

Las disputas del espacio y los senderos pehuenche en Alto Bío-Bío

The contested space and the pehuenche path in the Bío-Bío Highlands

Viviana Huiliñir Curío¹
Geógrafa, Programa Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas,
Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
viviana.huilininir@gmail.com

Andrés Macadoo Espinoza
Psicólogo, Programa Magíster en Planificación y Gestión Territorial,
Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile.
andres.macadoo.e@gmail.com

Resumen

Este artículo indaga sobre el rol del sendero como espacio de representación y sus alcances dentro de un territorio fronterizo. Basado en una investigación apoyada en una metodología cualitativa con método etnográfico, propone que en Cauñicú, Alto Bío-Bío, existen disputas por el espacio, generadas por los significados que representa un espacio para culturas distintas coexistiendo en un mismo territorio. Este análisis se basa en los resultados de las entrevistas semi-estructuradas realizadas a familias pehuenches durante el desarrollo de la investigación y lo observado durante el terreno en la comunidad de Cauñicú.

Palabras clave: espacio, disputas, sendero, Pehuenche, Alto Bío-Bío.

Abstract

This article explores the role of path as space of representation and its implications within a border territory. Based on a qualitative research with an ethnographic approach, the article suggest that Cauñicú, Alto Bio-Bio, is a contested space since the various space representations the different cultures coexisting in a same territory have. This analysis is based on the findings obtained from the semi-structured interviews applied to pehuenche families and by the observation on the field during the investigation process in the indigenous community in Cauñicú.

Keywords: space, disputes, path, Pehuenche, Alto Bío-Bío.

Introducción

En las tres últimas décadas, las concepciones de espacio y espacialidad abordadas en la geografía humana, se volcaron hacia una perspectiva temporal, cambiante y móvil (Núñez, 2013), considerando al

espacio como un producto social, como un espacio vivido y como un espacio construido socialmente (Lindón, 2008). Este 'giro' ha redescubierto al sujeto/actor/individuo, trayendo consigo un acercamiento con disciplinas tales como la sociología, la psicología y la antropología, dando lugar

a la formación de nuevas corrientes del pensamiento geográfico, en la que destacan la escuela anglosajona y francófona (Lindón, 2006). De esta forma, el espacio ya no es sólo concebido desde la materialidad, sino que también desde la inmaterialidad asociada a la materialidad (Lindón, 2008).

En este artículo, indagamos sobre el rol del sendero como espacio de representación y sus alcances dentro de un territorio fronterizo. Partimos examinando la literatura vinculada a conceptos centrales en geografía, como espacio y lugar, bajo el enfoque de la geografía cultural. Luego revisamos los alcances históricos y culturales del sendero dentro de este espacio cordillerano, que permita explicar la relevancia de su representación para los pehuenche. Finalmente, nos referiremos a la lucha de representaciones en Alto Biobío y los conflictos que se han generado en base a los significados que representa un espacio para culturas distintas vinculadas a un territorio. Este último análisis, se apoya en algunos de los resultados de las entrevistas semiestructuradas realizadas a familias pehuenches durante el desarrollo de la investigación y lo observado durante el terreno en la comunidad de Cauñicú.

1. El espacio socialmente construido

En su clásico libro, “La producción del espacio”, Lefebvre (1991) define el espacio como un producto social, resultante de la intersección de los aspectos materiales, sociales e ideológicos que envuelven una realidad concreta. Este autor, en su libro elabora una triada conceptual para explicar la producción del espacio en la realidad social, que considera tres dimensiones: 1) prácticas espaciales; 2) representaciones del espacio; y 3) espacios de representación. A cada una de estas dimensiones le corresponde, respectivamente, un tipo de espacio: el espacio percibido, el espacio concebido y el

espacio vivido. El primero debe entenderse como el espacio de la experiencia material, apropiado y percibido a través de las acciones de los individuos (Martínez, 2012). El segundo es el espacio de los signos, de los códigos de ordenación, de las normas y sus restricciones. El tercero es el espacio de la imaginación y de lo simbólico dentro de una existencia material. Estos signos o símbolos del espacio pueden surgir desde la naturaleza o pueden ser artefactos como construcciones o monumentos (Lefebvre, 1991).

Es importante señalar que, si bien la interacción de las tres dimensiones mencionadas anteriormente produce el espacio, para Lefebvre (1991) el espacio es un ‘producto de’ y, a su vez, una condición previa para los procesos sociales (Milgrom, 2008). Entonces, el espacio en sí mismo no es un contenedor neutro sino que juega un papel en la conformación de los procesos sociales que determinan las representaciones del espacio, prácticas espaciales, y el espacio de representación. Si bien, esto parece a primera vista ser un argumento circular, en realidad es un reconocimiento de que la producción del espacio es un proceso continuo, y que el espacio está cambiando a medida que las concepciones, percepciones y experiencias vividas también lo hacen.

Oslender (2002) sugiere que las tres dimensiones propuestas por Lefebvre (1991) pueden contribuir a la conceptualización de una “espacialidad de resistencia”, articulada, por ejemplo, en los movimientos sociales, tales como los generados por comunidades negras en el Pacífico colombiano. Inclusive, el espacio vivido ofrece múltiples posibilidades de resistencia (Ronnberguer, 2008). Soja (1996) en su libro “*Thirdspace*”, explica que el espacio vivido contempla las apropiaciones simbólicas del espacio que coexisten simultáneamente con representaciones del poder en una lucha por la alteridad, que les brinda una connotación

de 'resistencia' al espacio vivido. Esta última idea recuerda a lo que Santos (2000) denomina como 'espacio banal', entendido como el 'espacio de lo cotidiano' o el 'territorio de todos' y que según Mendoza (2008), puede ser comprendido como un lugar de resistencia, contrapuesto al espacio global y hegemónico.

Di Méo es uno de los principales defensores de la innovación social y marxista en la geografía francesa. Este autor ha realizado la propuesta teórica dentro de lo que Lindón (2007) clasifica como 'constructivismo geográfico', ya que profundiza en la influencia de las relaciones dialécticas del individuo, la sociedad y el espacio, confiriendo mayor atención a la reciprocidad entre lo material y lo inmaterial, lo individual y lo social, lo espacial y lo social. Para Di Méo (1998), el espacio geográfico o de las relaciones espaciales, el espacio de vida en el que se desarrolla la cotidianidad, el espacio vivido o de la experiencia, constituyen niveles espaciales que pueden ser concebidos por la existencia de formas espaciales, las cuales son también un espacio producido por las sociedades. Estas tres dimensiones sociales del espacio participan de la definición de territorio. Consecuentemente, el territorio es una compleja amalgama de elementos materiales e inmateriales, que cada grupo social construye a partir de la proyección colectiva de todas las construcciones mentales e individuales (Di Méo, 1998).

En relación al espacio vivido, son importantes las contribuciones sobre el estudio del lugar. El lugar ha sido entendido como un punto en el espacio localizable y medible y como centros de significados (Tuan 1974; Relph, 1976; Buttimer, 1980; y Cresswell, 2004). Desde una perspectiva individual, la interacción con los lugares conlleva a procesos de percepción, creación de imágenes mentales, ideas, conceptos, significados y símbolos de lugares y paisajes

(Williams, 1998). A partir de esta interacción diversos autores han desarrollado una serie de conceptos como sentido de lugar, apego de lugar e identidad de lugar, los cuales permiten operativizar la experiencia humana en relación a los lugares.

