



CULTURA MATERIAL EN MOVIMIENTO Y LOS PROCESOS IDENTITARIOS DE UNA COMUNIDAD PEWENCHE (ALTO BIOBÍO, CHILE)

*MATERIAL CULTURE ON THE MOVE AND THE
IDENTITY PROCESSES OF A PEWENCHE
COMMUNITY (ALTO BIOBÍO, CHILE)*

Oscar Salvador Toro Bardeci¹

Resumen

Los pewenche de Alto Biobío han construido su identidad en torno a la movilidad estacional entre invernadas y veranadas, práctica que articula vínculos con el paisaje, la memoria y la cultura material. Esta investigación etnoarqueológica en Cauñicú muestra cómo dicha movilidad, aunque hoy reducida por factores estatales, económicos, educativos y religiosos, sigue siendo un marcador central de lo que se entiende como “ser verdaderamente pewenche”. La cultura material –*rukas*, fogones, puestos, utensilios– evidencia transformaciones históricas que reflejan tanto adaptaciones forzadas como resistencias frente al Estado y la globalización. Aun cuando muchas familias ya no suben regularmente a las veranadas, los recuerdos, los rituales (*nguillatun*, *puntevun*) y las materialidades abandonadas mantienen vivo el sentido de continuidad y pertenencia. Así, la movilidad no solo organiza la vida diaria, sino que también configura una subjetividad nómada que permite a los pewenche persistir como comunidad indígena distintiva en el siglo XXI.

Palabras clave: comunidades pewenche, movilidad estacional, identidad, memoria y cultura material, subjetividad nómada.

1. Departamento de Antropología, Universidad Alberto Hurtado. <https://orcid.org/0000-0003-2586-4406>. otoro@uahurtado.cl

Abstract

The Pewenche of the Alto Biobío have built their identity around seasonal mobility between invernadas and summer pastures, a practice that connects them with the landscape, memory, and material culture. This ethnoarchaeological research in Cauñicú shows how mobility, although now reduced by state, economic, educational, and religious factors, remains a central marker of what it means to be “truly Pewenche.” Material culture –rukas, hearths, puestos, utensils– reflects historical transformations shaped both by forced adaptations and resistance to the State and globalization. Even though many families no longer move regularly to the summer pastures, memories, rituals (nguillatun, puntevun), and abandoned materialities maintained the sense of continuity and belonging. Thus, mobility not only structures daily life but also shapes a nomadic subjectivity that allows the Pewenche to persist as a distinct Indigenous community in the 21st century.

Keywords: Pewenche communities, seasonal mobility, identity, memory and material culture, nomadic subjectivity.

Los pewenche son indígenas de América del Sur que habitan los ambientes montañosos de los Andes en la Araucanía. Comparten rasgos culturales con los grupos mapuche, aunque se distinguen de estos principalmente por su movilidad, ya que dividen su residencia anual entre los valles bajos de marzo a diciembre (invernadas) y los valles altos en enero y febrero (veranadas), cuando llevan su ganado a los pastos y recolectan *nguilliu* (piñones) de los árboles de araucaria (*Araucaria araucana*) en el *pewen* (bosque de araucarias). Las actuales comunidades pewenche en Alto Biobío mantienen una fuerte identidad y aspectos de su estilo de vida tradicional distintos al de la sociedad chilena en general. Uno de ellos es el uso de su propia lengua o *chedungun*, que no perdieron a pesar de la introducción de los españoles en esta zona desde el siglo XVIII. También mantienen la realización de rituales de propiciación en sus respectivos territorios comunales: las ceremonias *nguillatun* y *puntevun* (Foerster 1980; Fuenzalida 2010; Gundermann 1981; Isla 2001; Toro Bardeci 2023; Zavala Cepeda 2012). Cuando algunos de los colaboradores de este trabajo dicen que viven como un “verdadero” pewenche se refieren a una forma antigua de hacer las cosas relacionada con formas constructivas. La definición también implica la condición “nómada” o evidentemente semi-sedentaria actual, ya que la movilidad registrada en el caso etnográfico relevado

no calza con ciertas características que definirían lo nómada desde un punto de vista formal (cf. Cribb 1991; Khazanov 1994).

La consideración de las posiciones políticas históricas y actuales puede servir para sintetizar tanto los reclamos de continuidad a largo plazo (*longue durée*) con los antiguos pewenche (por ejemplo, en términos de territorio) como los de identidad social y política de la organización sociopolítica actual de Cauñicú (presidente/*lonko*) y su posición dentro del Estado chileno en el corto plazo o *short purée*². En el caso de estudio aquí analizado se propone una separación entre un *pasado* que va de inicios del período colonial hasta fines del siglo XIX, es decir, hasta la colonización estatal chileno-argentina de estos territorios cordilleranos, y un *presente* que abarca desde dicho momento hasta la actualidad (Toro Bardeci 2020).

El trabajo de campo etnográfico y etnoarqueológico se llevó a cabo en la comunidad pewenche de Cauñicú, que presenta, junto con Trapatrapa y Butalalbún, una organización sociopolítica diferente a casi todas las demás comunidades de la comuna de Alto Biobío (Molina 2012). Parece crucial la existencia de la propiedad comunal en Cauñicú en lugar del régimen de propiedades individuales que tienen la mayoría de las comunidades indígenas en Chile. Cauñicú tiene un Título de Merced, lo que significa que la comunidad tiene derecho a ocupar ciertas tierras demarcadas, legalmente regularizadas después del proceso de reducción en el siglo XIX³. Este es un tipo de propiedad colectiva donde los *lonko* son un actor central en la distribución de la tierra a los miembros de la comunidad y sus familias (Molina y Correa 1998).

Por lo mencionado, las ontologías indígenas vinculadas al paisaje cultural de Cauñicú dan sentido a identidades que siguen enfocadas en la movilidad y sus expresiones materiales. El uso extensivo del territorio por parte de estas poblaciones pewenche data de la época colonial y probablemente se base en un sustrato prehispánico, aunque en apariencia no tan fuertemente ligado al manejo de animales, que es algo que comienza a darse con la introducción del ganado europeo. Este uso extensivo y no continuo del espacio sigue reflejándose en la lógica de habitar el territorio como grupos de parentesco y en la ocupación de diferentes pisos ecológicos de acuerdo con pulsos que son variables en el tiempo y que se intensifican o disminuyen dependiendo de las circunstancias históricas que han afectado a esta comunidad (véase también González 1980; Gundermann 1981; Huiliñir-Curío 2010; Isla 2001).

2. Ver las implicaciones políticas de estos enfoques en otras partes del globo en Silliman (2019) para América del Norte y en González-Ruibal (2014) para un caso africano.

3. El Título de Merced de Cauñicú data de 1919. Está a nombre de José Anselmo Pavián, considera una extensión de 4.134 hectáreas y originalmente habían inscritas 240 personas (CRI 1919).

Al combinar la perspectiva crítica con métodos etnoarqueológicos y etnohistóricos (Lazzari 2011; Meskell 2012; Radcliffe 2017; Stahl 2001; Stoler 2009) es posible comprender mejor las características de los pewenche “modernos”, expresión usada por mis colaboradores como algo opuesto a lo “verdadero” de la expresión cultural de estos grupos. En mi visión, estos se acomodan, resisten y/o responden a los cambios externos que los afectan variando continuamente su organización en aspectos sociales y políticos. Existen ejemplos de estos reacomodos en otras latitudes (p. ej., Brody 1980; Mauss 1979; McGuire y Saitta 1996; Steward 1933) que hacen alusión a los problemas que surgen de la relación entre cultura material-ser humano, siguiendo la perspectiva de otros autores, principalmente en lo referido a la relación entre identidades locales en un contexto social dominado desde el Estado-nación por ideas homogeneizadoras. Este vínculo entre lo local y lo global se puede interpretar a partir de los cambios de la cultura material (p. ej., Moore 1986; Jones 1997; Abercrombie 2006; Smith 2008; Salmi *et al.* 2018; King 2019).

