubiesen estado en mal estado? Ni siquiera por mariscos que hubiesen sido contaminados por los líquidos de la celulosa, pero todo el mundo le iba a echar la culpa al tubo: ‘No vayan a Mehuín’, dirían, ‘porque los mariscos están contaminados con los residuos de la Celulosa’. Y eso ¡adiós! Se iba a terminar la venta. Yo sé que para la zona de Mehuín, para la zona costera, iba a ser fatal eso y eso mucho no iba demorar en contaminarse la bahía, porque eran novecientos metros cúbicos por segundo, era una cantidad bastante grande” (entrevista de fecha 30 de julio de 2002).

Si la riqueza paisajista domina la percepción del vecino, es otra la vinculación que el *lafkenche* mantiene con su entorno. Boris Hualme es elocuente en este sentido: “Hay ... (una) parte muy importante que, no sé si no me atrevo a decir, que no la tienen los pescadores artesanales o los chilenos, la parte cultural. La parte de fundamentación cultural que tuvo este conflicto que le dio la otra parte fuerte ante el Estado, ante las autoridades” (entrevista de fecha 26 de julio de 2003). La vinculación de los indígenas tiene, pues, un origen diverso. El entorno aparece como la nodriza de las palabras. “Nuestro idioma, es un idioma, como lo he dicho siempre y lo seguiré diciendo, es un idioma que no sale primeramente de los libros y diccionarios, y grandes academias de estudio, universidades, es un idioma que sale de este recurso natural, que está aquí mismo, que sale del mar, que se habla de la tierra, que sale de la tierra, y todos esos recursos naturales que ahí están”.

Si para los pescadores es tema de vida y para los vecinos un asunto de estética, para los *lafkenche* el mar es parte de un complejo que nutre y funda la cultura. El no defender ese mar, y –en el caso de estas comunidades– el río *Lingue*,

“significaba para nosotros”, señala Tito Lienlaf en entrevista de 26 de julio de 2003, “morir culturalmente, políticamente, como organización y en las comunidades también. Y ¿cómo el *admapu*, que les llamamos nosotros en mapuche, en qué se expresaría? En que los recursos naturales ya no estarían todos, se empobrece el idioma”. La erosión de la naturaleza es erosión del lenguaje y de la cultura, pero también del alma: “Y si los recursos naturales no están, los *nguenmapu*, los dueños de...cada *nguenmapu* de un estero, de un río o de un mar, también se empobrecen o mueren y eso también a través de las actividades propias de nosotros, por ejemplo el *péuma*, el *perimontun*,

ya no existiría, se transforma o se van de ahí y se van para otros lados y mentalmente, psicológicamente, espiritualmente el mapuche se empobrece, principalmente nuestros jefes ya no tendrían los sueños que deberían tener, se les transformaría o no soñarían más, acerca del mar, acerca de los recursos naturales, o acerca de los animales, entonces esa contaminación nos afectaría en todo sentido, no solamente esa, cualquier otra contaminación”.

Lo importante en el caso que nos ocupa fue la capacidad que el Comité de Defensa tuvo de hacerse eco de todas y cada una de estas perspectivas articulándolas sin exclusión alguna. El profundo respeto por la diversidad interna, asociado al irrestricto apego a lo local permitieron preservar la autonomía y, con ello el paisaje. Ejemplo de ello es la Carta Abierta a los Hermanos-Amigos de Mehuín y de la Defensa del Medio Ambiente, de la cual no existe fecha y que reclama la solidaridad de visitantes hacia la comunidad, epístola que bellamente conjuga la pluralidad de actores y visiones del modo que sigue:

“El Supremo Hacedor bendijo a nuestra querida caleta y balneario de Mehuín y zonas adyacentes de grandes bellezas y riquezas naturales. Quienes conocemos a fondo estos parajes los llevamos muy dentro de nuestros corazones y lo mismo le ocurre a aquellas personas que tienen la oportunidad de visitarlos. Siempre queda el sentimiento de desear lo mejor y que nunca llegue allí la fatídica contaminación”.

