

Semillas, cultivos y recolección al interior de una familia mapuche huilliche en Lumaco, Lanco, Región de los Ríos, Chile*

Seeds, cultivation and harvesting inside a mapuche huilliche family in Lumaco, Lanco, region XIV of Chile.

Marcia Egert Laporte**
Marcelo Godoy Gallardo***

Resumen

Este artículo presenta parte de los resultados de una investigación sobre conocimientos y prácticas asociadas a la agricultura y la

recolección en el bosque, al interior de una familia mapuche huilliche de Lumaco, comuna de Lanco. Los resultados de este estudio de caso dan cuenta de una disminución progresiva de la actividad recolectora, junto a un proceso de abandono de ciertas especies vegetales de uso alimenticio, durante el siglo XX, en esta comunidad indígena. El manejo de las semillas al interior de la comunidad de Lumaco resulta un factor esencial para comprender el modo en que ciertas especies tradicionalmente cultivadas han sido relegadas, quedando inclusive fuera del conocimiento de las nuevas generaciones. Asimismo, la indagación sobre el manejo de semillas y la recolección de plantas silvestres y hongos provee información de tipo contextual que contribuye a la comprensión de los cambios culturales en un sector geográfico que no ha sido objeto de estudios sistemáticos desde las ciencias sociales.

Palabras clave: familia mapuche huilliche, transmisión cultural, recolección, bosque, semillas, Lumaco.

Abstract

This paper examines a part of results of an investigation about know ledges and practices connected with agriculture and harvesting in the forest, inside an mapuche huilliche family of Lumaco, Lanco municipality. Across oral sources, the findings of this case study examines a progressive decrease in the harvesting activities and an abandoning process of some vegetables species, used for alimentation, across the XX century, in this indigenous community. The seeds management inside of Lumaco community is an essential factor for adequate understanding how certain species, traditionally cultivated

* Fondecyt 1040326: *Dinámica ocupacional y ambiental de los bosques templados del sur de Chile*. Universidad Austral de Chile.

** Antropóloga. Los Lingues 691, Isla Teja, Valdivia. E-mail: egertlaporte@gmail.com

*** Antropólogo. Dirección Museológica UACH, casilla 586, Valdivia, Chile. E-mail: marcelogodoy@uach.cl

had been relegated, out of the knowledge of the new generations. Also, the investigation about seeds management and harvesting of wild plants and fungus provides contextual information contributes to the understanding of cultural changes in a geographic sector, which never had been an object of systematic studies in the social sciences area.

Key words: family mapuche huilliche, cultural transmission, harvesting, forest, seeds, Lumaco.

Acercamiento metodológico y descripción del caso de estudio

Durante el año 2006 se dio curso a un estudio de caso familiar, centrado en los conocimientos y las prácticas asociados a las actividades de recolección y agricultura, con énfasis en el cuidado de las semillas. Nuestro estudio de caso se centró en la familia compuesta por Filomena Namuncura (76 años), sus hijos Marcelo Manquelipe (35) y Alfredo Maripán (45), la esposa de este último, María Millalef (40), y los hijos de ambos. Así, para efectos de este trabajo utilizaremos la denominación familia Maripán Namuncura, para referirnos exclusivamente a ellos, sin considerar en esta denominación a los hijos de Filomena que viven actualmente fuera de los terrenos familiares¹. Esta familia reside en dos hogares situados muy cerca, el uno del otro. El primero es habitado por Filomena y su hijo soltero, Marcelo. El segundo corresponde a la familia formada por Alfredo, su esposa María y sus tres hijos: Aníbal (13), Catia (8) e Ivo (5).

Esta investigación cualitativa de corte etnográfico consideró la combinación de distintas herramientas de investigación, tales como observación participante y entrevistas grupales e individuales, complementadas con documentos visuales, fundamentalmente fotografías tomadas en el contexto de las visitas a la familia. Además, también se solicitaron dibujos a los niños, los cuales fueron utilizados posteriormente para estimular el desarrollo de entrevistas.

Apuntes sobre la familia mapuche

En un proceso paulatino, pero sobre todo a partir de las presiones estructurales producidas por el sistema de reducciones, el modelo mapuche de familia extensa, basado en la poligamia, declinó notablemente hasta ceder, durante el siglo XX, ante el modelo de familia nuclear, basada en el matrimonio monógamo. Así, “en el censo nacional de población y vivienda de 1972, aún la mayoría de las unidades familiares mapuche eran extensas. En cambio, ya en el censo de 1982 las familias y hogares nucleares constituían más del 50% de los hogares y familias mapuche rurales” (Citarella 2000: 32).

Entre los factores propiciadores de cambios en la estructura de la familia mapuche y su modo de vida, destaca especialmente el proceso de pérdida de tierras, que se inicia con la conquista, pero se vuelve cada vez más apremiante, en territorio Huilliche, a partir de mediados del siglo XIX, con las primeras incursiones de colonos chilenos y extranjeros, que comienzan a adquirir tierras a través de medios fraudulentos, frecuentemente combinados con acciones criminales. Proceso de despojo y pauperización del pueblo mapuche que se consolidará con la aplicación del sistema reduccional (Díaz Meza 2005, Bengoa 2006).

¹ La señora Filomena tuvo hijos producto de dos matrimonios. Alfredo es el menor de los tres hijos del primer matrimonio, mientras que Marcelo es el mayor del segundo.

La reducción de la cantidad de tierras en manos de las familias mapuche², ha propiciado una fuerte migración a las ciudades de las generaciones jóvenes a lo largo del siglo XX, situación que ha pasado a ser, según algunos autores, la principal dinámica sociodemográfica que caracteriza al pueblo mapuche (González H. 1984; Citarella 2000, Saavedra 2002).

Gregorio Choikewala, Longko de la comunidad indígena de Antilwe, en la comuna de Lanco, interpreta este fenómeno desde la perspectiva interna de la cultura: “como sardinas estamos con las familias, con los otros, los nuevos. Al final van a quedar con la pura casa no más. Así estamos, yo tengo unos cuantos hijos, tengo un pedacito de terreno, si llegaran todos quedarían como sardina” (citado en Asociación de Comunidades Indígenas de Lanco 2005: 8)

La sociedad chilena, especialmente a través de la actividad misional y la institución escolar, comienza a penetrar cada vez más en las comunidades indígenas, transformando las relaciones entre los niños, sus padres y comunidades. La educación formal, que se plantea en evidente contradicción con su cultura ancestral, se va volviendo parte de la cotidianidad de los niños mapuche (Poblete 2002).

Como resultado de todos los factores enunciados, mutuamente influyentes, se observa un progresivo abandono de las tradiciones culturales, al interior de las comunidades mapuche. Sin embargo, la familia sigue siendo central en términos de transmisión cultural, puesto que en su interior,

los niños aún hoy integran pautas de relación con el medioambiente y son entrenados en prácticas productivas, en un modelo de agricultura y ganadería de subsistencia, basado en el trabajo familiar.