Las observaciones etnográficas reseñadas en este artículo pueden entenderse mejor tomando en cuenta los debates sobre ontologías e indigenismo que hacen referencia a una serie de prácticas relacionadas con las concepciones del paisaje, así como los vínculos con un estilo de vida móvil y con una identidad particular para estos grupos montañosos (p. ej., Curtoni 1999; Sillar 2005; Cameron *et al.* 2009; Cameron *et al.* 2014; Radcliffe 2017; Curtoni *et al.* 2022). Esto es visible tanto en la identidad “interna” pewenche expresada en la continuidad de ciertas prácticas y en la defensa de su territorio, como en el reconocimiento “externo” de esta población indígena por parte del Estado chileno. El conocimiento que las familias de Cauñicú tienen sobre el espacio y su propia historia indica la identificación que tienen con ambos elementos y, por tanto, con el resto de los miembros de la organización social dada.

A partir de este conocimiento y conceptualización del entorno, es posible considerar las cosas o materialidades como expresiones activas de estas relaciones. A través de su análisis crítico desde una perspectiva etnoarqueológica (p. ej., Olivier 2003; Meskell 2012; Olsen *et al.* 2012; Lazzari y Korstanje 2013; Sillar 2013; King 2019) es posible comprender los cambios y transformaciones continuas que ocurren en las ontologías y el indigenismo/identidad. Estos pueden ser verificados desde el punto de vista tanto de la materialidad misma como de su disposición en el espacio/paisaje. Interpreto la movilidad *presente* de los pewenche de Cauñicú como una forma de moldear su identidad y mantener una conexión entre las personas y los espacios significativos, entendiendo que las primeras hacen los paisajes, dentro de los cuales las rutas y

lugares construidos moldean la práctica social cotidiana y a largo plazo que en ellos se desarrolla, y a su vez son moldeados por esta (Jordan 2011).

En este sentido, las prácticas, los espacios y los individuos son los aspectos centrales de las geografías de la movilidad. Los espacios son agentes en la producción de movilidades y no simplemente contextos. La práctica de la movilidad ayuda a coproducir espacios y paisajes. Las nociones de “espacio abstracto”, “ausencia de lugar” y “no-lugares” dieron paso a la idea de que los lugares y paisajes se practican y representan continuamente a través del movimiento de las personas y las cosas. Quizás sea más útil pensar en el paisaje como un proceso de continua formación, a través del cual el mundo y sus significados se moldean (Cresswell y Merriman 2011). Los paisajes deben analizarse teniendo en cuenta estos procesos y considerando que cada uno contiene rastros de actividades pasadas de múltiples períodos históricos (p. ej., Hicks 2016; Ingold 1993).

A partir del caso analizado y de evidenciar los cambios históricos en el alcance de la movilidad estacional entre las familias de Cauñicú, se intenta demostrar que esta es una muestra de identidad cultural en la memoria de sus practicantes actuales y pasados. En este punto, la memoria de esta práctica cobra una especial relevancia porque ayuda a configurar una identidad relacionada con una cultura móvil o nómada. Esta cultura se ha visto alterada desde las reducciones de tierras de fines del siglo XIX y principios del XX, tendencia que se ha exacerbado con la presencia de instituciones estatales profundamente arraigadas en esta región montañosa y aislada, como son la escuela y el “pago”, que se detallarán más adelante.

Un concepto que puede servir de guía para estas aparentes contradicciones de las identidades de grupos móviles es el de “subjetividad nómada”, que es definido por contraste con un modelo rígido, sedentario y legalizado bajo ordenamientos territoriales gubernamentales (Curtoni y Berón 2011; Katzer 2021). De manera complementaria, el proceso de identidad es un camino dinámico que va del presente al pasado, a través de fragmentos observables de conductas sociales que indican tal dinamismo. Las identidades residen en múltiples interacciones e intercambios sociales, no reconocidos explícitamente de esta manera variada porque ello implicaría la desobediencia a los requisitos de los discursos legalmente dominantes sobre la identidad indígena (p. ej., Hernando 2002; Lazzari 2012; Tozzini 2014).

Las familias pewenche que tuvo la oportunidad de conocer utilizan su movilidad como una forma de conexión con el pasado puesto que les permite desplazarse en el tiempo y el espacio y reencontrarse con sus propios principios de organización y lógicas de liderazgo en un tiempo de *longue dureé*. Al mo-

verse lo hacen a los márgenes de la sociedad principal y de esta manera están siendo “verdaderos” y “modernos” al mismo tiempo. Esto también se aplica a los recuerdos de ese movimiento, en los casos de personas que alguna vez visitaron periódicamente las veranadas.

En definitiva, se trata de demostrar cuál es el vínculo entre identidad y movilidad de los grupos pewenche de Alto Biobío, evaluado a través de las reconfiguraciones de la cultura material mueble e inmueble.

Contexto etnográfico y etnoarqueológico

El trabajo de campo en el que se basa el presente artículo fue parte de mi tesis doctoral, realizada entre 2017 y 2022, y se desarrolló íntegramente en la comunidad indígena de Cauñicú, que se encuentra a orillas del río Queuco y donde al menos hasta el año 2015 vivían 956 personas, distribuidas en 110 familias (Huiliñir-Curío 2015). Cauñicú y el resto de las comunidades ubicadas en la cuenca del Queuco no se vieron afectadas directamente por los proyectos hidroeléctricos ejecutados en esa región⁴.

El consentimiento para participar en las entrevistas se dio oralmente, no mediante la firma de un documento, para mantener la confianza de los participantes. Acordé con ellos no revelar sus nombres, anonimizar sus identidades y proteger su privacidad, siguiendo las guías del Comité de Ética del Institute of Archaeology de la University College London, quienes aprobaron este formato de consentimiento mediante el código 2017-18:055.

La mayor parte de la información original del trabajo de campo proviene de un total de cinco núcleos familiares.

Primero entrevisté a las principales autoridades de la comunidad: la presidenta y el *lonko*. Jerárquicamente, estas personas y sus familias tienen un estatus diferente al de la mayoría de las familias de Cauñicú debido a la posición que ocupan en términos sabiduría y cualidades de liderazgo percibidas.

En segundo lugar, tuve la oportunidad de acompañar a una familia de la comunidad a sus puestos en las veranadas. Llegué a esta familia porque mi primera colaboradora los consideraba como representantes apropiados de la “tradición” pewenche pues vivían en una *ruka* tradicional en las invernadas y eran una de las pocas familias que aún subían a las veranadas con sus animales. Además, el hombre adulto de esta familia trabajaba fuera de la comunidad

4. Alto Biobío es actualmente un municipio de la región y provincia del Biobío. Está formado por dos valles principales, la cuenca del Queuco, que corre de sur a norte, y la cuenca del Biobío, orientada de oeste a este, que es donde se han ejecutado, hasta la fecha, tres proyectos hidroeléctricos que han impactado de diversas formas a las comunidades pewenches del valle (Pangue, Ralco y Angostura). Al oeste, el límite es el municipio de Santa Bárbara y, al este, la frontera nacional con Argentina.

como temporero, generalmente durante la primavera y el verano. Esto significa que el peso del trabajo de las veranadas lo llevaba la mujer adulta, especialmente con respecto a las actividades diarias, incluida la cocina y el cuidado de los animales.

En tercer lugar, visité tres casas de ancianos sabios o *kimches*: una pareja, una viuda y un viudo, quienes me hablaron de la comunidad en los años previos a la construcción del camino principal de acceso a la comunidad en la década de 1980.

Por último, también pude entrevistar a la profesora de la escuela local que lleva más tiempo trabajando en ella, aunque viene de fuera de Cauñicú.

