UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

PEDAGOGÍA
HISTORIA Y GEOGRAFÍA
UNIVERSIDAD DE LOS LAGOS

Los mareros williche del Künko-mapu, una aproximación a las dinámicas-simbólicas de sus viajes espirituales

Seminario para optar al título profesional del profesor en Enseñanza media con mención en Historia y Geografía

Autor

Rodrigo Nicolás Díaz Hernández

Profesor tutor

Hernán Alejandro Delgado Delgado

Chawrakawin, Enero, 2021

Dedicatoria

Este trabajo va especialmente dedicado al pueblo mapunche-williche, del cual me he ido inmiscuyendo lentamente de su kimün y su srakisuám. Sin duda aún queda mucho trecho en este camino de conocimiento y autoconocimiento que estoy descubriendo.

Especial dedicatoria para toda mi familia que siempre me ha apoyado en este mundo de la academia que tanto me gusta, incentivándome constantemente e perseverar y valorando el esfuerzo que día a día ven en mí. Un abrazo al Wenu-mapu para Rodrigo Díaz Fernández.

Agradecimientos

De entre mi familia no puedo dejar de enfatizar en el apoyo de mi madre, Romina, quien no solo me ha motivado académicamente, sino que también ha sido el principal refugio en los malos momentos de mi vida. Sin su presencia este trabajo habría sido imposible. Tampoco puedo dejar de mencionar a mi padre que yace en el Wenu-mapu, una de las primeras personas de mi familia que me instó a inmiscuirme en las temáticas de las culturas no occidentales.

Extiendo el agradecimiento también a ciertas personas que desde el mundo del conocimiento que me brindaron apoyo.

En primer lugar, no puedo dejar de agradecer a Salvador Rumián, peñi a estas alturas que siempre se dio el tiempo para algún nütram acompañado de uno que otro aperitivo. Jamás dejó de contestar mis dudas a pesar de su extenuante carga laboral.

También debo hacer especial mención a Hernán Delgado, quien como profesor guía me acompañó durante todo el proceso. De entre las personas que conocí en la Universidad, sin duda el profesor Hernán es de los que genera en mí mayor admiración y cariño. Más allá de sus aptitudes como profesor, Hernán es una buena persona, siempre predispuesto a la ayuda con el carisma que le caracteriza.

Tampoco puedo dejar de mencionar a Héctor Nahuelpán, quien primeramente sería mi profesor guía, pero por cuestiones externas no pudo seguir el proceso conmigo. Por allá en el 2017, vio en mí una vocación a las temáticas mapuche, motivándome, apoyándome y sobretodo exigiéndome calidad en todo momento.

Debo también mencionar al profesor Pedro Fuenzalida, quien en plena pandemia brindó orientación teórico-metodológica, una de las cuestiones que se presentó como una real dificultad en el proceso. Siempre abierto a las contestaciones por mera vocación y buena voluntad, sin ser profesor guía.

Por último, no puedo dejar de agradecer la buena disposición del profesor Jonnathan Pinto, quien prestó orientaciones metodológicas para la realización de mapas. Sin ser ya profesor de la universidad, realizó algunas sesiones a través de plataformas virtuales para explicarme algunas herramientas del programa Arc.Map.

Índice

Presentación 1
Introducción 3
Presentación 3
Justificación 4
Perspectiva político-reaccionaria. 4
Perspectiva emocional. 5
Objetivos 7
Metodología 8
Marco conceptual 11
Cosmovisión, religión rito y símbolo. 11
Territorio y movilidad. 15
Concepto de territorio. 16
Concepto de Movilidad. 19
Memoria y recuerdo 20
Comentario final. 22
Discusión Bibliográfica 23
Un comentario final. 30
Capítulo 1: Cosmovisión y conceptos mapuche 32
Delimitación territorial del Wallmapu 32
Las denominaciones territoriales en Ngulumapu. 34
Norte del río Toltén. 34
Sur del río Toltén, el Willimapu. 35
La Fütawillimapu. 36
El Puelmapu. 37
Los nütram históricos mapuche. 39
El orden del universo mapuche 45
La multidimensionalidad mapuche. 45
La cosmovisión asentada en la familia (reyñma). 50
El newén (fuerza) y su acción en el orden cósmico. 51
Los ngen, seres poseedores de newén. 53
El Nag-mapu, donde se relaciona el fill mogen. 55
Los nütram mapunche-williche y la religiosidad en la piedra del Taita Huenteao. 60
Distintos ngen en la religiosidad mapunche-williche. 73
Un comentario final. 81
Capítulo 2: Cronistas y viajeros en el Wallmapu 82
El ser viajero 82
La red de caminos en Wallmapu 84
Norte del río Toltén. 87
Caminos en el llano central y costeros. 91
Caminos de la Cordillera de los Andes. 94
Lugares de paso. 100
Formas de movilidad. 103
Las dificultades de los caminos. 106

El reconocimiento al nampülkafe. 107
La persistencia de los viajes en el siglo XX 109
Dinámicas-simbólicas al norte del río Toltén 110
Sur del río Toltén. 122
Caminos en el llano central. 123
Caminos en la Cordillera de los Andes, la unión de dos mundos. 125
La ocupación esporádica del litoral costero en Künko-mapu. 130
Formas de movilidad. 137
Dificultades que presentaban los caminos. 140
Los personajes bisagras. 142
Lugares de paso y riqueza de caciques. 145
El honor del nampülkafe. 146
Dinámicas-simbólicas al Sur del río Toltén. 148
Un comentario final 155
Capítulo 3: Narrativas espaciales de los mareros del Künko-mapu 156
El ser marero 156
Los antiguos mareros 160
Narrativas de viajes al mar 162
Razón del viaje y preparativos. 162
El viaje espiritual. 164
Viaje de Viviana Lemuy a Pucatrihue, 1950. 165
Viaje de Juan Meulén a Caleta Milagro, 1964. 170
Viaje de Juan Meulén a Caleta Lamehuapi, 1966. 178
El huichatu, al regreso del marero 182
La dinámicas-simbólicas de los künko-williche 184
La cosecha en el mar. 184
Cahuiñalhue, reunión de las almas. 185
Los huachihue. 187
El fill mogen y su zugu. 188
Los ngen wigkull y ngen ko. 189
Los kujiñ en la movilidad. 190
Los valores del marero 192
La pérdida de la cultura. 193
Reflexiones finales del capítulo. 195
Conclusiones 197
Cosmovisión y conceptos mapuche 197
Cronistas y viajeros en el Wallmapu 200
Narrativas espaciales de los mareros del Künko-mapu 204
Proyecciones. 207
Bibliografía 209
Anexos 217
Proceso de validación de entrevistas por pares docentes. 217
Paola Norambuena, profesora de la carrera de Pedagogía en Historia y Geografía, mención en educación media de la Universidad de los Lagos de Osorno. 217
Salvador Rumián, experto Mapuche-Huilliche de la Universidad de los Lagos, Osorno. . 218
Entrevistas realizadas y cartas de consentimiento informado 220

