

Testimonios de una catástrofe: Modelo cultural de respuesta post neyün [terremoto] y tripanlafken [tsunami] de 1960 entre habitantes de localidades rurales de la comuna de Saavedra (región de La Araucanía, Chile)

(Testimonies of a catastrophe: Cultural models of response post neyün [earthquake] and tripanlafken [tsunami] of 1960 among the inhabitants of rural localities of the commune of Saavedra (region of La Araucanía, Chile)

Boris Solís Oyarzún* - Gonzalo Díaz Crovetto*

Resumen

La gran cantidad de desastres siconaturales se ha vuelto un campo de interés relevante para las ciencias sociales, donde destacan estudios de vulnerabilidad social, desplazamientos de la población, mitigación y riesgos. El objetivo de este artículo¹ fue abordar los diversos momentos desencadenados post catástrofe de 1960 a partir de un proceso de inmersión etnográfica que recopiló testimonios de cuatro comunidades lafkenche de la comuna de Saavedra. Los testimonios recogidos dejaron entrever semejanzas con el modelo cultural de respuesta ante catástrofes de Hoffman (1999), es por ello que nos centramos en este texto en problematizar y caracterizar las etapas narradas pos-catástrofes, como también la importancia que adquiere la relación que se establece entre mito/rito para los lafkenche de la costa de Saavedra a la hora de responder frente al tsunami (tripanlafken) y al terremoto (neyün).

Recibido el 04/09/18
Aceptado el 07/05/19

* Departamento de Antropología
- Universidad Católica de Temuco.
Av. Manuel Montt 056 - Campus
San Francisco - Temuco - Chile.
Correo Electrónico: bsolisoyarzun@
gmail.com; gdiazcrovetto@uct.cl

Palabras Clave: desastre siconatural, lafkenche, neyün, territorio, tripanlafken.

Abstract

The large number of socionatural disasters has become a relevant field of interest for social sciences, where studies of social vulnerability, population displacement, mitigation and risks stand out. The objective of this article was to address the various moments unleashed after the catastrophe of 1960, based on an ethnographic immersion process that gathered testimonies from four Lafkenche communities in the locality of Saavedra. The collected testimonies showed similarities with Hoffman's (1999) cultural model of response to catastrophes, the is the reason why we focus in problematizing and characterizing the stages narrated post-catastrophes in this text, as well as the importance acquired by the relationship established between myth and rite for the Lafkenche of the Saavedra coast in their response of the tsunami (tripanlafken) and the earthquake (neyün).

Keywords: socionatural disaster, lafkenche, neyün, territory, tripanlafken.

Introducción

Mayo de 1960 marcó profundamente la memoria histórica de los habitantes de Chile y el mundo. Un terremoto de magnitud 9.5 en la escala de Richter (Oficina Nacional De Emergencia Del Ministerio del interior, 1995), acompañado más tarde por un tsunami, afectó la costa pacífica del país, desde Talcahuano por el norte (Región Bío Bío), hasta Puerto Aguirre (Región de Aysén) por el sur e Isla de Pascua por el oeste. Los lugares más afectados fueron las localidades de: Isla Guafo, Maullín, Caleta Mansa, Corral, Mehuín, Puerto Saavedra e Isla Mocha (Servicio Hidrográfico Y Oceanográfico De La Armada, 2000). Este desastre², conocido como el gran terremoto de Valdivia de 1960, por su epicentro en dicho territorio, se localizó a 60 metros bajo el agua y a 160 kilómetros de las costas del Pacífico³. La catástrofe implicó cambios del nivel de suelo, desplazamientos de grandes masas de tierra y una enorme capacidad de destrucción por el tsunami (Hernández, 2011)⁴. El evento afectó un área de 400 mil metros cuadrados y registró 2.300 personas muertas, 3.000 heridas y 2 millones de personas que perdieron sus casas. A nivel de país, los daños se calcularon en más de 550 millones de dólares de la época⁵.

Tras la catástrofe, el gobierno central consideró necesario una modificación institucional, para lo cual optó por otorgarle un nuevo carácter al ya existente Ministerio de Economía, que a partir de octubre de ese año (1960) pasó a llamarse Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción⁶. La nueva entidad tuvo como función específica atender la reconstrucción de las zonas devastadas por el terremoto, y se hizo cargo de la coordinación de los planes de inversión fiscal y pública orientados a la reconstrucción y fomento productivo (Fariña et al., 2012). Sin embargo, como suele suceder en grandes catástrofes, la ayuda en el periodo de reconstrucción fue considerada desigual por algunas de las víctimas que hoy recuerdan el terremoto y tsunami. De esta forma, desastres de esa envergadura, nos llevan a reflexionar sobre la magnitud del impacto en el territorio y sus habitantes, no tan sólo por los enormes daños materiales e infraestructurales, sino también en las alteraciones de las formas de vida de personas que habitaban los territorios afectados. Por eso, los desastres naturales más bien se vuelven siconaturales por ser:

“fenómenos de carácter y definición eminentemente social, no solamente en término del impacto que los caracteriza, sino también en términos de sus orígenes, así como de las reacciones y respuestas que suscitan en la sociedad política y civil.” (Lavell, 1993:73)

Por otra parte, estudios desde la antropología, han mostrado que las amenazas naturales -entendida ésta como la probabilidad de ocurrencia de un evento potencialmente desastroso durante cierto período de tiempo en un sitio dado (Cardona, 1993)- actúan como detonadores que conducen a importantes cambios sociales y culturales. De este modo, las amenazas juegan el papel de detonadores o reveladores de situaciones críticas preexistentes (García Acosta, 2004). El desastre socionatural será entendido como una construcción social, que a su vez significan procesos y productos que alteran un estado en particular histórico y geográfico en específico (Jorquera, 2013). En la medida que los desastres afectan de forma diferenciada a distintos grupos socioculturales, cabe la posibilidad de estudiar y problematizar las temporalidades y etapas que pueden revelar la acción colectiva de los miembros de las comunidades, con objetivos diversos, pero que involucra una restauración de los proyectos de vida y mejoras del vivir cotidiano (Hoffman, 1999). Esas experiencias vinculadas a vivir los procesos de reconstrucción post catástrofes, suelen abrazar la memoria colectiva de un país, región o localidad afectada, la cual se vuelve interesante de problematizar en la medida que estarían revelando experiencias colectivas ante las catástrofes y, aún más, las diversas estrategias adaptativas en los territorios tras el devastador impacto y sus consecuencias.

Uno podría suponer que las personas son predominantemente dirigidas a obtener cierta estabilidad en el control de los recursos obtenidos de un amplio rango de fuentes que apuntan a minimizar la inseguridad, reducir la incertidumbre y maximizar la utilización de los escasos recursos disponibles (Lomnitz, 1975; Hoops y Whiteford, 1981; Leeds, 1973; Campbell, 1981; Bartolomé, 1985). En momentos de crisis como los generados por catástrofes, se revelan procesos de estrategias adaptativas, donde se acrecientan las ocupaciones, se amplían las redes de intercambio y se multiplican las redes minoristas de comercialización, se generan nuevas formas de agrupamiento y de relaciones interpersonales. Desde el punto de vista social, García Acosta (2011) señala que las estrategias adaptativas son construcciones culturales que un grupo, una comunidad o una sociedad adoptan para enfrentarse a las amenazas y a sus capacidades de reproducirse como tal. Lo anterior, depende fundamentalmente del manejo y conocimientos culturales del ambiente que se haya logrado, así como del grado de dependencia o independencia conseguida con respecto a los recursos disponibles. Por ello con frecuencia son desarrolladas a escala local y en algunos casos, regionalmente (ibid).

