

## MÚSICA Y GASTRONOMÍA COMO RESISTENCIA. AGENTES FOLKCOMUNICACIONALES A PARTIR DE UN CASO DE CONFLICTO AMBIENTAL

Cristian Yáñez Aguilar<sup>1</sup>  
Víctor Hugo Valenzuela<sup>2</sup>

### Resumen

El estudio aborda las prácticas folkcomunicacionales a través de las cuales la comunidad rural de Tralcao enfrenta las estructuras hegemónicas tras la contaminación provocada por una planta de celulosa. La aproximación etnográfica muestra cómo en el contexto de un conflicto socioambiental, luego de la invisibilización de los problemas locales en los medios de comunicación dominantes, la comunidad organiza una exposición de música y gastronomía que paulatinamente se transforma en un espacio de reivindicación identitaria para la consiguiente acción política.

### Palabras claves

Folkcomunicación – resistencia- conflicto ambiental- cultura popular

### Abstract

This research attempts to study the folk communicational practices in a rural community of Valdivia. Tralcao is a community which must face hegemonic structures due to the pollution provoked by a cellulose plant. The ethnographic approach shows the way in which the community starts to recover local practices through a musical and gastronomic event organized by them. This event is developed in a context of a socio-environmental conflict which is ignored by the dominant mass media and the public institutions. However, this social event is used by the community as a way of reinforcing and fortifying their local identity. Therefore, local people began to be political actors in an environmental conflict.

### Keywords

Folkcommunication – resistance- environmental conflict- popular culture

### **Antecedentes generales**

Los países latinoamericanos forman parte de ese complejo grupo de naciones catalogadas como, Tercer Mundo, países subdesarrollados o el Sur, dependiendo la perspectiva de análisis. Este último concepto, por ejemplo, es concebido por Boaventura de Santos como la “metáfora con la que identifiqué el sufrimiento humano bajo el sistema capitalista globalizado” (Santos, 2006, p. 29). Más aún, al interior de estos países son los sectores sociales excluidos quienes de a poco comienzan a participar de la integración mundial, pero no como receptores de beneficios sino de males. En nuestros países aumentan los riesgos de proyectos cuyas decisiones ancladas en políticas tecnológicas, producen externalidades que finalmente van a parar a los sectores más empobrecidos y que, hasta ahora, han sido excluidos del proyecto de la modernidad. Lo anterior va de la mano con un control sobre la información que parece negar la alevosía de esta situación. Como señala Vandana Shiva:

Comenzamos el nuevo milenio con una producción deliberada de ignorancia sobre peligros ecológicos como la desregulación de la protección ambiental y la destrucción de los modos de vida ecológicamente sostenibles de comunidades agrícolas, tribales, pastorales y artesanas del Tercer Mundo. Estas gentes se están convirtiendo en los nuevos refugiados ambientales del mundo ... en un mundo de comercio global y liberalizado, en el que todo es vendible y la potencia económica es el único factor determinante del poder y el control, los recursos se trasladan de los pobres a los ricos, y la contaminación se traslada de los ricos a los pobres (Shiva: 2001)

Shiva pone de relieve que esta situación forma parte de un conjunto de políticas económicas orientadas en esta perspectiva. Tal es el caso del Informe del Banco Mundial sobre Desarrollo dedicado al Medio Ambiente en 1992, el mismo año de la Cumbre de Río, donde se llegaba a sugerir que desde el punto de vista económico, era lógico transferir las industrias contaminantes a los países del Tercer Mundo. Dicho informe fue elaborado por el entonces economista jefe del Banco Mundial, Lawrence Summers, y entre los argumentos que entregaba estaban los siguientes:

Primero, puesto que son bajos los salarios en el Tercer Mundo, los costes económicos de la contaminación, causados por el aumento de las enfermedades y las muertes, serán menores en los países más pobres. Según Summers, la lógica del traslado de los contaminantes a los países con menores salarios es impecable, y deberíamos asumirlo.