Entrevista a Juan Meulén. 220
Entrevista a Arturo Camiao. 223
Entrevista a Viviana Lemuy..... 226

Presentación

Desde hace unos años se ha suscitado en mí la vocación de ahondarme en las profundidades del mundo mapuche, temática que hasta hoy en día carece de importancia para la academia en general. Desde niño siento admiración por los modos de supervivencia indígena, que a mi criterio tienen una riqueza histórica y cultural invaluable, por ser prácticas que les permitieron no solo la supervivencia física hasta hoy en día, si no que por sobre todo permitieron su supervivencia cultural.

Hay pocos estudios que refieren al andar indígena en el mundo académico. Chile, obviamente, no es la excepción, pues aquí la academia ha abordado la movilidad indígena principalmente desde una perspectiva político-económica. Hacen falta indagaciones que tomen el aspecto simbólico como central, que es la perspectiva que pretendo darle a este estudio.

Autores como Álvaro Bello , Lautaro Núñez A. y Axel E. Nielsen, han abordado la movilidad indígena desde una perspectiva más bien relacionado con lo económico, evidenciando su importancia en la subsistencia física indígena. En tanto autoras como Viviana Huiliñir Curío, rescatan aspectos más vinculados a los simbólico.

En la región de los Lagos, al sur del río Bueno se encuentra el Fütawillimapu, las grandes tierras del sur, así es como los mapunche-williche denominan al territorio que los cobija. Aquí ha existido históricamente la práctica del *mareo*, que es el viaje de la gente desde la cordillera costera, la precordillera costera, le depresión intermedia, e inclusive la cordillera de los Andes, hasta el mar en busca de productos marinos. Algunos autores como Rolf Foerster y Eugenio Alcamán han mencionado en unas cuantas líneas la existencia de estos viajes, sin profundizar mayormente el tema. Es por esto que creo necesario rescatar la memoria de estas experiencias e interpretar, a través de este estudio, sus significados, resaltando principalmente las *dinámicas-simbólicas* en el andar.

Ante este interés nacido en mí por el tema de los largos viajes mapunche-williche a la mar, me surgen las siguientes preguntas

¿Cómo era el recorrido de las principales rutas que utilizaban y utilizan los mareros mapunche-williche?

¿Qué antecedentes nos proporcionan cronistas y viajeros respecto a los viajes y rutas mapuche en general, y al mareo mapunche-williche en particular?

¿Cómo se sorteaban las dificultades que planteaba el largo viaje por una complicada ruta hacia una geografía indómita como lo son las costas del sur de Chile?

¿Qué importancia ha tenido el "mareo" en la construcción y transformación de la territorialidad mapunche-williche en Künko-mapu?

¿Cómo los viajes de los mareros han actuado como un reservorio de identidad para una buena parte de la población mapunche-williche?

¿Qué sentimientos causaba en los mareros el viaje hacia la Costa?

¿Cómo esta práctica ancestral cumplió un rol importante en la supervivencia económica y cultural del mapunche-williche?

¿Cómo la modernidad ha afectado las prácticas tradicionales künko-williche?

¿Ha beneficiado la modernidad en alguna medida la vida en el Künko-mapu?

La práctica del mareo no solo tenía una importancia meramente económica, de abastecimiento, vinculada a una primera necesidad, sino que también estaba rodeada por todo un espectro de visión de mundo, vinculada a la cosmovisión de la gente que ejercía estas expediciones. El andar no era un simple caminar, al contrario, era mucho más que eso. La ruta no era una simple caminata como las que hacemos nosotros normalmente para salir del ruido y el estrés de la urbe. En estos viajes hasta el silencio tenía un significado. Una gran cantidad de acontecimientos de la ruta formaban parte de la cosmovisión, desde el ruido de un chucao, hasta la intersección con una gran roca.

Desde hace ya algunos años me vengo vinculando con la sociedad mapuche, tanto desde la causa política, como desde elementos culturales vinculados con lo religioso, sintiéndome en todas las instancias tratado como un igual, integrado a este mundo. Rol clave en este reencuentro con mi pasado histórico ha cumplido el peñi Salvador Rumian, quien, visto mi interés en estas temáticas, ha confiado en mí para integrarme de una u otra manera a su mundo. Es él justamente quien conoce y se ha abierto a contactarme con personas claves que contienen en su memoria la antigua práctica del mareo, quienes además estarían dispuestos a compartirla conmigo.

Introducción

Para facilitar la lectura de esta introducción al trabajo, se hará una separación de los principales tópicos. En primer lugar, se hará una breve presentación al tema; en un segundo espacio se acotarán brevemente los objetivos; consiguientemente se hablará de la metodología a ocupar para alcanzar dichos objetivos; después se precisará el marco conceptual a utilizar en el trabajo; para finalmente realizar la discusión bibliográfica como antesala a este trabajo de investigación.

Presentación

Antes de la súper velocidad de los tiempos actuales, antes de la lluvia de información y la masificación de los medios de comunicaciones y de transporte, en fin, antes de la modernidad, parecía ser que la vida discurría de manera más lenta. Los hechos, las acciones de los humanos parecían vivirse de una manera más "encarnada". Parece ser que los antiguos vivían desde distintas dimensiones sus vidas. Hoy las cosas son distintas, el cientificismo ha avanzado y la era de los placeres momentáneos ha diezmado las vivencias encarnadas de distintos grupos humanos.

Los mapuche, sociedad humana habitante del Wallmapu, en el Sur de lo que hoy se conoce por Chile y Argentina, conforman una compleja cultura, difícil de entender desde los prismáticos occidentales en los que está imbuida la academia, incluyendo este trabajo, claramente. Este trabajo se propone comprender, en la medida de lo posible, ciertos procesos históricos vivenciados por este extenso grupo humano habitante del Sur de lo que hoy por hoy es Chile.