En el caso concreto de esta investigación, se buscó abordar los diversos momentos desencadenados por el terremoto y tsunami de 1960 a partir de un proceso de inmersión etnográfica que recopiló testimonios de cuatro comunidades lafkenche de la comuna de Saavedra. Los testimonios recogidos en torno al periodo post-catástrofe reveló semejanzas con el modelo cultural de respuesta ante catástrofes de Hoffman (1999), es por ello que, nos centramos en este texto en problematizar y caracterizar las etapas narradas pos-catástrofes, como también la importancia que adquiere la relación que se establece entre mito/rito para los lafkenche de la costa de Saavedra a la hora de responder frente al tsunami (*tripanlafken*) y al terremoto (*neyün*). El interés por tratar con temáticas relativas a las catástrofes radica en poder revelar un análisis desde la antropología para los procesos de reconstrucción, como consecuencia de las amenazas que impactan en los territorios, desde las perspectivas de los afectados. Por otra parte, se torna urgente ser un aporte a este subcampo de la disciplina antropológica, sobre todo ante la importancia de reconocer elementos socioculturales para comprender las formas y modos de respuesta colectiva que pueden aparecer frente a las catástrofes. Por tanto, se pretende enfatizar el proceso de reconstrucción posterior a las catástrofes y sus consecuencias en los habitantes, dando cuenta de los hitos principales entre los periodos de 1960 y 1970.

La metodología implementada tuvo un carácter cualitativo, apoyado bajo un proceso de investigación etnográfica. Se realizó una revisión bibliográfica de antecedentes históricos y contextuales, además de entrevistas mediante el método del relato biográfico a siete personas auto-reconocidas como lafkenche⁷. El interés por considerar relatos biográficos⁸ se centra en la importancia de la recuperación y revalorización del actor social (individual y colectivo), caracterizado como sujeto de configuración compleja y como protagonista de las aproximaciones que desde las ciencias sociales se quiere hacer de la realidad social (Pujadas, 2000). De esta forma, la suma de testimonios permite identificar algunos ejes que los conectan entre sí evidenciando su veracidad, su confiabilidad, pero también nos enfrentan con una gran diversidad de situaciones distintas e incluso contradictorias, donde lo contradictorio da cuenta de una realidad difícil de atrapar, que obliga a razonamientos no lineales (Calveiro, 2006). El análisis de los datos se trabajó a partir de categorías⁹ y temáticas vinculadas con los periodos de recuperación por catástrofe. El paso siguiente se vinculó con efectuar un ordenamiento conceptual en base a interpretaciones a partir de las preguntas realizadas a las personas.

Por otro lado, la comuna de Saavedra abarca geográficamente parte del territorio del lago Budi, conocido por ser uno de los pocos lagos salados en el mundo, ubicado en la Provincia de Cautín, en la parte costera de la Región de La Araucanía, y a unos 85 km. aproximadamente de Temuco, capital regional. Según el censo 2002, la población de Saavedra es de 14.034 habitantes, correspondiendo un 80,91% a la población de carácter rural, es decir, 11.355 habitantes; mientras que en el ámbito urbano la existencia de población se remite a 2.679 personas, o sea, el 19,09% del total de la población.

Finalmente, cabe mencionar que el grupo de personas consideradas en la investigación son parte de las comunidades: Ignacio Galvarino, sector Rolonche; Manuel Benito Quilaqueo, sector Leufuche; Matea Burgos, viuda de Railén, sector Choñi; y comunidad José Manuel Tranol, sector Conin Budi. Los sectores y comunidades, administrativamente hoy en día pertenecen a la asociación territorial Kuzawal Taiñ Mapu y a la asociación territorial Marri Kiñe Lof, de la comuna de Saavedra.

El pueblo mapuche, el territorio del Budi y los lafkenche de Saavedra

El Estado de Chile reconoce a través de la Ley Indígena 19.253 diversas etnias¹⁰, entre las cuales se encuentra la mapuche, siendo uno de los pueblos originarios más numerosos que sobreviven en la actualidad. Sin embargo, ha sido un pueblo que históricamente ha enfrentado formas de resistencia y de adaptación a la dinámica del contacto fronterizo desde la llegada de los españoles a mediados del siglo XVI. De esta forma el pueblo Mapuche, previo a la colonización ocupaba un extenso territorio que iba desde los valles centrales hasta el archipiélago de Chiloé, con una población aproximada de un millón de personas que hablaban una lengua común (Bengoa, 1985). Geográficamente se pueden distinguir otras identidades mapuche, vinculadas a territorios específicos, entre ellas, el pueblo wenteche o gente del llano, nagche o de las tierras bajas -cordillera de la costa-, pehuenche o gente de los pinares -valle cordillera de los andes-, puelche o mapuche del otro lado de la cordillera -Argentina- y lafkenche o gente que proviene de espacios de agua.

La historia de la ocupación de sus territorios versa sobre conflictos, que a fines del siglo XIX mediante campañas militares conocidas como Ocupación de la Araucanía para el caso de Chile y la Conquista del Desierto, en Argentina, desarrollaron una

larga guerra contra los chilenos en la segunda mitad del siglo XIX. La radicación forzosa en reducciones cambió nuevamente y por completo la sociedad y cultura mapuche. La actividad comercial y ganadera de la cual podían gozar previo a los enfrentamientos, fue reemplazada por una actividad económica de subsistencia, de un alto componente no comercial, no mercantil. Este repliegue hacia adentro en la actividad económica va acompañado de una disminución de los intercambios con el resto de la sociedad. Desde el punto de vista económico esta sociedad bajó su nivel de actividad e intercambio, se vio obligada a replegarse sobre sí misma (Bengoa, 1985).

Los mapuche del Budi, se caracterizaban por su aislamiento relativo del resto de los grupos mapuche y por la presencia del fuerte de Valdivia primero, y luego las plazas de Toltén y Queule, con los que comerciaban normalmente. Tuvieron relaciones sociales con misioneros desde el siglo XVIII, y durante buena parte del siglo XIX estuvieron controlados por los fuertes costeros de los chilenos (Bengoa, 1985). De esta forma, la identidad lafkenche como parte de una identidad mapuche, se encuentra expresada en diferentes comunidades ubicadas geográficamente cerca de porciones de agua, reivindican junto con una territorialidad expresada en la tierra y la defensa por los derechos ancestrales de los espacios de agua con los cuales se vinculan (Castro, 2005).

Para Christian Martínez las comunidades lafkenche en estudio tienen su origen en los desplazamientos que tuvieron que realizar distintas comunidades desde Arauco-Tucapel al sur, siguiendo la línea de la costa, debido a la guerra con el ejército chileno y a la presión que sobre sus tierras hacían hacendados del norte de Arauco y del sector Angol-Purén. Sosteniendo que el inicio mayoritario de los desplazamientos, en este período, tuvo relación con la fundación de la ciudad de Angol en 1862 y el avance de la línea de frontera desde el río Bío-Bío hasta el río Malleco (Martínez, 1995 en Castro, 2005). El pueblo mapuche lafkenche comparte, entonces, la vinculación con los espacios de agua, donde el mar, río (lafken) y lagos (lewfü) permiten construir tal identidad (Castro, 2005: 1248).

Pero este territorio está marcado por la imperiosa colonización del Estado Chileno y el difícil contexto social de la década de 1960 en la Araucanía, con una frontera agraria aún en tensión, que contribuía a enconar las espinosas relaciones étnicas y socioeconómicas entre dueños de fundo, pequeños campesinos y comunidades mapuche (Díaz Diego y Órdenes, 2016:167), dejando en evidencia el fuerte vínculo

de las familias mapuche con las labores de agricultura y la ganadería. Al respecto nótese la siguiente referencia:

“Producto de los procesos de colonización emanados desde comienzos del siglo XX en el territorio, más aun, desde el punto de vista desarrollista, de finales de los 50 y principios de los 60, el campo chileno resultaba una rémora al progreso económico del país, por lo que su reforma emergió como un problema de Estado, más acuciante aún tras la inversión millonaria del Ejecutivo en las tareas de reconstrucción que el gobierno tuvo que enfrentar tras el terremoto de Valdivia de 1960.” (Díaz Diego y Órdenes, 2016)

Dicho lo anterior, si existe algo que pueda caracterizar a los mapuche y que les aporte continuidad histórica, es paradójicamente su capacidad de cambiar, de metamorfosearse, de adaptarse (Zavala, 2008:29-30). Esta capacidad se vuelve clave para dar cuenta de los procesos de adaptación al territorio por parte de los afectados tras la catástrofe, ya que tanto el desastre, como las decisiones estatales marcaran diversos hitos que nutrieron la etapa de reconstrucción.