En este sentido, es importante destacar la importancia de la dimensión de género, puesto que hombres y mujeres siguen roles culturalmente asignados, que se expresan en forma concreta en sus actividades cotidianas. Así, vemos que las mujeres suelen tener una participación especialmente relevante en labores asociadas al ámbito reproductivo, y en el ámbito productivo ejercen un importante papel en la agricultura (IICA 1993).

En el modelo de aprendizaje tradicional indígena, los niños participan de las actividades productivas, sin apartarse de los adultos: “en el contexto del trabajo, el niño aprende haciendo, y no sólo aquellos conocimientos tecnológicos necesarios para el buen éxito de las actividades productivas, sino también los relacionados con actitudes, normas morales y de comportamiento que son característicos de la sociedad mapuche” (Citarella 2000: 34)

En el plano de las modalidades de transmisión de conocimientos, es especialmente relevante el rol de las mujeres, sobre todo en su relación con los niños pequeños: “tal como sucede en todas las culturas indígenas latinoamericanas, en los medios rurales, los niños aprenden a conocer y manipular culturalmente su entorno natural, básicamente participando en distintas labores con sus familias, y en especial sus madres” (Tapia y De la Torre 1997).

² Recordemos que el sistema de las reducciones confinó al pueblo mapuche en cabidas fijas de tierras, las cuales, producto del paso de las generaciones y del lógico aumento de la población, fue disminuyendo la cuota disponible para las nuevas generaciones (en relación a la proporción entre aumento poblacional en comunidades indígenas y migración, ver González, 1984).

La dimensión familiar en los estudios sobre el manejo del patrimonio vegetal mapuche huilliche

Tradicionalmente, las familias mapuche huilliche han utilizado en forma combinada la agricultura, ganadería y la recolección de distintos recursos del bosque. Históricamente, hombres, mujeres y niños han participado en estas labores, desarrollando distintas actividades, asegurando de este modo la transmisión de conocimientos ligados a la gestión de recursos genéticos vegetales, nativos e introducidos, al interior de la unidad familiar.

Tal como sucede en el resto de la población mundial, las familias mapuche no siempre cuentan con la presencia de un padre, existiendo diversas alternativas a la familia nuclear clásica (marido, esposa, hijos). Modelos alternativos a dicho esquema pueden ser, entre otros, las familias matrifocales, así como las que están compuestas por abuelos y nietos (cuyos padres residen en otro lugar), o familias en que una pareja cría sobrinos u otros niños, junto a sus propios hijos. Diversos estudios sobre familias, en distintos lugares de Latinoamérica, establecen una relación directa entre pobreza y jefatura femenina (González et al. 1993)

En las familias matrifocales, la repartición de roles, tanto en la esfera productiva como en el ámbito de la toma de decisiones, obviamente varía, apartándose de los esquemas tradicionales. En el caso de una familia mapuche rural de tipo matrifocal, como lo fue un buen tiempo la familia Maripán Namuncura, las labores tradicionalmente ejercidas por la madre pasaron a ser asumidas por la hija mayor, mientras que el hijo mayor asumió en buena medida las responsabilidades que normalmente competen al padre. La madre

se centró en la actividad comercial, con el fin de obtener ingresos económicos para la familia, sobre todo luego de que éste cayera enfermo de tuberculosis, enfermedad que lo llevó finalmente a la muerte. Sin embargo, sólo logró satisfacer con mayor holgura las necesidades familiares, al comenzar a contar con una ayuda económica mensual de parte de las religiosas que administraban la Misión de Purulón.

En relación a la participación de los niños en las actividades agrícolas y de recolección, es importante señalar que en las comunidades mapuche aún se conservan rasgos relevantes del modelo de aprendizaje tradicional, si bien éste se ha visto obligadamente modificado, principalmente a consecuencia de la penetración de la institución escolar. Durante buena parte del siglo XX, las familias mapuche rurales con frecuencia evitaron el ingreso de los hijos a la escuela, optando generalmente por una asistencia discontinua, subordinada al trabajo campesino. Pese a ello, algunos estudios demuestran que las comunidades mapuche han desarrollado desde muy temprano una demanda activa por educación, buscando primeramente acceder a la lectoescritura y luego una instrucción más profunda, como una estrategia para lograr mejoras en sus condiciones de vida (Poblete 2001, 2002).

De todos modos, resulta evidente que la institucionalidad escolar se ha vuelto cada vez más efectiva en cuanto a cobertura y control de asistencia de los alumnos rurales “los papás decían, primero tenemos que hacer las cosas para poder sobrevivir, para tener los alimentos, entonces, el colegio era como la segunda parte, no era la parte fundamental. Lo fundamental era el hogar y la segunda parte era el colegio” (Alfredo Maripán 2006).

Algunos datos sobre la comuna de Lanco

Lumaco es una comunidad indígena perteneciente a la comuna de Lanco. Es una de las 12 comunas de la región de los Ríos, se encuentra ubicada en el extremo norte de la Provincia de Valdivia, entre los paralelos 39° 24" y 39° 00" de latitud sur, y entre los meridianos 72° 51" y 72° 21" longitud sur. "En cuanto a su topografía, la comuna es bastante sinuosa y algo accidentada, alcanzando una altura máxima de 860 m.s.n.m. Además, posee pequeños valles que bordean los Ríos Cruces y Leufucade" (Asociación de comunidades Indígenas de Lanco 2005: 8).

De acuerdo al Censo Oficial realizado el año 2002, la población de la comuna de Lanco es de 15.107 habitantes. Dicha población tiene una concentración del 68,73 % en la zona urbana, lo que arroja una población restante del 31,27 % en las extensas zonas rurales y en Malalhue. Además, alrededor de un 70% de su población rural se declara mapuche williche (Asociación comunidades de Lanco 2005).

La actual comuna de Lanco formó parte del amplio territorio que se mantuvo en manos de la población indígena hasta la formalización de las reducciones. Varios años antes de aplicarse el sistema de reducciones en la zona, en 1874, se instala la Misión de Purulón, fundada por Octaviano de Niza, misionero de origen italiano de cuya producción escrita, lamentablemente no queda rastro³. Más adelante, esta misión pasó a ser administrada por religiosas capuchinas de origen alemán. La presencia de la Misión

de Purulón, ubicada en el kilómetro 10 de la ruta a Panguipulli, ha irradiado gran influencia en las zonas cercanas, a través de labores de asistencia social y catecismo en terreno, pero especialmente por su actividad educativa. Actualmente cuentan con un establecimiento educacional e internado, que ofrece enseñanza media con especialidad técnico agrícola⁴.

Entre las escasísimas referencias escritas disponibles, de valor histórico para la zona, no se puede dejar de mencionar la crónica que hiciera Aurelio Díaz Meza del Parlamento de Coz Coz, celebrado en 1907, en la localidad de Panguipulli. En dicha publicación, se rescatan relatos de longkos de la zona, detallando abusos cometidos en contra de los mapuche por parte de colonos chilenos y europeos. Si bien en la publicación de Díaz Meza no aparecen relatos de representantes de Lumaco, sí se hace mención a longkos de varias comunidades insertas en la actual comuna de Lanco⁵.