De modo análogo, a la llegada, el 25 de noviembre de 1996, del Rainbow Warrior, buque insignia del movimiento ecologista Greenpeace, la comunidad recibe a los visitantes con estas palabras:

“El ducto contamina y esa es la verdad, ese es el sentir de nuestro pueblo, que en su mayoría somos indígenas pero no ignorantes como se nos ha tratado, tampoco sufrimos de una sicosis colectiva¹¹. Desde el sur comenzando por Quillahue, Chan-Chan, Maiquillahue, la hermosa aldea de Mississippi cuyo mar la rodea, Mehuín bajo, Mehuín alto, Alepúe, Tringle, y nuestro querido y amado Mehuín, por todos los que nos visitan debo agradecer la solidaridad de la vecina localidad de Queule, Toltén y Puerto Saavedra que en conjunto sumáramos alrededor de veinte mil personas, todos dedicados a la pesca y artesanía, sin tomar en cuenta la población flotante que superaría los treinta mil habitantes, aunque nos digan lo contrario nosotras las mujeres decimos no al ducto porque contamina; sólo resta pedirle al altísimo que ilumine [a] nuestro comité”.

En este discurso y en las sucesivas declaraciones que aluden al *fatídico ducto* la comunidad logra integrar la pluralidad de miradas frente al conflicto.

11 Se refieren a la nota titulada: “Caleta de Mehuín es víctima de una neurosis colectiva”, publicada por el *Diario Austral* de Valdivia el día 27 de octubre de ese mismo año, esto es un mes antes de la llegada de Greenpeace.

iv. Sistemas de conocimiento

Es preciso, estimamos, desmenuzar nuestro argumento a fin de hacer claras las distinciones que de nuestra línea de pensamiento se desprenden. Esto lo hacemos por la vía de explorar las definiciones axiomáticas de los actores, definiciones que establecen las reglas que determinan su comportamiento y que, por lo tanto, tienden a validarse históricamente. Los resultados de nuestro análisis sugieren que a partir de la integración de conocimientos científicos, religiosos y prácticos, los actores locales son capaces de resignificar la costa, proyectando tal capacidad en una redefinición del paisaje local. Este ejercicio se constituye a partir de una ontología diferente que lleva a los actores a concebirse como parte del mar y, en virtud de ello, asumir su defensa, y no, como podría pensarse, como una simple reivindicación política de algo que es menester apropiarse. La lección de Mehuín sugiere que las comunidades se tornan en custodios activos del patrimonio natural toda vez que son capaces de redefinir su sentido común a partir de su exposición a nuevos conocimientos a los que pueden dar un uso instrumental.

La patrimonialización, como un ejercicio de conciencia, presupone la articulación de un cierto conocimiento con una cierta práctica. El conocimiento, en cuestión, a diferencia de lo que habitualmente se postula, tampoco es privativo de la comunidad. Si bien es cierto que el conocimiento local juega un rol importante en la reconfiguración imaginativa del paisaje, no es menos cierto que el conocimiento religioso o trascendental –expresado en la cosmovisión– junto con el conocimiento científico adquirido en la relación con el exterior son decisivos en este proceso. Ello se desprende del análisis de entrevistas hechas a dirigentes del Comité de Defensa de Mehuín.

A objeto de conocer la preponderancia que diferentes sistemas de conocimiento tienen en el discurso de los dirigentes se sometió a análisis de contenido un conjunto de dieciséis entrevistas hechas a dirigentes y activos participantes del Comité de Defensa. Para los fines del análisis se definió como pertenecientes a un sistema de conocimiento religioso aquellas aseveraciones que apelan a razones trascendentes en su lectura de los procesos vividos, mientras que se definen como científicas aquellas que apelan a un principio de causalidad establecido científicamente, en tanto que se entienden como prácticas locales aquellas afirmaciones que se fundan en la experiencia de vida de los entrevistados.