El concepto de sentido de lugar fue desarrollado durante las recientes décadas basadas en trabajos teóricos (Relph, 1976, 1997, 2008; Tuan, 1974; Gesler, 1992, 2009; DeMiglio y Williams, 2008; Foote y Azaryahu, 2009; Cresswell, 2009) y empíricos (Ulrich, 1981, 1986; Ulrich et al., 1991; Eyles, 1985; Kaplan y Kaplan 1989; Shamai, 1991; Williams, 1998, 1999b; Hay, 1998; Jorgensen y Stedman, 2001, 2006; Derr, 2002; Manzo, 2005; Eyles y Williams, 2008). El sentido de lugar comprende vínculos emocionales con lugares, con valores, significados y símbolos de lugares, que son activos y continuamente contruidos y reconstruidos al interior de la mente, en conciencia del contexto cultural, histórico y espacial. Estos afectan como los lugares son valorados, usados, concebidos e incluso producidos dentro de los diversos grupos sociales.

El sentido de lugar se produce a través de diversos modos (Tuan, 1974), siendo un elemento clave la experiencia sobre este, que también incluye la herencia transmitida a través de las generaciones, historias familiares, asociación cognitiva de lugares con personas particulares, residencia de largo plazo o remembranza de lugares específicos (Cresswell, 2004). Gesler (1992) indica que en la transferencia de juicios morales y estéticos hacia sitios particulares los significados positivos apegan a las personas hacia los lugares contribuyendo al sostenimiento de la salud y el bienestar.

En cuanto al apego de lugar, este concepto ha sido profusamente estudiado y tiene relación con el concepto de topofilia de Tuan (1974), referido a un vínculo afectivo positivo

entre un individuo y un lugar específico, en donde la característica principal es la tendencia del individuo a mantener cercanía con dicho lugar (Hidalgo y Hernandez, 2001). Este apego se expresa en diferentes escalas espaciales, como lo puede ser en términos de paisaje (Riley, 1992), vecindario (Pellow, 1992), sitios al interior de barrios (Low, 1992) u objetos como lugares (Belk, 1992). Los efectos restituyentes de los lugares sobre funcionamiento cognitivo, emocional y físico han sido descritos y documentados (Ulrich, 1981, 1984, 1986; Ulrich et al., 1991; Kaplan y Kaplan, 1989; Hartig et al., 1991; Hartig y Staats, 2003) y han conllevado a conceptos como biofilia (Wilson, 1984), teoría de la restauración atencional (Kaplan y Kaplan, 1989) y el concepto de paisajes terapéuticos (Gesler, 1992).

Según las investigaciones de Hernández (2007), en población indígena y no indígena, se establece que el apego de lugar se desarrolla antes que la identidad de lugar, ya que esta última corresponde a un nivel más profundo de integración del sí mismo, como se mencionaba décadas antes, considerando la identidad de lugar como una subestructura del concepto identidad del sí mismo (Proshansky, 1983). En este sentido dependiendo del significado y la intensidad de apego hacia un espacio, se argumenta que los lugares ostentan un rol como proyecciones individuales y colectivas constitutivas de la identidad en construcción.

La identidad de lugar es parte de la identidad personal y auto concepto individual, grupal o colectivo, incluyendo memorias, sentimientos, actitudes, valores, preferencias, comportamiento, conceptos, anclados a través de la experiencia, las cuales están asociadas con la variedad y complejidad de las características físicas y que en términos individuales definen la estructuración de la personalidad (Proshansky, 1983). Buttimer (1980) usa el término identidad de lugar para

incluir los niveles funcionales en la mayoría de las actividades que tienen lugar dentro o alrededor del hogar. Ella postula que hay un balance entre el hogar y los alrededores como necesario para mantener la identidad personal y el bienestar emocional. Relph (1976) menciona que la identidad de lugar puede ser entendida en gradualidades, desde un bajo grado de identidad hacia un lugar (exterioridad existencial) hasta un alto grado de identidad hacia un lugar (interioridad existencial), en donde el lugar y sus características pasan a formar una parte constitutiva de la identidad individual, grupal o colectiva.

Lo anterior se vincula a la explicación de Di Méo (2002) respecto a la relación territorio-identidad, quien propone que la territorialidad surge de la interacción entre sujeto y objeto, que tiene como resultado la proyección de la persona - sujeto - sobre los territorios - objeto - de sus experiencias. A la inversa, la identidad utiliza el territorio como el cemento para incrustar signos y símbolos en objetos, cosas, paisajes y lugares (Di Méo, 2002). En la territorialidad se destacan tres elementos: el sentido de la identidad espacial, el sentido de la exclusividad y la compartimentación de la interacción humana en el espacio. Si bien, esta definición habla de unidades espaciales mayores como un país o una región, cobra sentido mencionarla respecto a ese vínculo emocional entre habitante y espacio geográfico (Molina et al, 2009).

2. Movilidad y dinámicas socioculturales: los senderos y las circulaciones en el espacio andino

La idea de “espacio andino” ha sido frecuentemente utilizada tanto por la historia como la geografía, para referirse a la cordillera de Los Andes. La movilidad ha sido un rasgo común de esta región de montaña, vinculada al carácter pastoril de la economía

de los grupos humanos que en ella habitan, que le otorga continuidad territorial entre los valles interandinos (Molina, 2013), como es el caso de numerosos pueblos indígenas que habitan y circulan entre los valles cordilleranos de los Andes, entre ellos los pehuenches.

Si bien, en la actualidad, el etnónimo ‘pehuenche’ (gente del pehuen en mapudungun) se refiere a un grupo específico perteneciente al pueblo mapuche, que ocupa un espacio delimitado y con rasgos culturales particulares, en un principio no fue así. El término es un deíctico de espacio, vale decir, un descriptor geográfico que sólo refiere al origen geográfico de este mismo grupo. Por esta razón, fue utilizado para referirse a los habitantes de los boquetes cordilleranos y las zonas de las montañas andinas pobladas con pehuen o araucaria. Ya en 1563 existieron cronistas que mencionaron la dieta pehuenche basada en el *ngüllü* o piñón, que es la semilla de la araucaria empleada para hacer harina, pan, vino y guisados (Orellana, 1992) por parte de los habitantes que se concentraban principalmente desde Sierra Velluda hasta Lonquimay. Sin embargo no se les menciona como pehuenche. El término pehuenche aparece a finales del siglo XVII, cuando Tesillo (1665) y Pineda y Bascuñan (1673), emplean por primera vez esta expresión para denominar a los habitantes de la cordillera (Orellana, 1992). Y fue a mediados del siglo XVIII que aparece en los documentos españoles una distinción clara entre los puelche cazadores de guanacos y los pehuenche recolectores de piñones (Zavala, 2008).

Cuando se habla de los pehuenche es necesario hacer hincapié que el origen de este grupo es confuso para los investigadores. Desde los primeros estudios de Latcham (1928) o Guevara (1929), hasta estudios más recientes realizados por Villalobos (1992) y Casamiquela (2007). Sin ir más lejos, autores

como Boccara (1996, 1999, 2002) o Zavala (2008) difieren en menor o mayor medida en cuanto a sus teorías de origen, identidad y delimitación de los pehuenches en sus primeros momentos. Se han señalado a los puelches, mapuche u otros grupos andinos y pampinos, como grupos étnicos que originan al pueblo pehuenche¹.