La descripción que hiciera este periodista sobre la apariencia de Francisco Huichalaf, longko de Purulón, nos permite visualizar la situación de holgura y validación social que aún vivían los mapuche y sus autoridades ancestrales a comienzos del siglo XX: "montado en un magnífico caballo enjaezado con riendas de grandes argollas de plata (...) con botas negras, espuela plateada, chiripa de paño ribeteada de lacre, plató, chaleco, camisa aplanchada y sombrero guarapón de paño; todo el traje negro y nuevo" (Díaz Meza 2005: 30). La dignidad del personaje, sin embargo, va más allá de su rico atuendo, quedando demostrada en

³ La propia crónica de la misión, fue destruida en un incendio que afectó a la misma, mientras que sus estudios sobre gramática mapuche y diccionario mapuche italiano, desaparecieron en el incendio que afectó al convento de San Francisco, en Valdivia, ocurrido el 28 de diciembre de 1928.

⁴ En 1907, el internado de la Misión de Purulón ya contaba con 50 alumnos. Posteriormente, al pasar la misión a manos de monjas, sólo la enseñanza básica estuvo abierta a ambos sexos, mientras que el liceo se reservó sólo para niñas, hasta hace tres años atrás, en que se volvió mixto.

⁵ Quilche, Antilhue, Lilkoko y Purulón.

su actitud, pues: “toda esta conversación (con el Padre Sigisfredo y su comitiva) fue sostenida por el cacique Huichalaf, no como quien habla con una persona de mayor categoría que él, sino con toda dignidad, con entereza como cuando se trata a un huésped digno del dueño de casa⁶” (Díaz Meza 2005: 32).

Un poco más adelante, el autor describe el camino desde Purulón hasta Panguipulli, enfatizando la variedad de su vegetación: “la flora araucana se nos presenta cada vez más rica”; así como su exuberancia: “en algunas partes no vemos el cielo; vamos bajo un techo de follaje tan espeso, que sólo de cuando en cuando, durante unos minutos avistamos un ‘cachito de cielo’ gracias a que el viento aparta las copas de los árboles” (Díaz Meza 2005: 32-33). Así vemos que hace cien años aún imperaba el bosque nativo en el paisaje de la zona y, aunque la amenaza de los especuladores y estafadores acechaba a los mapuche, éstos poseían recursos importantes, lo cual se expresaba, entre otras cosas, en el estatus de sus autoridades.

Lamentablemente no existen estudios sistemáticos sobre el desarrollo histórico de la zona de Lanco. Por esto, sólo ha sido posible acceder a referencias generales sobre hitos ocurridos a partir del siglo XX, fundamentalmente relacionados a la administración municipal y la economía formal, expresada fundamentalmente en empresas forestales, de propietarios no

mapuche. Así, tenemos que en 1917 se funda la comuna de Lanco, hasta ese momento unido administrativamente a San José de la Mariquina⁷. Poco después, alrededor de 1920, se abre el primer camino de lo que hoy es la actual Ruta Internacional Lanco-Panguipulli-Hua Hum. Ya en la década de 1930 se instala en la zona la empresa maderera de Pedro Salvadores, una de las primeras de este rubro, dando inicio al período de auge de la comuna, que pasa a ser denominada “Puerto Seco”. A mediados del siglo XX se comienzan a desarrollar otras actividades ligadas a la agricultura, como los molinos de trigo. En este período se inician, además, los trabajos del ferrocarril, que no llegó a tener el éxito esperado: “debido a que la idea inicial era evacuar por esta vía toda la producción maderera de Panguipulli; la que, finalmente, fue sacada por vía fluvial a través del río San Pedro y con destino a la ciudad de Valdivia” (Asociación de Comunidades Indígenas de Lanco 2005).

Las principales actividades económicas que se realizan actualmente en Lanco son la agricultura tradicional; los servicios; la agricultura no tradicional (frambuesas, espárragos, cranberries); la producción lechera, de carne y el sector forestal. Este último ha tenido mucho auge en el último tiempo (<http://www.svaldivia.cl>; Asociación de Comunidades Indígenas de Lanco 2005).

⁶ El longko Franciso Huichalaf relatará, durante el parlamento, los detalles del fraude sufrido a manos de los chilenos Francisco Becerra y Bernardo Cortés.

⁷ La superficie original de la comuna se redujo más tarde, al crearse la comuna de Panguipulli.

Lumaco: antecedentes documentales y etnográficos

Lumaco se sitúa en el kilómetro 12 de la ruta Lanco- Panguipulli. Es un terreno ondulante, de pequeños vallecitos, alternados por abundantes hualves⁸. Pese a la fuerte presencia de empresas forestales en la zona, en el transcurso de la investigación nos fue posible observar en los alrededores reductos de bosque nativo, con predominancia de canelo, luma y temu, más que nada en las zonas altas de los cerros que rodean al predio de la familia Maripán Namuncura.

Lumaco fue una de las comunidades indígenas focalizadas por el Programa Orígenes en su primera etapa⁹. De acuerdo a un catastro realizado por dicho programa, el año 2005 vivían 57 familias en Lumaco. Por otra parte, la comunidad cuenta con agua potable y luz eléctrica, existiendo en ella dos escuelas básicas, una municipal y otra particular.

De acuerdo a don Alfredo Maripán: “Lumaco limita al Norte con Loncoche (en la IX Región) al Sur con Salto del Agua (Purulón, Lilcoco, Lanco), al Este con Panguipulli; al Noreste con Calafquén”. El nombre Lumaco se explica, según don Alfredo, por un estero que pasa cerca de la escuela municipal, “porque viene un agua pura y hay luma, ahí”. De acuerdo a don Alfredo y su madre, Filomena, el uso de este nombre para hacer referencia al sector es relativamente reciente, pues antiguamente se refería a una zona específica, al interior de lo que hoy es denominado como Comunidad Indígena de Lumaco: “el 65 o el 70, por ahí fue

que pusieron ese nombre... porque había un comité de pequeños agricultores que trabajaban con INDAP. Pedían créditos de fertilizantes, planchas de zinc, etc. y se reunían en una sede que después fue el colegio”¹⁰ (Alfredo Maripán 2006).

La señora Filomena señala que “antes tenían más divisiones las comunidades”, y que la utilización del nombre Lumaco fue desplazando las denominaciones antiguas, pues “con ese nombre empezaron a perderse los nombres antiguos”. Así, lo que hoy es Lumaco, comprende varios sectores que tradicionalmente fueron denominados como: Huaichuco, Pochoco, Huichaco y La Peña. Huichaco es el nombre antiguamente utilizado para aludir al sector donde vive la familia Maripán Namuncura, y comprende a la Comunidad Manuel Huitraleo, bautizada así en el contexto de la formación de las reducciones. Manuel Huitraleo sería, entonces “el primer fundador de aquí, cuando pasaron los ingenieros, con el “título de merced” (Filomena Namuncura 2006).