Si bien reconozco que estas familias y sus miembros constituyen una pequeña muestra dentro de la realidad de la comunidad en su conjunto, estas abarcan diferentes realidades sociales, económicas, etarias y políticas.

La observación participante se realizó en diferentes estaciones del año para acceder a los ciclos de movilidad en Cauñicú. Registré los viajes a las veranadas por medio de entrevistas informales y fotografías. De esta manera registré tanto los preparativos como los momentos posteriores a los traslados a las tierras altas (en noviembre y marzo, respectivamente), junto con los movimientos entre los diferentes asentamientos y la vida en las veranadas (diciembre-marzo). En mis estadías de campo aproveché para llevar a cabo el registro material.

Es necesario acotar que la pandemia de COVID-19 afectó severamente el alcance de mi trabajo etnográfico en términos de tiempos de estadía y por la limitación de acceso a las familias/personas de la comunidad.

Los principales aspectos que se registraron utilizando métodos arqueológicos fueron las disposiciones espaciales de la cultura material dentro de las unidades domésticas. Para ello se consideraron sitios ubicados tanto en las invernadas como en las veranadas (incluidos los puestos en el *pewen*). Este trabajo se realizó mediante el llenado de una ficha de registro, fotografías y dibujos de planta de las actividades y diferentes tipos de asentamientos presentes en Cauñicú, tanto de los lugares habitados como deshabitados observados en las invernadas y las veranadas. También participé en dos ceremonias: el *nguillatun* de diciembre de 2018 y el *puntevun* de agosto de 2021, donde si bien no está permitido tomar fotografías, sí produje dibujos de planta con la distribución espacial de estos lugares (Toro Bardeci 2023).

Para el análisis de la relación entre la cultura material y los temas de movilidad e identidad, elegí varios tipos de materialidades guiándome por las observaciones y discusiones sobre ellas durante el trabajo etnográfico. Las estructuras y objetos relacionados con animales, fogones, herramientas de molienda,

utensilios de cocina, *kit* para el mate y teléfonos móviles se registraron con fotografías y se observaron y anotaron sus usos actuales y pasados. Junto con estos objetos, también consideré algunas características del paisaje y de las estructuras estatales, como la escuela y el “pago”, situándolas en mapas para mostrar la distribución espacial actual dentro del territorio comunal y cómo estas han influido en su actual conformación paisajística.

También registré los restos materiales de hogares permanentes y campamentos estacionales que no estaban en uso. En este punto es necesario aclarar que cuando se describen lugares como “abandonados” o “en desuso” tal característica es siempre un estado condicional, ya que la mayoría pueden ser reutilizados en cualquier momento.

Para producir una comprensión más precisa del movimiento entre los hogares permanentes y los campamentos estacionales, también generé diferentes tipos de mapas, donde localicé algunos de los recursos naturales que las familias consideran más significativos, como bosques de araucarias, fuentes de agua y pasturas. Además, creé mapas para indicar las rutas entre los asentamientos permanentes y las veranadas mediante programas de *software* como QGIS y ArcGIS y la recopilación en el campo con un dispositivo de Sistema de Posicionamiento Global (GPS) (Figura 1).

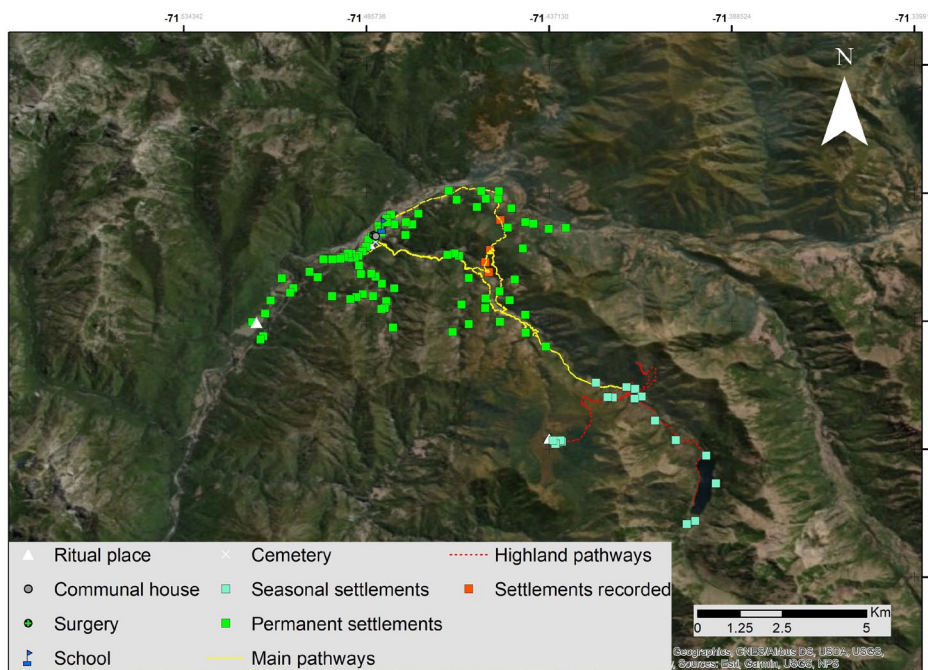


Figura 1. Mapa que muestra la distribución de los lugares de invernadas y veranadas, junto con mostrar las rutas de desplazamiento hacia y entre distintos puntos de las veranadas (líneas amarillas y rojas, respectivamente). Fuente: elaboración propia usando ©ArcGis 10.1 (Toro Bardeci, 2023, p. 154).

Pasado y presente de una comunidad indígena montañosa a través de su cultura material

Las primeras descripciones de los grupos pewenches y sus asentamientos, especialmente durante la época colonial y el período republicano temprano, coincidían en caracterizarlos como poblaciones nómadas que movían sus asentamientos y sus animales al menos tres veces al año. Los principales pisos ecológicos a los que se desplazaban eran las orillas de ríos durante el invierno, los faldeos cordilleranos durante la primavera y los bosques de araucarias en el verano. Materialmente, los asentamientos consistían en especies de toldos hechos con cueros de vaca o caballo y sostenidos por varas o varillas, de material no mencionado en las crónicas. Hacia esa época manejaban rebaños más grandes y adquirían más cabezas de ganado por medio de la realización de *malocas* a ambos lados de los Andes, consistentes en conflictos violentos que movilizaban fuerzas colectivas indígena y cuyo objetivo principal era apropiarse por la fuerza de la máxima cantidad de mujeres y ganado de un enemigo declarado, tanto hacia el interior como hacia el exterior de las agrupaciones indígenas (p. ej., Goicovich 2005; de la Cruz 1806, 1835; Poeppig 1835; Thompson 1863).

Posterior a la invasión chilena al sur del Biobío, hacia el último tercio del siglo XIX, el acceso pewenche a recursos como las pieles de animales se volvió difícil y se redujo su necesidad de un movimiento rápido y continuo para pastar animales, que era lo que motivaba principalmente sus desplazamientos durante los primeros siglos del período colonial y hasta la primera mitad del siglo XIX (Ancán 2002; Bello 2014; León Solís *et al.* 1997). Como consecuencia, se observa un cambio en el tipo de construcción en que comienzan a vivir las poblaciones pewenche, similar a la técnica de los mapuche de los valles occidentales, consistente en las llamadas *ruka*, hechas de madera, las cuales tenían diferentes habitaciones y un espacio central ocupado por uno o varios fogones, número variable que dependía de la cantidad de mujeres con las que estaba casado el *lonko* de cada núcleo familiar (González y Torrejón 1993; Guevara 1902; de la Cruz 1806; Moesbach y Coña 1930).

