

# ***Descolonización, fronteras y lugar: desafiando la exclusión a través de la relacionalidad en la experiencia de Trekaleyin, Alto Bío Bío***

***Decolonisation, frontier and place: Challenging exclusion through relationality in the experience of Trekaleyin, Alto Bío Bío***

*Marcela Palomino-Schalscha*

Departamento de Geografía, Victoria University of Wellington  
PO Box 600, Wellington, Aotearoa New Zealand  
marcela.palomino-schalscha@vuw.ac.nz

## ***Resumen***

La manera en que comprendemos el lugar y las relaciones entre lugares es de crucial importancia y tiene consecuencias tanto simbólicas como materiales. Entretejiendo debates actuales en torno a lugar, escalas, descolonización, indigeneidad e hibridación con la experiencia de Trekaleyin, una iniciativa de turismo mapuche-pewenche, el presente artículo cuestiona imaginarios fronterizos coloniales y sugiere que Trekaleyin está desarrollando una construcción relacional del lugar. A través de prácticas y discursos simultáneamente ancestrales e innovadores, los miembros de Trekaleyin están creando imaginarios geográficos y subjetividades que les permiten expandir sus posibilidades de defensa territorial, bienestar y participación, así como también la descolonización de fronteras mentales y físicas que desestabilizan los dualismos y jerarquías de lo local/global y lo remoto/conectado. Este artículo busca generar una conversación entre saberes y prácticas de distintas trayectorias que enfatizan la urgencia y las enormes posibilidades de la geografía en la construcción de formas de co-existencia intercultural más plurales, justas y respetuosas en términos prácticos y conceptuales.

Palabras clave: Lugar, escala, descolonización, indigeneidad, hibridación, Alto Bío Bío

## ***Abstract***

The way in which we understand place and relations between places is of key importance and has symbolic and material consequences. Interweaving current debates around place, scales, decolonisation, indigeneity and hybridity with the experience of Trekaleyin, a Mapuche-Pewenche tourism initiative, this article questions frontier colonial imaginaries and suggests that Trekaleyin is developing a relational construction of place. Through practices and discourses that are both ancient and innovative, members of Trekaleyin are creating geographic imaginaries and subjectivities that allow them to expand their possibilities for territorial defense, wellbeing and participation, as well as the decolonisation of mental and physical frontiers that destabilise the binaries and hierarchies of the local/global and the remote/connected. This paper seeks to promote a conversation between knowledges and practices of diverse trajectories that emphasise the urgency and huge possibilities of geography in the construction of more plural, just and respectful ways of cross-cultural coexistence, in practical and conceptual terms.

Keywords: Place, scale, decolonisation, indigeneity, hybridization, Alto Bío Bío



## Introducción

Las maneras en que comprendemos el lugar y las relaciones entre lugares es de crucial relevancia. Esta influye en cómo entendemos los roles y posibilidades de sus habitantes, en las jerarquías que construimos entre lugares y personas, y en cómo las subvertimos y transformamos. Esto es especialmente importante en el caso de territorios indígenas que, tal como Alto Bío Bío, suelen ser imaginados como distantes, aislados, irrelevantes o “disponibles”. Representaciones como éstas acarrear importantes consecuencias y conllevan a su subordinación, violencia material y simbólica, y a la invisibilidad y deslegitimación de la agencia y saberes de sus habitantes.

Especialmente en las últimas décadas, pueblos y movimientos indígenas han fortalecido sus luchas por su autodeterminación de maneras innovadoras, yendo más allá y expandiendo los espacios políticos convencionales. Dentro de esas nuevas estrategias se pueden contar ciertas iniciativas de turismo, a través de las cuales, además de generar ingresos y mejoras materiales, algunas comunidades han buscado fortalecer su autonomía, perpetuación cultural, y conexiones y derechos a territorios y recursos naturales (Bunten, 2010; Spiller et al., 2010; Wright et al., 2009). Pero en general, hasta el momento estudios de turismo en comunidades indígenas han tendido a ser o bien demasiado optimistas por su contribución en términos marcadamente económicos (Scheyvens, 2002), o a desacreditarlo demasiado rápidamente asumiendo que es inevitablemente una expresión más de colonialismo y despojo (Butler y Hinch, 2007; Mowforth y Munt, 1998). Sin embargo, al examinar detenidamente experiencias concretas es posible reconocer las multifacéticas

y a menudo contradictorias implicancias que el turismo tiene en comunidades indígenas.

Investigaciones críticas han demostrado que en ciertos casos el turismo se puede volver un elemento clave en las interacciones interculturales, ya que a través de él miembros de pueblos indígenas pueden abordar temas como sus subjetividades, (auto)representación y políticas estatales e internacionales (Bunten y Graburn, 2009). Por otro lado, se han destacado las relaciones de poder que están en juego en el turismo, y cómo al articular diferencias, conexiones y encuentros, éste se ha convertido en una poderosa herramienta para representar lugares y gentes (Urry, 2002). De hecho, algunos han sugerido que el turismo se ha convertido en un elemento clave en la formación de nuestras “imaginaciones geográficas” (Massey, 1995), o las maneras en que entendemos lugares, sociedades e individuos, así como también la relación entre lo local y lo global (Mowforth y Munt, 1998), temas centrales en el quehacer geográfico.

Articulando debates geográficos en torno a lugar, escala, y la urgencia de descolonizar límites y bordes tanto físicos como mentales, este artículo examina la experiencia de Trekaleyin, una iniciativa de turismo pewenche en Alto Bío Bío, Chile. Está basado en mi experiencia colaborando con Trekaleyin en sus inicios, así como en mi tesis doctoral (Palomino-Schalscha, 2012) que incluyó trabajo de campo entre 2008 y 2009 utilizando metodologías etnográficas y de investigación-acción. En él se sugiere que Trekaleyin está enraizada y enredada en una historia más amplia y larga de luchas por territorio, autonomía y descolonización, y se busca, desde un enfoque descolonizador, cuestionar discursos dominantes para desentramar significados e intenciones comúnmente



desatendidas. Por ello, examinando ideas acerca de lugar, descolonización, indigeneidad y negociación, exploraré cómo a través de Trekaleyin (como una entre numerosas tácticas), miembros de las comunidades están articulando y defendiendo maneras particulares de relacionarse con el lugar y el territorio, y de crear espacios efectivos de interacción y participación.

Comenzaré por lo tanto haciendo una breve reseña de la experiencia de Trekaleyin y del contexto en el que se encuentra inserta, para después discutir las formas en que Alto Bío Bío puede ser representado como un lugar aislado y/o conectado. Exploraré luego la literatura geográfica en torno al lugar para demostrar cómo a través de su involucramiento en turismo, miembros de Trekaleyin están articulando una construcción de Alto Bío Bío como un espacio relacional que entreteje elementos locales y más que locales. Analizaré después las consecuencias que eso trae principalmente para procesos de descolonización, hibridación, indigeneidad y negociación. Finalmente, me referiré a cómo entender la experiencia de Trekaleyin desde esta perspectiva que complica la jerarquía de lo local y lo global, y permite repensar su interrelación y el alcance de iniciativas desarrolladas por miembros de las comunidades.

Trabajar desde la disciplina geográfica es particularmente útil en esta tarea. A pesar de su legado colonial y de que su relación con los pueblos y derechos indígenas ha sido relativamente reciente en comparación a otras disciplinas, la geografía se ha abocado gradualmente a investigaciones descolonizantes, lo que ha resultado en importantes y únicos aportes hasta el momento principalmente desde el mundo anglo-sajón (Frantz y Howitt, 2010; Johnson et al., 2007), y que es especialmente importante profundizar en

Chile y América Latina. Entre estos, tres aspectos han sido sobresalientes. Primero, más que continuar y replicar “tradiciones modernistas y especializaciones compartimentadas”, las geografías indígenas son valiosas por “apuntar a las complejas intersecciones de lo que han sido previamente considerados como aspectos medioambientales, sociales, económicos, políticos, culturales o legales separados de un asunto o lugar” (Panelli, 2008, p. 807). En segundo lugar, las geografías indígenas han reconocido y valorado la presencia, derechos, saberes y ontologías indígenas, brindando implicancias conceptuales y prácticas para las relaciones interculturales, el fortalecimiento del “pluralismo ontológico” y la desestabilización de universalismos occidentales (Howitt y Suchet-Pearson, 2006). Finalmente, las geografías indígenas han fortalecido la búsqueda de formas de investigación más apropiadas, éticas y comprometidas (Panelli, 2008).