La codificación de las entrevistas permitió identificar 203 segmentos relativos a estos sistemas de referencia. El análisis revela que el 39% de aquellas afirmaciones incluye referencias científicas, mientras que un 37% tiene un contenido de carácter religioso y un 24% de carácter práctico-local¹². Es interesante en este sentido reconocer que estos distintos sistemas de conocimiento más que competir entre sí se articulan a fin de generar una lectura comprensiva del conflicto.

12 Más que plantear que los actores explican la realidad científica o religiosamente o en base al conocimiento local, lo que nuestro análisis se limita a hacer es identificar las referencias que se formulan en el discurso y el uso que se atribuye a estas referencias. Así, por ejemplo, para convencer a los vecinos acerca de los peligros del ducto, los dirigentes invocan el conocimiento científico en relación a los efectos de los compuestos organoclorados.

Distinto es el uso que se hace de sistemas de conocimiento fundados en la experiencia o en la práctica. Definido el uso como referencial, cognitivo o retórico, dependiendo de si se trata de situar, entender o convencer a través de los enunciados, las aseveraciones con un contenido científico son eminentemente retóricas (66% tienen este carácter), las de contenido práctico son referenciales en más de un setenta por ciento y las religiosas son principalmente cognitivas (cerca de un sesenta por ciento de ellas tienen tal carácter).

Así, pues, mientras el conocimiento científico tiene una función más bien instrumental, el conocimiento práctico sirve para situar los aprendizajes, y la cosmovisión sienta las bases para encontrar un sentido a la experiencia. Por ejemplo, a objeto de demostrar la calidad de las aguas, los dirigentes locales invitan a hacer ciencia “porque... por los coliformes fecales, porque nosotros sabemos que en Valparaíso y Viña si tú tomas muestras de agua o de sedimento, en la arena por ejemplo, igual te va...se pueden reconocer coliformes fecales pero acá si tú buscas coliformes fecales en la bahía o en la arena no vas a encontrar, no vas a encontrar porque no los hay” (Teresa Castro, entrevista de fecha 1 de octubre de 2001).

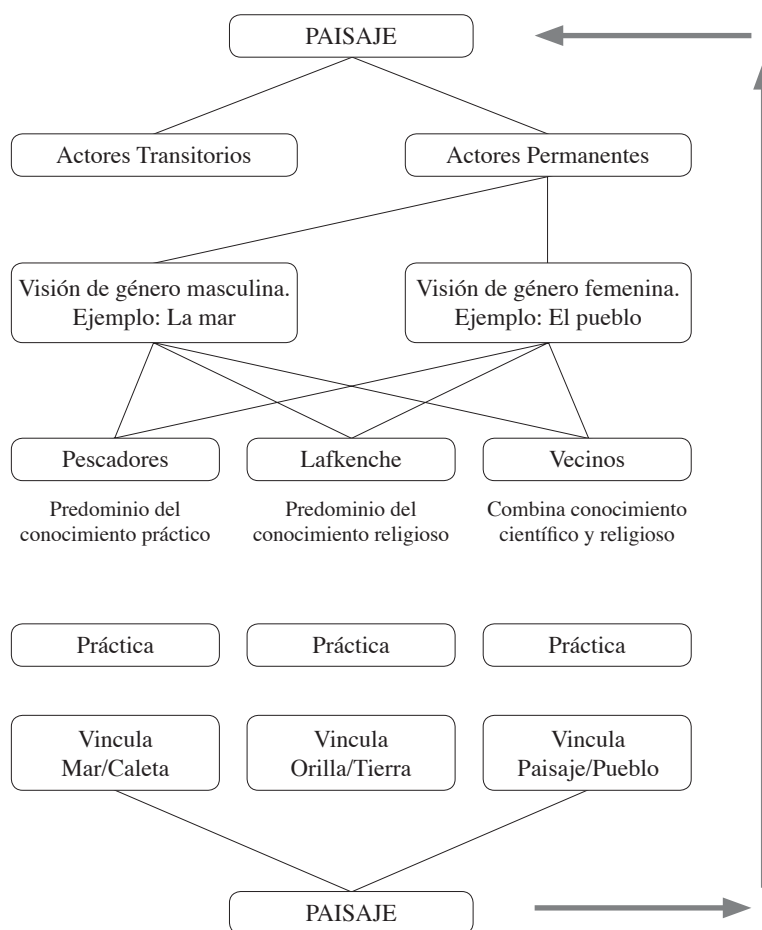
La experiencia práctica, en cambio, permite anticipar las consecuencias de una determinada intervención. “Para la persona que ha trabajado en madera, el caso mío, no es difícil darse cuenta que el aserrín es tóxico... si usted lo bota a un río chico por ejemplo, es mortal para el salmón” (Walterio Sidhler, entrevista de fecha 30 de julio de 2002). O, en esa misma entrevista, don Walterio predice las consecuencias que la emanación aérea de la planta tendría. “Bueno, depende de la época”, dice “en invierno tenemos norte y en verano tenemos predominante el sur y en las tardes la travesía, así que ahí eso va a desparramar para todos lados, ahí no hay vuelta que darle”. El conocimiento local tiene un valor inestimable, valor referencial para nuestros entrevistados.