La Peña, sector vecino a Huichaco, en dirección hacia la carretera, es probablemente el más importante de Lumaco, tanto a nivel estratégico como a nivel de cultura tradicional, pues allí está el cementerio indígena y se realiza el Nguillatún. Su nombre indígena es Huechún, nombre de difícil traducción, probablemente abreviado o deformado en algún momento. La palabra Huechún podría hacer referencia a “algo que está en un alto, como en la punta de un cerro” (Filomena Namuncura 2006). En un período no determinado, el nombre español “La Peña” reemplazó al original y se debe a la existencia de

⁸ Humedales, popularmente llamados “vegas”. Hualve es un término propio del Mapudungun

⁹ Nueve comunidades indígenas de la comuna fueron focalizadas en dicha etapa.

¹⁰ Se refiere a la escuela municipal, en aquel tiempo denominada Escuela 199 de Lumaco.

“una roca grande que hay ahí, que abrieron, para que pasara el camino” (Alfredo Maripán 2006).

Don Alfredo apunta que, si bien los nombres antiguos no constan formalmente, entre los habitantes de la comunidad se mantiene un sentido de identidad, asociado a dichos subsectores. Esta identificación se expresa en diversos aspectos de la vida cotidiana; “por ejemplo, en una reunión, de pronto el dirigente dice ¡Pero aquí falta la gente de Pochoco!”. (Alfredo Maripán 2005).

En cuanto a las actividades económicas, de acuerdo a los testimonios de los adultos de la familia Maripán Namuncura, como complemento a la agricultura y ganadería de subsistencia, a lo largo del siglo XX, los hombres del sector se dedicaron más que nada a la venta de madera proveniente de bosque nativo y en menor escala a la fabricación de carbón: “En las montañas habían unos trozos gruesos que se iban a botar, a pura hacha, no se conocía la moto... como llegaban compradores a comprar madera, había un aserradero aquí, donde está la escuela de Lumaco. Ahí llegaba toda esa madera y la vendían con camiones” (Filomena Namuncura 2006).

Los recuerdos de la señora Filomena nos informan además sobre la actividad artesanal y comercial ejercida por mujeres de la comunidad, ya en las primeras décadas del siglo XX:

Se hacía catuto, se hacía mote. De todas esas formas se trabajaba, mi mamá lo trabajaba, para poder mantenernos a nosotros, para criarnos. Tejido a telar. Tejía mantas, tejía ponchos, que se llaman. Y tejía alfombras, lamas, que le mandaban a hacer, y le mandaban a hacer ponchos. Para poder darnos la vida a nosotros, criarnos... ... ¡Trabajaba hartito! Y recibía trabajos... le mandaban a hacer. Le daban la lana, para que la hile, y después la tejía, y que después entregue el poncho” (Filomena Namuncura 2006).

Lugares para trabajar la tierra

En el caso de la agricultura de subsistencia, practicada por familias mapuche williche de la depresión intermedia; para la familia Maripán Namuncura, los espacios agrícolas típicos son la huerta y la chacra. En los dos hogares existentes en el terreno familiar, la huerta es un espacio cercado, relativamente pequeño¹¹, ubicado cerca de la casa y, tal como ella, en un terreno alto y plano. La chacra, en tanto, viene a ser un terreno mayor, destinado a cultivos más extensos, como pueden ser las papas, el trigo u otros cereales, ubicado en terrenos más bajos, prácticamente en la vega.

En los recuerdos de infancia de Filomena, ambos espacios aparecen destinados al consumo familiar y trabajados por la familia en su conjunto. Así, ella señala que en su familia de origen, la huerta: “la hacía mi mamá, con el papá, con los hermanos, todos”. Sin embargo, en cuanto a su experiencia adulta, Filomena aparece como la principal responsable del cuidado de este espacio. Así, ante la pregunta sobre la distribución de tareas que existía entre ella y su primer esposo, declara: “yo, mi huerta, y criar los cabros. Y él trabajar, salir a trabajar. Salía a buscar trabajos (...) Vendía trozos. Trabajaba la madera y así la vendían, no había otra manera”. Luego, tras la enfermedad y muerte del padre, Alfredo y su hermano mayor se hacían cargo de algunas actividades agrícolas consideradas labores ‘de los hombres’, en la chacra y la huerta:

Bueno, antes, como se sembraba hartito, entonces, a los niños en los que los ocupaban hartito era en atizar bueyes ¿cierto? De tirar los bueyes, para que puedan el papá

¹¹ Un cuadrado de unos cinco metros por lado.

o el hermano mayor ir arando el cultivo. Entonces, para eso, más, se ocupaban los niños, en siembras grandes. Claro, el papá o si tenía un hermano mayor, grande ya. Y el chiquitito, de cinco o seis años, ya era un atizador de bueyes, se puede decir, ya, un niño maduro... (Alfredo Maripán 2006).

La huerta, como lugar de trabajo cotidiano, terminó resultando central en la vida de don Alfredo, pues su trayectoria laboral entera la ha desarrollado vinculada a la producción hortícola, desarrollada en espacios de este tipo, en la Misión de Purulón. Llama la atención, entonces, el que tanto él como María, su esposa, desarrollen diariamente labores similares, con la diferencia que él lo hace en forma remunerada, mientras ella lo hace en su hogar, sin mediar remuneración, desarrollando una producción destinada al consumo familiar.

Tiempos de la gente y tiempos de la tierra

Al detenernos a pensar sobre el factor temporal de las actividades ligadas a la tierra, desarrolladas por los miembros de la familia Maripán Namuncura, partimos de la base de que es necesario considerar, al menos, tres enfoques. Primero, consideraremos el tiempo cotidiano, expresado fundamentalmente en la existencia de jornadas de trabajo, luego, los ciclos anuales, es decir, la estacionalidad y finalmente, el tiempo asociado al desarrollo del ciclo vital de las personas.

Estamos conscientes, sin embargo, de que las diversas dimensiones asociadas a los enfoques con que analizamos el tiempo se entretejen, mediadas por la cultura, que define los modos en que las personas organizan sus experiencias y otorgan sentido al paso del tiempo. Puesto que: “cuando alguien habla de

su vida trae hasta la actualidad, de un modo conciente o no, fragmentos de su pasado, tal y como los reconstruye desde el tiempo presente. Al recordar, el hablante selecciona recuerdos que desde el presente adquieren sentido y una función al interior del relato mismo” (Piña 1988: 29).

El ritmo de trabajo diario, que hemos consignado como un primer acercamiento al tema del tiempo, se relaciona directamente a la estacionalidad, especialmente en la vida rural. Según explica Don Alfredo, las condiciones para el desarrollo de actividades agrícolas y de recolección, en la comunidad de Lumaco, han sido alteradas fuertemente en las últimas décadas, sobre todo por la masiva incorporación al mercado de trabajo, que no ha reemplazado, sino que se suma a las labores propias de un pequeño propietario agrícola:

Antes el campesino se dedicaba más a trabajar la tierra así, como le dijera, en una época adecuada. Resulta que, yo me acuerdo que las personas, por ejemplo, cuando llegaba el verano, en enero, después del año nuevo, las personas se dedicaban a barbechar, a partir la tierra para que se vaya pudriendo y se vaya incorporando y pudriéndose para que ya después, en marzo, en abril, se pueda sembrar. Porque las siembras antes eran en abril.