Segundo, dado que en grandes áreas del Tercer Mundo la contaminación es todavía baja, a Summers le parecía sensato introducir más. Siempre he pensado-escibía- que los países de África están demasiado poco contaminados; la calidad del aire, probablemente, es excesiva e innecesaria, en comparación con Los Ángeles o México D.F. Por último, dado que los pobres son pobres, no es posible que se preocupen por los problemas ambientales (Shiva, 2001)

Bajo este proyecto socioeconómico amparado en la aplicación de políticas neoliberales es que los conflictos socioambientales están aumentando rápidamente en Latinoamérica. Proyectos de muy diverso tipo, como los industriales, forestales, mineros, energéticos, inmobiliarios, generan todo tipo de externalidades negativas que afectan a las comunidades locales, amenazando no sólo su salud sino también sus modos tradicionales subsistencia. En Chile, como en gran parte del continente:

La diversificación de las exportaciones ha aumentado considerablemente la presión sobre los recursos naturales, dando origen a muchos de los conflictos ambientales surgidos en el país en los últimos años. En efecto, la disponibilidad de recursos naturales —en el marco de una desregulación ambiental de hecho y de una estrategia económica aperturista— ha representado importantes ventajas comparativas de Chile para atraer los capitales de inversión (Sabatini & Sepúlveda 1997, p. 23).

La adopción de un modelo de crecimiento debe entenderse como parte de un conjunto de transformaciones que avanza con total desconocimiento de las lógicas locales y sus visiones de mundo. En este proceso:

Según Ortiz (1996), la fase actual de acumulación capitalista "flexible" está significando una agudización de las presiones sobre los recursos naturales, provocando degradación, escasez y privaciones sociales, todos factores propicios para el desarrollo de conflictos. En efecto, la economía capitalista que emergió de la profunda y larga crisis que despuntara al comienzo de los años setenta es más agresiva y flexible. La recuperación económica ha significado considerables reestructuraciones del sistema, junto con las estrategias económicas y la penetración en nuevos sectores de actividad donde se pudiera valorizar el capital (Sabatini & Sepúlveda 1997, p. 54).

En términos simples, se entenderá como un conflicto socioambiental cuando los intereses económicos de un actor empresarial, que suscitan un determinado impacto ambiental, entran en contradicción con los intereses económicos, relativos a la salud, a la calidad de vida o a modos tradicionales de vivir la cultura de un determinado actor local. Sabatini y Sepúlveda plantean un modelo de conflicto ambiental de tres actores:

Empresas que usan recursos naturales y generan un impacto ambiental, comunidad (o grupo de ésta) organizada en torno a la defensa de sus intereses en relación con dicho impacto, y agencias públicas con responsabilidades de mediación en el conflicto, más allá de que reconozcan o ejerzan esas responsabilidades (Sabatini & Sepúlveda, 1997, p. 25).

El avance de la frontera del crecimiento económico hacia las regiones interiores se hace implacable cuando, en casos como el de la comunidad de Tralcao, las agencias públicas son incapaces de controlar las externalidades producidas por las industrias exportadoras de materias primas, entonces la comunidad debe desarrollar sus propias estrategias.

### **Antecedentes del conflicto**

Tralcao pertenece a la región de los Ríos en el sur de Chile. Es una comunidad de poco más de 300 personas, en su mayoría pertenecientes a la etnia mapuche. Su lugar de asentamiento está emplazado en el Santuario de la Naturaleza Carlos Anwandter y es bañado por el Río Pichoy, limitando con el Estero Collimaico y el Río Cruces. Por años su principal actividad económica ha sido la agricultura. Hasta antes del terremoto de 1960 sus habitantes cruzaban a navegación el río Pichoy para trasladarse hasta Valdivia donde comercializaban productos agrícolas. Después del terremoto se habilitó una ruta terrestre que finalmente terminó con el antiguo traslado. “ Su base económica actual son los recursos naturales a nivel básico, principalmente agricultura de subsistencia, en especial chacras, frutales y papas, se comercializaban productos forestales no madereros en las ferias de la ciudad de Valdivia. Se practica la pequeña ganadería, con crianza de aves, chanchos ovejas y vacunos” (Villarroel et al, 2007 en Muñoz 2007, p. 54). Cabe señalar que un número menor de personas trabaja en fundos cercanos.