Teorías que proponen el origen pehuenche como no mapuche, plantean en general que estos fueron “mapuchizados” o “araucanizados” paulatinamente. De este modo, se adoptan costumbres de los mapuches, potenciado por la exogamia, las relaciones comerciales entre estos grupos y la adopción del lenguaje mapuche, en el proceso de la expansión mapuche hacia las pampas. Otras teorías, variantes de la anterior, señalan que los pehuenches son una configuración étnica cordillerana producto de estas migraciones mapuches y el proceso de “araucanización” de las pampas. Dentro de la línea de este último enfoque, cabe destacar las propuestas de las investigaciones de Boccara (2002), quien enfatiza en el carácter construido e histórico de las formas sociales e identidades étnicas, superando lo que denomina la dualidad aculturación/resistencia. Una tercera corriente, propone originariamente a los pehuenches como subgrupo mapuche, desestimando su “araucanización” o “mapuchización”. Así lo explica Zavala (2008), quien describe a los pehuenche de a mediados del siglo XVII, como un grupo con altas similitudes a las de los mapuche.

Los pasos a través de la cordillera de los Andes tuvieron un valor estratégico que brindó a los pehuenches el control permanente de estos territorios. Luego del retroceso español hacia el norte del río Bío-Bío, a mediados del siglo XVII² los

¹ Para Boccara (2002), el origen del pueblo pehuenche está estrechamente ligado al origen del pueblo mapuche, este último producto de un fenómeno de

asentamientos y fuertes españoles de esta zona fueron constantemente atacados por los mapuche a través de estos pasos (boquete de Sierra Velluda, Villacura y Bío-Bío principalmente). Es por esto que durante este periodo de “guerra defensiva” se intensifica la fortificación española de esta zona cordillerana (González y Torrejón, 1993). Con el fin de amortiguar esta desventaja, los hispano-criollos focalizaron sus esfuerzos en establecer relaciones de cooperación y pactos con los habitantes cordilleranos para monitorear el flujo a través de esta zona. Según Boccara (2002), los pehuenches - quienes no constituían un grupo étnico homogéneo - fueron sometidos a un intenso proceso de etnificación por parte de los hispano-criollos.

Ya en el siglo XVIII, la “pehuencheidad” o reificación de lo pehuenche, se definía fundamentalmente en función del contexto político, militar y económico en su calidad de aliados con los españoles. Recibían de estos últimos un apoyo logístico apreciable en sus guerras por el control de las vías andinas de

etnogénesis luego de las transformaciones subjetivas y objetivas que la etnia reche sufre en los siglos XVI y XVII. Esto se produce a consecuencia del contacto con los conquistadores españoles, la guerra, la incorporación de elementos culturales externos, los parlamentos, la transformación de la actividad económica y representaciones sociales. Estas nuevas formas y largo proceso de etnogénesis se configura y consolida con la expansión reche hacia las pampas argentinas

² Tras la muerte del gobernador Martín García de Loyola (1598) y el segundo levantamiento del pueblo mapuche, junto al saqueo y “destrucción de las siete ciudades” al sur del río Bío-Bío, los conquistadores españoles retroceden a su ribera norte. En la segunda mitad del siglo XVII, las autoridades coloniales fueron adoptando progresivamente otra política de conquista, mediante la estrategia de la “guerra defensiva”, la misión y el parlamento, estableciendo el río Bío-Bío como frontera, que con el tiempo se transforma en un importante punto de intercambio comercial.

comunicación, de las minas de sal y de lugares de pastoreo. Además, la frontera oriental del Bío-Bío se transformó en el polo de comercio e intercambio interétnico de mayor flujo en el sur de los Andes, posicionando a los pehuenche como principal intermediario entre españoles y otros grupos étnicos de la pampa argentina, también en proceso de araucanización (Boccara, 2002).

En 1772, Ambrosio O’Higgins indujo a campesinos de la villa de Los Ángeles a radicarse en las inmediaciones de ese boquete cordillerano (boquete Antuco), con el objetivo de monitorear la actividad pehuenche en esa zona. Todos los años, en primavera y verano, cruzaban tres o cuatro caravanas de comerciantes por este paso; cada una llevaba más de cien mulas cargadas de productos para el intercambio. Estas caravanas pasaban a veces también a territorio pampeano. Los artículos de comercio que poseían los pehuenche eran los caballos, famosos por los diestros; las llamadas ovejas pehuenche eran de lana muy tupida y apreciada para las monturas; y lo más tradicional era el intercambio de sal³. Sin embargo el producto estratégico de intercambio fue el poncho, el cual se fabricaba en decenas de miles en los territorios indígenas chileno y argentino a cambio de armas, por lo cual, debido a su gran demanda, el abastecimiento de armamento de gran calidad fue un problema de preocupación significativa para los españoles de ese entonces.

A principios del siglo XIX, luego de un largo periodo de relativa estabilidad comercial con las autoridades coloniales, a finales de la década de 1810 se inicia un proceso de

³ En la vertiente oriental de la cordillera hay pequeños ríos salobres que se cubren de costras de sal; hay pequeños depósitos a consecuencia de la salinización, de donde se obtiene la sal en bloques que hemos comentado y cuyo comercio se realizaba por toda la zona austral, y alcanzaba al centro de Chile.

desestructuración e inestabilidad. En este sentido, el carácter de las relaciones cambió entre las poblaciones de ambos lados de la cordillera, y grupos más numerosos del Oeste se asentaron en territorio trasandino, generándose tras estas migraciones, disputas étnicas por territorios de valor estratégico-comercial (Mandrini y Ortelli, 1992).

Durante las revoluciones independentistas criollas chilenas y argentinas, los *aillarehue*⁴ - nueve *rehues*⁵ - *pehuenche* toman uno y otro bando en base a sus intereses. Un fenómeno similar ocurre durante las décadas en que “Los Pincheira” - famoso grupo de bandoleros, originalmente realistas españoles - se refugiaron en territorio *pehuenche* hasta ser abatidos en la década de 1830 junto a un grupo de aliados *pehuenche*. A fines del siglo XIX, tras el robustecimiento de los estados-nación de Argentina y Chile, su necesidad de incorporar mayores extensiones de tierra, ejercer soberanía sobre los “territorios heredados de España” y la rápida evolución de las armas de fuego de uso individual, se ejecuta finalmente la ocupación y anexión de los territorios indígenas en ambos lados de la cordillera. En este episodio, las familias *pehuenches* se refugian en las alturas. La persecución culmina en 1883, delimitando definitivamente el territorio de ocupación *pehuenche* en un proceso de sedentarización forzado. Si bien en esta conquista se exterminó gran parte de la población indígena, ésta continúa ocupando los valles y faldas orientales y occidentales cordilleranas. De esta forma perduró la movilidad a lo largo y ancho de la cordillera de los Andes.

En base a lo planteado, podemos sostener que el conocimiento del territorio

⁴ Unidad político guerrera que no tenía un carácter permanente.