Finalmente, un hito que marcaría profundamente la memoria colectiva de las personas, es que el territorio del Budi, para el año 1960 sufriría los embates de la naturaleza al sentir los fuertes movimientos del terremoto acompañado por gigantescas olas que terminarían por derribar el Puerto Saavedra de la época e impactar en las comunidades indígenas con alzamientos, hundimientos costeros y derrumbes (Petit-Breuilh, 2006). La salida del mar fue, según los testimonios, lo que más daño provocó, destruyendo casas y grandes construcciones, como tiendas comerciales, industrias, puerto y hoteles que existían en aquel entonces, siendo las personas trasladadas a albergues que se crearon en pueblos como Carahue y Nueva Imperial (Caniguan, 2012: 58). Los lafkenche, al sufrir la inundación de gran parte de sus terrenos utilizados para el pastoreo y la agricultura, reaccionaron bajo parámetros culturales propios de su pueblo, que, tras la conmoción de la catástrofe, entre las miles de muertes, existe una que se torna única: el sacrificio humano de un menor en un ritual como ofrenda para apaciguar las fuerzas del mar (Montecino, 2011).

En comunidad, contención y separación: Etapas de un modelo de respuesta cultural pos-catástrofes

Diversos hitos se pueden analizar en los testimonios de las personas afectadas, que evocan cierta nostalgia al recordar días que no se limitan únicamente al

momento exacto de los movimientos telúricos y salida del mar, sino también llaman al recuerdo momentos que revelan tiempos y respuestas que tienen que ver con tipos de acciones, algunas colectivas y otras individuales, formando un conjunto de etapas que hoy en día dan sentido a los procesos post catástrofe. Etapas que reflejan no sólo una devastación material, sino que también fragmentaciones y articulaciones a nivel social y cultural (Hoffman, 1999).

El siguiente relato sugerido y representado por la voz de una mujer lafkenche permite contextualizar lo ocurrido por las comunidades el día de la catástrofe.

“(...) El día 22 de mayo fue el terremoto, yo encontré que era una cosa impresionante. Yo no sabía que el mar podría salir, entonces a mí no más se me había ocurrido por ir a ver esa lancha que llegaba llena de pescado. Mi papi no salió ese día, porque trabajaron unos tíos y mi papi quedó acá con mi familia. Pedí permiso y salí a ver a la abuelita como excusa, a pesar de que había temblado muchos días antes. Cuando yo estaba donde unas tías, comenzó el terremoto, donde tú no te sostenías en pie de ninguna forma, comencé a llorar y gritar. Mi tía me dijo que me fuera a mi casa, pasé ese puente y me llevó los zapatos porque el lago había subido, se había hinchado, y después de eso cuando me senté a llorar ahí en la subida, vi que la casa de mi abuela andaba adentro del lago. Ellas hacían pan para vender, y andaban los canastos arriba, ¡todo, todo, todo! Entonces yo más lloraba, y seguía llorando, y corría un poco más y me sentaba, porque el terremoto no te dejaba casi caminar. Después vi que mi abuelita estaba ahí arriba arrancando en el cerro. Entonces mis viejos estaban aquí con toda la familia ahí en las faldas del cerro todos rezando, hincados, llegaron todos los animales, es una cosa increíble animales, perros, ovejas todos rodeados junto a la gente, a los humanos, o sea casi encima de ti (...)” (Mujer Lafkenche, 68 años).

Las etapas que revela la catástrofe están construidas a través de los testimonios de las personas, que dan cuenta de un sentido compartido. A partir de esto, se identificaron tres etapas durante el periodo temporal escogido para la investigación (1960-1970): la primera denominada *en comunidad*, la segunda *de contención* y la tercera *de separación*¹¹. Dichas etapas que son variables en el tiempo, dependen del contexto y magnitud que haya alcanzado el impacto de la amenaza, ya que a la luz de procesos múltiples varía según las complicaciones, los sujetos o comunidades y del grado de cohesión social alcanzado. Estas etapas son concordantes con el modelo social y cultural para la recuperación ante los desastres que Sussana Hoffman (1999) propone.

La primera etapa denominada como *en comunidad* se vincula con lo que la autora

propone como la crisis en la etapa de recuperación, es decir, lo que acontece en el momento inmediato del impacto de la catástrofe, caracterizada por estar operando un principio de “liminalidad” de las víctimas¹². Al ser una fase que se relaciona con el momento siguiente al impacto, suele privilegiarse instancias de convivencia y cohesión social, que, para este caso de estudio, estuvieron particularmente relacionadas con sitios y espacios específicos de su territorio, particularmente con los cerros treng-treng. Al respecto note-se:

“(...) Aquí ninguna casa se incendió, ninguna casa cayó felizmente, no había mucha arboleda, así que no había mucho peligro. Ahí donde le mostró don Leonardo en el *treng-treng* estuvimos un mes, el movimiento duró todos los días durante un mes (...)” (Hombre lafkenche, 66 años).

En el territorio habitado por los lafkenche se pueden identificar cerros de un alto significado y valor cultural, denominados treng-treng¹³, que de generación en generación se han utilizado como espacios sociales, de ritualidad, de resguardo, por lo tanto, de supervivencia y reproducción cultural. La importancia de estos cerros y su riqueza mítica-cultural, ya fue constatada en el primordio de la antropología chilena y suramericana, por autores como Rodolfo Lenz, Lehmann-Nitsche y Gusinde. Nos remitiremos brevemente a cada uno de ellos y sus contribuciones para comprender y presentar matices en tornos a elementos relevantes para comprender la catástrofe de una perspectiva mítica.

Lenz (1912) inspirado en 1912 por la escasa literatura impresa en ese entonces de cronistas¹⁴, cuyo trabajo se habían remitido al estudio del mundo mapuche, realiza un análisis que da cuenta de una descripción detallada del significado que tiene para los mapuche el temblor denominado en lengua mapuzungún como “*neyün*” que significa “temblor de tierra”. Años antes, en 1910 De Augusta (1910) había realizado estudios sobre las costumbres de los mapuche¹⁵, cuyos resultados se encuentran publicados en su obra “*lecturas Araucanas*” donde describe algunas costumbres, las relaciones modernas, cuentos y canciones que habían sido recopiladas en su experiencia con los “araucanos”. La obra muestra el relato denominado como “*visión de una machi*” donde ésta recibe mensajes advirtiendo la presencia de Kai Kai y la pronta salida del mar producto de la presencia de extranjeros en el territorio con el objetivo de expulsarlos. Más adelante, Fray Felix de Augusta daba a conocer el significado del neyün a través de la traducción del testimonio de Pascual Segundo Painemilla Ñamkucheu,

“¡Ah! Viene a llevarse las cosechas el temblor para que tengamos escasas, dicen los mapuches. Entonces las mujeres van corriendo a sus sacos de granos, les echan piedras encima, para que el temblor no pueda llevarse los granos, y dicen: “Idos, idos, pasad a otras partes a quien tenga más cosechas” (Augusta, 1934).

La leyenda del treng-treng, describe Lenz (1912) lo relaciona desde su perspectiva con los terremotos y sus efectos en las aguas de los océanos, que para ese entonces ya en el territorio chileno se había dejado notar años antes. Así, citando al cronista Diego Rosales y su obra “*Historia jeneral del Reino de Chile i Nueva Estremadura*”¹⁶ cobra importancia los denominados cerros treng-treng las cuales se le atribuyen cualidades de espacios sagrados que acogen en tiempos de catástrofes, y que en cada provincia hay un treng-treng venerado, debido a que los antepasados ya se habían salvado de los diluvios.

Por otro lado, el etnólogo Alemán Lehmann-Nitsche en 1918 publicaba su obra “El diluvio según los Araucanos de la Pampa” que profundiza la idea de los cerros treng-treng y el significado que posee para los mapuche como cerros crecientes. Tras los comentarios comparativos entre Chile y Perú también relaciona los desastres como el diluvio proveniente del mar y fuertes lluvias, haciendo una descripción analítica de los estudios que hasta ese entonces se habían escrito, siendo un aporte a la mitología sudamericana en general.