Esta compleja sociedad desarrolló durante milenios una compleja cultura, permeada de una cosmovisión y nutrida de una rica religiosidad. Bajo ese prisma, los hechos históricos vivenciados por los mapuche no pueden ser comprendidos de manera significativa sin la acepción simbólica, pues estos procesos históricos son encarnados, es decir, además de hechos sociales, económicos y políticos, son profundamente vividos, y es en esta característica donde toma importancia la dimensión cosmológica y religiosa de las sociedades humanas.

Este amplio y complejo grupo humano presenta una unión cultural en la macro-zona del Wallmapu, lo que habla también de las constantes conexiones entre las distintas parcialidades que componen a este diverso grupo. Estas conexiones se dieron en gran medida a través de los largos viajes realizados por los nampülkafe, los viajeros de la sociedad mapuche, quienes realizaron viajes cargados de vivencias religiosas.

Dentro de la sociedad mapuche, habitante del Wallmapu, se distinguen distintos espacios los que serán precisados en la investigación, uno de estos espacios es el Fütawillimapu, “las grandes tierras del Sur”, ubicadas al Sur del Río Bueno. En su parte Oeste se encuentra el Künko-mapu, espacio que comienza al Oeste de la desembocadura del río Rahue en el río Bueno, cubriendo toda la zona de la precordillera y la cordillera costera. En este específico sector vivirán los künko-williche, quienes se caracterizarán por sus recurrentes idas al mar para propender a la recolección de productos marinos.

Estos últimos nampülkafe, o viajeros del Künko-mapu, serán comúnmente conocidos como “mareros”, otros tantos les llamarán también “marisqueros”. Es este grupo humano, particular y más específico dentro de la diversa sociedad mapuche, el que se pretende estudiar en este trabajo, describiendo y analizando sus largos viajes religiosos a la mar.

En estas idas al mar entrarán aspectos profundos de movilidad, más allá de su sentido funcionalmente económico. Aquí adquieren sentido la cosmovisión, la religiosidad y los rituales, como hechos históricos que por sobre todo identifican a este grupo humano.

Justificación

La justificación de este trabajo tiene dos perspectivas: una política reaccionaria y otra profundamente emocional.

Perspectiva político-reaccionaria.

La perspectiva político-reaccionaria se debe a los procesos históricos que ha vivido el pueblo mapunche-williche, que aún yace bajo el manto de la invisivilización, planteándose este trabajo como una reacción a esta historia.

La historia de los grandes hombres ha cubierto con un gran manto de invisivilización a la historia de la alguna vez “vencidos”, los “subalternos”, en fin, las sociedades colonizadas y despojadas no solo de su existencia física, sino que también de su existencia espiritual y religiosa. El Estado-nación chileno, desde principios del siglo XIX se ha esmerado por invisivilizar a la sociedad mapuche, ya sea integrándolos, convirtiéndolos en chilenos, o bien lisa y llanamente exterminándolos, como en el famoso proceso de la mal llamada “pacificación de la Araucanía” entre los años 1861 y 1883.

El conocimiento epistémico mapuche ya es escaso dentro de la academia chilena, permeada de aspectos coloniales proclives a la invisivilización. Dentro de estos aspectos de invisivilización se destaca la mirada a la sociedad mapuche en general como una sociedad homogénea, donde no se distingue su característica diversidad. Bajo ese aspecto, parte importante de la sociedad mapuche habitante de distintos territorios, pierde su especificidad. Para la academia chilena lo "indio" carece de diferencia.

Dicho lo anterior, los estudios en la historiografía chilena han sido enfocados principalmente en la zona entre el río Biobío y el Toltén, donde habita el grupo más denso poblacionalmente hablando en la historia de la sociedad mapuche, invisibilizándonse entonces, las colectividades más específicas del mundo mapuche.

La misma historiografía propiamente mapuche en general, ha tendido a darle importancia a esta macro-zona entre los ríos Biobío y Toltén, en la naciente acción histórico-científica reivindicativa. Estos trabajos históricos que se plantean desde la resistencia, al enfocarse en una parte de la sociedad mapuche, la más densa poblacionalmente hablando, también han perpetuado una cierta invisivilización a las especificidades territoriales.

Bajo este contexto este estudio tiene un enfoque político de resistencia ante la acción historiográfica monopólica, que ha ido en cierta medida en desmedro de las historias locales. Este estudio en una reacción al manto de la invisivilización histórica al pueblo mapunche-williche.

Perspectiva emocional.

La perspectiva político-reaccionaria no puede entenderse sin la perspectiva emocional que le da sustento como acción. Esta perspectiva habla de un vínculo profundo en mí con el Künko-mapu.

Desde mi infancia en los viajes a San Juan de Costa, territorio künko, veía y observaba con admiración a la sociedad mapunche residente, buscando información disponible en la internet a fin de entender ciertos aspectos culturales. Junto a mi abuelo significaba una linda entretención visitar Pucatrihue y la Caleta Manzano, leyendo en el camino los nütram sobre el lugar. Desde ahí se venía cimentando en mí un amor por esta zona, algo inexplicable me vinculaba fuertemente a este espacio geográfico. Es un lugar del que hasta hoy en día estoy profundamente enamorado. La geografía, la cultura, los lazos de amistad, han generado en mí un amor al terruño.

Maravillado desde la niñez por San Juan de la Costa, comienza a surgir tempranamente en mí un interés en la búsqueda de mis orígenes. ¿Quién soy? ¿Qué habla mi piel morena? ¿En qué me distingo del señor y la señora que pica leña fuera de su casa, y que, con algo de desconfianza, me explica a mí y a mi abuelo cómo llegar a la Caleta Manzano? Estos cuestionamientos se me repitieron durante toda mi educación media y han sido medianamente respondidos durante mi carrera universitaria.

Así se ha ido desarrollando en mí una resignificación de mi persona, un reencuentro con mis orígenes aún muy prematuro y en proceso. Bajo este contexto surge la vocación de rememorar la historia mapuche en general y la historia mapunche-williche en particular, poniendo especial énfasis en esta tierra que tanto me ha maravillado en mi vida: el Künko-mapu. Mi preocupación personal es rememorar las conocimientos y saberes de los ancianos y ancianas mapuche, a fin de perpetuar sus palabras y que estas queden disponibles para el resurgir cultural de las nuevas generaciones, cuestión que tengo la fe, va a pasar.