El año 2004 comenzó a operar la planta de Celulosa Arauco cuyos desechos, desde entonces, se han depositado en el Río Cruces generando un Conflicto Ambiental que ha

sido ampliamente documentado por diversos investigadores (Sepúlveda & Bettati: 2005, Ramírez et al: 2006, Skewes & Guerra 2004, entre otros). En Tralcao desaparecieron alrededor de 600 cisnes de cuello negro, hubo migración de aves tales como: taguas, pollollas y otras especies que desde 1960 constituían el paisaje de la localidad y servían como base para actividades de turismo y alimentación.

Los vecinos solicitaron estudios científicos para determinar los efectos de la contaminación en su localidad pero no obtuvieron resultados. Fue así como bajo sus propios medios, los vecinos comenzaron a recolectar evidencias y con dicha información elaboraron un documento titulado, Tralcao: Presente y Futuro de Nuestros Hijos, que fue difundido en eventos públicos y académicos de la Región de Los Ríos. En dicho documento se exponen los resultados que la propia comunidad encontró tras el catastro.

Los resultados evidenciaban la merma de la producción agrícola, frutícola y de animales de crianza y se encontraron con cerezas, lechugas y acelgas ‘quemadas’ por lluvia ácida. Los productores de cereza tuvieron una caída desde los 20 mil kilos en el periodo 2003 – 2004 a sólo 2.500 Kg. entre 2004 y 2005, similar al descenso que sufrió la producción de ciruelas la cual pasó de 40 mil Kg. en 2003 – 2004 a sólo 500 Kg. entre 2004 y 2005. Según cálculos de la comunidad organizada, el perjuicio económico de tales daños superó los 15 millones de pesos (Huenulef, 2006).

A lo anterior se suma la masiva muerte de camarones ‘enanos’ a orillas del río, la desaparición total de los coipos y la muerte de peces, truchas, puyes, ranas y carpas. La población encontró junquillos, totoras y árboles secos y/o pudriéndose a orillas del río y fue testigo de la muerte del luchecillo y de la pérdida de nidos de cisnes producto de la muerte y migración de éstos. La información fue recabada y sistematizada por personas de la localidad quienes realizaron actividades para llamar la atención de los medios de comunicación de Valdivia y las autoridades públicas.

Antes del conflicto ambiental la gente de Tralcao estaba ejecutando un proyecto de agroturismo que se vio alterado debido al daño que sufrió la flora y fauna. En consecuencia, “La Agrupación de cereceros y hortofrutícolas presentó en el Juzgado de Garantía de Valdivia una querrela criminal, ... contra quienes resultaran responsables

por la contaminación con sustancia tóxicas en el río Pichoy, que riega sus campos” (Muñoz 2007, p. 73).

Los dirigentes solicitaron a las autoridades estudios científicos en los pozos y en las aguas del río sin respuesta satisfactoria. Incluso tras solicitar al Servicio de Salud de Valdivia que analice el agua del río Pichoy, aledaño al sector, se les señala que está apta para beber, sin embargo, la comunidad ha tenido problemas con los permisos para organizar actividades masivas como La Fiesta de la Cereza por razones sanitarias. Lo cierto es que los efectos nocivos han perdurado hasta ahora.

Entre las actividades que la población viene realizando desde el inicio del conflicto socioambiental para hacerse escuchar ante las autoridades públicas se cuentan protestas y solicitudes de estudios científicos. Esta situación deja en evidencia un Estado que no responde a las demandas sociales y trae como consecuencia que las propias comunidades inicien acciones al respecto.

Un Estado incapaz de hacer frente y responder a las necesidades planteadas por una comunidad y, como se verá más adelante, un sistema mediático vinculado a los grupos de poder que invisibilizan y desconocen a los afectados, conforman el espacio sociocultural propicio para que la defensa local se exprese a través de mecanismos vinculados al folklore, debido a que “lo propio” se ve dañado por actores externos.

El proceso de agencia es asumido por personas de la comunidad que se transforman en actores políticos articulando la resistencia a través de elementos simbólicos que los sujetos reconocen como propios y que ahora son utilizados para la resistencia.

### **Folkcomunicación y paisajes soberanos.**

Una de las primeras actividades emprendidas por la comunidad fue el mencionado documento, “Tralcao: Presente y Futuro de Nuestros Hijos” con el objetivo de hacer oír las voces locales ante las autoridades públicas. En el ámbito de la prensa dominante, estudios muestran la percepción de desatención comunicacional por parte de la población de Tralcao en los medios de Comunicación de Masas de la Región de Los Ríos, particularmente en el Diario Austral de Valdivia (Muñoz, 2007).