La comprensión religiosa, en cambio, apela a las dimensiones fundantes de la experiencia humana. Desde la vertiente mapuche, Boris Hualme plantea, por ejemplo, que “la fuerza de la naturaleza o de ese espacio que ahí está, que de repente se te aparece, que los católicos occidentales te pueden decir bajó del cielo, pero no baja del cielo porque está ahí, es una cuestión totalmente distinta me entiendes, es otra visión, porque estamos en otro espacio, de Europa, Roma, acá estamos en otros espacios, otros tiempos y otros espacios, en tiempos distintos me refiero yo por ejemplo acá estamos en invierno todavía y allá están en verano, entonces que entiendan de una vez por todas los occidentales, por lo menos que entiendan, que reconozcan” (entrevista de fecha 26 de julio de 2003).

En consecuencia, podemos afirmar que la práctica de organización local responde al esquema representacional resultante de la integración de los distintos tipos de conocimiento que se despliegan en la constitución de un cierto patrimonio.

En efecto, las acciones asumidas por los distintos actores responden a reglas derivadas de principios axiomáticos que marcan los límites del campo dentro del cual su supervivencia se hace posible. Así, por ejemplo, el plantearse como verdad axiomática el “ser del mar”, como lo hace una de las figuras claves del Comité de Defensa, torna imposible cualquier transacción con la empresa que procura construir el ducto.

En suma, lo que hemos planteado aquí son diversos niveles que permiten establecer bases estratégicas en la constitución del paisaje local. Estas bases se van desglosando en la medida en que se avanza en la identificación de actores, prácticas e ideas que resultan sustantivas a la hora de moldear el entorno. Esquemáticamente es posible presentar este proceso de la forma que sigue¹³:



En este esquema quedan sentadas las bases para la integración de los actores que confluyen en la preservación del paisaje en los términos en que localmente éste valora. En términos generales, el pasaje central pareciera ser el más sólido en la preservación del patrimonio (paisaje – visión femenina – lafkenche (conocimiento y práctica) – paisaje). Pero esto es aún hipotético. Para que ello ocurra, no obstante, se precisa: (i) La voluntad explícita de movilizar los recursos locales en función de los

13 En el esquema que sigue, el predominio de conocimiento científico, religioso o práctico se deriva del análisis de las entrevistas. No significa que haya ausencia de un cierto tipo de conocimiento ni mucho menos que se valore uno más que otro.

intereses de estos distintos actores y de sus aliados estratégicos; (ii) La formulación de un discurso integrador de las distintas miradas, y (iii) La ampliación del horizonte cognitivo y emocional acerca del entorno y su relación con la comunidad local, integrando el conocimiento científico, práctico y religioso. El resultado de ello es lo que hemos denominado patrimonialización.