Bajo esta otra perspectiva, la que llamo yo más afectiva, este trabajo se posiciona desde un aspecto, además de político, por sobre todo emocional. Es principalmente esta vocación emotiva lo que en gran medida agiliza mi pasión por el conocimiento desde una posición crítica y reaccionaria ante la realidad. Sin una ética política reaccionaria ante la academia monopólica y la vocación emocional que la sustenta, este trabajo simplemente sería imposible.

Objetivos

Objetivo General: Analizar la práctica de los mareros künko-williche, a través de la reconstrucción oral histórica de estos viajes en la segunda parte del siglo XX de los taita (abuelos) y las ñaña (abuelas) en el Künko-mapu.

- Objetivo específico 1: Describir la cosmovisión mapuche a través de bibliografía mapuche, mapunche-williche y no mapuche escrita desde finales del siglo XX hasta el actual siglo XXI.
- Objetivo específico 2: Describir los antecedentes históricos de los viajes mapuche, a través de crónicas del Wallmapu autónomo y de testimonios mapuche escritos, desde la segunda mitad del siglo XIX hasta principios del siglo XX.
- Objetivo específico 3: Reconstruir las rutas espirituales de las y los mareros künko-williche de la segunda parte del siglo XX en el Künko-mapu mediante las narrativas espaciales de los taita y las ñaña.

Metodología

El marco metodológico general de esta investigación es el *cualitativo*, definido por considerar "la realidad como dinámica, global y construida"; partiendo desde una vía "inductiva", o sea, que "parte de la realidad concreta y los datos que ésta le aporta para llegar a una teorización posterior"; siendo el diseño de investigación de "carácter emergente, construyéndose a medida que se avanza en el proceso de investigación"; se caracteriza también por la utilización de técnicas que "permiten recabar datos que informan de la particularidad de situaciones, permitiendo una descripción exhaustiva y densa de la realidad concreta del objeto de investigación." (Sáez, 2008, p. 32).

Dentro de este marco teórico general, será preciso valerse del *paradigma interpretativo* (Valles, 1999, pp. 60-61). Martínez (2004) dice que la hermenéutica está presente en todas las ciencias, y referenciando a Martín Heidegger (1974) plantea que la "naturaleza de la realidad humana es 'interpretativa'" y que el hombre en sí es un ser "interpretativo" (p. 107). A grandes rasgos, lo que se plantea dentro de este paradigma interpretativo, es que los fenómenos sociales pueden ser comprendidos vía la interpretación.

El paradigma interpretativo (o hermenéutico), según Gerard Radnitzky (1970), citado por Martínez (2004) se caracteriza, por tratar de comprender la acción humana en sí, de manera autónoma, comprendiendo los términos que son utilizados desde dentro del fenómeno, entendiendo la intención del sujeto; por la vital importancia que le da a la tradición, las normas y costumbres anteriores a dicha acción, que le van significando; por buscar "empatía" con el sujeto de estudio a fin de comprenderlo desde su mundo interno; por contrastar las conductas humanas en ciertos contextos, con comportamientos en situaciones similares; y por último, por innovadora y creativa, pues cada nueva interpretación busca ser mejor que la anterior (p. 111-112).

A fin de concretizar este estudio, será propicio basarse específicamente en el método fenomenológico, que Martínez (2004) propone como idóneo para estudiar las realidades desde el marco de referencia mismo del sujeto, pues la realidad "depende del modo en que es vivida y percibida por el sujeto" siendo una "realidad interna y personal, única y propia de cada ser humano" (p. 137). El valernos de este método se explica porque la intención es interpretar los significados construidos por los propios sujetos involucrados en el objeto de estudio: los mareros, para esta investigación. El método fenomenológico se caracteriza por respetar "plenamente la relación que hace la persona de sus propias vivencias representando la vivencia detalladamente

como la experimentó el sujeto; por contener un fenómeno descrito en su contexto natural, en el mundo propio donde se presenta; que en la descripción haya una verdadera 'ingenuidad disciplinada'" (p. 144), no sin, obviamente, un trabajo de análisis hecho por el investigador, bajo los márgenes de un trabajo profundamente ético.

Todo este análisis se pretende hacer desde un *enfoque crítico* (Valles, 1999, p. 55), sin obviar la situación de exclusión socio-territorial histórica vivida por el pueblo mapunche-williche desde la firma del tratado de las Canoas en 1793, primeramente forzada y provocada por la Corona española, y perpetuada por la continuidad colonial del Estado-nación chileno.

El primer capítulo se enfocará en la revisión de fuentes documentales[1] secundarias, de distintos autores, entre ellos mapuche y no mapuche que interpretan la cosmovisión de esta sociedad. Esta revisión tiene por fin dilucidar aspectos generales de la cosmovisión mapuche, lo que ayudará a entender las experiencias de las movilidades mapuche testimoniadas por los cronistas en el segundo capítulo y las experiencias rememoradas por los propios mareros y mareras del Künko-mapu en el último capítulo. La intención de este primer capítulo es brindar una base contextual para posteriormente comprender, desde una perspectiva significativa, las experiencias de los viajeros mapuche y mapunche-williche.

El segundo capítulo de esta investigación se basará en el análisis de fuentes documentales primarias entendiendo por estas "las que se originaron en el período que se estudia" (Bell, 2002, p. 126), en este caso los testimonios de viajeros y cronistas que incursionaron en el Wallmapu en la segunda mitad del Siglo XIX y recorrieron las extensas rutas de los mapuche en general y los mapunche-williche en particular. Este será un primer acercamiento documental a la experiencia de los viajeros, donde se interpretará los distintos testimonios a fin de lograr inmiscuirse en la complejidad de los viajes mapuche y mapunche-williche de antaño.

En los primeros dos capítulos básicamente, se hará una interpretación de la interpretación, con todas las trampas y peligrosidades que puede tener el análisis de un otro sujeto "colonizador" (en el caso de las fuentes no mapuche) a un otro "objeto de estudio".

El tercer capítulo, a modo de culminación de este trabajo investigativo, se abocará a reconstruir las rutas mareras de los künko-williche a través los *relatos de vida* (Bell, 2002, p. 126), donde el autor de los relatos es quien entrega la información, realizándose una interpretación del

---

[1] Entendiendo por documento todo lo escrito que represente algo del mundo social.

investigador (yo) y una sistematización basada principalmente en los relatos orales, haciendo una reivindicación a la propuesta de historia de Paul Thompson: la *historia Oral*.