Ahora no, ahora, pasó el invierno, y en septiembre u octubre recién ya empieza a colocarle rastraje, y en una manera tan acelerada, que se le pasó el rastraje para otro día, se cruzó... y a la otra semana ya está sembrando la persona”.

¿Y pasa esto porqué?, porque toda la gente como que ya están apatronados, le trabajan a un fundo, a una empresa, a cualquier parte. Entonces, tienen tiempos en días domingos, sábados, y entonces anda acelerada la persona” (Alfredo Maripán 2005)

En cuanto al ciclo vital y su relación con las actividades ligadas a la tierra, vemos que los

cuatro adultos entrevistados para efectos de esta investigación¹² comentan haber sido iniciados muy temprano en las actividades agrícolas, en el marco de la vida familiar. Así, Filomena recuerda sus tempranos inicios en las actividades de la huerta: “de chica ayudé harto en el campo. Chiquitita empecé a ayudar, tendría cinco o seis años (...) me gustaba trabajar”. Unos años después, comenzó a participar activamente en las cosechas:

Yo, mis abuelos, mis tíos, sembraban cada uno sus partes de trigo, harto, y lo sembraban a arado, hacían una minga de repente. Y después, en la cosecha, andaba yo con todos mis familiares, ahí, ayudando en la cosecha... ...A los quince años ya, andaba yo ayudando a escarbar entre mis hermanos, entre mis tíos, ayudándoles a escarbar para llenar una carreta de trigo, para poder ir a trillar (Filomena Namuncura 2006)

Comparando su propia experiencia infantil con el estilo de vida de los niños actuales, Filomena (2006) destaca la disminución de la participación de los niños en el trabajo agrícola:

Ahora yo creo que los niños no ayudan, porque se preocupan de hacer las tareas, de ir a la escuela, y llegan más tarde. Y antes, los hijos míos, me ayudaban... ...Bueno, bueno, de chicos me ayudaron, porque quedaron huérfanos de chicos. En la huerta, a picar las huertas, sembrar de todo. Me ayudaron hasta que terminaron en la escuela, ahí me ayudaron más. Porque me ayudaban cuando tenían que hacer tiempo para la escuela

En efecto, si analizamos someramente los cambios acontecidos en la familia Maripán Namuncura durante tres generaciones, partiendo por Filomena, a sus hijos como la segunda y a los nietos como la tercera, vemos que ella no asistió nunca a la escuela, sus hijos sí lo hicieron, aunque sólo cursando estudios básicos¹³ en régimen de media jornada; sólo la

tercera generación aparece sujeta a una jornada escolar extensa, que se extiende desde las 8 de la mañana hasta cerca de las 5 de la tarde, en el caso de los menores, y a la modalidad de internado, a partir de séptimo básico, en el caso del hermano mayor.

Al respecto, debemos señalar que los nietos de Filomena son niños que van a la escuela, leen, escuchan música en discos compactos, ven televisión, arriendan o consiguen películas y usan teléfonos celulares. Mantienen una relación bastante abierta y horizontal con sus padres, que incentivan especialmente sus estudios escolares. Si bien estos niños han desarrollado experiencias de vida muy distintas a las de sus abuelos, demuestran estar bastante familiarizados con las actividades agrícolas desarrolladas por su familia, lo que revela un contacto cotidiano y estrecho con ellas.

En este sentido, llama la atención que, de acuerdo a sus comentarios tanto en situación de entrevista, como en la cotidianidad, podemos inferir que los tres han participado activamente en las labores agrícolas y en el cuidado de animales a nivel familiar. Dicha participación, sin embargo, no ha sido impuesta violentamente, sino, al parecer, enmarcada en un contexto en que la asignación de tareas es solicitada a los niños como un favor por parte de los adultos: “venimos aquí (la casa de la abuela), así como a pasear, y ahí nos dice que si le podemos (sic) ayudar en algo” (Aníbal Maripán 2006).

Así, vemos que las labores agrícolas, por ejemplo, se integran en el cotidiano infantil,

¹² Filomena, Alfredo, su esposa María y Marcelo.

¹³ Posteriormente, han concluido sus estudios medios en programas dirigidos a adultos. Luego de esto, Don Alfredo desarrolló con éxito estudios de pedagogía básica, que concluyó cerca del final de esta investigación.

sin excluir componentes lúdicos. Algo que se desprende de los comentarios de Catia, recordando el momento en que comenzó a ayudar a los adultos en el campo: “cuando fui una vez a la vega y entonces empecé a jugar con la carreta, y me fui mejor apoyada, para donde estaba mi papá” (Catia Maripán 2006).

Junto con la realización de cultivos, la recolección es también una actividad importante, desarrollada en forma ancestral por las familias mapuche huilliche. Dado que estas prácticas están profundamente ligadas a la estacionalidad también se han visto afectadas por el menor tiempo disponible de las familias. En este sentido, la reducción del bosque nativo, confinado prácticamente a las zonas altas de los cerros cercanos, así como la disminución de territorios de libre circulación en las cercanías, además atentan, notablemente, la posibilidad de recolectar.

Si bien entre los adultos de la familia Maripán Namuncura se mantiene un conocimiento sobre especies vegetales del bosque tradicionalmente recolectadas, no siempre es posible realizar tales actividades, sobre todo dadas las nuevas condiciones ecológicas. Como ejemplo de esto, al conversar sobre la variedad de hongos presentes durante el otoño, Alfredo y su hermano Marcelo, mencionan las callampas, los loyos, los changles, los “manitos de ratón”, los “puique” y los gargales. Las dificultades para la recolección de esta última especie en la actualidad, tornan evidentes tanto la disminución del bosque nativo como el menor acceso a éste por parte de las familias: “gargales, que hay que buscar en el monte, porque esos que salen en los pinos no son buenos, son tóxicos” (Marcelo Manquelipe 2006).

Los viajes de la semilla

Diversos autores señalan la existencia, entre los mapuche prehispánicos de distintas zonas geográficas, de una dieta altamente diversificada, basada en la combinación de recursos provenientes de la agricultura, la recolección, la caza y la pesca (Dillehay 1990, Bengoa 2003, Adán y Mera 2004, Sepúlveda 2004).

En este sentido, Bengoa suscribe la tesis de una temprana práctica de intercambios entre habitantes de la costa, depresión intermedia y sectores cordilleranos, que permitía a los distintos grupos acceder a recursos de distintos pisos ecológicos¹⁴. En esta sociedad pretérita, según Bengoa, el intercambio de recursos naturales y algunas manufacturas habría estado muy desarrollado, siendo asumido tradicionalmente por las mujeres, que, en un régimen patrilocal, se desplazaban al salir de sus comunidades de origen (Bengoa 2003).