Ante esta situación de desatención por parte de las autoridades públicas y los medios hegemónicos, el vocero de la Agrupación Indígena de Tralcao, Francisco Manquecheo, recuerda que, “Empezamos con protestas, marchas, reclamos, cabildos (...) al sentirse uno no escuchado entonces uno reflexiona y dice qué hago, qué sigo haciendo” (Entrevista personal, 2006).

Como parte de una acción política se advierte una fuerte adhesión a la identidad mapuche y se una fuerte (re) valorización de elementos gastronómicos, musicales y cosmovisionarios. Estos elementos sirven para significar el paisaje y articular significados locales que devienen en la definición de un ‘nosotros’ que considera los distintos segmentos de población. En este proceso de configuración semántica de un paisaje, se reivindica un hecho patrimonial, generando así una simbiosis paisajística que facilita la consiguiente acción política. (Skewes y Guerra, 2006). Desde una perspectiva analítica, Skewes y Guerra plantean que el vínculo de diversos segmentos de población con el entorno facilita la emergencia de un sujeto político que define y redefine el paisaje según intereses que le permiten constituir un ‘paisaje soberano’. Es así como los actores patrimonializan su entorno a partir de los elementos que les brinda la propia cultura dando cuenta de una fuerte apropiación de éste.

De acuerdo con la tesis de Lazarfeld sobre el flujo de comunicación en dos etapas y la figura del Líder de Opinión, se sostiene que este último tiene un carácter dinámico por su capacidad de moverse entre la alta y baja cultura, no obstante, pertenece mas bien a la primera. Estas afirmaciones estaban en boga en Latinoamérica durante los años 60 (Mattelart, 2003) dando cuenta de la hegemonía económica, cultural y política de Estados Unidos. La Folkcomunicación discute esta posición a partir de la experiencia latinoamericana argumentando que en los espacios populares existen sujetos y manifestaciones socioculturales ligadas directa o indirectamente al folklore que sirven para conectar significados con los espacios dominantes y también para recodificar aquellos que se producen desde los espacios hegemónicos. Junto con recuperar las voces populares, la Folkcomunicación pone énfasis en mecanismos informales de comunicación –por su relación con la cultura que los moviliza- hasta entonces descuidados por los estudios que se centraban casi exclusivamente en la Sociedad de Masas.



El profesor Luiz Beltrão define la Folkcomunicación como, “El proceso de intercambio de informaciones y manifestaciones de opiniones, ideas o actitudes de masas a través de agentes y medios ligados directa o indirectamente al folklore” (Marques de Melo, 1969, 1998 y 2002, p. 49). Beltrão aclara que la Folkcomunicación no es una comunicación clasista (Beltrão, 1987, Marques de Melo, 2002), sino que se centra en aquellos grupos populares en la medida que de ellos emergen agentes y manifestaciones que, por un lado ‘filtran’ la cultura de masas y, por la otra, se dirigen hacia las esferas de Poder. De este modo se van configurando rituales o agentes que sirven como Líderes de Opinión que operan con “medios no formales de comunicación (...) los grupos a los que me refiero son los culturalmente marginalizados, contestan a la cultura dominante” (Beltrão, 1987 en Marques de Melo, 2002).

Es así como luego de numerosos intentos por hacer oír su voz, surge una actividad que canalizará los elementos simbólicos de la cultura local como un instrumento de lucha política hacia una empresa que busca maximizar sus beneficios, un Estado que no es capaz de responder a las demandas locales y unos medios de comunicación que invisibilizan y desconocen las voces comunitarias. En este contexto surge y se consolida la Muestra de la Cultura y la Cereza.

### **Más que una muestra estival, un espacio político**

Junto con las acciones públicas llevadas a cabo por la comunidad tras la contaminación, los sujetos van patrimonializando aquellos espacios dañados subrayando el hecho de que, lo que cambia, tras la puesta en marcha de la planta de celulosa, es el modo en que unos sujetos se han relacionado entre ellos y con su entorno. Se consolida así esta simbiosis paisajística que plantean Skewes y Guerra y que facilita la consiguiente acción política. Esto último explica el intenso trabajo comunitario en torno a la denominada Fiesta de la Cereza.