Se sostiene en esta investigación que la riqueza de los testimonios es, justamente, su subjetividad, la cual es una vía más que válida para reconstruir la historia "de los sin voz" (Mariezkurrena, p. 228). Este último capítulo específicamente se va a orientar a la reconstrucción de *narrativas espaciales*, entendiendo éstas como "un relato organizado y secuencializado espacio-temporalmente de experiencias vividas por el sujeto en ciertos lugares" (Lindón, 2016, p. 19) atendiendo a distintos elementos del territorio: *la funcionalidad*, que va de la mano con el fin económico y político; y por sobre todo con la *perspectiva religiosa* (incluyendo el símbolo-religioso y lo ritual-simbólico) entendiendo esto como la concretización de la *cosmovisión*[2] al plano real de la vivencia de los sujetos. El objetivo es realizar una reconstrucción holística, tomando en cuenta los elementos del territorio que menciona Nelson Vergara (2011), los cuales serán tratados en mayor profundidad en el marco conceptual.

Estas reconstrucciones de narrativas espaciales se harán a través de entrevistas, entendiéndolas como un instrumento de rescate de la memoria colectiva (Gili, 2010, p. 445). El tipo de entrevista que se utilizará es la *entrevista en profundidad* (Valles, 1999, p. 196-197), que se caracteriza por no tener una sistematización rígida de preguntas, sino que simplemente otorga cierta libertad al entrevistado a que narre sus experiencias, acotándose el entrevistador-investigador (yo) a sugerir que se genere un relato espacio-temporalmente coherente, además de propender a la conversación de otros tópicos vinculados más bien a la cosmovisión mapunche-williche y la vivencia de su religiosidad relacionada a ciertos espacios sagrados. Básicamente, se intentará encauzar el relato a un cierto orden, apelando más a la espontaneidad que a un esquema preconcebido de preguntas.

Explicitada la metodología de esta investigación, es preciso abocarse al marco conceptual donde serán explicados a fondo algunos conceptos mencionados en este apartado.

---

[2] Si bien Nelson Vergara habla de imaginario, para este trabajo se hablará de cosmovisión que parece ser más atingente cuando se habla de visiones de mundo de pueblos indígenas, quienes presentan cosmovisiones, o bien vestigios de una cosmovisión arcaica. Esta discusión será mejor abordada en el marco teórico. Se hace esta puntualización pues estos términos han sido definidos por distintos autores de manera muy similar.

Marco conceptual

Para el estudio complejo de los fenómenos sociales son varias las disciplinas en las que se debe ahondar, como lo son la historia, la geografía, y la antropología, siendo sumamente necesario un abordaje "multidisciplinario" (Morín, 1996, p. 22-23) para poder abordar de la mejor manera posible los complejos fenómenos sociales, que son esencialmente subjetivos (Rock, 2016, p. 109).

El hombre, como veremos, está inserto en tramas de significados, las cuales no pueden ser comprendidas sin su entorno (Vergara, 2010, p. 167), puesto que las vidas humanas, las biografías, poseen y son conformadas por "espacio" y "tiempo" (Lindón, 2011, p. 20-21).

Es por esto que los hechos históricos no pueden ser abordados significativamente sin atender los aspectos de la cosmovisión de los grupos humanos, su religión y por ende los rituales y símbolos que se identifican. Para esto se realizará un marco conceptual ordenado en tres subconjuntos estrechamente relacionados: un primer subconjunto engloba conceptos ligados a la cuestión de la cultura: ***cosmovisión, religión, rito y símbolo***, lo que brindará la base para comprender el segundo subconjunto ***territorio y movilidad***, que será abordado precisamente desde la cosmovisión, la religión y el rito. Finalmente se definirá un tercer subconjunto, el de ***memoria y recuerdo***, entendiendo al territorio como contenedor de estas últimas.

Cosmovisión, religión rito y símbolo.

Antes de adentrarse en los conceptos de *cosmovisión, religión, rito y símbolo,* es importante comprender el contexto en donde estos toman significación. Para esto, debemos comprender el concepto de *cultura.* Geertz (2003) establece que "el hombre es un animal inserto en tramas de significación que él mismo ha tejido" y la cultura vendría siendo "esa urdimbre" (p. 20). Siguiendo a Bourdieu (2007), la sociedad interactúa en esa urdimbre a través del *habitus,* concepto que define como:

> sistemas de disposiciones duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones que pueden ser objetivamente adaptadas a su meta sin suponer el propósito consciente de ciertos fines ni el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos, objetivamente "reguladas" y "regulares" sin ser para nada el producto de la obediencia a determinadas

> reglas, y, por todo ello, colectivamente orquestadas sin ser el producto de la acción organizadora de un director de orquesta (p. 86).

El *Habitus*, dice Bourdieu (2007), es producto de la historia, por ende, este:

> asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (p. 86).

De estos dos autores podemos concluir que el humano es parte de un entramado de significados que condiciona su comportamiento. Al mismo tiempo que el humano se desenvuelve en esta estructura, la puede ir transformando y reconstruyendo a través del *habitus*, que tiene una fuerte raigambre histórica que va asegurando la presencia de la experiencia pasada en el comportamiento presente, dinamizando la cultura, siguiendo el principio de recursividad de Morin (1990), para quien los procesos sociales son dinámicos y presentan estructuras interdependientes entre sí (p. 106).

Dentro de la gama de fenómenos *culturales*, en este estudio interesa recalcar cuatro, los que están íntimamente entrelazados: ***el ethos, la cosmovisión, la religión, el rito y los símbolos.***

El *ethos* de un grupo es "algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión" mientras que la cosmovisión es una "imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida (o sea, el ethos)" (Geertz, 2003, p. 118). Como vemos, la *cosmovisión*, o "visión de mundo" (Tuan, 2007, p. 13) le da sustento al *ethos* a la vez que se acomoda a este, que es, en cierto sentido, su práctica.

Por su parte la *religión* "armoniza las acciones humanas con un orden cósmico y proyecta imágenes de orden cósmico al plano de la experiencia humana" (Geertz, 2003, p. 89) proveyendo de un "marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales" (Geertz, 2003, p. 89). Por su parte Durkheim (1982) define la religión como "la creencia en seres espirituales", entendiendo por estos "seres conscientes" y "dotados de poderes superiores". Este autor, respecto a la relación humano-ser espiritual, establece que

> No podemos pues actuar sobre ellos sino del mismo modo en que se actúa sobre las conciencias en general, es decir, por procedimientos psicológicos, tratando de

> convencerlos o de conmoverlos ya sea con la ayuda de palabras (invocaciones, plegarias), ya sea por medio de ofrendas y de sacrificios (p. 27).