En mis visitas de campo a Cauñicú, observé que en la actualidad son pocas las familias que mantienen movimientos estacionales, lo cual contrasta con la información etnográfica de los últimos cuarenta años (p. ej., Foerster 1980; González 1980; Gundermann 1981; Isla 2001). Aquellas que son especialmente móviles no dependen económicamente de esta práctica y sus ganancias son limitadas. Hoy en día, la movilidad estacional para criar animales no es la principal fuente de sus ingresos.



Figura 2. Paisaje correspondiente a las veranadas de Cauñicú, donde se aprecia la intervención del bosque para la instalación de los respectivos puestos y sus vegas asociadas. Fuente: fotografía del autor, enero 2019.

Las veranadas de uso estacional se encuentran a unos 1.200 m sobre el nivel del mar, cerca de cursos de agua, y están rodeadas en su mayoría de especies vegetales nativas, como hualles (*Nothofagus obliqua*), coigües (*Nothofagus dombeyi*) y quila (*Chusquea quila*) (Figura 2). Se pueden encontrar hasta tres tipos de estructuras dentro de una veranada: un refugio de madera similar a una cabaña, corrales de madera y refugios de madera al aire libre o “ramadas”. Cerca de todas estas estructuras hay vegas donde los animales pueden pastar (Figuras 3 y 4).

La ubicación de los asentamientos estacionales en diferentes entornos ecológicos está relacionada con el tipo de actividades que se realizan en ellos. En el *pewen* (a 1.500 msnm), el principal recurso es el *nguilliu* y las familias de Cauñicú suelen acudir allí exclusivamente para obtenerlos. Como consecuen-



Figura 3. Vista de uno de los puestos que se ocupan actualmente en las veranadas de Cauñicú, donde se puede ver, al centro y a la derecha de la imagen, la instalación constructiva de la respectiva familia. Fuente: fotografía del autor, enero 2019.



Figura 4. Ejemplo de construcción habitacional de uno de los puestos aún en uso en las veranadas de Cauñicú. Fuente: fotografía del autor, enero 2019.

cia, solo necesitan un pequeño refugio, sin más características adicionales que un espacio acotado alrededor de un fogón al lado del puesto para compartir comidas y mate (Figura 5). Las familias que suben a dichos espacios generalmente recolectan piñones durante uno o dos días y luego regresan a los asentamientos, ya sea en las veranadas o en las internadas, desde donde varias familias suben directamente hacia fines del verano, en época de recolección del piñón o *nguilliu*. Algunas familias se quedan en carpas de camping, que se desmantelan después de su uso.

Una pregunta que surgió de estas observaciones se puede vincular con el proceso de identidad actual: ¿por qué algunas familias todavía se mueven



Figura 5. Ejemplo de construcción temporal característica de los pisos más altos de las veranadas de Cauñicú, en el *pewen*. Fuente: fotografía del autor, enero 2019.

hacia las tierras altas a pesar del limitado beneficio económico de dicho traslado? Una interpretación es la relación de los movimientos estacionales con la identidad de esta comunidad a partir de la reproducción o la rememoración de una práctica cultural antigua.

En este sentido, algunas características de los sitios habitacionales, así como de los materiales de construcción (p. ej., madera), el fogón central en las cocinas y las prácticas que se realizan alrededor de este (p. ej., beber/compartir mate, conversar, cocinar), desempeñan un papel central en el arraigo de la identidad dentro de la comunidad más que en la sociedad en general. Hoy en día, es en las veranadas de Cauñicú donde se realizan la mayoría de las prácticas vinculadas al *pasado*, que son replicadas solo por quienes mantienen la movilidad estacional.

Además, hay una narración relacionada con la conservación de la memoria de los movimientos estacionales. Esta se relaciona con familias y/o individuos que solían ir a las veranadas, pero que por alguna razón en la actualidad han dejado de hacerlo. A través de la rememoración, estas personas se conectan con sus antepasados y con sus propias prácticas pasadas. Las evidencias de esas actividades siguen presentes en las tierras altas bajo la forma de asentamientos y materiales abandonados o fuera de uso hoy en día, paisajes modificados y caminos antiguos, todo lo cual remite a lo que se ha llamado la “alteridad de sí mismos” (González Gálvez 2016; González Gálvez *et al.* 2019), entendida como una forma de distinguir el pasado de las identidades *pewenche* actuales, como se detallará en la siguiente sección.

Espacialidades, tiempos y materialidades de la movilidad

Los movimientos estacionales entre el bajo (invernadas) y el alto (veranadas) se realizan a pie, por huellas de ancho variable, entre 1 y 2,5 m, y con el apoyo de caballos para trasladar los objetos necesarios (Figura 6). En los desplazamientos en los que participé como parte de mi trabajo de campo, la distancia entre el asentamiento permanente y la veranada correspondiente a mi familia colaboradora era de 5 km aproximadamente, con un tiempo de recorrido de unas dos horas. El traslado incluye a los animales mayores, es decir, vacunos, caprinos y ovejas (de 10 a 15 cabezas en total), acompañados por perros, mientras que los animales menores se quedan en la invernada (gallinas y cerdos), para lo cual siempre tiene que haber un “casero”, o alguien que esté yendo y viniendo entre el alto y el bajo para alimentar a los animales que se quedan. Los animales son lle-



Figura 6. En ruta de vuelta desde los puestos de veranadas con una familia de Cauñicú, donde se aprecian las huellas transitadas y los caballos cargados de objetos llevados de vuelta a la invernada. Fuente: fotografía del autor, marzo 2019.

vados y dejados durante al menos tres meses en las pasturas interandinas de la zona alta de la comunidad.

Según lo observado de primera fuente, en el traslado al alto se llevan todos los objetos portátiles que van a ser usados en los sitios estacionales, lo que incluye las cubiertas de plástico para el techo y las paredes de los puestos y todos los objetos necesarios para las actividades cotidianas, como colchones, sábanas, vajilla, algunas ollas y grandes recipientes de plástico, donde se transporta el agua del río aledaño a las veranadas. Al abandonar los sitios estacionales, solo se dejan unos pocos objetos portátiles desechables, todos los elementos arquitectónicos y focos de basura, uno afuera de la entrada del puesto y otro más alejado, los cuales son quemados al final de cada temporada de uso.

La mayoría de los utensilios de cocina son transportados por las personas que se desplazan hacia y desde las veranadas, por lo que normalmente no se encontrarían en lugares abandonados. Ocasionalmente se registran algunos elementos en sitios fuera de uso, pero están ahí sobre todo porque ya no son útiles, al menos para sus funciones originales. En la Tabla 1 se muestra una comparación de las materialidades registradas entre puestos en uso y en abandono.

Actualmente es posible observar un paisaje formado por varios asentamientos estacionales “abandonados” o “fuera de uso” (Figura 7), los cual es indicativo de prácticas que se han ido abandonando y del paso de un nomadismo

Figura 7. Puesto en estado de abandono en las veranadas de Cauñicú. Fuente: fotografía del autor, enero 2019.