Mientras que Gusinde (1922) publica su obra denominada “Otro mito del diluvio que cuentan los Araucanos” dando a conocer el origen, la forma y su desarrollo, destaca las deidades en el mundo mapuche como *ngünechen*, lo cual se le atribuye la creación del mundo y el origen del ser. La explicación al origen de las catástrofes, o en este caso en particular a los diluvios, se explica por el confrontamiento de dos divinidades: lo bueno y lo malo, el primero *ngünechen* (Dios) y el segundo como *weküfü* (Diablo). Estas se disputan los poderes de la naturaleza y principalmente sobre los hombres. Lo interesante aquí, es que se describe en profundidad las interpretaciones y significado para el mundo mapuche, existiendo un descontento por acciones que no agradan a *gnechen* así como de maldades y desobedecimiento. Tras las catástrofes y la forma de calmar aquello, señala Gusinde, sería mediante la organización de *nguillatunes* “con el fin de apaciguar la ira del supremo ser” (1922:194). Lo anterior fundamentalmente liderado por las *machis*, cuya misión es explicar los acontecimientos y faltas cometidas por el hombre y la forma de cómo

volver a reconciliarse. Estas revelaciones se presentan en sueños, apariciones y símbolos y por lo cual deben comunicar a todos en comunidad.

De una forma más vivencial, los *treng-treng* cobrarían nuevamente vida para el día de la catástrofe de ese año 1960, ya que fue el espacio donde las familias *lafkenche* se agruparon “en comunidad”; como primera reacción ante la amenaza durante un tiempo prolongado, hasta que la tierra no dejara de moverse y hasta que el lago Budi, que atraviesa el territorio de las comunidades, no empezara a recogerse en su curso normal. Aquí un factor fundamental es la unidad entre quienes viven la experiencia y el aspecto emocional al vivir, para muchos, la primera catástrofe de sus vidas. Como Redfield (1962) ha señalado, a nivel mundial las sociedades humanas hacen hincapié en la vida y la preservación de la misma sobre la muerte (en Hoffman 1999: 138). Esta regla básica tiene prioridad sobre las divisiones culturales de la religión, clase, etnia o raza. De hecho, se define la naturaleza esencial del grupo, los miembros o las personas que reciben el nombre de “nosotros” y reafirma la humanidad compartida. Así, desde los primeros momentos de urgencia, las víctimas de desastres reafirman la unidad e identidad con los demás. Para este caso de estudio, fue fundamental esta etapa, ya que, si bien las familias que componen las comunidades por lo general se conocen entre sí, tanto por habitar próximamente, como por mantener relaciones de parentesco y afinidad, la catástrofe reforzó aún más ese sentido de cohesión social, empleándose una red de cooperación de alimentos, abrigo y seguridad.

La segunda fase, llamada *de contención* comienza en la medida de que el tono del evento crítico¹⁷ real disminuye y deja clara la extensión de la devastación, siendo una etapa más prolongada de duración y usualmente, tensa y compleja. Así, la primera etapa, por lo general al ser una respuesta inmediata ante el impacto de la catástrofe, tiene un periodo de duración más breve. Esta segunda etapa los sobrevivientes de desastres comienzan, tanto individual como colectivamente, el esfuerzo para reconstruir sus vidas (Hoffman, 1999). Los testimonios hoy en día hablan de un “nosotros” en referencia a las acciones colectivas desplegadas en las comunidades por parte de las familias que comenzaron a habitar los cerros, el miedo, la angustia y lo lejano de la ayuda se hacían sentir entre quienes resguardaban y esperaban el cese de los movimientos de la naturaleza. Si bien la primera fase habla más bien de un estado liminal, que presenta ciertos desajustes sociales, en esta segunda etapa se comienza a ver las primeras acciones y lineamientos para recuperar

el estado anterior a la catástrofe, tal como se puede apreciar en el siguiente testimonio:

“(...) En la comunidad se aconsejaban eso, de mantenerse juntos. Por ejemplo, si había 60 familias, que los 60 estén juntas. En mi comunidad, nos juntamos y amanecíamos. Fueron semanas juntos, de ahí hasta que calmó se fueron. Había de todo, valientes y miedosos. La mayoría iba de noche, y de día iban a sus casas, a seguir con sus actividades, pero con temor, porque la tierra no dejaba de temblar, cada cinco minutos había un temblor, claro que despacito, pero igual (...)”. (Hombre lafkenche, 73 años).

Las personas reunidas en los cerros llamados *treng-treng*, comenzaron a realizar rituales propios de la cultura lafkenche, reviviendo el rito del *nguillatún*, pidiendo sobretodo que calmaran los movimientos de la tierra y el fuerte oleaje que se dejaba sentir en la costa pacífica, tal como reconoce Hoffman (1999) para la segunda etapa, ritos de supervivencia, que a veces repiten formas y reconocen creencias que son normas culturales. Donde también pueden agregarse contenidos nuevos a formas antiguas, y en otras ocasiones presentan creaciones totalmente nuevas. Cualquiera que sea, muchos manifiestan otro elemento, como en el caso lafkenche en la época, que esta vez la haría revivir rituales de antaño producto de la catástrofe, presenciando para muchos una forma nueva de pedir y significar el momento vivido. Al respecto observe el siguiente relato:

“(...) Tenía 17 años, sufrimiento grande que tuvimos. Vivíamos aquí al frente, y entonces llegaban allá en el cerro del *treng-treng* que le decía... de ahí subir para allá, llegar hasta allá y hacer rogativa con una *machi*¹⁸ bien jovencita, que era como una gallina con pollos, porque llegaba gente de todas las comunidades con ella a hacer oraciones para rogarle a *chaw ngünechen*¹⁹ que calmara la tempestad que estaba tan fuerte y con llantos en el cerro que fuimos a ver ahí (...)” (Mujer Lafkenche, 73 años).

En esta etapa, otra de las características es que se comienza a esperar la ayuda externa y la cooperación que mitigue los daños ocasionados. Los testimonios señalan que, a nivel estatal la ayuda no fue homogénea, menos aún a los sectores indígenas, ya que la ayuda se focalizó en los centros urbanos y regiones donde fue el epicentro mismo del terremoto. A nivel comunal, se desplegaron acciones por parte del Estado para las víctimas del sector urbano como el desplazamiento de las personas a albergues en comunas aledañas, así como también la custodia del

devastado pueblo por parte del ejército (Caniguan, 2012). Por otro lado, la ayuda para los sectores rurales de la época, fue más bien escasa según los testimonios recopilados. Así, los sobrevivientes empiezan a verse no sólo como grupo distinto de la comunidad que los rodea, sino que como adversario a ella (Hoffman, 1999). En esta etapa, las acciones también se orientan en retomar la vida cotidiana, de los proyectos en marcha, de comenzar a pensar en las nuevas estrategias adaptativas en un territorio afectado por catástrofes.

En la tercera etapa, *de separación*, las víctimas han logrado algún tipo de asentamiento en el lugar, deseable o no. Si bien es cierto, en las etapas anteriores a ésta se puede apreciar el sentido más colectivo en el proceso de recuperación ante la catástrofe, paulatinamente en la etapa tercera se va produciendo una terminación gradual de las operaciones de recuperación, y de esta manera, una separación del grupo, tal como lo plantea Hoffman:

“The dissolution of the survival unity occurs. The purpose is slowly abandoned. Victims, to one degree or another, reintegrate with the whole society. Segment and opposition within the community are attenuate” (1999:150).²⁰

Las personas que viven la experiencia de las catástrofes suelen replantearse sus vidas, incluyendo para el caso lafkenche una explicación de lo ocurrido. Lo fundamental de esta etapa es que las acciones se desarrollan cada vez más a un nivel más familiar entre los integrantes de las comunidades lafkenche; acciones orientadas a restablecer cierto orden de la vida cotidiana y sus labores ancladas fuertemente en relación con la tierra. Cabe recordar, que el lago Budi para el día de la catástrofe inundó en algunas partes, de forma permanente los terrenos utilizados anteriormente para sembrar y alimentar a los animales. En esta etapa se comienza a divisar los primeros cambios en distintos ámbitos: en el paisaje, en el territorio y en lo social. Mientras que con los años en el sector urbano de Saavedra se comenzaba una reconstrucción material de infraestructura por parte de los habitantes retornados de las ciudades que los habían albergado; en los sectores rurales, las comunidades lafkenche comenzaban a examinar estrategias de adaptación a su territorio, interrumpido por una de las catástrofe más grandes y significativas de la historia, tal como se representa en el siguiente testimonio:

“(…) Nunca más volvimos a tener el monte ni tampoco las dunas ;desapareció todo eso! Así como es la naturaleza, hubieron desastres grandes, no sé si en otros campos, pero aquí pasó esto. Los bueyes de mis tíos arrancaban, esa vez

se abrió la tierra y se tragó un buey, pero como que todo eso a ti te queda en la mente, con los años, ver los rostros, ver la gente, como llegaban los familiares de lejos que venían de Santiago, gritando y llorando, porque se demoraban como un mes en llegar acá. Por bus y por los cerros caminando, llegaban con servicios, con loza, lo que podían traer, fue bastante triste, porque a mi papá y mi mamá los marcó profundamente, ellos sabían más. Tenían que velar por todo el mundo (...)" (Mujer Lafkenche, 68 años).