La relación entre la *cosmovisión* y la *religión* es muy estrecha, Eliade (1981) dice que "para aquellos que tienen una experiencia religiosa, la Naturaleza en su totalidad es susceptible de revelarse como sacralidad cósmica" (p. 11), pero no deben confundirse, pues este mismo autor implícitamente establece que la práctica de la religiosidad responde a una *cosmovisión* o visión de mundo, esta última está presente independientemente de si hay o no una religiosidad, siendo entonces la cosmovisión un concepto que engloba a la religión, incluyendo tanto lo profano, como lo sagrado, representado por lo religioso (Eliade, 1981, p. 8).

Geertz (2003) dice que la religión es definida por los "sistemas de símbolos" (p. 95), y los *símbolos*, según Geertz (2003) son "cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción -la concepción es el "significado" del símbolo-" (p. 90), Turner (2013) agrega que "símbolo es una cosa de la que, por general consenso, se piensa que tipifica naturalmente, o representa, o recuerda algo, ya sea por la posesión de cualidades análogas, ya por asociación de hecho o de pensamiento." (p. 21). Para ejemplificar la funcionalidad del concepto símbolo, como parte de lo religioso, es bueno citar las palabras de Eliade (1981) quien recalca su aspecto sagrado:

> La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser hierofanías, por el hecho de «mostrar» algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo sagrado, lo ganz andere (p. 10).

Dado que el *símbolo* puede referir a cualquier tipo de representación, aquí se hablará específicamente de los *símbolos-religiosos.*

Aquí es propicio realizar un detenimiento en el concepto de *espíritu* y su estrecha relación con la *religión,* caracterizada por el *símbolo*. Para esto es pertinente partir desglosando etimológicamente el concepto de r*eligión*: re- (indica intensidad), el verbo ligare (ligar o amarrar) y el sufijo -ión (acción y efecto). Por ende, Religión sería algo así como ligar fuertemente. La pregunta es ¿Con qué? Desde el cristianismo evidentemente se establece esta acción de ligar de manera intensa con Dios, pero desde el mundo indígena, y en específico desde el mundo mapuche, no se puede hablar de "Dios", pues no existe un patrono creador del todo, más bien corresponde hablar de "*espíritus*", los que en su conjunto no deben tratarse con menor importancia con la que

el cristianismo refiere a Dios. Espíritu viene de "*spirare=soplar",* y también es sinónimo de *ánima* (con la cual comparte un origen etimológico) que quiere decir *viento*.

Para esta investigación se hablará de *religión* como esa relación con los *espíritus*. Estos "vientos", como se comprenden los *espíritus* desde el mundo occidental, tienen sus propias significancias dentro del mundo mapuche, las cuales serán abordadas en el capítulo 1 (DECEL, 1998-2020). Dicho esto, la *espiritualidad* sería entendida como la experiencia relacional del hombre con los espíritus, y como ya se vio, los símbolos –que conforman la religión- pueden representar cualquier cosa, como, por ejemplo: un e*spíritu* encantado en una roca. Por ende, el espíritu de una roca puede ser un símbolo, y la e*spiritualidad* sería la vivencia constante de esa relación hombre-símbolo.

Por último, es vital mencionar un concepto que va a tener una importancia sustancial en este estudio: los *ritos*. Rappaport (2001) utiliza este término para referirse a "la ejecución de secuencias más o menos invariables de actos formales y de expresiones no completamente codificados por quienes los ejecutan" (p. 56). Moulián (2002) por su parte, basándose en Rappaport, otorga una definición bastante completa al decir:

> Consideramos que los rituales son procesos de comunicación dotados de fuerza performativa, de carácter repetitivo y estereotipado, que emplean múltiples elementos expresivos de códigos diversos, a través de los que bien se actualizan las representaciones colectivas y se produce la mediación entre los diversos componentes y dimensiones de los sistemas socioculturales, o bien se expresan las contradicciones de éstos (p. 47-48)

En este estudio se abordará el concepto de *rito*, ya definido, desde una perspectiva religiosa. Bajo este enfoque el rito es la "conducta consagrada" de la religión, donde está la "convicción de que las concepciones religiosas son verídicas" (Geertz, 2003, p. 107). Esta "conducta", como la llama Geertz, está, en palabras de Turner, íntimamente "relacionada con la creencia en seres y fuerzas místicas" (Turner, 2013, p. 25), vale decir, con lo "sagrado", en palabras de Durkheim (1982, p. 27). Es por este aspecto que Bourdieu (1985) sostiene que, el rito involucra "consagrar", es decir "sancionar y santificar un estado de cosas, (de) un orden establecido" por tanto, al igual que Turner (2003, p. 33), Bourdieu (1985) plantea que el rito tiene una eficacia simbólica importante, por cuanto transforma la realidad, detentando el poder de "actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real". (p. 33).

En esto último es preciso detenerse, pues el rito, entendido como la "acción" religiosa "puede tener y de hecho tiene en un sentido trivial, inevitables consecuencias sociales y materiales, que pueden o no ser funcionales" (Rappaport, 2001, p. 60). Moulián (2002), referenciando a Turner (1999), dice que "mínimas unidades constituyentes de los ritos son las formas simbólicas" (p. 54). Es por esto que en este estudio se hará mención a los *rituales-simbólicos*, entendiendo por estos no solo la realización estandarizada y repetitiva de ciertas acciones, sino que haciendo énfasis sobre todo en su naturaleza simbólica, pues como ya se mencionó, el rito es la conducta consagrada de la religión.

Se han mencionado dos procesos de *simbolización*: el *ritual-simbólico;* y el *símbolo*-religioso. Estos conceptos, que difieren solamente en la "acción" que involucra el *ritual*, serán referidos como en su conjunto como *dinámicas-simbólicas*, entendiendo por esto la relación del humano con el *símbolo*, involucrando el accionar consagrado (proceso *ritual-simbólico*) o bien solo el proceso mental de imaginación (proceso *simbólico-religioso*).

Las *dinámicas-simbólicas* en su calidad de "hechos observables y vividos directamente como experiencias por los participantes" son una "vía de acceso al estudio de las cosmovisiones" (Moulián, 2002, p. 53) por cuanto se enmarcan en una visión de mundo, en un orden del universo. Es probable, que, dado los procesos de aculturación del pueblo mapunche-williche, sea muy difícil rearmar su *cosmovisión* a través de las *dinámicas-simbólicas*, pero sí se pueden traslucir, a lo menos, vestigios de esta arcaica visión del orden del universo.