Interior del puesto	Puestos estacionales en uso	Puestos estacionales “fuera de uso” o en “abandono”
Viveres	Aceite, vinagre, limón, mantequilla, té, mate, azúcar, ensaladas verdes, papas	
Para la preparación/consumo de alimentos	Recipientes de plástico, ollas de metal, bandejas metálicas, sartenes, vasos de plástico, vajilla metálica, tetera metálica, botellas de plástico de diferentes tamaños	Bandeja metálica, botellas de plástico, recipientes de plástico y cartón, bolsas de plástico, latas, tetera metálica, copa metálica, huesos
Artículos de limpieza	Papel higiénico, detergente, esponja	Recipiente de detergente
Ropa	Calcetines, chaquetas, calzado, ropa de cama	Poncho, calzado, camiseta, ropa de cama (colchones, cojín)
Artículos manufacturados	Pieles de vaca y cabra	Caja de madera, mesa de madera, silla de madera
Equipamiento para caballos	Silla, correas de silla, bozales, riendas, espuelas, correaje, cuerdas (también usadas para otros animales)	
Juguetes para niños	Celular de plástico, muñeca	
Otros		Pilas oxidadas
Para los animales	Abrevadero de madera	Abrevadero de madera
Materiales para la construcción	Hacha, martillo	
Zonas de desecho	Bolsas de plástico	Bolsas de plástico, calzado, latas, botellas de plástico

Tabla 1. Comparación entre la cultura material registrada en campamentos estacionales y sus diferentes estados de uso/abandono. Fuente: elaboración propia.

pastoralista a un semi-sedentarismo. Es importante considerar estas discontinuidades vinculadas a un contexto más amplio y entender los registros etnográficos de los grupos móviles como un sistema integrado de asentamientos, rutas y cultura material utilizada de forma discontinua y no-lineal, tanto en el tiempo como en el espacio. Esta propuesta se basa en métodos de interpretación de datos y selección de fuentes al observar y/o acceder a grupos móviles y considerar su cultura material y su dinámica cambiante de acuerdo a su *short purée* y su *longue durée* (Mrozowski *et al.* 2015; Silliman 2019), tal como se ha hecho para el caso de estudio aquí presentado.

La mayoría de los utensilios de cocina utilizados hoy en día fueron incorporados por los pewenche solo después de la segunda mitad del siglo XX, más tarde que otros grupos mapuche, que tenían utensilios de cocina “estilo chileno” desde principios de ese siglo (Guevara 1913). Antes de esa fecha, según las personas mayores de Cauñicú, se usaban bolsos de piel de cabra o vaca, fabricados por cada familia y utilizados principalmente como recipientes para líquidos y para almacenar verduras. Además, datos de un censo de 1965

indican que los grupos familiares de esta comunidad tenían escaso “mobiliario doméstico” (CONADI 1965). La disponibilidad de este tipo de objetos para las personas de Cauñicú se hizo cada vez más común tras la construcción del acceso por carretera a principios de la década de 1980 (Bonelli y González Gálvez 2018; Huiliñir-Curío 2018). La disposición de materiales es, por tanto, una cuestión de conectividad, pero también está relacionada con los cambios económicos que esta trajo al rearticular la participación de Cauñicú y otras comunidades del Queuco con el mercado externo.

En los puestos de veranadas uno de los elementos más importantes son las sartenes y las teteras, ya que se usan a diario para cocinar y para hervir agua para el mate. Debido a su uso diario, los utensilios de cocina se almacenan en lugares a mano dentro de las cocinas, en repisas (Figura 8). En las ceremonias *puntevun* y *nguillatun* se prefieren estos mismos utensilios para las actividades cotidianas (p. ej., cocinar, comer), y otros especiales en ciertas partes de la ceremonia, donde se utilizan recipientes de cerámica y platos de madera para recibir y contener bebidas particulares elaboradas en el *rewe* o altar que contiene las ofrendas (Toro Bardeci 2023).

Para la temporada de verano-otoño de 2019, alrededor de diez familias retomaron la celebración del *nguillatun* en el *pewen* con la intención de devolverle su carácter anual. Esta ceremonia no es tan concurrida en comparación con los rituales de escala comunal (*nguillatun* y *puntevun*) y en ella participan principalmente las familias geográficamente más cercanas al *pewen* o que asisten más regularmente a las veranadas. Algunos comuneros de Cauñicú relacionan la escasez de *nguilliu* a la disminución en la periodicidad del *nguillatun* del *pewen* y justamente esta misma razón habría sido la causa para revivir la realización de estos rituales.

He identificado numerosos factores que inciden en la movilidad estacional de las unidades familiares en esta comunidad, en algunos casos para dejar de realizar los movimientos estacionales entre tierras bajas y altas, y en otros para participar en tipos alternativos de dinámicas comunales y familiares. La disminución del movimiento estacional es el principal factor impulsor de múltiples cambios en la organización económica y sociopolítica de la comunidad. Entre las principales razones de cambio relevadas están la escuela, el “pago”, el cuidado de los animales en las invernadas, el trabajo remunerado –tanto dentro como fuera de la comunidad–, las fiestas católicas, las iglesias evangélicas y las reivindicaciones de tierras (para un resumen más completo y análisis de los factores mencionados, recomiendo ir a mi tesis doctoral: Toro Bardeci 2023). Aquí presento solo dos de estas causas, las más relevantes



Figura 8. Utensilios de cocina dentro de una ruka en las invernadas de Cauñicú. Fuente: fotografía del autor, agosto 2021.

para los objetivos del artículo en su propósito de mostrar cómo se han configurado los cambios materiales en Cauñicú.

La primera es la escuela, que establece fechas anuales de inicio para la educación estatal obligatoria que determinan los tiempos de regreso desde las tierras altas al final del verano en concordancia con el calendario oficial escolar chileno, que comienza en los primeros días de marzo. En el pasado reciente, las escuelas solían adaptarse a los ritmos de las familias. Hace veinte años, según información oral, las escuelas solían esperar a que los niños regresaran de las veranadas para comenzar la temporada escolar. Gran parte

de este movimiento dependía de las condiciones climáticas y la recolección de piñones, lo que a veces retrasaba el inicio de las clases hasta abril-mayo.

La otra gran intervención estatal con consecuencias en las decisiones de movilidad estacional es la subvención mensual estatal conocida como “pago”. Este pago de la seguridad social se realiza la primera semana de cada mes y corresponde a un bono mensual que el Estado chileno entrega a las familias más pobres del país. Casi todas las personas de Cauñicú tienen derecho a recibir este beneficio, por lo tanto, cuando las familias están en las tierras altas interrumpen cualquier tarea en las veranadas para asistir al mercado efímero asociado al “pago”, lo que indica la importancia de este beneficio para ellos. Este comenzó a otorgarse recién en la década de 2000 y es administrado por el Instituto Nacional de Previsión (INP).

El papel de ambas instituciones dentro de la comunidad es doble, actúa como foco de reunión y como otra forma de expresar la socialización al reforzar los lazos sociales entre individuos y familias, además de su función primordial de proporcionar educación y seguridad financiera, respectivamente. Las expresiones sociales son parte de lo que uno de mis anfitriones denomina pewenche “modernos”, donde estas prácticas recientes se insertan en una escala más amplia de la identidad, la supracomunidad.

La(s) identidad(es) de una comunidad indígena en el siglo XXI: vínculos entre movilidad, paisaje, materialidad e indigenismo

Históricamente, la identidad de los grupos pewenche se centró más en su movimiento por un paisaje que en un territorio en particular. Independientemente del declive actual en la práctica del movimiento estacional, esto aún define un aspecto importante de su identidad, el cual encontramos anclado en las familias que aún practican dicha movilidad y en los recuerdos de la movilidad pasada de algunas personas de Cauñicú. Estos procesos identitarios podrían actuar como memorias que se activan constantemente a través de la presencia de evidencias materiales del pasado en el mismo territorio que habitan o por el que transitan en la actualidad, tal como se ha ejemplificado en este artículo.

Tiendo a pensar que, dado que la movilidad ha disminuido en el último siglo entre las comunidades pewenche, la importancia de los ritmos estacionales o la transición entre diferentes organizaciones sociopolíticas es menos robusta. Los espacios de veranadas reflejan una organización sociopolítica flexible que se adapta a la estacionalidad. Los restos de puestos desocupados esparcidos en este paisaje constituyen un lugar de memoria de los actuales habitantes de Cauñicú. Es probable, por lo demás, que estos lugares vean regresar a

algunos de ellos en el futuro, lo que justificaría la presencia de los puestos y corrales en “abandono”.