### ***1. Trekaleyin: turismo pewenche en el contexto chileno***

Chile es comúnmente presentado como uno de los países latinoamericanos más exitosos, combinando un alto crecimiento económico con un retorno pacífico a la “democracia”. Sin embargo, la consolidación del neoliberalismo en las últimas décadas ha tenido complejas consecuencias. Junto con alarmantes niveles de desigualdad, conflictos sociales y ambientales han sido constantes en el país, siendo las organizaciones mapuche uno de los sectores más activos en cuestionar este modelo. El Estado chileno ha reaccionado de manera dual y contradictoria. Por un lado, ha implementado políticas multiculturales orientadas a problemáticas de pobreza dejando de lado el reconocimiento real

de los derechos colectivos políticos, económicos y territoriales de los pueblos indígenas. Y por otro lado, ha criminalizado y reprimido la protesta social mapuche, involucrando la violación de derechos humanos, el uso de legislación antiterrorista e incluso la muerte de activistas mapuche a manos de fuerzas policiales (Marimán y Aylwin, 2008; Toledo Llancaqueo, 2007). Esta estrategia dual ha llevado a algunos a sostener que Chile es un “ejemplo extremo de la mezcla de ‘neoliberalismo armado’ y políticas de reconocimiento limitadas y reducidas a un neoindigenismo o ‘multiculturalismo neoliberal’” (Assies, 2006, p. 16).

En este contexto, Alto Bío Bío se ha convertido en un ícono de resistencia indígena en el país. Es uno de los pocos lugares en Chile con una alta proporción de población indígena, la que alcanza alrededor de un 80% de sus 6.403 habitantes (Ilustre Municipalidad de Alto Bío Bío, 2006). Ubicada en la sección centro-sur de la Cordillera de los Andes en Chile, Alto Bío Bío adquirió relevancia nacional e internacional a mediados de la década de los 1990 debido a los conflictos por la construcción de la central hidroeléctrica Ralco en el río Bío Bío por ENDESA. Ralco desató el primer conflicto indígena de gran magnitud en el Chile contemporáneo, demostró la debilidad de las legislaciones indígenas y ambientales recientemente aprobadas, y explicitó las prioridades y formas de operar de los gobiernos de post-dictadura (Anguita, 2004).

Pero a pesar de las promesas de “desarrollo” hechas antes y durante la construcción de Ralco, o de las herramientas multiculturales del Estado, en 2009 Alto Bío Bío fue declarada la comuna más pobre de Chile, con un 49.1% de su población viviendo bajo la línea de la pobreza (Ministerio de Planificación, 2010). Es por ello que Alto Bío Bío es

frecuentemente representado en los medios y publicaciones académicas como un lugar de fracaso, desempoderamiento, conflicto y aislamiento, donde las comunidades han caído en la alienación y desesperanza. Si bien cierto hasta cierto punto, esto no ha sido la única respuesta. Simultáneamente y entrelazadas con frustración y rabia, las comunidades han también desarrollado formas creativas de resistencia e innovación que muchas veces no son reconocidas como tales, como es el caso de Trekaleyin.

Alto Bío Bío se caracteriza por su atractivo y diverso paisaje natural, y abarca dos valles principales: el Bío Bío donde se construyó la represa Ralco, y el Queuco, donde opera Trekaleyin y fue desarrollada esta investigación. Las comunidades pewenche practican transhumancia anual, permaneciendo en las invernadas o partes bajas de los valles durante el otoño e invierno, y trasladándose a las veranadas en la alta cordillera desde fines de la primavera y durante el verano principalmente para alimentar el ganado. El atractivo paisaje, viajes a través de huellas cordilleranas ancestrales, y un rico patrimonio cultural es lo que Trekaleyin “vende” a los turistas.

Trekaleyin es una red de senderos pewenche que comenzó en 2005, e involucra a miembros y líderes de cuatro de las cinco comunidades del valle del Queuco. Trekaleyin ofrece principalmente cabalgatas y servicios de acomodación y alimentación, combinando la belleza natural de sus territorios con elementos culturales, rescatando tanto su patrimonio natural como cultural. Como Antonio<sup>1</sup> mencionó en una entrevista:

*“Con Trekaleyin nosotros mostramos cómo vivimos [...], las cosas que siempre*

<sup>1</sup> Todos los nombres que aparecen en este artículo son seudónimos.

*hemos hecho desde los abuelos, como los viajes a las veranadas y las araucarias. [...] Lo hacemos para nuestro autodesarrollo y tratando de respetar las tradiciones, lo que es sagrado, los antiguos, los lonko, todo eso, y también de no destruir la naturaleza”* (Diciembre 2008).

Pero no se debe crear la falsa impresión de que los miembros de las comunidades de Alto Bío Bío son uniformes o sus miembros piensan todos por igual. Por el contrario, las comunidades son diversas y heterogéneas, y como muchos otros temas, el turismo ha sido recibido tanto con apoyo como con críticas. Incluso entre los miembros de Trekaleyin se pueden encontrar distintas posiciones y, lejos de ser algo simple, su trabajo en turismo ha implicado la constante negociación de incertidumbres, contradicciones y tensiones, generando permanentes discusiones y reflexiones, e involucrando autorreflexión, creatividad, coraje, paciencia y tiempo. Es por ello que Trekaleyin, más que el resultado de un proceso lineal y planificado, se ha configurado a través de historias particulares, circunstancias, redes cambiantes, personalidades claves y aspiraciones tanto antiguas como recientes.

Pero si Alto Bío Bío es comúnmente caracterizado en términos de su exclusión y lejanía, ¿cómo el turismo está siendo articulado para desplegar una construcción del lugar más descolonizadora y empoderadora? ¿Qué tipo de “imaginación geográfica” o representación de Alto Bío Bío y sus vínculos con otros lugares están siendo desarrollados por Trekaleyin? ¿Cuáles son las implicaciones de estas conexiones para los miembros de Trekaleyin? A continuación comenzaré por examinar cómo Alto Bío Bío puede ser representado como un lugar aislado o conectado y sus consecuencias.

## **2. Fronteras y conexiones: Alto Bío Bío como (des)conectado**

Sergio Villalobos ha publicado varios trabajos en los que se refiere a Alto Bío Bío como un lugar fronterizo, aislado y derrotado (ver entre otros Villalobos, 1989 y 1995). Basado en el hecho de que hasta la invasión definitiva por el Estado de Chile el río Bío Bío marcaba el límite entre Chile y el territorio mapuche, Villalobos considera que Alto Bío Bío es la expresión de esa “frontera” y “derrota” en los Andes, una construcción que, tal como veremos más adelante, legitima lógicas y prácticas coloniales y que llevó a que Alto Bío Bío haya sido incluso declarado una “frontera interna” por geopolíticos del Ejército de Chile (Molina, 1998).

Esta construcción de Alto Bío Bío como un espacio fronterizo y remoto tiene varias consecuencias. Primero que nada, marginaliza y aísla a los miembros de las comunidades del resto de la sociedad, o como Doreen Massey (2005) sugiere, lo esencializa como lugar y lo remueve de implicaciones en asuntos más amplios. Esta esencialización pasa por alto el hecho de que en efecto muy pocos lugares no están en manera alguna implicados en procesos más amplios (Massey, 2005), y posterga las consecuencias políticas de esas conexiones. Segundo, esta representación de territorios indígenas como “espacios fronterizos” está lejos de ser inocente. Sarah Radcliffe y Nina Laurie (2006) han demostrado cómo en Bolivia y Ecuador imaginarios de pueblos indígenas en los Andes enfatizan su aislamiento y confinamiento espacial para justificar pobreza y exclusión. Y tercero, Richie Howitt (2001, p. 234) ha identificado en su trabajo en Australia que estas “metáforas fronterizas” como él las llama, son el resultado de la experiencia colonial y neocolonial, y están basadas en “el miedo y odio al Otro indígena construido



a través de los años en respuesta a los encuentros coloniales”. Estas metáforas son cruciales además en la definición de las tierras indígenas como “vacías” y disponibles (la doctrina de *terra nullius*), que legitima el despojo de los pueblos indígenas. Por lo tanto, discursos de “vacío, ocupación y posesión [...] niegan, borran y silencian alternativas pluralistas y discursos inclusivos basados en las realidades de presencia, co-existencia y pertenencia” (Howitt et al., 2010, p. 6), y han llevado a un proceso de “desarrollo a través del monólogo”, que involucra no sólo usurpación sino que también políticas de “exclusión, control y miopía, y refleja y refuerza una imaginación geográfica enraizada en imágenes del imperio” (Howitt, 2001, p. 236).