Las *dinámicas-simbólicas* (lo ritual-simbólico; y lo simbólico religioso) le dan "continuidad a la cultura mapuche williche." (Moulián, 2002, p. 53) propendiendo, así, a la resignificación "de muchos de sus elementos en los parámetros del presente" (p. 60). Es por esto que el rito juega un "rol fundamental en los procesos de construcción social de la realidad en las sociedades primitivas, objetivando las representaciones sociales y validando los modelos de orden establecido" (p. 53)

Ahora cabe inmiscuirse en un concepto que en gran medida es construido, transformado y dinamizado por la *cultura* -que engloba a la *cosmovisión*, el *ethos*, la *religión*, el *símbolo y* el *rito*. Este concepto es el de *territorio*, que para este estudio también será abordado desde la *movilidad.*

Territorio y movilidad.

En este apartado se trabajará el concepto de territorio, enfatizando en su significación simbólica, representada en tres distintas escalas de la vivencia encarnada del territorio: *Territorio-cosmovisión, territorio-religión,* y *territorio-rito*. También se hablará de la *movilidad* como una acción encarnada de la vivencia del territorio.

Concepto de territorio.

El *territorio* se entenderá aquí como un constructo social, enfatizando su perspectiva simbólica (Zago, 2016, p. 37-38) entendiéndose enmarcado en una *cosmovisión*, y por tanto sujeto de acciones *simbólico-religiosas* y *rituales simbólicas*.

El territorio es el espacio apropiado por el humano, vale decir, el espacio de ser eso abstracto carente de significado, pasa ser "territorio" en su relación con lo humano, por ende, no puede entenderse sin él. Al apropiarse del espacio, este adquiere significación, siendo un "ahí" donde se espera la concreción de "proyectos-trayectos" tanto materiales como simbólicos (Vergara, 2010, p. 168). En este último sentido -el simbólico-, Di Meo (1998) parafraseado por Huiliñir-Curío (2015) nos aporta que el territorio "es una amalgama de elementos materiales e inmateriales, que cada grupo social construye a partir de la proyección colectiva de todas las construcciones mentales e individuales." (p. 5). Vale decir, el territorio incluye lo inmaterial, lo "no humano", y es colectivo, lo que se condice con ser un concepto profundamente cultural.

Bello (2011) dice que el territorio es el sustento de la identidad de los grupos (p. 34), es decir, el humano es un ser profundamente "territorializado" (Halbwachs, 2004, p. 137). Nos sometemos al territorio, pero también lo vamos transformando, en ese sentido el territorio es un concepto dinámico, como cualquier concepto de raigambre cultural.

En palabras de Vergara (2010) el *territorio* está compuesto por tres elementos importantes: la *funcionalidad,* el *simbolismo y ritualidad,* y el *imaginario*. La funcionalidad se caracteriza por lo más básico del territorio, se asocia con la necesidad primaria (alimentación), lo material. El simbolismo y ritualidad (definidos ya anteriormente) le dan sentido y significación al "imaginario", que es precisamente esa fuente desde la que emergen las significaciones sociales (p. 172). Para esta investigación, en vez de *imaginario,* se hablará precisamente de *cosmovisión,* entendiendo el orden cósmico derivado de una visión de mundo como la "fuente" desde la que emergen los significados sociales referidos por Nelson Vergara.

Vale la pena aquí hacer un alto, y definir el *territorio* desde la perspectiva de la *cosmovisión*, la *religión* y el *rito.*

Territorio-cosmovisión.

Desde la cosmovisión el territorio puede ser abordado desde la premisa ¿Qué lugar ocupa el "territorio" –según la perspectiva desde la cual los grupos humanos la entienden- en el cosmos? Aludiendo así al eslabón que ocupa el territorio dentro del orden del universo, y desde ahí se puede desenmarañar su significado.

La realidad es que para el mapuche el concepto occidental de "territorio" no tiene cabida en alguna parte de cosmovisión, pues su concepto de territorio es íntegro, e involucra la totalidad de su cosmovisión. Así, territorio y cosmovisión se deben entender de manera solapada.

Para el aterrizaje de esta dinámica en este breve apartado, es bueno desembocar en la concepción de territorio que poseen los mapuche, que en sí misma brinda la concepción de mundo y el orden del universo. Para esto es correcto abordar el concepto "mapu", traducido vulgarmente como "tierra", el que será abordado con mayor profundidad en el capítulo 1.

Para Ñankulef (2016) mapu es todo y esto se refleja en la concepción del Waj-mapu (espacialidad vertical) y el Meli witran mapu (espacialidad horizontal).

El Waj-mapu, según Ñankulef (2016) engloba distintos espacios desde una mirada vertical: el *Wenu mapu, [arriba espacio, tierra] (Espacio superior); Ragiñ Wenu mapu, [mitad arriba espacio-tierra] (Espacio intermedio); Naüq mapu, (Espacio terrestre); Miñche mapu. [Debajo espacio, tierra](Espacio interior de la tierra)*[3] (p. 23).

Por otra parte, está la perspectiva horizontal, dada por los meli witran-mapu donde se pueden distinguir los puntos cardinales mapuche, con el Puel (Este), asociado a lo positivo; Pikun (Norte), asociado a lo negativo; Ngulu (Oeste) asociado a lo negativo; y Willi (Sur), asociado a lo positivo (Grebe, 1972, p. 55-56).

Estas perspectivas territoriales serán abordadas de manera más profunda en el capítulo 1, de momento aquí es preciso establecer que el concepto territorial mapuche debe entenderse de manera solapada con la cosmovisión, porque precisamente la territorialidad se encuentra en la totalidad del orden del universo mapuche, y no en una parte de este.

---

[3] Se considera aquí que estos conceptos mapuche respecto de la cosmovisión, requieren un trato específico, para lo cual serán abordado junto a otros conceptos de importancia en el comienzo del segundo capítulo de este trabajo.

Territorio-religión.

Como se ha venido discutiendo, la religión está conformada por símbolos, por ende, el territorio desde lo religioso tiene gran carga simbólica, representando así espíritus que yacen en lugares, los cuales por esta lógica pasan a ser "lugares sagrados". La dinámica entre humano-territorio se produce aquí a través de lo *relacional*, vale decir a través de la *dinámica simbólica*, formándose así *símbolos-religiosos* territorializados, un ejemplo de esto es la *Piedra del taita Huenteao*, espíritu que yace encantado en una roca en Pucatrihue como mediador entre la gente y las entidades del Wenu mapu (Foester, 1985, p. 36), espacio de arriba, que se explicitará en el capítulo 1. Este lugar del Taita Huenteao será referido en más de una ocasión a lo largo de este trabajo.