El año 2008, con el apoyo de un grupo de estudiantes de la carrera de Turismo de la Universidad Austral de Chile (UACH) se realiza la primera versión de esta actividad. Ésta fue organizada por la Asociación Indígena, el Grupo de Turismo de Tralcao, el Instituto de Turismo de la UACH y contó con el patrocinio de la Gobernación Provincial de Valdivia, la Municipalidad de San José de la Mariquina y la colaboración de organismos no gubernamentales como Acción por los Cisnes, Agenda 21 y la Central



Unitaria de Trabajadores. En esa ocasión, según indicaba un académico de la Universidad Austral en publicación de prensa de la época, se buscaba “conocer diferentes vivencias típicas del turismo comunitario, como caminatas guiadas, observaciones de pájaros, (donde se expondrá conocimiento científico y sabiduría tradicional) podrán vivenciar cómo se hace una tortilla de rescoldo, algunas artesanías y por supuesto vivenciar recolección de cerezas, proceso de elaboración de conservas, dulces, etc.”<sup>3</sup>

Después de esa experiencia, la comunidad continuó con la “II Muestra de la Cultura y la Cereza de Tralcao”, con recursos propios y del Gobierno Regional de Los Ríos, mismo financiamiento que se mantuvo para los años siguientes. En términos políticos, se observa que la comunidad transa con las autoridades para conseguir el financiamiento de la muestra, por su lado, los agentes públicos apoyan económicamente la celebración intentando enmarcarla en el contexto del calendario de las muestras estivales y actividades folklóricas, despolitizando así una actividad que tiene un trasfondo socio cultural y político para la gente de la comunidad, en particular para los organizadores directos, la Junta de Vecinos, Asociación Indígena y el Grupo de Turismo.

La identidad se transforma en un arma de lucha y los vecinos buscan evitar que la empresa responsable del conflicto coopte a la comunidad financiando la muestra o la producción de cerezas y se haga parte de una actividad que surge, precisamente, después de la contaminación que dañó aquello que ahora buscan “poner en valor”. Es así como miembros de las organizaciones emprenden un trabajo para reivindicar simbólicamente un espacio territorial dañado por actores externos. Asimismo, otros grupos que participan de la Fiesta de la Cereza se abocan a la recuperación de prácticas antiguas que se reconocen como propias tales como la Minga<sup>4</sup> y en lo gastronómico, la Tortilla al rescoldo y el Muday<sup>5</sup>. En la Fiesta de la Cereza se articulan distintos segmentos, los cereceros, el grupo de Turismo y la Asociación Indígena (re) actualizan y ponen en valor prácticas culinarias, artísticas y rituales con el objetivo de consolidar una patrimonialización que facilita la emergencia de un ‘paisaje soberano’ constituyéndose como una acción de resistencia.

De acuerdo a las observaciones etnográficas es posible advertir dos dimensiones en la Muestra de la Cultura y la Cereza de Tralcao. Por un lado, aquella en que los asistentes

participan en calidad de ‘público’ tanto de la muestra artística (poesía, canto, danza) como gastronómica. En una segunda dimensión de carácter más íntimo están los actores locales profundizando en la búsqueda de referentes identitarios que, luego, enriquecen en contenido y sentido la actividad. Respecto a lo anterior conviene señalar un hecho relevante que se ha realizado en las dos últimas versiones. Hasta la comunidad y por invitación de la Asociación Indígena han llegado autoridades ancestrales mapuche de otras comunidades con el objetivo de iniciar la Muestra con una rogativa indígena sacralizando así el espacio territorial Tralcao Mapu y dotándole de un sentido amparado en la cosmovisión mapuche. Durante la última versión realizada el 2011, se plantó un canelo en el lugar donde se realiza la actividad. La dominación castellana en la zona implicó la pérdida de la visión de mundo en los habitantes indígenas de la localidad, sin embargo, aquí se observa una actividad consciente mediante la cual se busca restaurar un “algo perdido” que se reconoce como propio y que es vital para la patrimonialización del espacio hoy destruido.