CONCLUSIÓN

De la exposición del caso y su contraste con otras experiencias de asimilación patrimonial queda de manifiesto que las comunidades pueden constituirse en los efectivos garantes de los patrimonios locales, especialmente cuando aquellas comunidades han urdido su existencia con el paisaje que les da vida. Sin embargo, tal posibilidad no es en modo alguno gratuita ni exclusiva. En otra parte hemos descrito esta relación como una “simbiosis científicamente informada” entre una comunidad y su entorno. En este sentido, aunque sugerimos que las políticas culturales debieran reconocer a las comunidades como legítimos administradores de los recursos patrimoniales locales, tal reconocimiento no puede ser gratuito. Tampoco puede la política cultural desentenderse de la preservación ambiental que garantiza las condiciones para la reproducción de la vida local. La simbiosis de la que hablamos es fruto de un proceso complejo y heterogéneo. Y sólo bajo ciertas circunstancias posibilita la transferencia de la función tutelar desde el órgano público a la organización local. No se trata, pues, de transferir poder por transferir poder. Cada situación, en este sentido, es única y lo que cabe hacer, entre otras cosas, es:

- Reconocer a los actores estratégicos en esta función,
- Identificar la vinculación con los recursos patrimoniales a través de su identidad y práctica de vida,
- Precisar las perspectivas diferenciales que los diversos actores tienen de su paisaje, o como lo señala Teresa Contreras: “Mehuín en sí era un grupo de mujeres y fue un grupo de hombres y un grupo de niños, ¿me entiendes?” y, finalmente,
- Identificar las necesidades de conocimiento científico que aquellos actores tienen para administrar de modo efectivo los recursos patrimoniales.

BIBLIOGRAFÍA

- ABU-LUGHOD, L. *Writing Women's Worlds. Beduin Stories*. Oxford, England: University of California Press, 1993.
- BONFIL BATALLA, G. *Pensar nuestra cultura*. México D.F., México: Alianza, 1991.
- BROSIUS, J. P. Endangered Forests, Endangered People: Environmentalists Representations of Indigenous Knowledge. *Human Ecology*, v. 25, n. 1, 1997. pp. 47-69.
- _____. Anthropological Engagements with Environmentalism. *Current Anthropology* v. 40, n. 3, 1999. pp. 277-309.
- CASTRO NEIRA, P. Aproximación a la identidad lafkenche. En: Colegio de Antropólogos de Chile (Ed.), *Actas del Quinto Congreso Chileno de Antropología*. San Felipe, Chile: Colegio de Antropólogos de Chile, 2007, v. 2, pp. 1246-1254.
- DOMEYKO, I. *Araucanía i sus habitantes*. Santiago, Chile: Imprenta Chilena, 1846.
- Caleta de Mehuín es víctima de una neurosis colectiva. *El Diario Austral*. Valdivia, 27 de octubre, 1997.
- ESCOBAR, A. Whose Knowledge, Whose Nature? *Journal of Political Ecology*, n. 5, 1998. pp. 53-82.
- FISCHER-KOWALSKI, M. El metabolismo de la sociedad: sobre la infancia y adolescencia de una naciente estrella conceptual. En: REDCLIFT, M. AND WOODGATE, G. (Eds.), *Sociología del medio ambiente*. Madrid, España: McGraw-Hill, 2002. pp. 119-141.
- FOERSTER, R. *Las narro-memorias mapuche-huilliche. Tesis doctoral*. Barcelona, España: Universidad de Barcelona, 2000.
- GARCÍA CANCLINI N. *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México D.F., México: Grijalbo, 1990.
- GASTÓ, J. VIELL, L. Y VERA, L. 2006. De la silva al ager: paisaje cultural. *Agronomía y forestal*, v. 28, 2006. pp. 29-33.
- GIDDENS, A. *The Consequences of Modernity*. Stanford, California, U.S.A.: Stanford University Press, 1990.
- _____. *The Constitution of Society: Outline of the Theory of Structuration*. Cambridge, England: Polity Press, 1984.
- GISSI, N. *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche- huilliche en San Juan de la Costa*. Tesis de Licenciatura. Santiago, Chile: Universidad de Chile, 1997.
- GODOY, M. *Informe diagnóstico social localidades costeras Provincia de Valdivia*. Valdivia, Chile: World Wildlife Fund, Programa Ecorregión de los Bosques Templados Valdivianos. Ms., 2003.