Las descripciones de los primeros cronistas señalan, en pleno territorio huilliche, la existencia de tierras despejadas, junto a otras habitadas y habilitadas para pequeñas huertas, configurando una situación que permitió la fácil integración de cereales y árboles frutales a la economía colonial y mapuche (Bengoa 2003; Camus y Solari 2005). Posteriormente, la disminución de la población, a causa de la guerra y de nuevas enfermedades, explicaría que a la llegada de los colonos alemanes las tierras hubieran perdido este efecto antrópico. Asimismo, algunas especies vegetales y animales ya se encontraban hibridizadas y

¹⁴ Al decir de John Murra, que ha popularizado este concepto en sus estudios sobre campesinos quechuas.

asimiladas culturalmente, es decir, las pautas productivas asociadas a ellas ya formaban parte de la cultura mapuche (Camus y Solari 2005).

Los cultivos alóctonos, en muchos casos, desplazaron a otros autóctonos. Es así como el trigo se transformó en el cereal más consumido, en detrimento del maíz o de la kinwa. Sin embargo, en forma soterrada, muchas veces al margen del comercio formal y del conocimiento masivo, el cultivo de ciertas variedades siguió existiendo, por siglos, gracias a su cultivo en las chacras y huertas de las familias mapuche. Sin embargo, algunas especies cultivadas hasta hace poco comenzaron a declinar, llegando a perderse su rastro hace apenas unas décadas. Irónicamente, las causas aparentes del abandono de estos cultivos parecen relacionarse, en algunos casos, a las prácticas de intercambio, las mismas que antaño pueden haber sido vitales para su vigencia.

La señora Filomena y sus hijos dan cuenta del abandono, por parte de la familia y la comunidad en general, del cultivo de ciertas variedades de trigo, arvejas y papas, que en algún momento fueron dominantes entre sus habitantes. Así, tenemos que el trigo ampliamente sembrado por las familias de Lumaco hasta hace unos 30 años atrás era diferente al de ahora: “otro tipo de trigo era. Era un trigo medio así, medio negro, que se llamaba... tenía un nombre... trigo castaño, sí. Y el otro era el trigo trébol” (Filomena Namuncura 2006).

El trigo castaño difería del que hoy domina por su coloración más oscura, pero además tenía otras peculiaridades: “era un trigo inviernizo, bien duro, resistente para las heladas, bien duro, que se sembraba entre abril y mayo. Ese trigo

se habrá perdido unos 10 años atrás.... Claro, ahora hay puro trigo de ese blanco primavera. Entonces, ese hay que sembrarlo después del invierno, agosto, septiembre, octubre”.

Don Alfredo señala que la mayor dureza del trigo castaño, con respecto al blanco, que domina hoy en día, fue el factor determinante para que la gente dejara de cultivarlo, presionados porque: “en los molinos, o sea, lo recibían, pero más preferían el otro. Le daban prioridad al otro, y el otro quedaba pa'l último, y al final le decían: “mejor, llévelo para la casa” (Alfredo Maripán 2006).

Filomena también confiesa haber perdido el rastro a “unas arvejas que cosechaba harto por saco así... tenía cajones llenos, de unas arvejas azules, otras arvejas blancas, y ahora esas arvejas ya no las encuentro” (Filomena Namuncura 2006).

Luego, consultado sobre otros cultivos abandonados, Alfredo señala: “La arveja negra igual, que se hacía el milloquín, también se perdió. Una arveja con cascarita negra... Con esa tenía que ser... Me imagino que debe haber sido por la resistencia, porque era más dura. Porque yo, desde que se perdió esa arveja nunca más la he visto ni he probado el milloquín” (Alfredo Maripán 2006).

Aníbal, el hijo mayor de don Alfredo, de 14 años, también ha sido testigo del abandono de un determinado cultivo por parte de la familia. El recuerda haber participado en la cosecha de unas papas cuyo nombre no recuerda, “moradas y larguitas”. Consultado sobre por qué dejaron de cultivarlas, responde: “es que ahora llegaron las papas blancas, que las sembramos más... Sí. Y las blancas, algunas las comimos, y las

otras las dejamos para semillas, como un tipo de semillas, que les dicen papas chancheras”.

Alfredo explica el cese de la siembra de papas moradas, conocidas como ‘gollo de gato’, a raíz de la dificultad de venderlas, lo cual, se explicaría por su coloración oscura: “porque a las mismas personas ya no les gustan, que la comida les salía muy morada, entonces no es como una papa colorada, una papa blanca, que la sopa sale de buen color”.

A través de los distintos testimonios recogidos se observa una constante que subyace a la preferencia por determinados productos agrícolas destinados a la alimentación. En los diversos casos de especies cuyos cultivos perdieron vigencia durante el siglo XX, en la comunidad de Lumaco, se trata de especies de coloración oscura, que fueron reemplazadas por variedades de coloración más clara, preferidas por el público comprador, expresado fundamentalmente por habitantes de núcleos urbanos más o menos densificados, como Malalhue, Lanco, Panguipulli o Valdivia.

Por ejemplo, las razones que tuvo la señora Filomena para abandonar el cultivo de la arveja azul se relacionan directamente con la ausencia de una demanda comercial, motivada por su coloración oscura: “porque ya no me gustó para la venta, que me encontraron que la comida se ponía negra, y como yo negociaba...” (Filomena Namuncura 2006).

Asimismo, los cultivos desplazados suelen ser descritos por los entrevistados como más resistentes a las heladas, por ende, más fáciles de cultivar. Asimismo, sus frutos son caracterizados como de una mayor dureza, en relación a las variedades que finalmente

se transformaron en preferidas. En el caso del “trigo castaño”, esta característica habría sido determinante para el cese de su cultivo en la comunidad, pues una vez en Lanco, los molineros habrían puesto trabas a quienes llevaban ese tipo de trigo a moler, forzándolos, prácticamente, a su sustitución por la variedad más blanda, de coloración más clara:

Bueno, las partes de las semillas que se perdieron, como te mencionaba, el trigo y las papas, yo creo que eso se perdió a través de las mismas personas que no les gustaron y dijeron “sabe, que para el otro año no voy a sembrar más esta semilla, porque la comida me queda demasiado oscura. Que el trigo es muy duro para hacerlo harina, así que voy a preferir otro trigo, que sea blando para hacer mote. Que lo lleve al molino y me lo reciban” (Alfredo Maripán 2006)

Del Trafkintu a la compra

Como hemos visto, a lo largo del último siglo, los habitantes de Lumaco fueron dejando de lado algunos cultivos tradicionales, sustituyéndolos por especies más generalizadas. Este proceso, que es explicado por Filomena y por Alfredo en base a la adaptación a las preferencias de un público comprador, no sólo implicó el abandono, sino también la adopción de nuevas semillas.

Hasta hace unas tres o cuatro décadas, la mayoría de las semillas circulaban por la comunidad y probablemente por otras zonas más o menos cercanas, a través de un método de intercambio tradicional, conocido como Trafkintu¹⁵. La práctica del Trafkintu es mencionada por la señora Filomena como análoga a una situación de compraventa, en una situación de escasez de dinero, sin adjudicársele ningún carácter simbólico o místico. Este carácter prosaico del Trafkintu, puede haber contribuido¹⁶ a la sustitución del vocablo original

por un término español, según apunta don Alfredo: “ahora se dice: un cambalacho”.