Las repercusiones de esas metáforas fronterizas son evidentes en el caso de Alto Bío Bío y están presentes, por ejemplo, en la caracterización que hace Villalobos de la “derrota” y “desintegración” del pueblo Pewenche (Villalobos, 1989), o en la presunción de la “disponibilidad” de las aguas y tierras que contribuyeron a la materialización de la represa Ralco. Alto Bío Bío ha sido descrito como un “espacio fronterizo”, entonces, debido al sesgo etnocéntrico de aquellos que han hecho la representación. Sin embargo, desde otras perspectivas y enfatizando su complejidad, Alto Bío Bío puede ser también reconocido como un lugar conformado por una larga “historia de movilidad” desde tiempos pre-hispánicos (Flores, 1998). Estudios arqueológicos demuestran que antiguamente un grupo nómada disperso, étnicamente diferente del mapuche, esporádicamente habitaba el área moviéndose a través de ambas vertientes de los Andes (Navarro y Adan, 1998). Ya en el siglo XVI, recuentos históricos se refieren a los pewenche como un grupo claramente definido, cuya movilidad aumentó notablemente

con la adopción del caballo (Molina y Correa, 1996). En los siglos XVIII y XIX, el tránsito en esta área incluía ya no sólo a los pewenche, sino que también a los españoles con quienes comerciaban y mantenían alianzas políticas y militares. Sal, textiles, flechas, espadas, ganado y plumas de avestruces eran algunos de los bienes comercializados por los pewenche tanto con los colonizadores como con otros grupos indígenas a ambos lados de la cordillera, intercambios que continuaron por siglos (Navarro y Adan, 1998).

Pero durante la invasión española, Alto Bío Bío se volvió también un espacio de refugio y mezcla. Desde mediados del siglo XVII, grupos mapuche del valle central llegaron a Alto Bío Bío escapando de la guerra y devastación en sus territorios. Esto inició la “araucanización” o “mapuchización” de los pewenche que trajo importantes cambios socioculturales. Con el paso del tiempo, los pewenche adoptaron el *mapudungún* y fueron integrados al pueblo mapuche, aunque manteniendo particularidades como la práctica de transhumancia anual entre las veranadas e invernadas y la recolección de piñones del *pewén* (*Araucaria Araucana*). Tiempo después, durante las guerras lideradas por los recientemente creados Estados chileno y argentino para expandir sus territorios a mediados del siglo XIX, los pewenche volvieron a proveer refugio para grupos mapuche desplazados desde ambos países, al mismo tiempo que eran obligados a retrotraerse a tierras cada vez más altas y marginales (Aguilera Milla, 1987; Bengoa, 1996).

La infiltración de grandes terratenientes y la ocupación militar comenzó en Alto Bío Bío principalmente en las décadas de 1870 y 1880, luego de la consolidación del Estado chileno. Colonos, inquilinos y medieros llegaron al área junto con intereses ganaderos y madereros que han persistido, causando importantes pérdidas

para las comunidades (Molina, 1998; Molina y Correa, 1996). Pero en estas circunstancias desfavorables, lejos de reaccionar pasivamente, grupos pewenche no dejaron de reclamar sus tierras, y por ejemplo, en 1890, autoridades pewenche declararon formalmente al Estado chileno la posesión ancestral de sus tierras, rechazando los títulos otorgados a “propietarios” externos (Azócar et al., 2005).

Relaciones con el lado argentino por razones comerciales y sociales han permanecido muy activas, especialmente hasta la década de 1980 cuando debido a la cuasi-guerra entre ambos países muchos pasos cordilleranos fueron cerrados. Sin embargo, hasta el día de hoy miembros de las comunidades cruzan a Argentina por razones diversas. También en los 1980 y debido a las tensiones en las relaciones con Argentina, en un esfuerzo por “integrar” el Alto Bío Bío al Estado chileno, el primer camino para vehículos motorizados fue abierto en el valle del Queuco. Esto transformó los viajes que hasta entonces eran principalmente hechos de a caballo y que, tanto antes como después de la apertura del camino, han continuado por motivos tales como trámites, la búsqueda de trabajo, educación formal o aventuras.

En la década de 1990, Alto Bío Bío entró con mayor visibilidad a las arenas nacionales e internacionales debido a los conflictos por la construcción de centrales hidroeléctricas. Alto Bío Bío se volvió así un sitio de grandes inversiones de capital, y trabajadores, maquinarias, caminos, gerentes, construcciones, negociadores, líneas de tendido eléctrico y telefónicas y demases llegaron al área. Con ellos, también llegó un abanico de organizaciones locales, nacionales e internacionales: activistas, académicos, abogados, simpatizantes y otros, con intereses en causas indígenas, medioambientales y/o

de derechos humanos, que enrolaron a Alto Bío Bío en sus discursos, quehaceres y redes de apoyo. Miembros y líderes de las comunidades hasta entonces poco presentes en la prensa y discursos en el resto del país irrumpieron con fuerza, como el caso de las emblemáticas hermanas Berta y Nicolasa Quintremán.

Desde reuniones en Washington DC en las oficinas de la Organización de los Estados Americanos (OEA) hasta protestas en diversos lugares de Europa y las Américas, y desde demostraciones masivas en las calles de ciudades chilenas hasta reuniones con representantes del Estado, la construcción de las centrales hidroeléctricas, y en particular Ralco, proyectó a Alto Bío Bío primero como un escenario de luchas indígenas y medioambientales, y luego como la manifestación de los nocivos efectos del neoliberalismo para los pueblos indígenas y la naturaleza. Actualmente, diferentes organizaciones estatales y no estatales mantienen conexiones en el área, crecientemente preocupadas por los altos niveles de pobreza. Interesantemente, fue durante los 1990 también cuando Alto Bío Bío comenzó a convertirse en un destino turístico incipiente con la llegada espontánea de turistas y el establecimiento de los primeros campings en las comunidades.

Si bien con recientes y deficientes vías de acceso y comunicaciones, relaciones y conexiones han fuertemente moldeado e influido en la configuración de Alto Bío Bío hasta hoy, y a su vez eventos y procesos desarrollados en Alto Bío Bío han tenido consecuencias más que locales. Estos van desde históricos intercambios y migraciones hasta recientes proyectos de inversión, y entremezclan asuntos como el neoliberalismo, relaciones sociales, naturaleza, derechos humanos e indígenas, turismo, comercio y otros. Mirados en su conjunto, estos elementos

desafían postulados acerca del supuesto carácter cerrado y aislado de Alto Bío Bío. Sin embargo, son comúnmente desestimados o minimizados al articularse políticas fronterizas neocoloniales que contribuyen a invisibilizar y marginalizar el área y sus habitantes, así como también a asumir su “vacío” y “disponibilidad”. Pero si tomamos en cuenta estas relaciones y las repercusiones de las metáforas fronterizas, y al mismo tiempo reconocemos las dificultades de comunicaciones y transporte en el área, ¿cuáles son los impactos que el turismo está teniendo en la articulación de Alto Bío Bío como un lugar conectado *versus* uno fronterizo?

### 3. Lugares como relaciones

En lugar de ideas esencialistas de los lugares como entidades claramente delimitadas, estables y exclusivas, maneras más progresistas de entender el lugar han sido desarrolladas por autores como Doreen Massey, Nigel Thrift, Tim Cresswell y otros. En particular, Massey (2005) ha propuesto una visión “extrovertida” y relacional del lugar que toma en cuenta las maneras en que los lugares están constituidos por sus relaciones y conexiones con el resto del mundo. Los lugares, según ella, pueden entenderse mejor como puntos únicos de intersección en una trama de relaciones, movimientos, ideas, tecnologías y comunicaciones. En otras palabras, “los lugares pueden ser imaginados como momentos articulados en redes de relaciones sociales e ideas, pero donde la mayor parte de esas relaciones, experiencias e ideas son construidas a una escala mucho mayor de lo que en ese momento estemos considerando como el lugar en sí” (Massey, 1991, p. 27).

El recuento anteriormente presentado de las interconexiones que han configurado

Alto Bío Bío, así como sus repercusiones más que locales, representan entonces una visión relacional de éste como lugar. Pero es más, como exploraré más adelante yo sugiero que, a través del turismo, miembros de Trekaleyin están “construyendo” una idea de Alto Bío Bío que enfatiza *ciertas* conexiones con actores y elementos locales y más que locales. De hecho, al presentarlo como un lugar turístico están planteando una imaginación geográfica precisamente *a través* de estos vínculos con instituciones, personas, objetos e ideas localizadas en diferentes sitios y posiciones. Reconocer esto nos lleva a examinar al menos dos aspectos que los miembros de Trekaleyin están desarrollando: reforzar Alto Bío Bío como lugar conectado entrelazando demandas y aspiraciones más amplias, y re-elaborar relaciones para expandir las posibilidades de participación de sus habitantes.