Entre los factores mencionados como influyentes en los ritmos de la movilidad actual en Cauñicú está la escuela, cuya presencia es criticada por parte de algunos *kimche*, en especial en relación con el papel que cumple en la identidad de su comunidad. Dicen que debería enfatizar las diferencias que tienen con las otras comunidades en el valle del Queuco, por ejemplo, respecto de la pronunciación de ciertas palabras en *chedungun* y la enseñanza de “historias locales”. Creen que este conocimiento reforzaría la identidad de Cauñicú y ayudaría a transmitirla a las próximas generaciones. Esto muestra una fuerte absorción de la cultura pewenche por parte de las escuelas (p.ej., Loncon *et al.* 2023).

Independientemente de las fuerzas externas que influyeron en las tradiciones locales desde finales del siglo XIX, los pewenche se han adaptado a estas incidencias en sus estilos de vida manteniendo, e incluso retomando, rituales de propiciación dentro de sus respectivos territorios comunales: las ceremonias de *nguillatun* y *puntevun* (Foerster 1980; González 1980; Gundermann 1981; Isla 2001; Toro Bardeci 2023). Estas influyen en su patrón de movilidad que, para algunas familias, todavía se basa en una dicotomía estacional entre un período de otoño, invierno y primavera más largo en las invernadas, y una temporada de verano más corta en los puestos de las veranadas.

Aunque la distinción entre prácticas cotidianas y rituales en términos de cultura material puede ser una categoría arbitraria asignada por el observador externo (cf. Allen 2002) más que una diferencia hecha por la gente de Cauñicú, los usos rituales de la cultura material indican ciertas diferencias en el tratamiento de los artefactos involucrados en las diversas partes de las ceremonias. Mis anfitriones dicen que los recipientes, platos y recipientes de cerámica y madera “siempre se han usado” para estos fines. Los rituales pewenche son relativamente fluidos y flexibles y no parece haber mucha preocupación por la importancia de usar materiales en contextos particulares. Más bien, la preocupación es mantener la práctica de las ceremonias y actividades en sí (p. ej., cocinar, socializar), por lo que estas reuniones sociales sirven para fortalecer el sentido de identidad y pertenencia a la comunidad, en primer lugar, y al mundo mapuche-pewenche en un sentido más amplio.

Los encuentros de agregación de personas en Cauñicú, que se materializan en las ceremonias del *nguillatun* y el *puntevun*, registrados en diferentes períodos históricos de la zona (p. ej., Gundermann 1981; Isla 2001), son una forma de distinguirlos de otras comunidades vecinas y otros grupos mapuche.

Claramente, el impacto de la economía de mercado y el Estado moderno han alterado las motivaciones y lógicas que guiaron la movilidad estacional hasta principios del siglo XXI. De hecho, estos cambios son dinámicos, lo cual es evidente cuando comparamos, desde el punto de vista sociopolítico y económico, los datos de Cauñicú del último cuarto del siglo XX y los de principios del siglo XXI (p. ej., González 1980; Gundermann 1981; Isla 2001; Toro Bardeci 2023). Esto indica un cambio constante y fluido, donde las percepciones de los actores sociales varían según sus edades y su grado de participación y estatus político dentro de la comunidad.

El fenómeno migratorio experimentado por las generaciones más jóvenes les impide aprender sobre la vida en el campo, ya que priorizan el trabajo asalariado o esporádico para comprar cosas en lugar de aprender a producir sus propios alimentos, de acuerdo con los *kimche* con los que tuvo la oportunidad de conversar. Ellos señalan que esto está afectando no solo la forma en que se usan las veranadas, sino toda la forma de vida de los *pewenche*, quienes van dejando de lado sus prácticas ancestrales por hábitos ciudadanos.

Justamente, la dispersión familiar es relevada por los propios habitantes de la comunidad como un factor clave que explica por qué menos personas van a las veranadas en comparación con el pasado. Actualmente, las generaciones más jóvenes (principalmente las nacidas después de la década de 1990) emigran a ciudades cercanas para trabajar, estudiar o ambos. La ausencia de jóvenes dificulta el mantenimiento de los asentamientos estacionales. Los jóvenes son necesarios para tareas importantes en las tierras altas, en particular en relación con el cuidado de los animales, tanto en las invernadas como en las veranadas, que sin ellos no es posible de sostener a escala familiar.

Junto a esto, la incorporación de las casas de madera o *ruka* representa una influencia de los grupos mapuche en los valles occidentales que ha llevado a sustituir los toldos de cuero descritos en las fuentes históricas hasta finales del siglo XIX por las *ruka*, presentes en la zona montañosa desde el siglo XX. Este cambio indica otra adopción relativamente tardía de una materialidad que se convirtió en un indicador de identidad (cf. Jones 2007).

Esta transformación en la materialidad de la construcción de viviendas influyó en la relación de las necesidades de cada campamento y su transporte, (p. ej., Anderson 2007) y también podría significar un cambio en la forma de distribuir el territorio y el paisaje. Un testigo material concreto, como una casa de madera, hace que el espacio a su alrededor sea más reclamable que un lugar donde los asentamientos se desmontaron y se transportaron junto con el resto de los objetos. Para quienes regresan a estos espacios, es menos complejo apelar al hecho de que se mantiene la propiedad sobre ellos cuando hay

un testigo material que respalda ese reclamo. Así, en un primer momento, la imposición estatal de “reducciones” y luego la incorporación de las instituciones estatales por parte de las comunidades pewenche influyó en el uso más permanente de la tierra, tanto en las invernadas como en las veranadas.

El indigenismo es un componente intrincado dentro del proceso identitario porque introduce el aspecto político, tal como se define a partir de su relación con el mundo colonialista o las ontologías modernas. Este concepto también se refiere a la particularidad de las expresiones sobre la identidad indígena y su relación con el contexto en el que se desarrolla (Curtoni 1999; Sillar 2005; Cameron *et al.* 2009; Cameron *et al.* 2014; Radcliffe 2017; Curtoni *et al.* 2022). Si bien muchos componentes de la vida pewenche están en proceso de cambio, la identificación con los aspectos materiales y espaciales de la movilidad estacional y el ritual refuerzan una solidaridad grupal en relación con una identidad indígena.

La cultura material juega un papel activo en la identidad grupal. En este sentido, los cambios en el uso de ciertos materiales se relacionan con aspectos cambiantes dentro de la organización social, económica y política, tanto a la escala local de las generaciones familiares como a la escala más amplia de la relación pewenche con la sociedad nacional dominante. Al mismo tiempo, las continuidades en la práctica y la cultura material discutidas en este artículo tienen un vínculo más explícito con las identidades ligadas a la *longue durée* y la historia de los grupos, que sirven de base para mantener lazos e identidades sociales que también validan su estatus político como comunidad indígena en relación con el Estado-nación al mismo tiempo que enfatizan los cambios producidos en relación con sus lógicas de movilidad.

Aunque al comienzo de mi trabajo de campo me refería en genérico a la comunidad de Cauñicú como representante de los “grupos pewenche”, esta generalización ha sido desafiada por la observación etnográfica de una variedad de respuestas y adaptaciones a las diferentes “formas de vida modernas” (*i.e.*, reducciones, globalización), que dependen de la composición de cada familia, incluso dentro de la propia comunidad. Pienso que sería más útil referirse a la conceptualización de la “subjetividad nómada” (Katzer 2021) aludiendo a las distintas formas en que ciertos individuos y familias de Cauñicú se definen como pewenche en conexión directa con la práctica de la movilidad estacional. En este sentido, la noción de una determinada forma de vida se relaciona con algo subjetivo, variado, cambiante y flexible. De hecho, podemos referirnos a múltiples identidades y formas de vida pewenche (p. ej., Hernando 2002; Lazari 2012; Tozzini 2014), visibles prácticamente a escala familiar o doméstica, más que comunal o étnica.