En opinión de los entrevistados, el Trafkintu fue cediendo en importancia ante la compra, en todo orden de cosas, incluyendo las semillas, puesto que su relevancia estaba enmarcada en el contexto de la escasez de dinero al interior de las comunidades:

Es que el que no tenía plata tenía que hacer trafkintu, porque el otro tenía igual el trigo que no le gustó, entonces tenía que hacer trafkintu con el otro que le gustó... antes ocurría más eso, porque antes había poca plata. En cambio ahora, si uno quiere algo va a la tienda ¡Me voy de compras!” (Filomena Namuncura 2006).

Del sobrado a la bodega

Hasta hace unos 20 años atrás, la familia de la señora Filomena vivía en otra casa, que Alfredo describe partiendo del sobrado, un elemento central para el mantenimiento de semillas y provisiones para el hogar, provenientes de la huerta y la chacra:

El otro día mi mami le decía que tenía un sobrado... Un cielo raso, unas tablas tiradas, así, por encima de las vigas... Y eso también se hacía por falta de habitación, poh. Porque como era la única casa, no había más... las otras partes ya estaban ocupadas en la pieza. ¡El fogón estaba dentro de la casa, poh! En la mitad de la casa, para un lado, ahí estaban las piezas. Entonces, la misma casa servía de pieza, cocina y comedor, se puede decir” (Alfredo Maripán 2006)

¹⁵ El trafkintu, o Trafkín, actualmente es objeto de una revalorización desde la esfera gubernamental, que se expresa en forma concreta en la realización de ferias de trafkintu, en la zona de Temuco, centradas precisamente en el intercambio de especies vegetales, fundamentalmente de semillas. En cuanto al término, podemos señalar la existencia de variaciones en su pronunciación de acuerdo a la zona geográfica; así, Pedro Punoy, de Panguipulli, pronuncia este término “chauquín”. (Punoi, entrevista realizada en octubre 2004).

¹⁶ Esta es sólo una hipótesis de trabajo.

En el sobrado, los alimentos y las semillas podían ser almacenados por largo tiempo, gracias al uso permanente del fogón: “Y las papas se podían dejar así, a granel no más (...) No se humedecían porque la casa era de pura madera y había fuego, puro fogón, así que la misma temperatura le servía a las papas” (Alfredo Maripán 2006).

Dada su altura, depositar las provisiones en los sobrados no era una tarea simple, implicando el esfuerzo de más de una persona, tal como recuerda Alfredo: “mi hermano mayor se ponía arriba del sobrado, y nosotros abajo, tirábamos los sacos, que los íbamos echando en un canasto. Cuando se llenaba el canasto lo iba tirando para arriba él, con un cordel. ¡Pero se demoraba, poh! Porque imagínese, para ir vaciando un saco en canastos”.

Sin embargo, el principal problema asociado al sistema del sobrado era la presencia de ratones, siendo enfrentado mediante métodos naturales, dirigidos a impedir el acceso de los ratones a los alimentos y no a exterminarlos: “Con las papas, igual, pero en granero, porque si se dejaban igual dentro de sacos, ligerito llegaba el ratón. Entonces, se dejaban en graneros bien tapaditos, la madera bien junta...” (Alfredo Maripán 2006).

Otro sistema desarrollado para mantener a raya a los ratones es descrito por Pedro Punoy, longko de la comunidad indígena de Panguipulli, Cayumapu Alto:

Y para escaparse de los ratones, que habían muchos ratones... ponían un palo de arrayán, porque el arrayán tiene una pelusa que espanta a los ratones, entonces los ratones no suben ahí... Claro, porque los arrayanes tienen una pelusa que les empezaba a enredar las patitas, le llenaba las patitas, entonces los ratones no subían ahí. ¡Ahí se escapaban los alimentos de los mapuches! (Punoy 2006).

Como vemos, el sobrado es un espacio físico de almacenaje que resulta clave en una manera específica de habitar de las familias mapuche huilliche, en que las personas se mantenían a sí mismas y a sus provisiones, incluyendo las semillas, resguardadas de la humedad y el frío, gracias al fogón. Dicha forma de habitar, no consideraba la subdivisión de espacios en las casas, guardando correspondencia con un modo de vida en que buena parte de la noche era utilizada para trabajar y compartir en familia, bajo la luz de teas de colihues, o junto al fogón. Por ejemplo, las noches eran aprovechadas por las mujeres para labores de hilado: “cuando era niña, se trabajaba mucho. En la noche, nos amanecíamos hilando junto a ella (su madre), con mis hermanas” (Filomena Namuncura 2006).

En el caso de la familia Maripán Namuncura, el paso de la casa tradicional a los hogares en que actualmente habitan, contruidos de acuerdo a parámetros occidentales, implica el cambio en los criterios de almacenaje de semillas y provisiones. Así, junto con la delimitación de espacios, separados por paredes y puertas, al interior del hogar, la luz eléctrica planteó una nueva forma de almacenar alimentos al interior de la casa, utilizando el refrigerador. Sin embargo, este nuevo tipo de hogar ya no plantea la posibilidad de guardar reservas de provisiones agrícolas, que pasan a ser almacenadas al interior de bodegas. La señora María, sin embargo, reconoce que este método no es el mejor, ya que “en la bodega a veces se humedecen, porque ahí está helado” (María Millalef 2006).



Dibujo de Catia Maripán, 8 años: *La Huerta*.

Una vez secas, después varios días en que se las ubica en la cocina, colgando del techo en racimos o aprovechando un relieve en la pared, detrás de la cocina a leña, las semillas, si se trata de cultivos relativamente abundantes, también van a parar a la bodega, hasta el momento de la siembra. En caso de ser escasas, podrán, quizás, quedarse más tiempo en ella, sin duda, el sector más densamente funcional en la casa,

vital en términos de manipulación de alimentos, incluyendo su secado, así como el de la ropa y, por supuesto, las semillas.

Conclusiones

Las prácticas agrícolas y recolectoras tradicionales forman parte del patrimonio



Secado de semillas de la huerta de la señora María Millalef: al interior de la cocina.

cultural tangible e intangible sobre el cual existen escasas descripciones etnográficas. Este trabajo representa un aporte a la generación de conocimiento en relación al tema, en el sur de Chile, y más específicamente en un sector geográfico del cual no existen estudios sistemáticos.