En primer lugar, entonces, esta imaginación geográfica presenta Alto Bío Bío como un espacio turístico, articulándolo como un lugar conectado, importante, rico, valioso y atractivo, que no está excluido sino que es parte de la sociedad y procesos más amplios en los que miembros de las comunidades están activamente involucrados. Si bien esta representación de Alto Bío Bío implica recurrir y entrar en complicidad con (y también subvertir) controvertidos imaginarios acerca de la “exoticidad” indígena (West y Carrier, 2004), esta representación abre la posibilidad de articular intereses más amplios con la actividad turística, tales como la afirmación de roles, derechos, conexiones y aspiraciones de los miembros de las comunidades. Por ejemplo, en su página web, uno de los principales medios a través del que se da a conocer, Trekaleyin declara:



*“Somos la gente del Pehuén y esta es nuestra tierra. Desde los primeros tiempos hemos sido los únicos testigos de las magníficas cordilleras, ríos transparentes, lagunas misteriosas y bosques ancestrales que conforman nuestro territorio, conocidos por ustedes como Alto Bío-Bío [...]. Nuestra Red, intenta fomentar nuestro propio desarrollo, a través del turismo comunitario, con la participación activa, democrática y permanente de sus miembros [...]. El desafío es grande y el camino no ha estado libre de dificultades, pero confiamos plenamente en nuestro Newen (fuerza) para lograr nuestros sueños, un futuro mejor para nuestros hijos y aportar a la tolerancia y la valoración de la diversidad cultural en nuestro país”* (Trekaleyin, sin fecha).

Esta cita plantea varios puntos importantes. En primer lugar, hace referencia a los vínculos continuados y ancestrales que las comunidades mantienen con sus territorios, de los cuales emergen sus derechos. Al referirse a ellos, entonces, se incorpora al turismo un componente de defensa territorial importante. Segundo, en esta cita se expresa el deseo de construir un desarrollo desde una posición más empoderada, involucrando cooperación y coordinación. Tercero, se reconoce que el desarrollo del turismo no ha sido simple ni exento de tensiones, pero que es una actividad que aporta a mejorar su bienestar. Y finalmente, manifiesta el interés y la capacidad de miembros de las comunidades de influenciar no sólo sus propias vidas sino también la sociedad en general al hablar de la construcción de un futuro mejor y más tolerante para el país. Es decir, a través del turismo se amplían las posibilidades de mantener demandas por respeto, el territorio y un buen vivir desde una posición más protagónica y no marginal. No se trata solamente de proponer una visión más

positiva de Alto Bío Bío, sino que también de pensar en los habitantes del Alto Bío Bío como capaces de permanecer, recuperar y tener una buena vida en sus territorios, y al mismo tiempo participar y aportar a construir una mejor sociedad. Esto implica replantear las capacidades y agencia de las comunidades, así como las consecuencias de las relaciones que desarrollan con otros actores y procesos. Ramiro, al igual que otros miembros de Trekaleyin, se refirió también a este punto al decir en una entrevista:

*“Nació más fuerza, más interés, más ganas de hacerse respetar. Yo me acuerdo que antes a mi papá lo retaban, a mi mamá le decían “china de mierda”, y yo empecé ya a sentir enojo. No, eso no puede ser, no podemos dejarnos humillar por un par de blancos. Entonces de esa forma empecé la fuerza, el reconocimiento, de decir “ya, somos pewenche, no tenemos porqué andar ocultándolo”. Por eso nosotros hoy estamos en esto de buscar formas de autodesarrollarse como persona, eso es lo que tratamos de hacer con el turismo, ser nosotros mismos los autores del cuento, que no seamos objetos pues, que no nos sigan usando como objetos [...]. Y yo creo que vamos en buena dirección. El turismo no es un tema que se habla aquí no más, sino un tema a nivel nacional, a nivel internacional, el turismo es un gran tema”* (Enero 2009).

Ramiro se refiere aquí a un proceso que, aunque mucho más amplio y profundo que el turismo, ha llevado a los miembros de las comunidades a transformar las formas en que piensan acerca de sí mismos, su identidad y sus posibilidades de pasar de ser objetos a ser sujetos de su propio desarrollo, todo lo cual ha influido e inspira su trabajo en turismo. Ramiro también hace referencia al hecho de que el turismo es un tema importante a nivel nacional e internacional, con lo cual no sólo busca validar su punto de vista,

sino que situarse él y Trekaleyin dentro de un contexto mayor, con conexiones a distintos niveles. Nos encontramos entonces con la segunda implicancia de la construcción relacional del lugar: la re-elaboración de relaciones para labrar posiciones mejoradas para los miembros de las comunidades.

En segundo lugar, por lo tanto, el turismo está permitiendo fortalecer ciertos tipos de relaciones así como también la creciente prominencia de ciertos actores. Por ejemplo, a través del turismo los miembros de Trekaleyin han creado alianzas con instituciones locales, nacionales e internacionales para obtener financiamiento y apoyo que de otra forma no obtendrían. Al involucrarse en estas relaciones, miembros de Trekaleyin han buscado hasta cierto punto crear formas de negociación más igualitarias y participativas, y desligarse de o pasar por alto a instituciones y autoridades no favorables, afirmando su protagonismo y capacidades. Así lo demuestra Verónica, también una integrante de Trekaleyin, cuando dice lo siguiente:

*“Con esta iniciativa la gente pewenche se siente capaz de trabajar independiente y no siempre de depender de alguien. Desde el Gobierno de Pinochet hacia adelante han llegado instituciones que dicen “ya, démosle a estos pobrecitos” [...]. Pero la gente aprende a través de este trabajo. Aprende a relacionarse con otras personas que vienen de afuera. Trabajamos con varias instituciones que han apoyado esto para que salga adelante, y esto es interesante, porque como te decía uno va generando contactos, va haciendo lazos. Tratamos de ser autónomos, aunque hay otras instituciones detrás de ella [...]. Por eso Trekaleyin ha sido tan importante, porque la gente está cambiando, porque esto es una demostración de que nosotros podemos, de que sabemos, de que no somos ignorantes, y que a pesar de todas*

*las dificultades que podamos haber tenido igual se pueden hacer cosas [...]. Por eso en el tema del asistencialismo y de las intervenciones como impuestas desde afuera Trekaleyin también marca una diferencia, porque demuestra que podemos hacerlo nosotros” (Marzo 2009).*

Sin descartar alianzas con instituciones externas, Verónica sugiere que es el tipo de relaciones desarrolladas lo que resulta central para Trekaleyin. Ella sugiere que trabajar en forma autónoma no está reñido con crear estas alianzas, y que de hecho les permite fortalecerse, cambiar su rol dentro de un contexto de asistencialismo, y crear una posición más favorable desde la que se pueden reacomodar relaciones de poder desiguales. Así han mantenido relaciones con instituciones con diferentes enfoques y niveles de interés en participación, así como también desarrollar habilidades para aumentar gradualmente su influencia en el establecimiento de los términos de las negociaciones. Pero esto no ha sido fácil. Aunque miembros de Trekaleyin pueden hasta cierto grado elegir con quienes trabajar, a menudo tienen que tratar con instituciones cuyos procedimientos y prácticas contradicen la construcción de relaciones balanceadas y positivas. Esto se manifiesta, por ejemplo, en la violación de acuerdos previos, en tomas de decisiones en forma unilateral, o en malos entendidos que han llevado incluso al quiebre de relaciones. Constantemente las agendas de cada institución deben ser negociadas con los intereses de Trekaleyin y, en varios casos, instituciones con un enfoque verticalista ven a Trekaleyin sólo como un instrumento para aplicar sus propias prioridades, lo cual pone serias limitaciones al rol y la voz de los miembros de Trekaleyin, dificultades que aparecen incluso en relaciones con contrapartes más sensibles a la construcción de



relaciones horizontales, y que aportan a la creación de tensiones también dentro de Trekaleyin y de las comunidades.