Entonces de una forma más amplia, las diferentes narraciones de las personas que vivenciaron la experiencia del tsunami y terremoto, permiten situar los distintos momentos post catástrofe llevados a cabo por los grupos en las localidades rurales de la comuna de Saavedra. Esto se traduce en tres etapas, las cuales, hablan de las acciones desplegadas para la recuperación después del desastre y que resultan concordantes con el modelo cultural propuesto por Hoffman (1999). Así, en la primera de ellas, *en comunidad*, prevalece un sentido de unidad social y se generan experiencias colectivas significativas. Consiguientemente, la segunda, *de contención* está marcada por acciones ligadas a retomar los vínculos anteriores a la catástrofe. Finalizado, la tercera etapa, llamada *de separación*, en donde se relegan las acciones al ámbito individual y familiar, por lo tanto, a buscar nuevas estrategias adaptativas en el lugar desde los grupos o unidades domésticas.

Repensando el "Tripanlafken": Resignificado la catástrofe

"(...) El día del terremoto estaba trabajando con mi papá, cuando de repente empieza el temblor, un movimiento fuerte y a cada rato agarraba más fuerza y había un caballero, el winka Alarcón, que tenía una casa de segundo piso y empezó a moverse, sentía la sonajera de loza que caían los platos.

Y luego no más empezaron a decir las personas desde el alto: "*tripanlafken, tripanlafken*", la mar viene saliendo "¡ya salió la mar!" decían, y eso me quedó dando vuelta en la mente (...)" (Hombre Lafkenche, 66 años).

La categoría nativa rescatada en la cita *Tripanlafken*²¹ junto con su significado, demuestran en los testimonios, que más que los movimientos de la tierra provocados por el terremoto, la salida del mar es lo que se encuentra latente en la memoria de los afectados, sindicado como el fenómeno que más daño provocó en su territorio y como el más recurrente en las referencias registradas en los testimonios. En este modelo de significación prevalece el sentido de relacionar las transformaciones socioeconómicas del territorio con los planos de la naturaleza. Por otra parte, la

catástrofe según los testimonios y desde el punto de vista cultural, fue atribuida como un castigo de la naturaleza por los lafkenche.

El siguiente relato da cuenta de la creencia y respuesta interpretada por uno de los miembros de las comunidades:

(...) Es que el mapuche anduvo portándose mal con la naturaleza, la misma naturaleza los castigó, ¿y de qué forma? diciendo que nos íbamos a ir al exterminio, y quien avisó eso, según narran los antiguos de que apareció un ser espiritual, que no tenía forma de mapuche, sino que parecía *winka*, se presentó y se reunieron con todos aconsejando que tienen que hacer muchas ceremonias, porque iban a inundar todo el territorio e iban a desaparecer todos (...) (Hombre lafkenche, 73 años).

De igual manera, en otra de las comunidades, se señala la importancia de la machi y el nguillatún:

“(...) Nosotros teníamos machi. En ese tiempo para el terremoto pedíamos que calmara el mar. Estuvo harto tiempo la tierra que se movía. Y eso tiene un poder grande, porque cuando hacían *nguillatún*, llovía muy fuerte, se largaba la lluvia, había un poder bien grande (...) (Hombre lafkenche, 71 años).

Cabe señalar que el nguillatún en la cultura mapuche tiene como fin rogar o invocar a los espíritus superiores mediante la realización de un sacrificio ofreciendo la sangre de algún animal, que busca restablecer la armonía perdida en el orden cultural (Foerster, 1993), pidiendo fundamentalmente la bonanza en las cosechas, por la lluvia en tiempos de sequía o por algo que realmente les preocupe.

Para el año 1960, quince días después del terremoto y tsunami, comunidades lafkenche de la comuna de Saavedra, revivieron, en el sector Collileufu, actuar para restablecer el orden y en parte, dar sentido a lo sucedido (Levi-Strauss 1995), donde se conjugó un mito ancestral y un ritual de sacrificio, que fue liderado por una machi. El mito del cual se habla es el de Kai Kai y Treng Treng, que “simboliza la confrontación de dos culebras, la primera ligada a las aguas y la segunda a los cerros, cuya lucha constituye una catástrofe cósmica que se resuelve en un sacrificio humano en algunas versiones, animal en otras y en algunas con una mezcla de ambos” (Montecino, 2011:202).

Si bien es cierto, hay una vasta literatura²² que narran lo ocurrido, en esta oportunidad se mostrará la versión de las personas que narran en su testimonio la percepción

que tuvieron del hecho, además de que, para efectos de esta investigación, la comunidad nombrada no es parte del estudio, encontrándose distante a unos 4 kilómetros aproximadamente de la última comunidad considerada²³.

“(...) En el guillatún se hace rogativa, siempre se pide, rogando. La naturaleza a veces le pide algo al que hace la rogativa, se le presenta los mensajes de arriba, de la parte espiritual. Entonces ellas dijeron que había una noticia muy triste, pero vamos a tener que hacerlo, que era ofrecer un niño a la naturaleza para calmar todo. Entonces ahí, pidieron que fuera un niño y la forma del niño debiera ser un huerfanito. Eso fue muy triste, muy penoso y muchos pensamos que podía haber sido un crimen que se hizo. No estábamos todos de acuerdo y la mayoría de los comuneros y personas no le gustó. Entonces la autoridad llegó a saberlo y ahí investigaron y cayeron presos, las machis y los que encabezaban la ceremonia (...)” (Hombre Lafkenche, 73 años).

Los lafkenche tuvieron respuestas inmediatas a nivel de comunidad de realizar las ceremonias de nguillatún cuando se encontraban en los cerros esperando que se calmaran los movimientos de la tierra. Esa acción fue realizada en general en los territorios que albergaba población lafkenche. Sin duda este refleja un modelo cultural de respuesta ante riesgos reconocidos, y, por tanto, clasificados (Douglas, 1996). Por otra parte, hoy en día los testimonios revelan el desacuerdo de haber hecho uso de un niño en el ritual; sin embargo, la otra parte narra que posterior a la ceremonia, el objetivo del nguillatún en Collileufu, junto con las rogativas en los territorios, se había cumplido.

“(...) Todo eso ocurrió en ese año. Para calmar el movimiento de las aguas. Y después de eso, vimos que de verdad se calmó (...)” (Hombre Lafkenche, 73 años).