A través de los testimonios de la familia Maripán Namuncura nos hemos aproximado al tema de las pautas de conducta específicas en relación a las prácticas de cultivo y la utilización de recursos del bosque, en una comunidad indígena situada en la sección media de la cuenca del Valdivia. Destaca, en el primer sentido, el recuerdo de especies que han dejado de ser cultivadas, no sólo por esta familia en particular, sino también por el resto de la comunidad, siendo sustituidos por variedades que resultaron más comerciales, de acuerdo a un criterio valorativo que parece haber estado asociado, en el caso de cereales y tubérculos, a tonalidades claras y texturas blandas. La consecuente pérdida de semillas de algunas variedades de trigo, arvejas y papas pueden asociarse, entonces, a una pérdida de elementos culturales tradicionales, profundamente conectados con una particular adaptación al ambiente. Esta situación puede ejemplificarse a través del caso del llamado ‘trigo castaño’, que podía sembrarse en el invierno, pues resistía las heladas, o de la ‘arveja negra’, que era el ingrediente básico del milloquín, preparación culinaria típica mapuche.

En cuanto a la recolección, la pérdida de bosque nativo se conjuga con la menor cantidad de tiempo disponible de parte de las familias actuales para dicha práctica. Así, acceder a recursos alimenticios tradicionales, como son diversas variedades de hongos nativos, se ha vuelto cada vez más difícil, al situarse más lejos

de su alcance, confinados a los sectores altos de los cerros circundantes, fundamentalmente asociados al cordón montañoso San José, los árboles asociados a ellas. Este factor se ha visto reforzado con la extensa jornada escolar de los niños, y la frecuente combinación de trabajo asalariado y minifundio, entre los adultos.

Actualmente, las modalidades de intercambio tradicional, como el trafkintu y la minga, están en desuso, predominando las relaciones comerciales normadas por el uso del dinero. Esta pérdida cultural se expresa incluso a nivel lingüístico, por ejemplo, en el caso del trafkintu, en que la palabra misma, proveniente del mapudungún, fue sustituida por el término popular de origen español “cambalacho”, claramente un modismo originado a partir del verbo “cambiar”.

Los cambios en la forma de habitar, expresados en el paso de la antigua Ruka, o de casas que mantenían muchos elementos propios de ella, destacando el ‘sobrado’, han afectado también las modalidades de almacenamiento de provisiones y semillas. El modelo de acopio tradicional se revela más eficiente en términos de adaptación climática, puesto que planteaba el aprovechamiento integral de la fuente calórica representada por el fogón, evitando el deterioro de alimentos y semillas, a causa de la humedad.

Finalmente, nuestras indagaciones en relación a las pautas de transmisión de conocimientos de parte de los adultos a los niños de esta familia, han vuelto evidentes algunos cambios en las pautas de crianza, destacando un respeto mucho mayor de parte de los mayores hacia los niños, en base al contraste entre los testimonios de infancia de los adultos, con los testimonios

de los niños. De ellos podemos inferir que estos niños son integrados en las prácticas agrícolas o de recolección, de un modo que no excluye sus necesidades lúdicas, a diferencia de lo que sucedía con las generaciones anteriores. Sin embargo, el escaso tiempo de interacción que existe en la familia nuclear, dado el predominio de la escuela en su vida cotidiana y del trabajo asalariado fuera del hogar, por parte del padre, son factores que inciden negativamente en el proceso de transmisión de elementos culturales propios de la cultura mapuche huilliche tradicional. Así, si bien los niños demuestran conocer con bastante detalle el encadenamiento de prácticas agrícolas de acuerdo a los ritmos anuales, su conocimiento de variedades agrícolas tradicionales, así como de las especies

y los ritmos asociados a la recolección es más escaso. Esta situación se ve contrarrestada, sin embargo, por el fuerte posicionamiento de la identidad étnica como tema de reflexión y acción por parte de los adultos de la familia, en especial del padre¹⁷, lo cual motiva un renovado interés por los conocimientos y recursos perdidos. Este interés se hace evidente en las acciones, pero sobre todo en las conversaciones entre los distintos miembros de la familia, planteando la centralidad de la reflexión, en la construcción de la identidad mapuche huilliche, y su especial ligazón con la tierra que habitan: “Si somos campesinos, tengamos una huerta siquiera. Porque si a uno ya no le da el cuero para trabajar, obligado a largar todo. Pero la juventud sigue, los hijos...” (Filomena Namuncura 2006).

¹⁷ Don Alfredo, que acaba de concluir su tesis para optar al grado de profesor de enseñanza básica, con una tesis dedicada a la difusión de preparaciones culinarias tradicionales.

Bibliografía

- Adán, Leonor y Mera, Rodrigo. 2004. "Síntesis de las excavaciones practicadas en seis sitios arqueológicos del complejo Pitrén, localizados en la región del Calafquén". *Actas del XV Congreso nacional de Arqueología Chilena*. Asociación de Comunidades Indígenas de Lanco e Iván Ponce. 2005. *Caracterización socio-cultural de las comunidades mapuche de Antihue, Mocun, Huillomallin, Catricura, Nihual Mapu y Pitranilahue de la comuna de Lanco, X Región de Los Lagos, Chile*. Documento Inédito. Informe presentado al Programa Orígenes.
- Bengoa, José. 2003. *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín, siglos XVI y XVII*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Camus, P. & Solari, M. 2005. "Bosques y Tierras despejas. Siglos XVI – XIX". *Informe técnico* 16.
- Citarella, Luca *et.al.* 2000. *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Santiago de Chile: Sudamericana.
- Díaz Meza, Aurelio. 2005. *Parlamento de Coz Coz*. Panguipulli: Comisión de Salud Intercultural, Corporación Municipal de Panguipulli, División Salud.
- Dillehay, Tom, 1990. *Araucanía, presente y pasado*. Santiago: Andrés Bello.
- González, Héctor. 1984. "Tierra y población mapuche ¿cuestión de números?" *Boletín del Museo Regional de la Araucanía* 1: 41-46
- González, Soledad *et.al.* 1993. *Mujeres y Relaciones de Género en la Antropología Latinoamericana*. México D.F.: El Colegio de México.
- IICA. 1993. "Marco conceptual para el análisis de género en la agricultura". *Proyecto Género, Mujer y Desarrollo, Magíster Internacional Gestión en Desarrollo Rural y Agricultura Sustentable*.
- Piña, Carlos. 1988. "La Construcción del 'Sí Mismo' en el Relato Autobiográfico". *Documento de trabajo* 383. Chile: FLACSO.
- Poblete, María Pía. 2001. "Comunidades mapuches de Panguipulli y educación: Las primeras décadas del siglo XX". *Revista Austral de Ciencias Sociales* 5.
- Poblete, María Pía. 2002. "Etnicidad y educación: comunidades mapuches de la precordillera de Panguipulli". *Actas del Cuarto Congreso Chileno de Antropología*.
- Saavedra, Alejandro. 2002. *Los Mapuche en la sociedad chilena actual*. Santiago: LOM.
- Sepúlveda, Juan *et al.* 2004. *La kinwa mapuche: recuperación de un cultivo para la alimentación*. Temuco: Imprenta Andalién.
- Tapia, Mario y De la Torre, Ana. 1997. *La mujer campesina y las semillas andinas: Género y el manejo de los recursos genéticos*. FAO/ IPGRI. http://www.fao.org/documents/show_cdr.asp?url_file=/DOCREP/x0227 (visitado 26 de agosto 2006).