Pero el turismo implica también la llegada de turistas. La mayoría de quienes utilizan los servicios de Trekaleyin provienen de ciudades como Santiago o Concepción, aunque también llegan algunos extranjeros. En general, los turistas tienden a aportar a Trekaleyin en maneras más que económicas. Además de compartir buenos momentos, la mayoría ayuda con sus comentarios a reflexionar en torno al turismo y a re-pensar Alto Bío Bío. Así los turistas, al mismo tiempo que aprenden de Alto Bío Bío, ayudan a moldear cómo Trekaleyin opera, y a re-pensar el sentido de lugar. Por ejemplo, en una encuesta realizada después de una expedición de alrededor de 30 personas, la mayoría de los encuestados reconoció haber aprendido mucho acerca de Alto Bío Bío y la vida pewenche, y el 100% reconoció que Trekaleyin es una iniciativa muy útil para promover la interculturalidad y protección ambiental (Sendero de Chile, 2009). Durante las entrevistas, turistas de diferentes procedencias a menudo reconocieron un cambio en cómo entendían los desafíos que enfrentan las comunidades y cómo éstas se organizan. Tomás, un santiaguino, dijo:

*“Estoy asombrado, emocionado, sobrepasado en verdad. Vine bien contento pero encontré mucho más de lo que me esperaba. Hay un verdadero tesoro acá, es una experiencia increíble. La amabilidad, la calidez de las personas que nos recibieron y la posibilidad de entender y conocer la cultura y principalmente la situación y la historia de esta comunidad. Sus tierras, las presiones [...]. Las comunidades tienen una tremenda fortaleza para enfrentar todo esto”* (Marzo 2009).

Junto con influir en cómo personas no indígenas como Tomás entienden

la realidad de Alto Bío Bío, Trekaleyin también ha mantenido relaciones con otros grupos indígenas involucrados en turismo, lo que no sólo fortalece su confianza y extiende sus contactos, sino que ha promovido reflexiones acerca de sus posibilidades y de cómo pueden jugar un rol más protagónico y visible. También por su involucramiento en turismo, miembros y líderes de Trekaleyin han aumentado su propia movilidad. Algunos han viajado a visitar otras iniciativas de turismo indígena en el norte y sur del país, así como también a Colombia y Argentina, posicionándose como actores más que locales.

En definitiva, junto con apoyo y financiamiento, estos contactos y redes, como diría Massey, han sido cruciales en la construcción y diseminación de una idea particular de Alto Bío Bío como lugar y las posibilidades de sus habitantes. Esta idea particular es el resultado de la articulación de personas, ideas, saberes, demandas, objetos y prácticas con diversas e híbridas trayectorias. Estos intercambios y mezclas se desarrollan a través de formularios de postulación, cabalgatas, reportes, reuniones, dinero, llamadas telefónicas, viajes, conversaciones alrededor del fuego o dentro de oficinas, y encuentros con turistas o con otros indígenas trabajando en turismo. A través de ellos, las demandas y esperanzas de las comunidades en relación con su bienestar, control territorial, autonomía y pluralismo son moldeados, re-elaborados y entretejidos con otros elementos, ancestrales y nuevos. A menudo, Trekaleyin apela a elementos que atraen a los imaginarios de otros actores y, tácticamente, aluden y se apropian de conceptos y discursos que sustentan su apoyo, tales como sustentabilidad, desarrollo, pobreza, conservación, participación e indigeneidad (Mowforth y Munt, 1998; West y Carrier, 2004), demostrando, como Laurie et al.

(2005) han sugerido, cómo organizaciones de base pueden aprovechar discursos de desarrollo para servir sus propios intereses.

Esta idea de Alto Bío Bío también es construida y comunicada a través de las herramientas de marketing de Trekaleyin, que van desde elementos “locales” como señalética e infraestructura, hasta herramientas de más alto alcance como panfletos, postales y su sitio web antes mencionado. Trekaleyin también ha aparecido en los medios, incluyendo diarios regionales y nacionales, revistas y programas televisivos. Además, Trekaleyin es parte de redes globales de turismo comunitario como Travolution, en cuyo sitio web (Travolution, sin fecha) incluso visualmente se destacan conexiones y redes. En él, al lado de un mapamundi, Trekaleyin aparece junto a iniciativas en sitios como Egipto y Cambodia, siendo así enrolado en la escena global de turismo comunitario, constituyendo a Alto Bío Bío en un nodo dentro de una red de alcance mundial.

En suma, atraer y negociar con turistas e instituciones de apoyo involucra la articulación de diversos discursos y prácticas, y mantener un delicado balance entre ser cómplices y subvertir estereotipos, expectativas e intereses externos. En este proceso, Trekaleyin desarrolla una noción de Alto Bío Bío como lugar que toma en cuenta sus conexiones y la reafirmación de las demandas (antiguas y nuevas) de las comunidades. Por lo tanto, desafía las ideas de Alto Bío Bío como un lugar fronterizo y cerrado, así como del turismo como inevitablemente dañino y degradante. También significa reconocer, involucrarse y beneficiarse de una construcción relacional del lugar. Como Massey (1991, p. 27) escribe, esto no se trata tan sólo de “hacer la conexión ritualista con el ‘sistema más amplio’ [...] sino que significa reconocer que hay

relaciones reales con contenidos reales - económicas, políticas, culturales”. A continuación me enfocaré en tres de las principales repercusiones que esto trae: descolonización, hibridez e indigeneidad, y negociación.

#### ***4. Descolonización, hibridez e indigeneidad, y negociación: consecuencias de la relacionalidad***

Detrás de sus pretensiones de neutralidad y universalismo, los paradigmas occidentales modernos y científicos han construido jerarquías de conocimientos, personas y formas de vida que consideran a algunas como más importantes y valiosas, y marginalizan y desechan a las demás. Estas jerarquías han permeado las maneras en que entendemos las relaciones entre personas, el desarrollo y cómo nos conectamos con elementos “naturales” (Escobar, 1999). Sin asumir que podemos, al menos hoy en día, descartarlas totalmente, es importante explorar las formas en que estas racionalidades suprimen, invisibilizan y subordinan una multiplicidad de experiencias, saberes y actores, constituyendo lo que Boaventura de Sousa Santos (2003) denomina el “desperdicio de la experiencia”, así como el violento silenciamiento de otras posibilidades. Por ello, procesos de descolonización son claves, ya que implican re-elaborar estos legados moderno/coloniales a través del diálogo crítico entre diversos “proyectos epistémicos/éticos/políticos hacia un mundo pluriversal en lugar de uno universal” (Grosfoguel, 2007, p. 212). Esfuerzos por avanzar en la urgente tarea descolonizadora y de re-centrar saberes y ontologías indígenas han sido prominentes entre activistas e intelectuales mapuche (ver por ejemplo Aguilera Milla, 1987; Caniuqueo, 2003; Marileo, 2001; Marimán, 2002; Marimán





et al., 2006), así como también alrededor del mundo (De Oliveira, 2009; Castro-Gómez y Grosfoguel, 2007; Cajete, 1994; De la Cadena, 2009; González, 2010; Mignolo, Schiwy y Maldonado-Torres, 2003; Rangihau, 1981, entre otros).

La construcción relacional de Alto Bío Bío no sólo permite que las comunidades puedan expresar y articular sus perspectivas y demandas, sino que también aporta a procesos de descolonización. Constituye lo que Howitt (2001, ver también Howitt y Suchet-Pearson, 2006) denomina la descolonización de imaginarios geográficos y de las relaciones que sustentan políticas y formas de interacción fronterizas/coloniales. Howitt propone que para superar estos imaginarios fronterizos/coloniales de los territorios indígenas (como Alto Bío Bío), resulta más apropiado entenderlos como lugares intersticiales, caracterizados por su diversidad y complejidad. Al comprenderlos como espacios liminales en vez de marcados por líneas de separación y distancia, éstos pueden ser vistos como zonas de interacción, o en otras palabras, como “zonas de transformación, transgresión y posibilidad” (ibid., p. 240), sujetas a cambios y donde elementos, personas e ideas de distintas trayectorias son “enredadas, mal entendidas y acomodadas entre ellas” (ibid., p. 240). Por lo tanto, entender Alto Bío Bío como un lugar relacional y de interacción en vez de un espacio de separación y aislamiento, conlleva el movimiento descolonial de re-pensar las divisiones y jerarquías modernas/coloniales que marginan y degradan actores y prácticas pewenche, relegándolas a lo invisible, irrelevante y descartable, y situándolos como actores válidos, conectados y con posibilidades de ejercer/construir cambios a diferentes escalas.