Después de lo acontecido en las comunidades, los lafkenche recuerdan cómo posterior a la catástrofe se hizo una rogativa agradeciendo a *Chaw Ngünechen* el estar con vida. En ese contexto, la reacción de las comunidades es interpretada como un castigo por el relajamiento de las costumbres tradicionales. Así, desde una lectura antropológica, las respuestas de la gente afectada invariablemente involucran un marco moral, por tanto, cultural; compartiendo del sistema de creencias, penetrando profundamente en los conceptos de la justicia social y universal, que permite identificar el pecado y el justo castigo, la causalidad, la relación de lo secular con lo sacrosanto y la existencia y naturaleza de lo divino (Oliver-Smith, 1995). En ese sentido, el mito y el rito explican la responsabilidad cósmica del hombre, de ahí la urgencia de

celebrar el nguillatún (Foerster, 1993). Pero por otra, mito y rito supone, al menos si seguimos a Geertz (1991), que están operando en conjunto marcos relativos a ethos y cosmovisión, donde la primera hace alusión a los aspectos morales y estéticos y la segunda a los aspectos cognitivos y existenciales, moldeando la conciencia espiritual de los sujetos. Así ambos ámbitos se contemplan recíprocamente. Por otra parte, es innegable no relevar la importancia de ciertos símbolos en la cultura mapuche lafkenche otorgados a los cerros treng-treng, los cuerpos de agua, los animales, el humo y la sangre, entre otros elementos que interactúan en el ritual del nguillatún, materializando el significado otorgado en este caso a la catástrofe que mediante estos complejos simbólicos, funcionaría como revelador de uno u otro aspecto de la integración de ethos y cosmovisión (Geertz, 1991). La eficacia simbólica (Lévi-Strauss, 1995) por tanto, es representada por el mito y rito, sobre todo a partir del papel de la machi, en cuanto al rol de comunicadora, que se torna fundamental, ya que las heridas, para este caso ocasionadas por la catástrofe a las comunidades, es curada mediante el relato del mito que tiene sentido para toda una comunidad con la finalidad de reordenar el caos sensible de la naturaleza y la relación de los habitantes costeros con ella.

Estas acciones desarrolladas y materializadas en las prácticas rituales hablan de un reordenamiento en los sentidos de los sujetos, ya que no se puede entender la vida social y el trabajo con la forma de entender el mundo vinculado a la cosmovisión de manera separada. Así, las categorías económicas y las categorías morales de la cosmovisión se dan en el mundo social, habiendo una coherencia en la base material, donde los sujetos puedan reproducirse en un nuevo sistema y contexto, pero también a un sistema que va más allá de lo económico, es decir de los sentidos, que llevaron a crear estrategias bajo modelos tradicionales. Lo anterior revela, por tanto, cómo una conducta de comportamiento requiere también una transformación afín en los sistemas de valores, es decir, en la cosmovisión.

Podemos considerar entonces que la catástrofe reordenó los sentidos de los lafkenche y las respuestas de estos estaban marcadas por su vínculo identitario con su territorio y entorno natural. Esto evidencia que los modelos culturales de respuesta siempre están vivos tal como las culturas que los mantienen, por tanto, siempre sujetos a alteraciones y redefiniciones. Sin embargo, lo que el modelo o simplemente las respuestas de las comunidades frente a las catástrofes nos están diciendo, es que lo anterior tiene que ver con que los modelos de reconocimiento de riesgos, así como sus respuestas, son culturales.

Conclusiones

Los testimonios plasmados son voces de personas que vivieron la catástrofe y que han sindicado el neñun y tripanlafken de 1960 como el de mayor impacto y magnitud hasta los días de hoy, no superado por ningún otro desastre sicionatural en el territorio estudiado. Lo esencial de ello, es que son personas que comparten una identidad étnica cultural, una generación etaria, un territorio y sobretodo, las experiencias de la catástrofe.

Las narrativas señalan que las familias lafkenche tuvieron que vivenciar tres etapas, cuyas experiencias son concordantes con el modelo cultural de comportamiento pos-catástrofe propuesto por Hoffman (1999). La primera tiene que ver con un momento inmediato después de la catástrofe, caracterizada por la unión de las familias *en comunidad* y en espacios específicos de seguridad; la segunda fundamentalmente *de contención* entre los habitantes, por tanto centrado en retomar paulatinamente la cotidianidad y en donde se comienzan a entretejer los vínculos de ayuda mutua; la tercera fase, destaca por la fragmentación de las dos etapas anteriores donde lo colectivo que predominaba, se relega al ámbito familiar y no en comunidad, surgiendo una especie *de separación* de las acciones anteriores.

Asimismo, acciones colectivas y acciones individuales van marcando un ir y venir de la vorágine de los procesos, el cual nos llama a no entender estos mismos procesos de manera uniforme y lineal, pues el vivenciar las experiencias y acciones bajo mecanismos de contención en comunidad como lo ha revelado este estudio, así como también la necesidad de comprender y resignificar individualmente estas acciones ante las catástrofes van marcando hitos que los propios actores son capaces de identificar como protagonistas de eventos catastróficos que marcaron las acciones de los individuos, porque la interrupción de la forma de vida anterior demostró una heterogeneidad de las acciones, vinculada a una pertinencia cultural en particular como lo es la identidad lafkenche.

Las catástrofes se han entendido como construcciones sociales, que, tras el impacto en los territorios, redefinen las acciones emanadas de las propias personas, que se traducen en la búsqueda de nuevas estrategias adaptativas de los afectados (García Acosta, 2011) siendo un campo de estudio interesante de analizar desde la perspectiva antropológica. Esto tiene sentido, en la medida que, la antropología de las catástrofes rescata no sólo un conocimiento centrado en mostrar voces acalladas por las consecuencias de tipo material, sino también de un proceso de

reconstrucción del tejido social, lo cual permite reflexionar en torno a desastres que han sido vivenciadas por grupos específicos sometidos a amenazas recurrentes, revelando procedimientos de contingencia cultural y formas de vinculación con el territorio.

Por otra parte, la atención en el análisis de la re-significación de la catástrofe por parte de los actores, demandó también una reordenación de los sentidos de las personas, ya que la catástrofe provocó un cierto desorden a nivel social y moral, que llevó en este caso a corregir las prácticas sociales de los *lafkenche*, donde el *ethos* y la cosmovisión no pueden entenderse una sin la otra, siendo un ciclo donde las representaciones simbólicas cobran importancia para dar una interpretación cultural de los desastres revelando una conducta afín con los valores socio-territoriales de los *lafkenche*.

Lo que interesa resaltar, es que las etapas denominadas post catástrofe se caracterizan tanto por una reconstrucción material, como el re-establecimiento de la vida y la cotidianeidad, por tanto, del tejido social y cultural de las personas que vivieron esa experiencia y que son el centro de la llamada reconstrucción muchas veces relegada al olvido. Mientras se habla de la catástrofe como fenómeno multidimensional, el proceso de reconstrucción también lo es, ya que, para su éxito, se necesita atención en las dimensiones sociales, psicológicas, políticas y económicas.

La contribución de la Antropología para los estudios vinculados al impacto de las catástrofes, la posiciona como una de las disciplinas que pueden comprender los procesos emanados desde una perspectiva holística, en el trabajo con actores locales siendo un aporte en comprender las catástrofes desde lo subjetivo, mediante la etnografía y el trabajo de campo. El interés por rescatar la memoria histórica de los pueblos originarios y sus respuestas y acciones particulares ante las amenazas, permite comprender y reflexionar sobre otros estudios de casos y problemáticas que día a día se ve amenazado por el acelerado cambio climático, desencadenando desastres con impactos a distintas escalas espaciales y temporales.

Finalmente, si bien para efectos de esta investigación existe un marco temporal específico de atención que contempla lo acontecido entre los años 1960 a 1970, en ningún caso el tiempo de recuperación de la catástrofe, así como de la reconstrucción vivida por las personas involucradas en este estudio está limitada a ese periodo en particular pues, diez años no es suficiente para dar por finalizado los procesos de reconstrucción de los proyectos de vida que, a nivel individual y colectivo, se

vieron afectados y reconstruidos tanto dentro, como fuera del territorio, más aun en un país como Chile que fue y sigue siendo un país en condiciones de desastres. Naturalmente, las cuestiones expuestas y tratadas en este texto y en este apartado de conclusión, están limitadas bajo la consideración de una investigación inicial, dónde el trabajo y los hallazgos de campo, se han nutrido tanto de la bibliografía de las antropologías de las catástrofes de forma general, y en particular sobre el caso presentado.