La muestra se realiza los fines de semana en tres ocasiones durante la época de verano. Se construye un escenario frente a una explanada donde se ubican los poco más de 20 pequeños módulos que construyen y atienden las familias del sector. La actividad comienza al mediodía y culmina en la noche. En los módulos se ofrece gastronomía local, ello incluye jugo de cereza, muday, empanadas, chicha de manzana junto con ropas tejidas según modos tradicionales. El único requisito para los expositores es vender productos ‘naturales’ en el sentido de que no sean fabricados industrialmente por lo que está prohibida la venta de bebidas gaseosas y alcohólicas importadas y todo tipo de comida envasada. El discurso tanto de los organizadores como de los expositores apunta a que se trata de mostrar “todas esas cosas que se hacían antes”<sup>6</sup>.

El escenario concentra las muestras artísticas entre las cuales se distinguen dos tipos de exponentes: Primero, aquellos que expresan abiertamente un discurso de resistencia y que a través de sus expresiones dan cuenta del Conflicto Ambiental no sólo de Tralcao, sino también desde otros lugares como Mehuín. Tal es el caso, por ejemplo, de Francisco Manquecheo quien a través de ritmos tradicionales cuenta los cambios ocurridos a causa de la contaminación en Tralcao, o de Tito Lienlaf, que denuncia la crisis de las comunidades Lafkenche aledañas a Mehuín producto del proyecto que busca evacuar los Riles de la planta de Celulosa Arauco en el mar costero de dicha localidad.

A su vez, en esta categoría también se observa el carácter reivindicativo que ha ido adquiriendo la muestra. Por tratarse de una actividad que se realiza en temporada estival, llegan músicos, poetas y jóvenes hijos de mapuche del Bío Bío, La Araucanía o Los Ríos que viven en Santiago o en otros espacios ajenos a sus comunidades de origen y que, por lo tanto, también están en una constante búsqueda tendiente a la reactualización identitaria para la lucha política. Uno de los grupos que en la versión 2010 logró mayor empatía con la organización fue la agrupación musical Wechekeché, compuesta por un grupo de jóvenes que interpreta canciones cuyas letras cuentan la resistencia Mapuche, sus hitos históricos según el ‘kimún’<sup>7</sup> aprehendido de los ‘mayores’ a través de ritmos como la cumbia, el hip hop y el reggaetón, que a su vez, dan cuenta de los procesos que viven estos jóvenes que hoy habitan en la capital del país. Otro caso relevante el 2010 fue la participación de la poetiza Eliana Pulquillanca, oriunda de Piutril e hija de uno de los últimos hablantes de mapudungun de su comunidad. Aquí también se observa la incesante búsqueda de lo ‘propio’, del ‘kimún’ o la sabiduría local cuya vida está en la palabra y que, a través de diversas manifestaciones es puesta en valor. Su poesía da cuenta de la búsqueda del pasado por parte de una mujer mapuche que vive en la ciudad; en el escenario recita versos tales como: “Padre, salí del vientre de la tierra/Abriendo a pujanza la corteza madre/ Pataleé, brinqué, me sumergí en mi infantil embrión” (Fiesta de la Cereza, 2010). Su poesía (re) actualiza las prácticas hoy desaparecidas de su pueblo como en aquel poema denominado Palín, en alusión al juego tradicional que, según ella misma relata, “es un deporte que lo están retomando casi todos los Weichafes<sup>8</sup>, yo escribí esto viendo a mis hermanos mapuches en Santiago como practican el deporte ancestral<sup>9</sup>” (Entrevista Personal, 2010). La búsqueda del referente identitario como hecho para la acción política se vislumbra en otra creación de la autora que tiene por título precisamente, Resistencia, y donde da cuenta de la tensión del ser mapuche en el Santiago de hoy pues tal como señala, “Oración de resistencia es lo que tenemos los mapuches en Santiago, resistiendo en una ciudad tan contaminada, peligrosa<sup>10</sup>” (Fiesta de la Cereza, 2010). La relación que se produce entre la comunidad organizadora de la Fiesta de la Cereza y los artistas mapuche que se enmarcan en esta línea trasciende el escenario en tanto espacio de expresión y se extiende hacia un plano más íntimo que se observa en las relaciones de reciprocidad<sup>11</sup> que se dan en extensas conversaciones acompañadas de mate y sopaipilla en la ruka comunitaria. En torno a estos diálogos se (re) viven los modos de comunicación oral propios del mundo mapuche y en ellos los organizadores (re)

aprehenden de sus hermanos mapuche y con ello, se dotan de un sentido cosmovisionario que buscan recuperar a través de la Fiesta de la Cereza.