La dependencia del otro no es una mera necesidad de intersubjetividad para enmarcar dialógicamente el proceso de identidad de quiénes o qué somos, implica también una captura de la alteridad para dar fluidez al proceso de convertirse en otra cosa, incorporando la alteridad a través de las relaciones (González Gálvez *et al.* 2019). Así, las veranadas y las prácticas de movilidad actuales representan a “sus propios otros” o la “alteridad de sí mismos” de esos pewenche históricos de la *longue durée*, que en la *short durée* se han reinstalado como parte de la sociedad chilena y mundial, pero con su propia identidad particular “moderna” y “verdadera” a la vez.

Palabras finales

Al relacionar los datos recolectados de fuentes históricas y etnográficas con las consecuencias materiales de la movilidad se puede visualizar la idea de la estacionalidad de las actividades y la concentración de las familias en las invernadas y espacios rituales, y su dispersión en las veranadas. En este sentido, los procesos de integración y dispersión que tienen lugar a lo largo del ciclo anual en Cauñicú y sus diferentes expresiones materiales podrían estar relacionados con la generación de diferentes escalas o múltiples identidades, desde el núcleo familiar hasta el sentido de pertenencia comunal y étnica. Cada una de ellas juega un papel específico en el dinamismo que caracteriza las expresiones culturales y materiales de ser pewenche.

Todo esto indica la flexibilidad del estilo de vida pewenche, que se ha adaptado a varios cambios sociales y materiales durante el último medio milenio, pero que después de todo aún emerge como una entidad social identificable.

Agradecimientos. Esta investigación se llevó a cabo como parte de la tesis doctoral del autor, defendida en 2023 en la University College London (Reino Unido). Agradezco especialmente a la comunidad pewenche de Cauñicú, especialmente a las familias Paine, Maripil y Queupil por su amistad y por recibirme en sus hogares y permitir adentrarme un poco más en el conocimiento ancestral de dicha comunidad. Extiendo estos agradecimientos a Bill Sillar y Manuel Arroyo-Kalin, por su apoyo y orientación constante durante mi proyecto doctoral. Incluyo en los reconocimientos a los evaluadores anónimos de la primera versión de este manuscrito, por sus valiosos comentarios que ayudaron a clarificar las ideas centrales de este trabajo, así como a los editores de este número especial por el tiempo invertido en revisiones y todo el proceso editorial. Este trabajo fue apoyado por la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) en el marco del programa de Becas Chile (2017-2021).

Referencias citadas

- Abercrombie, T. 2006. *Caminos de la memoria y del poder: Etnografía e historia en una comunidad andina*. Institut français d'études andines, La Paz.
- Allen, C. 2002. *The Hold Life Has: Coca and Cultural Identity in an Andean Community*. 2ª ed. Smithsonian Institution Press, Washington y Londres.
- Ancán, J. 2002. Los napülkafe: Viajeros del Wallmapu, en el antiguo paisaje mapuche. En: *Voces mapuches / Mapuche dungu*, editado por C. Aldunate y L. Lienlaf, pp. 97-126. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago.
- Anderson, D. G. 2007. Mobile Architecture and Social Life : The Case of the Conical Skin Lodge in the Putoran Plateau Region. En: *Les civilisations du renne d'hier et d'aujourd'hui: Approches ethnohistoriques, archéologiques et anthropologiques*, dirigido por S. Beyries y V. Vaté, pp. 43-63. APDCA, Antibes.
- Bello, Á.. 2014. Cordillera, naturaleza y territorialidades simbólicas entre los mapuche del siglo XIX. *Scripta Philosophiae Naturalis* 2(6): 21-33.
- Bonelli, C. y M. González Gálvez. 2018. The Roads of Immanence: Infrastructural Change in Southern Chile. *Mobilities* 13(4): 1-14.
- Brody, H. 1980. *Maps and Dreams: Indians and the British Columbian Frontier*. Faber, Londres.
- Cameron, E., S. de Leeuw y C. Desbiens. 2014. Indigeneity and Ontology. *Cultural Geographies* 21(1): 19-26.
- Cameron, E., S. de Leeuw y M. Greenwood. 2009. Indigeneity. En: *International Encyclopedia of Human Geography*, editado por R. Kitchin y N. Thrift, pp. 352-357. Elsevier, Londres.
- CONADI. 1965. Expediente N° 2835. Temuco.
- Cresswell, T. y P. Merriman. 2011. *Geographies of Mobilities: Practices, Spaces, Subjects*. Routledge, Londres.
- CRI. 1919. Título de Merced José Anselmo Pavián. Comisión Radicadora de Indígenas, Chile.
- Cribb, R. 1991. Mobile Villagers: The Estructure and Organisation of Nomadic Pastoral Campsites in the Near East. En: *Ethnoarchaeological Approaches to Mobile Campsites: Hunter-Gatherer and Pastoralist Case Studies*, editado por C. Gamble y W. A. Boismier, pp. 371-393. International Monographs in Prehistory, Ann Arbor.
- Curtoni, R. 1999. *Archaeological Approach to the Perception of Landscape and Ethnicity in the West Pampean Region, Argentina*. Tesis de Magíster. University College London, Londres.

- Curtoni, R. y M. Berón. 2011. Perception, Identity and Meaning in the Social and Ritual Construction of Landscape: The Lihue Calel Hills, La Pampa, Argentina. *Revista Chilena de Antropología* 24: 97-118.
- Curtoni, R., G. Heider, M. González, J. Houspanossian y N. Mollo. 2022. Las rastreadas del centro de Argentina como reflejo de la territorialidad indígena y de frontera. *Diálogo Andino* 68: 35-45.
- Foerster, R. 1980. *Estructura y funciones del parentesco mapuche: Su pasado y presente*. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile, Santiago.
- Fuenzalida, D. 2010. *Aproximaciones a la significación espacial de los pehuenche relocalizados en Ayin Mapu*. Memoria para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile, Santiago.
- Goicovich, F. 2005. Un informe inédito de Jerónimo Pietas sobre los indios del Reino de Chile, 1719. *Cuadernos de Historia* 24: 207-224.
- González, H. 1980. *Un siglo en la economía de una reducción mapuche cordillera*. Tesis de Antropología. Universidad de Chile, Santiago.
- González, T. y F. Torrejón. 1993. Los pehuenches: Una visión histórica. En: *La región del Biobío: Un espacio y una historia*, editado por F. Faranda y O. Parra, pp. 71-125. Gráfica Andes, Santiago.
- González-Ruibal, A. 2014. *An Archaeology of Resistance: Materiality and Time in an African Borderland*. Rowman & Littlefield, Lanham.
- González Gálvez, M. 2016. *Los mapuche y sus otros: Persona, alteridad y sociedad en el sur de Chile*. Editorial Universitaria, Santiago.
- González Gálvez, M., P. Di Giminiani y G. Bacchiddu. 2019. Theorizing Relations in Indigenous South America: An Introduction. *Social Analysis* 63(2): 1-23.
- Guevara, T. 1913. *Las últimas familias i costumbres araucanas*. Imprenta Barcelona, Santiago.
- Guevara, T. 1902. Ocupación de Villarrica i del Alto Biobío. En *Historia de la civilización de Araucanía*, pp. 461-480. Imprenta Barcelona, Santiago.
- Gundermann, H. 1981. *Análisis estructural de los ritos mapuches nguillatún y pinteuvún*. Tesis para optar al grado de Antropólogo. Universidad de Chile, Santiago.
- Hernando, A. 2002. *Arqueología de la identidad*. Akal, Madrid.
- Hicks, D. 2016. The Temporality of the Landscape Revisited. *Norwegian Archaeological Review* 49(1): 5-22.
- Huilñir-Curío, V. 2010. El rol de las veranadas en el territorio Pehuenche de Alto Biobío: Sector Lonquimay, IX Región. *Revista Geográfica Despertando Latitudes* 2: 17-24.