⁵ Según Tomás Guevara (1929) un *rehue* es una parcialidad mayor o un grupo de familias yuxtapuestas, efectiva o convencionalmente emparentadas, con un cacique principal y otros secundarios o *caciquillos*.

cordillerano iba más allá del manejo de la horizontalidad de la montaña. En efecto, fueron las técnicas de sobrevivencia de montaña, la permanencia en estos lugares y el estilo de vida trashumante lo que permitió el control del territorio en la verticalidad de los cordones cordilleranos, de los cuales los grupos ya sea hispano-criollos u otros indígenas no tenían manejo ni conocimiento. Esta posición de conocimiento / no conocimiento de la verticalidad cordillerana influyó significativamente en la capacidad y respuesta militar de los distintos grupos - españoles, *pehuenche*, *mapuches* del llano, etc. - al interior de estos espacios de montaña, lo que determinó con el paso del tiempo quien poseía el control de las rutas cordilleranas (Molina y Correa, 1996).

Actualmente, los *pehuenches* se desplazan entre dos espacios ecológicos altitudinalmente diferenciados: la *invernada* y la *veranada* (Ugarte, 1997; Huiliñir, 2010). Los espacios de *invernada* y *veranada* están sujetos a un uso cíclico condicionado por los factores climáticos existentes en la zona y derivado de una necesidad económica, religiosa y cultural, que ha dado origen a un patrón de movilidad microvertical. La *invernada* o ‘*pukemtuwe*’ es el espacio económico y el hábitat donde se encuentra la vivienda o ‘*ruka*’, los corrales, las praderas y parte del bosque nativo. En esta zona permanecen las familias durante los meses de mayo a diciembre, época de menor precipitación (Molina y Correa, 1996). La *veranada* o ‘*wechuntun*’, es el espacio en que las familias *pehuenches* se trasladan durante la época estival, movilizandolos rebaños equinos, bovinos, caprinos, ovinos y porcinos para que puedan pastar y, a su vez, recolectar forraje para asegurar la alimentación de estos animales durante el invierno (Huiliñir, 2010). De forma paralela, recolectan los frutos de la *Araucaria Araucana*, conífera que crece en los sectores de *veranada*, cuyos frutos, conocidos como ‘*piñones*’, forman

parte de la dieta básica de los pehuenches (Molina y Correa, 1996; Huiliñir, 2010).

3. Alto Bío-Bío y las disputas del espacio

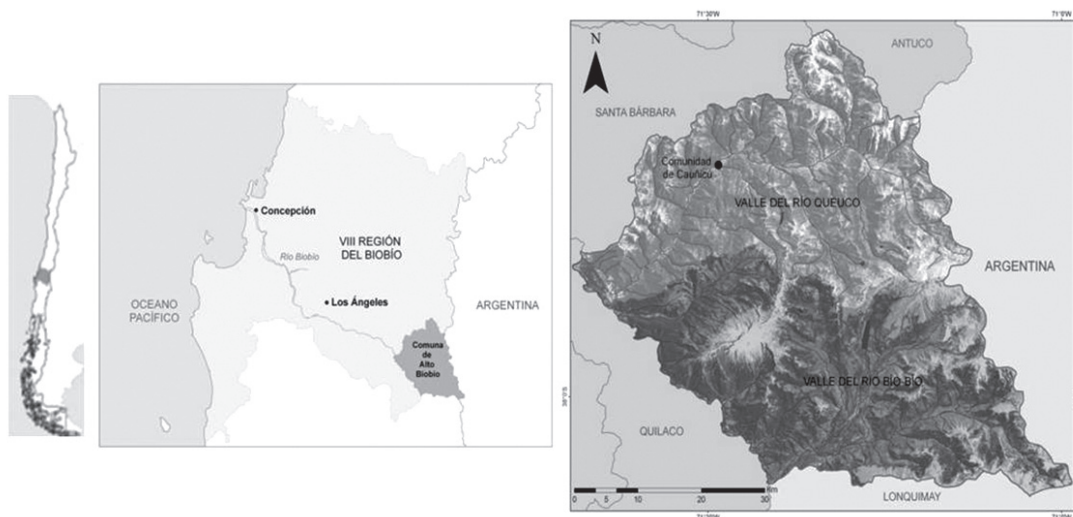
A lo largo de la historia, el espacio ha sido objeto de una permanente clasificación y categorización, que ha derivado en ocasiones en una lucha ideológica entre una determinada forma de dominación y la contraparte resistente. Es el caso de muchos países latinoamericanos, los pueblos indígenas y afroamericanos basan sus reclamos de tierras colectivas en la diferencia social y cultural entre ellos y los estados nacionales modernos, subrayando que las lógicas y cosmovisiones que sustentan el uso del espacio y los modos de relacionarse con la naturaleza son distintas a la lógicas occidentales de los aparatos estatales fundadas en la conquista de la naturaleza (Agnew y Oslender, 2010).

Alto Bío-Bío es un ejemplo de un territorio de montaña que evidencia la fricción por la disputa entre grupos culturalmente distintos. De acuerdo al “Estudio legal de la propiedad del sector de Alto Bío-Bío” (EULA, 2001), las enajenaciones se produjeron principalmente

a partir de 1880, con el traspaso de título de tierra indígena a particulares. Para regularizar esta situación, entre los años 1919 y 1920 una Comisión Radicadora de Indígenas efectúa la radicación de las comunidades de Cauñicú, Malla-Malla y Trapa-Trapa, en el valle del Queuco, otorgando los respectivos títulos de merced. Sin embargo, estos títulos no calmaron las demandas de los pehuenches que ven como parte de las veranadas y los bosques de araucaria quedan fuera de sus dominios (EULA, 2001). De esta manera los grandes fundos quedan ocupados por inquilinos, medieros y administradores que en la práctica se convirtieron en colonos de los valles cordilleranos, quienes imitaron los modos de vida pehuenche, consolidando la ocupación territorial dentro de los predios particulares y demarcando la frontera con los pehuenches, “a los que se les comenzó a negar el acceso a los tradicionales lugares de utilización económica, ahora ocupados por estos colonos” (Molina y Correa, 1996:26).

Actualmente la comuna Alto Bío-Bío se constituye por 12 comunidades pehuenches (González, 2003; González et al., 2008), repartidas a lo largo de la cuenca del río Queuco y de la cuenca del río Bío-Bío (Figura N° 1).

Figura N° 1: Localización área de estudio, comuna de Alto Bío-Bío.



Fuente: Elaboración propia.