Notas

- 1| Este artículo se basa en un proyecto tesis escrito para optar al grado de Licenciado en Antropología Social por la Universidad Católica de Temuco en el año 2017. Los autores agradecen los comentarios recibidos por los integrantes de la comisión calificadora profesores Dr. Héctor Mora y Dr. Gabriel Pozo. De igual forma agradecen y dedican este trabajo a las comunidades lafkenche de Saavedra.
- 2| El uso de la categoría tienen sentido, según los relatos, debido a que es un concepto presente anterior y posterior a la catástrofe, en donde neyün significa temblar la tierra o “cuando la tierra respira” y tripanlafken “salida del mar” en mapuzungún (lengua mapuche).
- 3| Catástrofes y desastres se entenderá como dos conceptos sinónimos. Autores como Hoffman y Oliver-Smith (2011); García Acosta (2005); Díaz Crovetto (2015) señalan que no hay diferencias significativas entre ambas definiciones.
- 4| SIGWEB (Sistema Integrado de Gestión) portal de los expertos en prevención de riesgos de Chile: <http://www.sigweb.cl/biblioteca/TerremotoValdivia.pdf>
- 5| CEPAL. Daños directos (impacto en infraestructura) de terremotos en Chile (Millones de dólares) <http://www.cepal.org/noticias/paginas/4/35494/2010-193-Terremoto-Rev1.pdf>
- 6| Cuyo nombre se alteró recién en el año 2010, a Ministerio de Economía, Fomento y Turismo, realizado a través de la promulgación de la Ley 20.423. Accesado en (enero 2018): <http://www.economia.gob.cl/acerca-de/historia>
- 7| Los relatos tuvieron lugar en diferentes encuentros cara a cara con los entrevistados en el propio territorio de las familias, entre los meses de noviembre de 2016 y enero del 2017. Se priorizó un primer encuentro exploratorio con los entrevistados. Posteriormente, un segundo encuentro para la compilación de los testimonios. Las temáticas iban desde narrar pasajes de la infancia y vida en el territorio, hasta el día del desastre y las acciones empleadas hasta el año 1970, apoyado por datos de hechos significativos.
- 8| La unidad de análisis consideró una generación que para el momento de la catástrofe de 1960 tuvieran entre 10 a 17 años, hoy en día personas que comparten una generación de entre 66 a 73 años de edad (tres personas de género femenino y cuatro masculino) conformada bajo una

muestra intencionada. Cabe destacar que los interlocutores de esta investigación, para la época, han sido una generación que cumple una posición de hijo/a dentro de las familias, por lo que los relatos están marcados por tal característica y subjetividades del proceso de reconstrucción. Por otra parte, se ha priorizado en rescatar los testimonios de personas que para el periodo de 1960 a 1970 hayan vivido en el territorio impactado por la catástrofe.

- 9] Se destacan en el análisis la atención en las categorías de género y edad de los entrevistados, con la intención de que el grupo de entrevistados compartan ciertas cualidades como la generación etaria, la experiencia del desastre, permanencia en el periodo 1960 a 1970 en el territorio y auto identificarse como lafkenche.
- 10] Entre otras se pueden encontrar la Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguita del norte del país, las comunidades Kaweskar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. (Ley indígena 19.253)
- 11] Los nombres a las etapas, tienen que ver con las categorías nativas que las y los entrevistados daban a conocer en cada uno de los momentos post catástrofes vividos a nivel de comunidad y a nivel familiar.
- 12] Turner (1988), se refiere al proceso ritual y las fases de la liminalidad, señalando que son ritos que acompañan todo cambio de lugar, estado, posición social y edad. Así, las características de la liminalidad o de las personas liminales son ambiguas, ya que, en esta condición, estas personas escapan del sistema de categorías socialmente establecidas.
- 13] Treng-treng, según los relatos quiere decir “crecer, crecer”, referido a los cerros que fueron utilizados por los lafkenche como sitios de seguridad en tiempos de catástrofes. Por otra parte, Díaz (2007) identifica una serie de definiciones que hacen alusión al concepto y significado desde el siglo XVII hasta el año 1911 relacionados mayoritariamente con el relato del mito; también hace alusión al significado en la actualidad que tienen sentido para este trabajo, definiendo esta categoría de treng-treng, como aquellos lugares los cuales se les atribuyen propiedades como las de crecer. Se puede decir que muchas comunidades reconocen alguno de estos cerros en la proximidad de sus tierras.
- 14] Para profundizar véase la obra “Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos” Lenz (1912).
- 15] Para mayor información ver “Lecturas Araucanas” Augusta (1934)
- 16] Primer capítulo del libro primero de su historia general del Reino de Chile i Nueva Estremadura. (Rosales, 1877)
- 17] Resulta útil pensar en la categoría de eventos críticos propuesto por Das (1995), que sugiere entender estos eventos de ruptura como nuevas formas de acción que redefinen en términos locales: actores, lecturas y discursos sobre los eventos críticos. Estos, se pueden entender en base a la metáfora de una granada de fragmentación que, al explotar, quebranta las consecuencias y lesiones

sobre múltiples actores a la vez que entrecruza los efectos en una sola acción –la de la explosión. Permitiendo pensar en términos de marcaciones, que tal evento, deja marcas sobre los cuerpos tanto individuales como sociales.

- 18| *Machi* puede ser tanto una mujer como un hombre. Son poseídos por deidades y *püllu* (espíritus) para obtener conocimientos de adivinar, curar, y orar por el bienestar comunitario (Bacigalupo, 2010:09).
- 19| El mapuche tiene una visión cósmica de su realidad total a partir de la existencia de un creador bondadoso y todopoderoso, principio y origen de todos los seres y poderes del universo y por tanto, creador del hombre y de su entorno. En la zona superior o *wenu mapu* existe un nivel superior que corresponde a la habitación del creador y dueño del universo. Para el mapuche es el principio fundamental y preexistente, es fuente y origen de todas las cosas y lo designa, por tanto, como *Elchen* (Creador de la gente) o *Eluuma Chaw* (Padre creador). Es una sólida creencia del mapuche que Él creó el mundo y que todo lo bueno procede del *Kallfu Wenu Chaw Ngünechen*; en Él está la armonía y el equilibrio. El desequilibrio está producido por la acción de seres malignos que residen en la zona inferior o *Minche Mapu*. Al atribuir paternidad a *Ngünechen* se está reconociendo y explicando el origen de las cosas. (Huenupi, 2000)
- 20| Se produce la disolución de la unidad de supervivencia. El propósito es abandonado lentamente. Las víctimas, en un grado u otro, se reintegran a toda la sociedad. El segmento y la oposición dentro de la comunidad se atenúan. (Traducción libre).
- 21| *Tripan Lafken*, significa en Mapuzungún Salida del mar, *tripan*: salida; *lafken*: mar.
- 22| Entre ellos títulos como “*Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu*” (Leiva, 2013); “*Relatos del sacrificio en el Budi*” (Caniguan, 2012); “*Mito, sacrificio y políticas de la diferencia: el terremoto del 60 en el lago Budi*” (Montecino, 2011); “*El mito de “treq-treq kaikai” del pueblo mapuche*” (Díaz, 2007); entre otros.
- 23| La comunidad José Manuel Tranol del sector Conin Budi es uno de los sectores más cercano a Collileufu y del cerro *treq-treq*, conocido como cerro “La Mesa” donde tuvo cabida el ritual del *nguillatún* y el sacrificio humano. De hecho, una de las entrevistas se realizó en el mismo cerro nombrado por petición de la persona entrevistada.