Es más, tal como Jay Johnson y Brian Murton (2007, p. 127) han escrito, contribuir

a la descolonización de construcciones que “fijan a los pueblos indígenas tanto espacialmente como temporalmente” es una tarea pendiente para los geógrafos. Esto resulta particularmente urgente en un país como Chile, profundamente marcado por el racismo y el “confinamiento” de lo indígena. De hecho, dentro de las preocupaciones de intelectuales y activistas mapuche, el reconocer y hacerse cargo de la vigencia y presencia indígena, y por lo tanto de la inevitable coexistencia de maneras más respetuosas, inclusivas y descolonizantes, ha sido un elemento central (ver por ejemplo Marimán et al., 2006). Dirigiéndose a los no mapuche, el poeta mapuche Elicura Chihuailaf ha escrito:

*“el espíritu conversa con el corazón. Y usted, nos dice su gestualidad, puede ser nuestro hermano-nuestra hermana. Hoy coexistimos en este territorio y nuestro interés no ha sido salvar muros para proyectarnos al mundo chileno como la expresión parcelada de nuestra cultura sino de permanecer en la recreación de su totalidad, y de dialogar -hasta cuando sea posible- desde esa posición con la cultura chilena y con otras también [...]. En la creciente coexistencia y no en la integración ni en la asimilación, porque nuestra Az Mapu es la Energía que seguirá sostenida y sosteniendo el universo”* (Chihuailaf, 1999, p. 205-206).

Una segunda consecuencia importante de la construcción relacional del Alto Bío Bío es destacar el carácter híbrido tanto de Alto Bío Bío como de las identidades pewenche, lo que no significa en lo absoluto su erosión o deslegitimación. Tal como Néstor García Canclini (1996) ha planteado, y similarmente a lo que Chihuailaf expresa en la cita anterior, la energética defensa de la cultura y autonomía política de muchos pueblos indígenas no está reñida con transacciones interculturales ni su integración crítica a la



“modernidad”. De hecho, García Canclini sugiere que en muchos casos al elegir volverse “eclécticos”, grupos indígenas están en una posición más favorable para mejorar sus condiciones de vida y fortalecer su autodeterminación. Esto requiere, como Johnson y Murton (2007) sugieren, ir más allá de concepciones esencialistas y “fijas” de lo que significa ser indígena. De hecho, Guillermo Bonfil Batalla (1972) ha dicho que el término “indígena” es en sí mismo una invención de los colonizadores europeos para diferenciarse y subordinar a quienes encontraron a su paso, agrupando en un concepto único una gran diversidad de pueblos, culturas y sociedades. Por lo tanto, en vez de poseer un contenido específico, “indígena” se refiere a la condición y la relación colonial.

Re-pensar lo indígena en estos términos implica abandonar nociones dominantes de la indigeneidad como una categoría que define “principalmente poblaciones rurales (‘cazadores recolectores’ o ‘cultivadores’) uniformemente imaginadas como cercanas a la ‘naturaleza’ (el comienzo del mundo) y alejados de la ‘civilización’ (el objetivo de la historia)” (De la Cadena y Starn, 2007, p. 6). Conlleva reconocer el carácter complejo, historizado y relacional de lo indígena, evitando caer en análisis binarios y juzgadores, y sospechar, en línea con los enfoques post-estructurales y postcoloniales de discursos de pureza, de la demarcación de límites definitivos y de las narrativas singulares (McEwan, 2009). La indigeneidad, entonces, es mejor entendida como un proceso histórico abierto aunque marcado por formas pasadas y presentes de colonialismo, necesariamente relacional y por ende variable. Es por eso que Marisol de la Cadena y Orin Starn (2007, p. 11) declaran que la indigeneidad es “un proceso, una serie de encuentros, una estructura de

poder, un conjunto de relaciones y no una forma de ser fija”.

Esto no implica que las identidades mapuche no existan como tales, que sean menos válidas o que hayan desaparecido al haberse fusionado a la identidad chilena como ha sido sugerido por otros autores (ver por ejemplo Saavedra, 2002; Villalobos, 1995). Por el contrario, sugiere que estas identidades son complejas, diversas y cambiantes, que se resisten a ser evaluadas en función de métricas esencialistas, y por sobre todo, a ser conjuradas al pasado o a una supuesta “pureza” que estanca y relega al aislamiento y la lejanía. En otras palabras, “la identidad es ancestral y no coyuntural, pero es cambiante, permeable y con capacidad de asombro. Es una referencia nuclear, más que una esencia inmutable, el epicentro de una cultura que se resiste a morir y la cual, en el proceso, se adapta a entornos cambiantes” (Tricot, 2009, p. 189).

Significa también defender su multiplicidad, porque tal como dice Chihuailaf (1999, p. 46), “el ser Mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, del Árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados”. Es por eso que Arturo Escobar (1999) ha escrito que de hecho las políticas de hibridación en América Latina pueden constituir un medio para legitimar la alteridad y la afirmación cultural. En la experiencia de Trekaleyin, conectividad e hibridación se convierten en “una forma de cruzar el límite entre lo tradicional y lo moderno y de usar tanto recursos culturales locales como transnacionales para crear identidades colectivas únicas” (Escobar, 1999, p. 13), donde lo local retiene su vitalidad.

Pero esta hibridez también implica un tercer proceso importante: la negociación. García Canclini (1996) sugiere que la negociación entre

modernidad, tradición e indigeneidad ha sido particularmente relevante en América Latina y su prolongada historia de mezclas y sincretismos, por lo que representa un “modo de existencia” más que un proceso externo a la constitución de los actores. Sin embargo, algo que resulta interesante actualmente es la intención de abordar explícitamente esta negociación como parte de agendas políticas más amplias. Esta se ha vuelto recientemente clave en las demandas por autonomía de movimientos indígenas, en la inclusión de saberes ancestrales en la búsqueda de mejores formas de desarrollo como el Buen Vivir (o “sumak kawsay” en quechua), y en la declaración de los derechos de la naturaleza en países como Ecuador y Bolivia (Acosta y Martínez, 2009; Gudynas, 2010).

Destacando procesos de negociación y rechazando el “desperdicio” de experiencias y saberes (Santos, 2003), estas alternativas descolonizadoras representan simultáneamente una proposición y una resistencia, e implican reformular formas de coexistencia en diversidad. Sin embargo, estas negociaciones permanecen influenciadas y sujetas a las limitaciones impuestas por los discursos dominantes, y en el caso de Trekaleyin, plantean conflictos y tensiones a través de los cuales, más o menos explícitamente, miembros de las comunidades, aunque restringidos, tienen la posibilidad de privilegiar o silenciar ciertas narrativas, símbolos y demandas.

Aunque complejos, incompletos y transitorios, estos procesos de descolonización, hibridación y negociación están permitiendo importantes cambios en lo que Massey (1991 y 1995) llama las “geometrías de poder diferenciales”, o las variadas posiciones y habilidades que diferentes grupos y actores tienen para controlar e influenciar flujos y movimientos, así como también el

alcance de sus imaginaciones geográficas. A través de estas no fáciles relaciones, las comunidades están avanzando en la creación de espacios de pluralidad y modificando su posición en estas geometrías de poder. Creando espacios de encuentro y negociación, Trekaleyin está performando espacios donde las políticas de diferencia son explicitadas y legitimadas, y donde ser *pewenche* no es ni un obstáculo ni un elemento pintoresco, sino un factor clave en el tipo de intercambio creado y las relaciones desarrolladas, así como también en las opciones económicas y de desarrollo articuladas.

De acuerdo a Massey (2005), reconocer la multiplicidad, hibridez e inevitables negociaciones que conlleva el comprender el lugar como “lugar de encuentros” donde trayectorias dispares intersectan y re-elaboran, lleva a entender Alto Bío Bío como un “sitio de negociación”. Y eso es precisamente lo que ella sugiere como el mejor antídoto contra de las nociones esencialistas y reaccionarias de lugares y comunidades como cerrados, ya que nos permite comprender y abordar más *cuidadosamente la naturaleza política de los lugares y las escalas* (Massey, 2004).

### **5. De lo local y lo global: la relevancia de las escalas**

Como se ha visto hasta acá, involucrarse en una construcción relacional de Alto Bío Bío abre importantes posibilidades y desafíos, pero el negociar elementos de diferentes orígenes y ubicaciones incluye también el repensar cómo comprendemos las relaciones entre lo local y lo global. La manera en que entendemos las escalas no es menor ya que influencia de manera transversal cómo nos involucramos en el mundo y pensamos en las posibilidades de transformarlo (Herod y Wright, 2002).

En las últimas décadas, y principalmente debido a las crecientes preocupaciones en torno a la globalización, discusiones geográficas acerca de la relación entre lo local y lo global han florecido, siendo hasta hoy un tema muy debatido (Howitt, 2003). Dentro de ellas ha habido una fuerte tendencia a considerar lo global como la única escala que realmente importa, y a asumir que quien controle lo global controlará las demás escalas, por ejemplo en términos económicos o políticos (Herod y Wright, 2002). Esta perspectiva está basada en concepciones dualistas y asimétricas, en las cuales lo local es presentado como producto o víctima de lo global que lo define, subordina y contiene, y de lo cual no hay escape posible (Herod y Wright, 2002; Escobar, 2001; Massey, 2004). En las palabras de J.K. Gibson-Graham (2002, p. 27), “lo global es una fuerza, lo local es su campo de acción; lo global es penetrante, lo local es penetrado, y transformado”. Estos discursos dualistas no sólo descartan lo local como relevante, sino que desestiman el potencial de cambio que podemos ejercer sin tener que intentar “dominar” lo global. Estas ideas subyacen en los extendidos discursos acerca de Alto Bío Bío como una “víctima del progreso” (Fletcher, 2001, p. 42), en las cuales su agencia como un espacio local dentro de procesos más amplios es negado, o reducido a meramente adaptarlos a sus circunstancias particulares, y donde la dominación de lo global no es cuestionada.