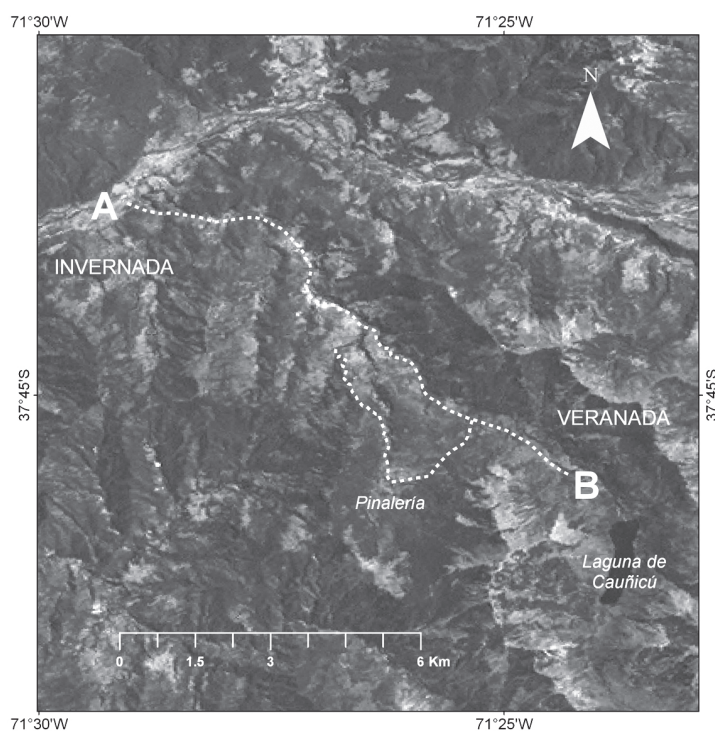
Un hito importante para estas comunidades pehuenches ocurrió el año 1997, con la instalación de la central hidroeléctrica Ralco, propiedad de la empresa ENDESA S.A., cuya construcción provocó del reasentamiento de aproximadamente 35 familias pehuenches originarias de las comunidades pehuenche Quepuca Ralco y Ralco Lepoy hasta los sectores de relocalización, ubicados en el ex fundo El Barco, en la comuna de Alto Bío-Bío, y en el ex fundo El Huachi, lugar cercano a la comuna de Santa Bárbara.

La comunidad pehuenche de Cauñicú se compone de unas 110 familias con una población total de 956 habitantes. Cauñicú posee Título de Merced, entregado por el Estado en 1919 al Cacique José Anselmo Pavián, por una superficie total de 4.134 hectáreas (Eula, 2001). Las principales actividades económicas desarrolladas por los habitantes de la comunidad, consisten en: ganadería, artesanía, hortalizas, recolección

de piñones, apicultura. Además destacar el Circuito Turístico Trekaleyín, que agrupa a esta comunidad y otras comunidades del área, apoyado por la Fundación Senderos de Chile, la ONG Sepade y Fundación Superación de la Pobreza, que han desarrollado un sendero turístico que lleva por nombre Ptra Lafquén (Gran laguna). Trekaleyin opera desde el año 2006, rescatando los senderos pehuenches para transformarlas en senderos turísticos habilitados para caminatas y cabalgatas.

Durante el trabajo de campo realizado durante entre el año 2011 y 2012 en la comunidad de Cauñicú, se pudo constatar la existencia de categorías pehuenches asociadas a las vías de comunicación y la movilidad a través de estas redes viales. En el caso de los pehuenches entrevistados, la mayoría reconocen como rüpi a toda vía de comunicación trazada de forma natural por el simple tránsito animal y humano. De este término desemboca el concepto de ptrarüpi o camino principal, que corresponde a un

Figura N° 2: Valle de Cauñicú, comuna de Alto Bío-Bío.



Fuente: Elaboración propia.

antiguo sendero, que comunica puntos importantes para los pehuenches, cuyo emplazamiento y su trazado no ha sido al azar.

El ptrarüpi principal (transecto A-B) corresponde a una antigua ruta utilizada por la comunidad que actualmente conecta los espacios de veranadas y la laguna de Cauñicú con el resto del valle. El inicio de esta ruta, señalada como A, parte en el curso inferior del valle, donde se localiza el principal centro poblado (Figura N° 2).

El sendero o ptrarüpi es el principal conector de una red de lugares significativos para la comunidad, la que se compone por los espacios de veranada, eltun (cementerio), pwenentü o pinalería (bosque de araucarias), guillatuwe (campo ceremonial), laguna de Cauñicú, ruka (invernada). Los espacios mencionados no son sólo espacios de vida en donde se desenvuelve la cotidianidad de las prácticas de los pehuenches, sino que también son espacios vividos, apropiados simbólicamente.

La presencia de los ancestros y los ngen o espíritus, reside en los descansos de los ptrarüpi - sendero -, en el pwenentü - pinalería -, los menoko - manantiales -, curaco - aguas que emanan de las rocas -, lepün,- lugares de ceremonia -, volcanes, lagunas, cumbres, etc. Ancestros que son considerados fuentes de bendiciones y garantes de fertilidad pueden asistir a sus descendientes que necesitan resolver problemas de diversos tipos (económicos, familiares, productivos, de salud), aconsejándolos a través de sueños y visiones. Sin embargo, esta presencia (ngen) puede marcharse del lugar si es que no se respeta. Esto se pudo constatar en gran parte de las entrevistas realizadas en la comunidad de Cauñicú:

“Son especiales porque en el cementerio descansan nuestros antepasados,

nuestros padres, nuestros abuelos... nuestros antepasados nuestros. Entonces eso es muy sagrado. La raíz de donde nosotros nacimos está ahí. El lepün igual porque el lepün es donde nosotros vamos a agradecerle a mi chachao, donde nosotros todos los sacrificios que hacemos durante el año los vamos a compartir ahí, independientemente como sea” (Enero 2012, R.P, mujer).

En la comunidad de Cauñicú existen lugares cargados de significados, sentidos otorgados a través de historias familiares y espacios asociados a personas significativas. Esto conlleva a que los elementos simbólicos que emergen en la producción de estos lugares sean altamente importantes para el bienestar desde los códigos culturales pehuenche y que por tanto intenten ser preservados. En este contexto la transformación de la materialidad de los senderos es un elemento amenazante para algunas familias que prefieren la preservación de las características de los senderos que evocan la memoria familiar

“Eran huellas no más pero ahora se están ampliando más. Igual tiene un valor espiritual para uno porque uno va por esos senderos pasa tanta gente que ya ha fallecido. A veces, cuando uno iba con sus papas al nguillatun arriba en la pinalería. Entonces también tiene un valor como espiritual. Es muy importante que se mantengan así” (Enero 2012, A.P, hombre).

Si bien, en el pasado, las disputas del espacio fueron impulsadas por el proceso de reducción indígena por parte del Estado chileno, con el paso del tiempo la administración funcional del Estado fue delineando y estableciendo nuevas fronteras (nacionales, regionales, comunales). A su vez la llegada de colonos y otros exponentes de la sociedad chilena, modificaron la

toponimia de diversos lugares durante el siglo XX. En la actualidad, siguen vigentes las disputas de control del territorio y de las clasificaciones del espacio. Además han aparecido nuevas categorías y restricción de prácticas espaciales, las cuales inciden tanto en el sendero como representación espacial y espacio vivido. Este es el caso del control y monitoreo de prácticas ancestrales pehuenche por parte del Servicio Agrícola Ganadero (SAG), el cual tiene diversas funciones y atribuciones sobre la actividad ganadera en estas zonas de frontera:

“Pero estamos supervisados por el SAG. Antes no, antes libremente subía el que quería o nadie le va a decirle “oye, esos animales tenemos que controlarlos, porque hay tanta enfermedad...que la brucelosis, que la fiebre...” (Febrero 2012, H,L, hombre).