- GONZÁLEZ CRUZ, F. 2004. Lugarización, globalización y gestión local. *Polis. Revista On-Line de la Universidad Bolivariana*, 2, 7. <<http://www.revistapolis.cl/7/gonz.htm>> [consultada el 14 de marzo de 2008].
- GUERRA, D Y SKEWES, J.C. Muerte y resurrección en la bahía de Maiquillahue, Chile, Décima Región: compromiso religioso y luchas comunitarias en la defensa del mar. *Revista de la Escuela de Antropología* (Rosario, Argentina), v. 7, 2002. pp. 163-172.
- HANNERZ, U. *Cultural Complexity: Studies in the Social Organization of Meaning*. New York, U.S.A.: Columbia University Press, 1992. HARVEY, D. *The Condition of Postmodernity*. Oxford, England: Basil Blackwell, 1989.
- KEARNEY, M. *World View*. Novato, Ca., U.S.A.: Chandler and Sharp, 1984.
- LATOUR, BRUNO. 1999. *Pandora's Hope. Essays on the Reality of Science Studies*. Cambridge: Harvard University Press.
- LONG, N. Exploring Local/Global Transformations: a View from Anthropology. In: ARCE, A. AND LONG N. (eds.). *Anthropology, Development and Modernities. Exploring Discourses, Countertendencies and Violence*. London, England: Routledge, 2000. pp. 184-201.
- MARILAF, R. *Territorialidad Mapuche Lafquenche en la Zona Costera de la Comuna de Mariquina, Provincia de Valdivia, X Región*. Tesis de Grado. Licenciatura en Antropología. Universidad Austral de Chile, Valdivia. 2005.
- Mehuín defiende la pureza del mar. *La Tercera*, Santiago Chile: 28 de junio 1996.
- MELUCCI, A. La acción colectiva como construcción social. *Estudios Sociológicos*, v. 9, n. 26, 1991. pp. 357-364.
- MOLINA, R; CORREA, M; SMITH-RAMÍREZ, C. Y GAINZA, A. (2006). *Alerceros Huilliche de la Cordillera de la Costa*. Osorno, Santiago, Chile: Andros Impresores, 1991.
- PAPIC, G. ¿Mehuínlandia? *El Diario Austral* de Valdivia, 3 de marzo, 1997. p. A3.
- PINO, M. Structural estuaries. En: PERILLO, G. (ED.), *Geomorphology and Sedimentology of Estuaries. Developments in Sedimentology*. Amsterdam, Países Bajos: Elsevier, 1995. pp. 227-240.
- RAFAEL, V. *Contracting Colonialism*. Durham, U.S.A.: Duke University Press, 1993 [1988].
- RAPPAPORT, R. A. *Ecology, Meaning, and Religion*. Richmond, CA, U.S.A.: North Atlantic Books, 1979.
- ROJAS, S. Y SÁEZ, V. *Mehuín: informe de práctica profesional*. Valdivia, Chile: Universidad Austral de Chile, Escuela de Antropología. 1999. (Documento no publicado).
- SKEWES, J.C. Metáforas en entredicho: la comunidad de Amargos y los emisarios del progreso. *Cinta de Moebio*, n. 5, abril 1999. Facultad de Ciencias Sociales. Universidad de Chile. Reproducido en *Revista de Ciencias Humanas*, v. 2, n. 2, pp. 10-20.

_____. Reconversiones de otro tiempo: la vernacularización de los Altos Hornos de Corral. *Proposiciones*, v. 32, 2001. pp. 302-321. [ISBN 956-208-062-5].

_____. “Puro carbón le derretían esos fierros”: la vernacularización de la industria del acero en Corral, Chile. En: *Actas del IV Congreso Chileno de Antropología*. Santiago, Chile: Colegio de Antropólogos de Chile, 2003. t. 2, pp. 594-599. Disponible además en: <rehue.csociales.uchile.cl/antropologia/congreso/s0603.html> [consultado el 15 de mayo de 2006].

TREUTLER, P. *La provincia de Valdivia i los araucanos*. Santiago, Chile: Imprenta Chilena, 1861.