Sin embargo, Gibson-Graham (2002, p. 35-36) sugiere que, para desarmar la poderosa trampa de esta dualidad local/global, lo importante no es sólo pensar acerca de “cómo el mundo está sujeto a la globalización (y la economía capitalista global) sino que también cómo nosotros estamos sujetos a los discursos de globalización (y las narrativas) que nos

dicta”. Esto implica repensar en cómo nos entendemos a nosotros mismos y a los demás como actores que se mueven entre escalas, y las consecuencias y posibilidades de nuestras acciones. Al involucrarse en Trekaleyin y en redes de diversas extensiones y alcances, los miembros de las comunidades han desarrollado un proceso a través del que han recuperado lo cotidiano y lo local como un sitio relevante de transformación (Escobar, 2001; Massey, 1991), al mismo tiempo que han aumentado sus posibilidades de re-elaborar relaciones de poder. Miembros de Trekaleyin, entonces, están repensándose como agentes capaces de involucrarse, crear y moverse a través de escalas, sin necesariamente tener que sucumbir a la devastadora y supuestamente “inevitable” dominación de lo global, creando por lo tanto “políticas transformadoras de lugar” (Gibson-Graham, 2002).

Aunque su involucramiento en turismo y diversas redes no cambia todo para mejor de la noche a la mañana, y es un proceso siempre transitorio y en construcción, la experiencia de Trekaleyin demuestra que, a pesar de todo, el ámbito político convencional y lo global no son los únicos espacios válidos para desarrollar autonomía, respeto y desarrollo. Es más, demuestra que redes y relaciones descolonizadoras, tal como declara Escobar (2007, p. 110 - 111), pueden constituirse como “un ensamblaje de nuevas lógicas operando a nivel ontológico, social y político”, que permite a grupos e individuos “volverse nuevos tipos de sujetos del lugar y el espacio”.

### **Conclusión**

El involucramiento de los miembros de Trekaleyin en turismo puede ser entendido como una práctica transformativa que destaca el inestable, cambiante, y



debatible carácter de los lugares y las escalas. Cuestiona las lógicas coloniales que relegan lo indígena a lo fronterizo, lejano e irrelevante, y por lo tanto ideas de Alto Bío Bío como un lugar aislado y de frontera, sugiriendo que puede ser también entendido como un lugar de encuentros, transformaciones e innovación. Desafía también la noción del turismo como otro caso de lo global “penetrando” y subordinando lo local, demostrando que puede influir en los roles y formas en que los actores “locales” se relacionan y participan en diferentes espacios. Es por ello que podemos considerar la experiencia de Trekaleyin no como la “huella de lo global sobre lo local, sino como la actualización de un proceso de conectividad dentro del campo de lo virtual” (Escobar, 2007, p. 109). Es decir, lo que existe no es la consecuencia predeterminada de relaciones estáticas, sino que es un resultado dentro de muchos resultados virtuales o posibles que emergen de las maneras en que esas interacciones son articuladas. Es más, refuerzan el hecho de que precisamente las relaciones construidas por redes autónomas como Trekaleyin permiten “practicar una política de lo virtual en la que otras configuraciones sociales / naturales / espaciales / culturales pueden volverse posibles”.

Las luchas y demandas mapuche han sido consideradas como introvertidas y específicas (Gómez Leyton, 2010). Yo planteo lo contrario, y sugiero que las luchas mapuche y de otros pueblos indígenas nos deben preocupar a todos. Nos impulsan a participar en conversaciones acerca de coexistencia, la descolonización de límites físicos, legales y mentales, y la cultivación de la habilidad de cuestionarnos nuestras relaciones entre personas y con seres más que humanos. Junto con muchas otras iniciativas en Chile y alrededor del

mundo, Trekaleyin constituye otro paso a través del cual saberes y ontologías indígenas (múltiples y mezcladas), están hibridando y desestabilizando saberes y formas de ser modernas y occidentales, lo que nos afecta a todos, seamos indígenas o no.

### **Bibliográficas**

- ACOSTA, A. y MARTÍNEZ, E. (eds.) (2009). *El Buen Vivir. Una vía para el desarrollo*, Quito, Ediciones Abya-Yala.
- AGUILERA MILLA, P. (1987). *Pu Pewenche tañi ñusol dungu. La historia de los Pewenche*, Temuco, Küme Dungu Ediciones.
- ASSIES, W. (2006). Prólogo. In YÁÑEZ, N. y AYLWIN, J. (eds.) *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el “nuevo trato”*. Santiago, Lom Editores.
- ANGUITA, A. (2004). Chilean Economic expansion and mega-development projects in Mapuche territories. In BLASER, M., FEIT, H. y MCRAE, G. (eds.) *In the way of development. Indigenous peoples, life projects and globalization*. London, New York, Zed Books.
- AZÓCAR, G., SANHUEZA, R., AGUAYO, M., ROMERO, H. y MUÑOZ, M. D. (2005). Conflicts for control of Mapuche-Pehuenche land and natural resources in the Biobio highlands, Chile. *Journal of Latin American Geography*, 4, 57-76.
- BENGOA, J. (1996). *Historia del pueblo Mapuche*, Santiago, Ediciones Sur.
- BONFIL BATALLA, G. (1972). El concepto del indio en América: Una categoría de la situación colonial. *Anales de Antropología. Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM*, 9, 105 - 124.

- BUNTEN, A. C. (2010). More like ourselves. Indigenous capitalism through tourism. *American Indian Quarterly*, 34, 285 - 312.
- BUNTEN, A. C. y GRABURN, N. (2009). Guest editorial: Current themes in indigenous tourism. *London Journal of Tourism, Sport and Creative Industries*, 2, 2 - 11.
- BUTLER, R. y HINCH, T. (2007). *Tourism and indigenous peoples: issues and implications*, Oxford, Butterworth-Heinemann.
- CAJETE, G. (1994) *Look to the mountain: An ecology of indigenous education*, Skyland, Kikakí Press.
- CANIUQUEO, S. (2003) *Territorialidad y Az Mapu. Cosmovisiones indígenas y propuestas al desarrollo rural sustentable*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de La Frontera.
- CASTRO-GÓMEZ, S. & GROSFOGUEL, R. (2007) *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá, Siglo del Hombre Ediciones.
- CHIHUAILAF, E. (1999). *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM Ediciones.
- DE LA CADENA, M. (2009) Política indígena: Un análisis más allá de "la política". *Journal of the World Anthropology Network*, 4, 139 - 171.
- DE LA CADENA, M. y STARN, O. (2007). Introduction. In DE LA CADENA, M. y STARN, O. (eds.) *Indigenous experience today*. Oxford, New York, Berg Publishers.
- DE OLIVEIRA, A. (Ed.) (2009) *Decolonizing indigenous rights*, New York, Abingdon, Routledge.
- ESCOBAR, A. (1999). After nature. Steps to an antiessentialist political ecology. *Current Anthropology*, 40, 1 - 30.
- ESCOBAR, A. (2001). Culture sits in places: reflections on globalism and subaltern strategies of localization. *Political Geography*, 20, 139 -174.
- ESCOBAR, A. (2007). The 'ontological turn' in social theory. A commentary on 'Human geography without scale', by Sallie Marston, John Paul Jones II and Keith Woodward. *Transactions of the Institute of British Geographers*, 32, 106 - 111.
- FLETCHER, R. (2001). What are we fighting for? Rethinking resistance in a Pewenche community in Chile. *Journal of Peasant Studies*, 28, 37 - 66.
- FLORES, J. (1998). De la legitimidad de Futa Chao y de la usurpación de los winka. In MORALES URRRA, R. (ed.) *Ralco, modernidad o etnocidio en territorio Mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.
- FRANTZ, K. y HOWITT, R. (2010). Geography for and with indigenous peoples: Indigenous geographies as challenge and invitation. *GeoJournal*, Online publication, 1-5.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1996). *Consumidores y ciudadanos. Conflictos multiculturales de la globalización*, México Editorial Grijalbo.