En los últimos años se han habilitado accesos a espacios en tierras de tenencia pehuenche que han sido definidos como turísticos. Esto ha llevado al incipiente desarrollo de proyectos basados en el senderismo, la pesca y el etnoturismo, lo cual es una alternativa en la producción económica para algunas familias. Sin embargo la irrupción de este nuevo uso en estos espacios ha derivado en tensiones por las actividades de turistas en aquellos sitios significativos culturalmente. Este es el caso de los espacios de veranada en la laguna Cauñicú, la cual se usa actualmente como balneario turístico. Este nuevo uso ha generado una tensión respecto del control de algunos residentes sobre las actividades realizadas en dicho espacio. Lo anterior conlleva a una modificación en la representación que tienen los pehuenches sobre dicho espacio, vinculado al mundo invisible según su cosmovisión. Junto con esto, acentúa la pérdida de control territorial físico y simbólico por parte de algunas familias:

“Ahora los mismos turistas que van a la misma laguna...cuando antes era muy celosa. No dejaba que se concentraran, que estuviera la gente así. Los expulsaba...y ahora mismo hay montañas que son celosas también por eso nosotros casi ni cámara llevamos porque eso mismo es como atrapar el gnen. Atrapar el alma de esa mawida.... Por lo mismo se van perdiendo muchas cosas. Se van destruyendo” (Diciembre 2011, J.Q, hombre).

En continuación de lo anterior, el posible ensanchamiento con fines turísticos del ptrarüpü (sendero) que conduce a las pinalerías, es resistido por algunas familias, quienes ven amenazada la integridad de esos espacios según sus códigos culturales:

“En parte es bueno y por otra parte no es tan bueno. Porque si se llega a hacer un camino grande de aquí a las pinalerías después van a empezar a aparecer turistas que van a llegar a destruir. Eso puede ser la parte negativa del sendero...también de los caminos. Porque se producen incendios algunos... no hacen caso las personas de lo que les dicen acá. Hacen una fogata, después no lo apagan. Comienzan a destruir la naturaleza, de a poco...” (Febrero 2012, M.P, hombre).

La función del sendero, tanto comercial como de uso intracomunitario y familiar, permite una aproximación a la forma en que las familias pehuenche se relacionan con su territorio, marcado por los desplazamientos dentro de un área delimitada, y la utilización de manera estacional de los espacios de veranada e internada. Ambos espacios no son sólo espacios de vida en donde se desenvuelve la cotidianidad pehuenche, sino que también son espacios vividos, lugares cargados de sacralidad. Cabe destacar que el tránsito de

los residentes pehuenches por los antiguos senderos del territorio de Cauñicú, implica una serie de prácticas sociales (familiares) en donde emergen los elementos simbólicos que permitirán el desarrollo de un apego y posteriormente una identidad respecto de estos lugares, que se irán re-elaborando a medida que se comunican y transmiten intergeneracionalmente.

“ Sí, en una parte el camino, la huella permite enseñarle a los que quieren los caminos donde anduvo mi abuelito, mi papá, yo...y así transmitirse de generación en generación....hacer conocer la naturaleza (.). Yo por ejemplo en esa parte pasó tal cosa y uno después pasa en esa parte se imagina lo que pasó en el sendero y por qué lleva el nombre” (Enero 2012, D.H, hombre).

4. Discusión y Conclusiones

Se observa que en Cauñicú han sucedido una serie de procesos referidos a la disputa por el espacio, en el marco de la consolidación del Estado, y la resistencia sostenida por los grupos familiares pehuenche mediante diferentes prácticas sociales e individuales, las cuales continúan en tensión considerando el actual escenario de transformaciones en la materialidad que acontecen en este espacio fronterizo. Uno de los elementos clave para entender estas tensiones están relacionadas con los senderos pehuenches. Trombold (1991) señala que los caminos juegan un papel político, económico, tecnológico y estratégico importante en las sociedades del pasado y del presente. Erickson (2000) define los caminos como estructuras ‘formales’, demarcadas claramente, hechas de una variedad de materiales y que conectan ‘lugares’ definidos culturalmente. Por lo tanto, los caminos evidencian una planificación del espacio, siendo característicos de las sociedades estatales (Earle, 1991). De acuerdo a estas

definiciones, la ‘formalización’ de un camino obedece a un intento deliberado de control que es posible encontrar en el plano de las representaciones del espacio propuesto por Lefebvre (1991) y Soja (1996).

Los residentes pehuenches de Cauñicú otorgan significados específicos a los lugares, comunicados a través de la familia y transmitidos intergeneracionalmente mediante relatos originados y producidos en los rincones de este territorio. La producción simbólica de estos lugares devela un fuerte apego a estos y constituyen elementos altamente significativos para la construcción de la identidad de quienes viven y están vinculados culturalmente a estos lugares.

En la literatura se indica que el espacio vivido o de las ‘diferencias’, es aquel espacio donde es posible hacer visible lo invisible e identificar las resistencias y conflictos en la manera de cómo se concibe el espacio. Consecuentemente, la construcción simbólica de los espacios abre nuevas posibilidades y sentidos de prácticas sociales en los espacios vividos. Lo mismo sucede con el concepto de lugar, entendido como una forma particular de espacio, que se crea a través de actos de nombrar, así como a través de actividades distintivas e imaginarios asociados a espacios sociales y particulares (Soja 1996). Desde estos planteamientos surge la ‘problematización’ de los significados que coexisten en esta tercera dimensión: el espacio de las representaciones’ (Soja 1996).

La movilidad es practicada (Creswell & Merriman, 2011), y como tal, envuelve a la experiencia espacial más íntima: el espacio vivido. A su vez, el movimiento deriva de una decisión y, a través de las múltiples posibilidades de desplazamientos que obedecen a múltiples factores, se crean espacios e historias (Creswell & Merriman, 2011). De modo que las prácticas cotidianas se asocian con diferentes espacios y escalas

de movimiento e implican una serie de compromisos consagrados y una serie de tecnologías e infraestructuras (Mitchell, 2000).

Los nómadas y trashumantes han sido política y simbólicamente marginados u obligados a encajar en lógicas espaciales estáticas claramente delimitadas y racionalizadas (Atkinson 1999), de tal manera que ‘transitar’ o ‘caminar’ es un acto de resistencia, a través de la transgresión de una organización espacial diseñada y fija por los estados modernos que han buscado limitar los desplazamientos.

La trashumancia, es una práctica carácter socio-cultural común de las sociedades pastoriles y de montaña, vinculada al aprovechamiento de recursos estratégicos como el control simbólico de lugares significativos (Tomasí, 2013). En el caso de las comunidades pehuenches, actividades tales como ‘piñonear’ o ‘veranear’, implica recorrer senderos informales que entretejen una red de desplazamientos al interior de la cordillera. Dicho de otro modo, las trayectorias cotidianas de los pehuenches pueden ser reveladas a través de los senderos y sendas informales, que emergen en el espacio vivido, como marcas sobre la materialidad que resisten esfuerzos de control dirigidas desde otras entidades.