En la versión 2010 de la Fiesta de la Cereza, el vínculo tiene su momento más significativo en la despedida que se produce entre los organizadores, ‘peñis’ y músicos mapuche de otras localidades. Aquí prima la “palabra” como articuladora de un “kimún” que se reconoce como patrimonio del pueblo mapuche y en consecuencia, de la comunidad de Tralcao, la cual, tal como expresa el dirigente y músico Francisco Manquecheo, ‘lo ha perdido todo’<sup>12</sup>. No obstante, éste es el espacio donde se puede aprehender otra vez aquello que, al igual que el paisaje, un otro hegemónico les ha arrebatado. El momento adquiere un carácter ritualizado en que organizadores, jóvenes mapuche de Santiago, de Mehuín, de Piutril y Panguipulli se despiden y hablan largo rato en Mapudungún por lo que se trata de un espacio restrictivo respecto al universo simbólico que allí se actualiza. En el caso del caso de las personas de Tralcao que no hablan la lengua el diálogo es en castellano pero el tenor sigue siendo la reivindicación de la identidad y el fuerte sentido de pertenencia.

El segundo grupo de artistas que se puede distinguir en la Fiesta de la Cereza corresponde a aquellos que no participan directamente del motivo que da sentido a la actividad costumbrista y cuya acción está supeditada a la lógica del espectáculo. Aquí caben por ejemplo los conjuntos folklóricos que exponen bailes criollos, payadores, grupos de teatro, incluso exposiciones artísticas basadas en la cultura mapuche pero donde no hay un trasfondo político sino fundamentalmente estético. Todo contribuye a enriquecer la actividad que en última instancia pero no todos aportan en la misma dimensión. La relación entre organizadores y estos otros actores es de cordialidad pero no se produce un vínculo de reciprocidad como ocurre con los primeros. Como las autoridades públicas han intentado incorporar esta actividad al calendario de muestras estivales, varios de estos artistas llegan por cuenta del municipio de San José de la Mariquina quien facilita la movilización. La comunidad necesita realizar la actividad por lo tanto negocia en una serie de aspectos para sacarla adelante. Y aunque estos artistas son significativos en cuanto constituyen a dotar la muestra de un programa operan en una dimensión secundaria debido a que no forman parte de su motivación más profunda. Un evento relevante en este sentido, durante el 2011, fue la aparición del primer Conjunto Folklórico de Tralcao conformado por niños de la localidad, situación

que también da cuenta de una búsqueda de un referente identitario por parte de quienes llevan a cabo esta iniciativa.

### **Conclusiones**

La Fiesta de la Cereza se constituye como un espacio de carácter folkcomunicacional en la medida que es una respuesta contrahegemónica en que lo propio aparece como el vehículo que permite la creación y difusión de un mensaje de resistencia ante los entes privados, públicos y comunicacionales dominantes. La observación realizada nos permite explicar este fenómeno como una configuración ritual donde se actualizan, se reivindican y se resiste a través de “medios no formales de comunicación (...) los grupos a los que me refiero son los culturalmente marginalizados, contestan a la cultura dominante” (Beltrão, 1987 en Marques de Melo: 2002). La Fiesta de la Cereza trasciende el carácter de una festividad costumbrista para transformarse en un espacio de reivindicación identitaria en que los modos tradicionales de relación y comunicación son actualizados como mecanismo cohesionador para la lucha política.

Junto con recuperar las voces populares, la Folkcomunicación pone énfasis en mecanismos informales de comunicación por su relación con la cultura que los moviliza. En este sentido, se evidencia un “proceso de intercambio de informaciones y manifestaciones de opiniones, ideas o actitudes de masas a través de agentes y medios ligados directa o indirectamente al folklore” (Marques de Melo, 1969, 1998 y 2002:49).