- Huiliñir-Curío, V. 2015. Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): Articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande* 66(62): 47-66.
- Huiliñir-Curío, V. 2018. De senderos a paisajes: Paisajes de las movilidades de una comunidad mapuche en los Andes del sur. *Chungara, Revista Chilena de Antropología* 50(3): 487-499.
- Ingold, T. 1993. The Temporality of the Landscape. *World Archaeology* 25(2): 152-174.
- Isla, J. 2001. *Pewenche: Estudios sobre territorio y proceso social*. Tesis para optar al grado de Antropólogo Social. Universidad de Chile, Santiago.
- Jones, A. 2007. *Memory and Material Culture*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Jones, S. 1997. *The Archaeology of Ethnicity: Constructing Identities in the Past and Present*. Routledge, Londres y Nueva York.
- Jordan, P. 2011. Landscape and Culture in Northern Eurasia: An Introduction. En: *Landscape and Culture in Northern Eurasia*, editado por P. Jordan, pp. 17-47. Left Coast Press, Walnut Creek.
- Katzer, L. 2021. Dinamizando el concepto de nomadismo: Notas teóricas y etnográficas sobre un modelo territorial no reconocido. *Tabula Rasa* (37): 151-167.
- Khazanov, A. 1994. *Nomads and the Outside World*. University of Wisconsin Press, Madison.
- King, R. 2019. *Outlaws, Anxiety, and Disorder in Southern Africa: Material Histories of the Maloti-Drakensberg*. Palgrave-MacMillan, Cambridge.
- de la Cruz, Luis. 1806. *Viaje a su costa, del alcalde provincial del muy ilustre Cabildo de La Concepción de Chile del fuerte Ballenar a la ciudad de Buenos Aires*. Biblioteca Virtual Universal.
- de la Cruz, Luis. 1835. *Descripción de la naturaleza de los terrenos que se comprenden en Los Andes, poseídos por los pehuenches y los demás espacios hasta el río de Chadileubu*. Imprenta del Estado, Buenos Aires.
- Lazzari, M. 2011. Tangible Interventions: The Lived Landscapes of Contemporary Archaeology. *Journal of Material Culture* 16(2): 171-191.
- Lazzari, M. 2012. El pasado-presente como espacio social vivido: Identidades y materialidades en Sudamérica y más allá (Primera parte). *Nuevo Mundo, Mundos Nuevos*: 1-9.
- Lazzari, M. y A. Korstanje. 2013. The Past as a Lived Space: Heritage Places, Re-Emergent Aesthetics, and Hopeful Practices in NW Argentina. *Journal of Social Archaeology* 13(3): 394-419.
- León Solís, L., O. Silva y E. Téllez. 1997. La guerra contra el malón en Chile, Cuyo y Buenos Aires, 1750-1800. *Cuadernos de Historia* 17: 7-67.

- Loncon, E., Á. Gaínza, N. Hirmas y D. Mellado. 2023. *Colonialismo cultural y ontología indígena en comunidades pewenche de Alto Biobío*. LOM, Santiago.
- Mauss, M. 1979. *Seasonal Variations of the Eskimo: A Study in Social Morphology*.: Routledge & Kegan Paul, Londres, Boston y Henley.
- McGuire, R. H. y D. J. Saitta. 1996. Although They Have Petty Captains, They Obey Them Badly: The Dialectics of Prehispanic Western Pueblo Social Organization. *American Antiquity* 61(02): 197-216.
- Meskell, L. 2012. Archaeological Ethnography: Materiality, Heritage and Hybrid Methodologies. En: *Archaeology and Anthropology: Past, Present and Future*, editado por D. Shankland, pp. 133-144. Bloomsbury Academic, Londres.
- Moesbach, E. W. y P. Coña. 1930. *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta Cervantes, Santiago.
- Molina, A. 2012. *Dirigentes indígenas y municipio en Alto Biobío: Centrales hidroeléctricas, conflictos territoriales y la creación de una nueva comuna*. Memoria para optar al título de Antropóloga Social. Universidad de Chile, Santiago.
- Molina, R. y M. Correa. 1998. *Territorios y comunidades pehuenches del Alto Biobío*. 2ª ed. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Temuco.
- Moore, H. 1986. *Space, Text and Gender: An Anthropological Study of the Marakwet of Kenya*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Mrozowski, S. A., D. R. Gould y H. L. Pezzarossi. 2015. Rethinking Colonialism: Indigenous Innovation and Colonial Inevitability. En: *Rethinking Colonialism: Comparative Archaeological Approaches*, editado por C. Cippollay K. Hayes, pp. 121-142. University Press of Florida, Gainesville.
- Olivier, L. 2003. The Past of the Present: Archaeological Memory and Time. *Archaeological Dialogues* 10(2): 204-213.
- Olsen, B., M. Shanks, T. Webmoor y C. Witmore. 2012. *Archaeology: The Discipline of Things*. University of California Press, Berkeley.
- Poeppig, E. 1835. *Un testigo en La Alborada de Chile (1826-1829)*. Zig-Zag, Santiago.
- Radcliffe, S. A. 2017. Geography and Indigeneity I: Indigeneity, Coloniality and Knowledge. *Progress in Human Geography* 41(2): 220-229.
- Salmi, A.-K., A. Tranberg y R. Nurmi. 2018. Indigeneity, Locality, Modernity: Encounters and Their Effects on Foodways in Early Modern Tornio. En: *Facing Otherness in Early Modern Sweden: Travel, Migration and Material Transformations, 1500-1800*, editado por M. Naum y F. Ekengren, pp. 47-60. Boydell and Brewer, Woodbridge, Suffolk.
- Sillar, B. 2005. Who's Indigenous?: Whose Archaeology? *Public Archaeology* 4(2-3): 71-94.

- Sillar, B. 2013. The Building and Rebuilding of Walls: Aspirations, Commitments and Tensions within an Andean Community and the Archaeological Monument They Inhabit. *Journal of Material Culture* 18(1): 27-51.
- Silliman, S. W. 2019. Entre a longue durée e o short purée: Arqueologias pós-coloniais da história indígena na América do Norte colonial. *Vestígios, Revista Latino-Americana de Arqueologia Histórica* 13(1): 161-175.
- Smith, S. 2008. Crossing Boundaries: Nomadic Groups and Ethnic Identities. En: *The Archaeology of Mobility: Old World and New World Nomadism*, editado por H. Barnard y W. Wendrich, pp. 343-365. Cotsen Institute of Archaeology, UCLA, Los Ángeles.
- Stahl, A. 2001. *Making History in Banda: Anthropological Visions of Africa's Past*. Cambridge University Press, Cambridge.
- Steward, J. 1933. Ethnography of the Owens Valley Paiute. *University of California Publications in American Archaeology and Ethnology* 33(3): 233-250.
- Stoler, A. L. 2009. *Along the Archival Grain. Epistemic Anxieties and Colonial Common Sense*. Princeton University Press, Princeton.
- Thompson, M. 1863. Informe Comisión Exploradora del río Biobío i sus afluentes. *Anales de la Universidad de Chile* 23(2): 129-238.
- Toro Bardeci, O. 2020. Indigenous Response to State Colonisation in Southern Chile. *Tensoes Mundiais* 16(31): 97-119.
- Toro Bardeci, O. 2023. *The Mobility and Identity of a Pehuenche Community as Expressed through Their Material Culture (Alto Biobío, Chile)*. Tesis de Doctorado. University College London, Londres. <https://discovery.ucl.ac.uk/id/eprint/10173525/>
- Tozzini, M. A. 2014. *Pudiendo ser mapuche: Reclamos territoriales, procesos identitarios y Estado en lago Puelo, provincia de Chubut*. Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio, San Carlos de Bariloche.
- Zavala Cepeda, J. M. 2012. La presencia mapuche en los Andes según las fuentes coloniales chilenas. *Revista de Estudios Trasandinos* 17(1): 119-134.