Estas disputas por el espacio también concierne directamente a la problemática de territorio, si se considera que el territorio adquiere significado a través de las prácticas cotidianas y las experiencias vividas al interior del lugar y más allá de él (Brenner & Elden, 2009). Del mismo modo, la territorialidad puede ser entendida como una manifestación histórica, cultural, política, económica o simbólica, capaz de polarizar territorios (Adebani, 2007). Por lo tanto, una conceptualización del territorio a través de la relación entre las prácticas cotidianas, las representaciones y la experiencia vivida,

le brinda una lectura histórica por medio de un conjunto de categorías producidas y reproducidas en las luchas políticas desplegadas contemporáneamente (Brenner & Elden, 2009)

Agradecimientos

Agradecemos a las familias de Cauñicú que nos brindaron la oportunidad de compartir sus vivencias, sabiduría y un espacio en su hogar. También a Cristian Castro, que nos acogió y nos entregó valiosa información. Al Dr. Bastien Sepúlveda, por sus valiosos aportes en las primeras versiones de este manuscrito; al Dr. Hugo Capellà, quien orientó la investigación desde sus inicios y con la mejor disposición. También a la Profesora Dr. Sandra Fernández, quien contribuyó a mejorar esta última versión. Y finalmente a Konalt, por su tiempo, comprensión y ser nuestra fuente de inspiración.

Bibliografía

- ADEBANWI, W. (2007). Territoriality and the Discourse of Ethnic Groups' Clashes. *Nationalism and Ethnic Politics*, 13, 2: 213-243.
- AGNEW, J. Y OSLENDER, U. (2010). Territorialidades superpuestas, soberanía en disputa: lecciones empíricas desde América Latina. *Tabula Rasa*, 13, 191-213.
- ALONQUEO, M. (1979). Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche. Ediciones Nueva Universidad, Santiago, Chile.
- ATKINSON, D. (1999). Nomadic Strategies and Colonial Governance: domination and resistance in Cyrenaica. In Sharp, J., Routledge, P., Philo, C. & Paddison, R.: *The Entanglements of*

- Power: Geographies of Domination/ Resistance. London: Routledge.
- BELK, R., (1992). Attachment to possessions. En Altman y Low, S. (Eds), Place Attachment. Pp. 37-62. New York: Plenuim.
- BOCCARA, G. (1996). Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (S. XVI-XVIII). *Revista de Indias*, 56(208): 659-695.
- BOCCARA, G. (1999). El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial. *Anuario de Estudios Americanos*, 56(1): 65-94.
- BOCCARA, G. (2002). Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas (siglos XVI - XX). Abya Yala.
- BRENNER, N. & ELDEN, S. (2009). Henri Lefebvre on State, Space, Territory. *International Political Sociology*, 3, 4: 353-377.
- BUTTIMER, A. (1980). Home, reach, and the sense of place. En: Buttimer, A., Seamon, D. (Eds.), *The Human Experience of Space and Place*. Croom Helm, London
- CASAMIQUELA, R. (2007). Rodolfo Casamiquela "racista anti-mapuche" o la verdadera antigüedad de los mapuches en la Argentina. Biblioteca Popular Agustín Alvarez, Trelew.
- CENTRO EULA-CHILE (2001). Estudio Legal de la Propiedad, Sector Alto Bío-Bío. Concepción: Universidad de Concepción.
- CRESSWELL, T. & MERRIMAN, P. (2011). Introduction: Geographies of mobilities: practices, spaces, subjects. In: CRESSWELL, T. & MERRIMAN, P. *Geographies of mobilities: Practices, Spaces, Subjects*. London: Ashgate Publishing.
- CRESSWELL, T. (2004). *Place. A Short Introduction*. Oxford: Blackwell.
- DEMIGLIO, L. & WILLIAMS, A. (2008). A sense of place, a sense of Well-being. In: EYLES, J. & WILLIAMS, A. *Sense of Place, Health and Quality of Life*. Burlington: Ashgate Publishing Company.
- DERR, V. (2002). Children's sense of place in Northern New Mexico. *Journal of Environmental Psychology*, 22, (1-2): 125-137.
- DI MÉO, G. (1998). *Géographie sociale et territoire*. Paris: Editions Nathan.
- DI MÉO, G. (2001). L'identité: une médiation essentielle du rapport espace / société. *Revista Géocarrefour*, 77(2): 175-184.
- DI MÉO, G. (2002). L'identité: une médiation essentielle du rapport espace/société. *Géocarrefour*, 77, (2):175-184.
- DILLEHAY, T. (1990). Mapuche Ceremonial Landscape, Social Recruitment and Resource Rights. *World Archaeology*, 22,(2): 223-41.
- EARLE, T. (2009). Routes through the landscape: A comparative Approach In: SNEAD, J.E.; ERICKSON, C.L. & DARLING, J.A. *Landscapes of Movement: Trails, Paths, and Roads*

- in *Anthropological Perspective*. Pennsylvania: Pennsylvania Museum of Archaeology and Anthropology.
- ERICKSON, C. L. (2000). Los caminos prehispánicos de la Amazonía boliviana. En: HERRERA, L. y CARDALE DE SCHRIMPF, M. *Caminos precolombinos. Las vías, los ingenieros y los viajeros*. 1° ed. Bogotá: Ministerio de Cultura.
- EYLES, J., (1985). *Senses of Place*. , Warrington: Silverbrook Press.
- EYLES, J. & WILLIAMS, A. (2008). Introduction. In: EYLES, J. & WILLIAMS, A. *Sense of Place, Health and Quality of Life* (Ashgate's Geographies of Health Series). Farnham, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- FARON, L. (1964). *Hawks of the Sun: Mapuche Morality and its Ritual Attributes*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.
- GESLER, W. (2009). Therapeutic landscapes. *International Encyclopedia of Human Geography*: 229-230.
- GONZÁLEZ, T. y TORREJÓN, F. (1993). Los pehuenches: una visión histórica. En: EULA, serie. *La Región del Bío-Bío: un espacio y una historia*. 1° ed. Santiago de Chile: Ediciones Universidad de Concepción.
- GUEVARA, T. (1929). *Historia de Chile. Chile prehispánico*. Tomo 1, Santiago.
- HARTIG, T., MANG, M., y EVANS, G., (1991). Restorative effects of natural environment experiences. *Environment and Behavior* 23 (1), 3-26.
- HARTIG, T. & STAATS, H. (2003). Restorative environments. *Journal of Environmental Psychology* 23: 103-107.
- HAY, R. (1998). Sense of place in developmental context. *Journal of Environmental Psychology* 18: 5-29.
- HIDALGO, M., y HERNÁNDEZ, B. (2001). Place attachment: Conceptual and empirical questions. *Journal of Environmental Psychology*, 21(3): 273-281.
- HUILIÑIR, V. El rol de las veranadas en el territorio pewenche del Alto Bío-Bío. Sector Lonquimay, IX Región. *Revista Geográfica Despertando Latitudes*, N° 2: 17-24.
- JORGENSEN, B., & STEDMAN, R. (2006). A comparative analysis of predictors of sense of place dimensions: attachment to, dependence on, and identification with lakeshore properties. *Journal of Environmental Management* 79: 316-327.
- KAPLAN, R., y KAPLAN, S. (1989). *The Experience of Nature: A Psychological Perspective*. Cambridge University Press, Cambridge.
- LATCHAM, R. (1928). *La prehistoria chilena*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- LEFEBVRE, H. (1976). *Espacio y política: el derecho a la ciudad II*. Barcelona: Ediciones Península.
- LEFEBVRE, H. (1991). *The production of space*, Oxford: Blackwell.
- LINDÓN, A. (2006). *Geografías de la*