Un elemento a considerar es la necesidad de abrir el campo de estudio de la Folkcomunicación en Chile, país en donde dicha teoría no ha sido adoptada en los estudios de comunicación. En este sentido, los conflictos ambientales aparecen como un espacio privilegiado para observar la emergencia de agentes folkcomunicacionales que resisten a través de medios ligados al folklore, toda vez que son actores externos, y hegemónicos los que cambian y (re) definen los paisajes locales amparados por una lógica de desarrollo que no sólo invisibiliza sino que desconoce las lógicas y visiones de mundo a partir de las cuales los sujetos se relacionan con el entorno.

## Referencias

Guerra, D. & Skewes, JC. (2006). Paisajes Soberanos: lecciones del conflicto ambiental por la defensa de la bahía de Maiquillahue, décima región, Chile

Huenulef, M. (2006). Tralcao: Presente y Futuro de Nuestros Hijos. Presentación para difusión de las consecuencias de la contaminación ambiental de Tralcao

Marques de Melo, J. (1998). Cultura de Masa y Folkcomunicación, conceptos de Morín y Beltrao en Teoría de la Comunicación: Paradigmas Latinoamericanos. Petrópolis. Editores Vozes

Mattelart, A. (2003). Historia de las Teorías de la Comunicación. España. Paidós Comunicaciones.

Muñoz, R. (2009). Percepción de la comunidad de Tralcao sobre la difusión de sus demandas ambientales en el Diario Austral de Valdivia. Tesis de Grado para optar al título de Periodista y grado académico de Licenciada en Comunicación Social. Valdivia. Universidad Austral de Chile.

Sabatini, F. & Sepúlveda, C. (1997). Conflictos Ambientales. Entre la globalización y la sociedad civil. Publicaciones CIPMA

Santos, B. (2008). Conocer desde el Sur: Para una política emancipatoria de occidente, Santiago, Editorial Universidad Bolivariana.

Shiva, V. (2001). El Mundo en el límite, Giddens y Hutton editores, El Mundo en el Límite: La vida en el capitalismo global, Tusquets, Barcelona, 2001.

Vasallo, M. (2003). Investigación en Comunicación, Formulación de un modelo metodológico. México. Editorial Esfinge.

## Internet:

Marques de Melo. (2002). Aporte Brasileño a la Teoría de la Comunicación. El Estudio de Folkcomunicación según Luiz Beltrão. México. Razón y Palabra, 27. Recuperado el 20 de diciembre de 2009, de <http://www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n27/jmarques.html>

## Fonograma

Manquecheo, F. (2009). Música Viva de la Tierra Herida. Tralcao. Valdivia. Grabado en Vivo en Tralcao. Arte Sonoro Austral. Valdivia.

---

<sup>1</sup> MG (e) Académico, Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile, [cyanezaguiar@gmail.com](mailto:cyanezaguiar@gmail.com)

<sup>2</sup> Dr © Académico, Instituto de Comunicación Social, Universidad Austral de Chile, [victorhugo.valenzuela@gmail.com](mailto:victorhugo.valenzuela@gmail.com).

<sup>3</sup> Académico del Instituto de Turismo Christian Henríquez en entrevista al sitio web institucional de la Universidad Austral de Chile. Nota publicada 14/01/2008. Disponible en sitio web: <http://noticias.uach.cl/principal.php?pag=noticia-externo&cod=9919>

<sup>4</sup> Forma colectiva de trabajo.

<sup>5</sup> Bebida mapuche hecha de maíz.

<sup>6</sup> Así nos indicó, entre otras personas, Emilia Cadagán, expositora de gastronomía en Tralcao, durante la entrevista realizada en enero de 2010 con motivo de la III Muestra de la Cereza y la Cultura de Tralcao.

<sup>7</sup> Sabiduría que vive en la memoria.

<sup>8</sup> “Guerreros” en alusión a los hombres que viven en la ciudad.

<sup>9</sup> Lectura Poética de Eliana Pulquillanca en la III Muestra de la Cereza y la Cultura en Tralcao, enero de 2010. La tensión de ser mapuche, vivir en Santiago y volver hacia la propio logra empatía en la comunidad de Tralcao quien se han volcado hacia la recuperación de lo propio.

<sup>10</sup> Idem.

<sup>11</sup> Tipo de relación que también se reactualiza.

<sup>12</sup> Respecto a la lengua mapuche. .