Bibliografía

- Augusta, F. (1910) *Lecturas araucanas*. Valdivia: prefectura apostólica.
- Bacigalupo, A. (2010) *Las Prácticas Espirituales de Poder de los Machi y su Relación con la Resistencia Mapuche y el Estado Chileno*. *Revista Chilena de Antropología*, 7 (21), 6-22.
- Bartolomé, L. (1985) *Estrategias adaptativas de los pobres urbanos: el efecto “entrópico”*

- de la relocalización compulsiva. En: BARTOLOMÉ, L (Ed.), *Relocalizados: Antropología social de las poblaciones desplazadas* (1ª ed., pp. 67-116). Buenos Aires, Argentina. IDES.
- Bengoa, J. (1985) *Historia del Pueblo Mapuche (siglos XIX y XX)*. Santiago de Chile, Chile. Ediciones Sur.
- Calveiro, P. de (2006) Testimonio y memoria en el relato histórico. *Acta poética*, 27(2), 65-86. Recuperado el 22 junio de 2017 en: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-30822006000200004
- Castro, P. (2005) *Aproximación a la Identidad Lafkenche*. V Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, San Felipe.
- Campbell, T. (1981) *Resource Transformation in Squatter Households. Testing a System Model of Urbanism*. Disertation doctoral. Massachussets Institute of Tecnology (mimeo).
- Caniguan, N. (2012) *El Budi*. En: Bengoa, Caniguan, Durán, Allende, Gervain, Villarroel, Rojas, Asraos y Gajardo (Autores). *Mapuche. Procesos, políticas y culturas en el Chile del Bicentenario (54-73)*. Santiago. Editorial Catalonia.
- Cardona, O. (1993) *Evaluación de la amenaza, la vulnerabilidad y el riesgo: Elementos para el Ordenamiento y la Planeación del Desarrollo*. En: MASKREY, A (Comp). *Los Desastres no son Naturales*. Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina (La Red).
- Comisión Económica para América Latina y El Caribe CEPAL (2010) *Terremoto en Chile: Una primera mirada al 10 de marzo de 2010. Daños directos (impacto en infraestructura) de terremotos en Chile (Millones de dólares)* Recuperado el 04 de abril de 2017 en: <http://www.cepal.org/noticias/paginas/4/35494/2010-193-Terremoto-Rev1.pdf>
- Das, V. (1995) *Critical Events*. Oxford. Oxford University press.
- Díaz Crovetto, G. (2015) *Antropología y Catástrofes: intersecciones posibles a partir del caso Chaitén*. *Revista Justiça do Direito*, 29 (1), 131-144.
- Díaz, J. (2007) *El mito de "tremg-tremg kai-kai" del pueblo mapuche*. *Revista CUHSO*, 14 (1).
- Díaz Diego, J. y Órdenes, M. (2016) *Sujetos esquivados, memorias evadidas: sesgos antropológicos e historiográficos en torno a los dueños de la tierra durante la reforma agraria chilena*. *História Unisinos* 20 (2), 163-177.
- Douglas, M. (1996) *La aceptabilidad del riesgo según las ciencias sociales*. Barcelona, España. Editorial Paidós.
- Fariña, L.M., Opasso, C. y Puz, P.V. (2012) *Impactos ambientales del terremoto y tsunami en Chile. Las réplicas ocultas del 27 F. (s.n)*.
- Foerster, R. (1993) *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile. Editorial Universitaria, S.A.

- García Acosta, V. (2004) La perspectiva histórica en la antropología del riesgo y del desastre. "Acercamientos metodológicos" en *Relaciones*. (97), pp. 125-142.
- García Acosta, V. (2005) El riesgo como construcción social y la construcción social de riesgos. *Desacatos*, núm. 19, septiembre-diciembre, 2005, pp. 11-24 Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. Distrito Federal, México.
- García Acosta, V. (2011) Estrategias adaptativas y amenazas climáticas. Recuperado el 23 de febrero de 2017 en: <http://www2.inecc.gob.mx/publicaciones/libros/508/estrategias.pdf>
- Geertz, C. (1991) *La interpretación de las culturas* (Vol. 1). Barcelona: Gedisa.
- Gusinde, M. (1922) Otro mito del diluvio que cuentan los araucanos. Museo de etnología y antropología de Chile. Tomo 2.
- Hernández, J. (2011) 1960: Memorias de un desastre. Recuperado el 22 de febrero de 2017 en: <https://issuu.com/terremoto1960/docs/1960memoriasdeundesastre/161>
- Hoops, T. y Whiteford, S. (1981) *Transcending Urban Boundaries: A Comparative View of Labor Reserve and Family Strategies*. Department of Anthropology, Michigan State University, East Lansing, Michigan (mimeo).
- Hoffman, S. (1999) *The Angry Earth: Disaster in Anthropological Perspective* Hoops. En: Oliver-Smith (Ed), Hoffman, S (Ed) *The worst of times, the best of times: Toward a model of cultural response to disaster*.
- Hoffman, S. y Oliver-Smith, A. (Org.) (2011) *Catastrophe and Culture: The Anthropology of Disaster*. Santa Fe: School of American Research Press.
- Huenupí, C. (2000) Chaw Ngünechen: perspectiva de Dios Padre en el Pueblo Mapuche. *Actas Teológicas*, 4, 2000. Recuperado el 22 de junio de 2017 en: <http://repositoriodigital.uct.cl/handle/10925/92>
- Jorquera, F. (2013) *Desastres Socionaturales: Construcción Social y Políticas Locales de Prevención*, XXIX, Congreso ALAS CHILE 2013.
- Lavell, A. (1993) Ciencias sociales y desastres naturales en América Latina: un encuentro inconcluso. *Revista EURE*, 73- 84, XIX (58).
- Leiva, R. (2013) Maremoto de 1960, sacrificio humano y restablecimiento del equilibrio en el Wallmapu. Vol.17 N°30, pp.35-45. UNMSM-IIHS. Lima, Perú.
- Ley N° 19.253 (1993) *Diario Oficial de la República de Chile*, Santiago, Chile, 05/10.
- Lenz, R. (1912) Tradiciones e ideas de los araucanos acerca de los terremotos. *Anales de la Universidad*, tomo CXXX, mayo y junio de 1912.
- Lévi-Strauss, C (1995). *Antropología estructural*. Barcelona, España. Ediciones Paidós.
- Leeds, A. (1973) *Locality Power in Relation to Supralocal Power Institutions*. En: Southall,

- A (comp). *Urban Anthropology*, 15-41. Oxford University Press, Nueva York. (s.n).
- Lehmann – Nitsche, R (1918) El diluvio según los araucanos de La Pampa. *Mitología Sudamericana*, Revista del Museo de la Plata, pp 28-62, N°1 tomo 24.
- Lomnitz, L. (1975) *Como sobreviven los marginados*. (3ª ed.), México. Editorial Siglo XXI.
- Montecino, S. (2011) *Terre/Mare/Moto. Mito, sacrificio y políticas de la diferencia: el terremoto del 60 en el lago Budi*. Chile, Universidad de Chile – Catalonia.
- Oliver-Smith, A. (1995) Respuestas individuales, organizacionales y comunales al impacto y consecuencia del desastre. En *Red de Estudios Sociales en Prevención de Desastres en América Latina*. *Desastres y Sociedad* No. 5. Año 3.
- Oficina Nacional de Emergencia del Ministerio del Interior y Seguridad Pública. ONEMI (1995) *Sismos en Chile: a 35 años de los terremotos de 1960*. Recuperado el 08 de enero de 2017 en:
<http://repositoriodigitalonemi.cl/web/bitstream/handle/2012/92/ONE0008.pdf?sequence=1>
- Petit-Breuilh, M. (2006) *Naturaleza y desastres en Hispanoamérica. La visión de los indígenas*. Madrid, España. Editorial Sílex.
- Pujadas, J. (2000) El método biográfico y los géneros de la memoria. *Revista de Antropología Social*, 9, 127-158.
- Redfield, R. (1962) *Human nature and the study of society. The papers of Robert Redfield*, M Redfield. Chicago. University of Chicago Press.
- Rosales, D. (1877). *Historia jeneral del Reino de Chile*. Valparaíso, Chile. (s.n)
- Servicio Hidrográfico y Oceanográfico de La Armada de Chile (2000). *El maremoto del 22 de mayo de 1960 en las costas de Chile*. 2ª ed. Recuperado el 09 de enero de 2017 en:
<http://www.shoa.cl/datos/descargas/pdf/marem22-5-60.pdf>
- Sistema Integrado de Gestión (SIGWEB) El Portal de los expertos en prevención de riesgos de Chile (2011) *Terremoto de 1960: el mayor sismo de la historia de la sismología instrumental*. Recuperado el 15 de febrero de 2017 en: <http://www.sigweb.cl/biblioteca/TerremotoValdivia.pdf>
- Turner, V (1988) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Capítulo 3: liminalidad y communitas. Madrid, España. Editorial Taurus.
- Zavala, J. (2008) *Los Mapuches del Siglo XVIII: Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*. Santiago de Chile. Editorial Universidad Bolivariana.