- Vida Cotidiana. En: HIERNAUX, D. y LINDÓN, A. Tratado de Geografía Humana. 1° ed. Barcelona: Editorial Antrophos, 2006, p. 220-253.
- LINDÓN, A. (2007). El constructivismo geográfico y las aproximaciones cualitativas. *Revista geográfica Norte Grande*, N°37: 5-21.
- LINDON, A. (2008). De las geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas. *ANPEGE*, 4: 03-27.
- LOW, S. (1992). Symbolic ties that bind. In: ALTMAN, I. & LOW, S. M. Place Attachment. New York and London: Plenum Press,
- LOW, S. & LAWRENCE-ZUÑIGA, D. (2003). The anthropology of space and place. Locating culture. Australia: Blackwell.
- MANDRINI, R. y ORTELLI, S. (1992). Volver al país de los Araucanos. 1°ed. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.
- MANZO, L. (2005). For better or worse: exploring multiple dimensions of place meaning. *Journal of Environmental Psychology* 25, 67-86.
- MARTÍNEZ, N. (2012). Tierra, territorio y territorialidad mapuche: producción de espacio y formación de subjetividades. *Revista Geográfica del Sur*, N° 1, 3: 37-63.
- MENDOZA, C. (2008). "La viudez del espacio" en los estudios de migración trasnacional. En: MENDOZA, C. Tras las huellas de Milton Santos. Una mirada latinoamericana a la geografía. 11° ed. Barcelona: Editorial Antrophos.
- MILGROM, R. (2008). Lucien Kroll: design, difference, everyday life. In GOONEWARDENA, K., KIPFER, S., MILGROM, R., & SCHMID, C. Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre. London: Routledge.
- MITCHELL D. (2000). Cultural Geography - A Critical Introduction. Oxford: Blackwell.
- MOLINA, R. (2013). Cordillera de Atacama: movilidad, frontera y articulaciones collas-atacameñas. En: NÚÑEZ, A., SÁNCHEZ, R. Y ARENAS, F. Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos. 1° ed. Santiago de Chile: Ril editores.
- MOLINA, R. y CORREA, M. (1996). Territorio y Comunidades Pehuenche del Alto Bío-Bío. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).
- MOLINA, R. Y CORREA, M. (1996). Territorio y Comunidades Pewenche del Alto Bío-Bío. 1°ed. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena.
- NÚÑEZ, A. (2013). La historicidad del espacio. *Revista de Geografía Norte Grande*, (54): 5-7.
- ORELLANA, M. (1992). Historia y Antropología de la Isla de La Laja. Editorial Universitaria.
- OSLENDER, U. (2002). Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una "espacialidad de resistencia". *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, (6), 115.

- PELLOW, D. (1992). Spaces that Teach: Attachment to the African Compound. En ALTMAN, I. & LOW, S. M. *Place Attachment A Conceptual Inquiry*. New York: Plenum Press.
- PROSHANSKY, H., FABIAN, A. & KAMINOFF, R. (1983). Place-identity: Physical world socialization of the self. *Journal of Environmental Psychology*, 3: 57-83.
- RACINE, J. B., & WALTHER, O. (2006). Geografía de las religiones. En: HIERNAUX, D. y LINDÓN, A. *Tratado de Geografía Humana*. 1° ed. Barcelona: Editorial Antrophos.
- RELPH, E. (1976). *Place and Placelessness*. London: Pion.
- RELPH, E. (1997). Ten Geographical Ideas that Changed the World. In: HANSON, S. *Sense of place*. New Brunswick, New Jersey: Rutgers University Press.
- RELPH, E. (2008). Sense of place and emerging social and environmental challenges. en: EYLES, J. & WILLIAMS, A. *Sense of Place, Health and Quality of Life*. Farnham, Burlington: Ashgate Publishing Company.
- RILEY, R. (1992). *Attachment to ordinary landscape. Place Attachment*. New York: Plenum Press.
- RONNEBERG, K. (2008). Henri Lefebvre and urban everyday life. In search of the possible. In GOONEWARDENA, K., KIPFER, S., MILGROM, R., & SCHMID, C. *Space, difference, everyday life: Reading Henri Lefebvre*. London: Routledge.
- SANTOS, M. (2000). *La naturaleza del espacio. Técnica y tiempo. Razón y emoción*. Editorial. Barcelona: Ariel.
- SHAMAI, S. (1991). Sense of place: an empirical measurement. *Geoforum* 22 (3): 347-358.
- SHMITE, S. y NIN, M. (2007). *Geografía Cultural. Un recorrido teórico a través del diálogo de autores contemporáneos*. Revista Huellas, N°11: 168-194.
- SOJA, E. (1996). *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and Other Real and Imagined Places*, Oxford:Blackwell.
- STAHL, P. (1998). Las comunidades de montaña: estructuras políticas. *Revista Zainak*, N°17: 139-154.
- TOMASI, J. (2013). Espacialidades pastoriles en las tierras altoandinas: Asentamientos y movilidades en Susques, puna de Atacama (Jujuy, Argentina). *Revista de geografía Norte Grande*, (55): 67-87.
- TORREJÓN, F. (2001). Variables geohistóricas en la evolución del sistema económico pehuenche durante el periodo colonial. *Revista Universum*, N°16: 219-236.
- TROMBOLD, C. D. (1991). An introduction to the study of ancient New World road networks. In: TROMBOLD, C.D. *Ancient road networks and settlement hierarchies in the New World*. Cambridge: Cambridge University Press.
- TUAN, Y. (1974). *Topophilia: A Study of Environmental Perception, Attitudes and Values*. New York: Columbia University Press.
- TUAN, Y. (2002). *Space And Place: The*

Perspective of Experience. Minesota:
University of Minnesota Press.

Santiago: Universidad Católica de
Chile.

UGARTE, R. (1997). Los pehuenche y el espacio reduccional. Revista Geográfica Norte Grande, N°24: 175-181.

WILLIAMS, A. (1998). Therapeutic landscapes in holistic medicine. Social Science and Medicine 46 (9): 1193-1203.

ULRICH, R. (1981). Natural versus urban scenes: "some psychophysiological effects". Environment and Behavior 13 (5), 523-556.

WILLIAMS, A., (1999). Place identity and therapeutic landscapes: the case of home care workers in a medically underserved area. En: WILLIAMS, A. Therapeutic Landscapes. The Dynamic Between Place and Wellness. Ney York, Oxford: University Press of America.

ULRICH, R. (1986). Human responses to vegetation and landscapes. Landscape and Urban Planning 13, 29-44.

WILLIAMS, D. & STEWART, S. (1998). Sense of place: an elusive concept that is finding a place in ecosystem management. Journal of Forestry 66 (5): 18-23.

ULRICH, R. SIMONS, R., LOSITO, B., FIORITO, E., MILES, M. & ZELSON, M., (1991). Stress recovery during exposure to natural and urban environments. Journal of Environmental Psychology 11, 201-230.

ZAVALA, J. (2008). Los Mapuches del siglo XVIII: dinámica interétnica y estrategias de resistencia. Santiago: Editorial Universidad Bolivariana.

VILLALOBOS, S. (1992). Los pehuenches en la vida fronteriza: investigaciones.