- GIBSON-GRAHAM, J. K. (2002). Beyond global vs. local: Economic politics outside the binary frame. IN HEROD, A. y WRIGHT, M. W. (eds.) *Geographies of power. Placing scale*. Malden, Oxford, Melbourne, Blackwell Publishers Ltd.
- GÓMEZ LEYTON, J. C. (2010). *Política, democracia y ciudadanía en una sociedad neoliberal (Chile: 1990-2010)*, Santiago, Clacso Coediciones, Editorial Universidad ARCIS.
- GONSÁLVEZ, G. (Ed.) (2010) *Descolonización en Bolivia. Cuatro ejes para comprender el cambio. Descolonización, estado plurinacional, economía plural y socialismo comunitario*, La Paz, Fundación boliviana para la democracia multipartidaria.
- GROSFUGUEL, R. (2007). The epistemic decolonial turn. *Cultural Studies*, 21, 211 - 223.
- GUDYNAS, E. (2010). *Buen Vivir: Un necesario relanzamiento*, posted in Políticas y Economía, Miradas latinoamericanas heterodoxas - CLAES. Retrieved December 18, 2010, from <http://www.politicaeconomia.com/2010/12/buen-vivir-un-necesario-relanzamiento/>
- HEROD, A. y WRIGHT, M. W. (eds) (2002). *Geographies of power. Placing scale*. Malden, Oxford, Melbourne, Blackwell Publishers Ltd.
- HOWITT, R. (2001). Frontiers, borders, edges: Liminal challenges to the hetemony of exclusion. *Australian Geographical Studies*, 39, 233 - 245.
- HOWITT, R. (2003). Scale. In AGNEW, J., MITCHELL, K. y TOAL, G. (eds.) *A companion to Political Geography*. Malden, Oxford, Blackwell Publishing.
- HOWITT, R., DOOHAN, K., SUCHET-PEARSON, S., LUNKAPIS, G., MULLER, S., LAWRENCE, R., PROUT, S., TILMOUTH, T., RUSSELL, T., VERLAND, S. & CROSS, S. 2010. *Nurturing new geographies of coexistence: Rethinking cultural interfaces in land and sea governance*, Paper presented at the Geographical Society of New Zealand Conference, Christchurch, July 2010.
- HOWITT, R. y SUCHET-PEARSON, S. (2006). Rethinking the building blocks: Ontological pluralism and the idea of management. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 88, 323 - 335.
- ILUSTRE MUNICIPALIDAD DE ALTO BÍO BÍO (2006). *Plan de desarrollo comunal del Alto Bío Bío*, Ralco.
- JOHNSON, J. T., CANT, G., HOWITT, R. y PETERS, E. (2007). Creating anti-colonial geographies: Embracing indigenous peoples' knowledges and rights. *Geographical Research*, 45, 117 - 120.
- JOHNSON, J. T. y MURTON, B. (2007). Re/ placing native science: Indigenous voices in contemporary constructions of nature. *Geographical Research*, 45, 121 - 129.
- LAURIE, N., ANDOLINA, R. y RADCLIFFE, S. (2005). Ethnodevelopment: Social movements, creating experts and professionalising indigenous knowledge in Ecuador. *Antipode*, 37, 470-495.
- MARILEO, A. (2001) Mundo Mapuche. IN DELGADO, F. (Ed.) *Cosmovisión indígena y biodiversidad en América Latina*. Cochabamba, COMPAS.

- MARIMÁN, P. (2002) Recuperar lo propio sera siempre fecundo. IN MORALES URRRA, R. (Ed.) *Territorialidad Mapuche en el siglo XX*. Temuco, Concepción, Institutos de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera, Escaparate Ediciones.
- MARIMÁN, P. y AYLWIN, J. (2008). Las identidades territoriales Mapuche y el estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización. In LEYVA SOLANO, X., BURGUETE, A. y SPEED, S. (eds.) *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México DF, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales.
- MARIMÁN, P., CANIUQUEO, S., MILLALÉN, J. y LEVIL, R. (2006). *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Santiago, LOM Ediciones.
- MASSEY, D. (1991). A global sense of place. *Marxism today*, June 1991, 24 - 29.
- MASSEY, D. (1995). Imagining the world. In ALLEN, J. y MASSEY, D. (eds.) *Geographical worlds*. Oxford, The Open University and Oxford University Press.
- MASSEY, D. (2004). Geographies of responsibility. *Geografiska Annaler. Series B, Human Geography*, 86, 5 - 18.
- MASSEY, D. (2005). *For space*, London, Thousand Oaks, SAGE.
- MCEWAN, C. (2009). *Postcolonialism and development*, London, Routledge.
- MIGNOLO, W., SCHIWY, F. & MALDONADO-TORRES, N. (2003) *(Des)colonialidad del ser y del saber*, Buenos Aires, Ediciones del Signo.
- MINISTERIO DE PLANIFICACIÓN (2010). *Resultados Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional, CASEN 2009*, MIDEPLAN, Chile.
- MOLINA, R. (1998). Descripción de las comunidades pewenche del Queuco y el Alto Bío Bío. In MORALES URRRA, R. (ed.) *Ralco, modernidad o etnocidio en territorio Mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.
- MOLINA, R. y CORREA, M. (1996). *Territorio y comunidades pehuenches del Alto Bio-Bio*, Santiago, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI.
- MOWFORTH, M. y MUNT, I. (1998). *Tourism and sustainability. Development and tourism in the Third World*, London, New York, Routledge.
- NAVARRO, X. y ADAN, L. (1998). Algunos antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio Pewenche. In MORALES URRRA, R. (ed.) *Ralco, modernidad o etnocidio en territorio Mapuche*. Temuco, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera.
- PALOMINO-SCHALSCHA, M. (2012). *Indigeneity, autonomy and new cultural spaces: The decolonisation of practices, being and place through tourism in Alto Bío-Bío Chile*, Thesis submitted for the degree of PhD (Geography), University of Canterbury, New Zealand.

- PANELLI, R. (2008). Social geographies: Encounters with Indigenous and more-than-White/Anglo geographies. *Progress in Human Geography*, 32, 801 - 811.
- RADCLIFFE, S. y LAURIE, N. (2006). Culture and development: Taking culture seriously in development for Andean indigenous people. *Environment and Planning D: Society and Space*, 24, 231 - 248.
- RANGIHAU, J. (1981) *Being Maori*, Auckland, Longman Paul.
- SAAVEDRA, A. (2002). *Los mapuche en la sociedad chilena actual*, Santiago, LOM Ediciones.
- SANTOS, B. D. S. (2003). *Critica de la razón indolente: Contra el desperdicio de la experiencia. Para un nuevo sentido común: la ciencia, el derecho y la política en la transición paradigmática*, Bilbao, Editorial Desclée de Brouwer.
- SCHEYVENS, R. (2002). *Tourism for development. Empowering communities*, Harlow, Pearson Education Limited.
- SENDERO DE CHILE (2009). *Informe de sistematización Expedición Ciudadana del Sendero de Chile, Alto Bío Bío 2008*, Coordinación Regional del Sendero de Chile, Región del Bío Bío.
- SPILLER, C., ERAKOVIC, L., HENARE, M. y PIO, E. (2010). Relational well-being and wealth: Māori business and an ethic of care. *Journal of Business Ethics*, Online first.
- TOLEDO LLANCAQUEO, V. (2007). Prima Ratio. Movilización Mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990 - 2007. *OSAL, CLACSO*, 8, 253 - 275.
- TRICOT, T. (2009). El nuevo movimiento mapuche: Hacia la (re)construcción del mundo y el país Mapuche. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8, 175 - 196.
- URRY, J. (2002). *The tourist gaze*, London, Sage.
- VILLALOBOS, S. (1989). *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- VILLALOBOS, S. (1995). *Vida fronteriza en la Araucanía. El mito de la guerra de Arauco*, Santiago, Editorial Andrés Bello.
- WEST, P. y CARRIER, J. (2004). Ecotourism and authenticity: Getting away from it all? *Current Anthropology*, 45, 483 - 498.
- WRIGHT, S., SUCHET-PEARSON, S., LLOYD, K., BURARRWANGA, L. L. y BURARRWANGA, D. (2009). 'That means the fish are fat': Sharing experiences of animals through Indigenous-owned tourism. *Current Issues in Tourism*, 12, 505 - 527.

### Referencias electrónicas

- TRAVOLUTION (sin fecha). Accedido en Febrero 2012, en [www.travolution.org](http://www.travolution.org)
- TREKALEYIN (sin fecha). Accedido en Febrero 2012, en <http://en.trekaleyin.com/>