Territorio-rito.

El rito, como ya se ha visto, es la acción consagrada de la religión, y como parte de esta, obviamente está permeado de símbolos. El territorio desde lo ritual tiene que ver con la localización de ciertos lugares sagrados en los cuales se desarrollan rituales.

Ejemplo de esto es la misma piedra del *Taita Huenteao*, a la cual se le rinde ofrenda y se le pide permiso para la extracción de productos marinos por parte de las poblaciones mapunche-williche del Künko-mapu (Gissi, 1998, pp. 235-236). Otro claro ejemplo es el huachihue, ritual para saber el porvenir en los largos viajes a la mar. En ciertos lugares se desarrollaban, y consistía en el entierro de un arco de quila[4], el cual si a la vuelta presentaba una de las puntas desenterradas, aseguraba una corta vida, en caso de que ambas puntas hayan permanecido enterradas, aseguraba una larga vida [5] (Gissi, 1997, p. 83). Bello (2011) plantea la "ritualización del paisaje" donde asevera que

> puede decirse que la ritualización del espacio responde también a la necesidad de los sujetos de ordenar el cosmos en términos materiales, estableciendo puntos o nodos

---

[4] Matorral abundante que crece desde Valparaíso a Chiloé de nombre científico *Chusquea quila*, planta semejante al bambú, que llega a una altura de tres metros. En general crece sobre todo en zonas de deforestación, siendo muy abundante a las orillas de los senderos.

[5] Estos rituales también serán tratados al comienzo del segundo capítulo, pues están muy de la mano con las experiencias propias de los mareros del Künko-mapu, y merecen una detención más miniciosa.

> cargados de significados que, a su vez, permiten la organización del espacio y la búsqueda de referencias geodésicas (p. 216).

Aclarado el territorio desde distintos los conceptos culturales ya referidos y funcionales para este trabajo, es preciso abordar la movilidad.

Concepto de Movilidad.

Una forma de "construirse" en el territorio y "reconstruirlo" (apelando a ese dinamismo propio del territorio) es a través de la *movilidad*, que para Cresswel (2006) es el "acto de moverse entre ubicaciones" (p. 2), o sea entre *nodos*, que pueden ser puntos de comunidades, de asentamientos, de intercambios, de abastecimiento, etc. Esta *movilidad* se hace en lo que se llama *área intermodal*, o sea, el área entre nodos (Nielsen, 2006, p. 30). El concepto de *movilidad* se debe entender como un proceso encarnado que involucra: Movimiento físico; representaciones culturales -narrativas y geografías, constituidas por espacio y tiempo-; y la práctica de movilidad (Cresswel, 2006, pp. 3-4).

Desde una perspectiva mapunche-williche, la "movilidad", o sea, la práctica del andar tiene un gran valor ritual-simbólico. En palabras de Colipán (2000) este involucra el movimiento desde "un sí mismo domiciliario" a un encuentro con una "alteridad ontológica" representada por el "taita huentellao":

> En su camino al mar, los antiguos williches ingresaban en una zona, en que junto a las rutas trazadas a machete por el hombre, se superponían los senderos luminosos de la memoria." transformándose el "marero" desde un "viajero" a un "peregrino creyente". (s.p)

Cuando el mapunche-williche se interna en la cordillera costera

> el viaje ha perdido su sesgo económico y se transforma en un viaje metafísico, en el sentido que la cordillera, con sus bosques, surge como una entidad viva y sagrada, en la cual los hombres deben observar determinadas conductas, con el propósito de que las respuestas de esta naturaleza divinizada sea benéfica; cualquier transgresión a sus preceptos puede traer consigo la aparición de los espíritus malignos que actúan sobre el hombre, implicando la posibilidad de la muerte (Olivares, 1993, p. 58).

Así entonces entendemos la movilidad como un proceso profundamente encarnado, que involucra la "territorialización" del espacio, vale decir una significación dinámica, de raigambre cultural y con un importante aspecto *ritual-simbólico*, y por ende religioso, lo que permea de significados a la *cosmovisión*, que a su vez también va significando los elementos *rituales-simbólicos* en un contexto de orden del universo. En este estudio se tomará a la *cosmovisión* como un concepto englobador, donde yacen ordenados los *símbolos religiosos* y los rituales-simbólicos.

Los *territorios* y las *movilidades*, son almacenes de *memorias y recuerdos* (Tuan, 2007, p. 135). Aquí es preciso ahondar en estos conceptos, imbuidos también en el territorio.

Memoria y recuerdo

Por *memoria* se comprende

> la capacidad de conservar determinadas informaciones, y remite a un complejo de funciones psíquicas con el auxilio de las cuales el hombre está en condiciones de actualizar impresiones e informaciones del pasado, de comprender y producir ideas, transmitir experiencias y definirse a sí mismo, es decir, intervenir en el proceso social. (Barela et al, 2004, p. 15)

Según Barela et al (2004), la *memoria* es contenida por el colectivo, y requiere siempre de "códigos culturales compartidos" (pp. 16-18), además tiene carácter de continuidad por los procesos de "recepción y transmisión" entre los integrantes de un grupo cultural, de manera que se va transmitiendo generacionalmente (Yarushalmi et al. 1998, p. 6).

Por otra parte, está el *recuerdo*, proceso más bien individual, que "se presenta como un acto de cognición que reconsidera un acontecimiento sucedido y en función de este el sujeto recordante rearticula su mirada sobre el mundo" (Fressoli, 2011, p. 358). Dicho esto, es importante recalcar, que, si bien el recuerdo es un proceso individual, es "imposible concebir el problema del recuerdo y de la localización de recuerdos si no se toman como punto de aplicación los marcos sociales" (Halbwachs, 2004, p. 8). Por ende, el *recuerdo* de un individuo, que se puede dar en el desarrollo de una entrevista (Barela et al, 2004, p. 12) está enmarcado en lo colectivo, pues "otros hombres tuvieron estos recuerdos en común" con el entrevistado (Halbwachs, 2004, p. 27).

El *recuerdo*, entonces, en la suma de las individualidades conectadas y enmarcadas en un contexto social, así se va formando parte de la memoria, proceso que es profundamente *colectivo*.

Aquí entra en juego la importante disciplina de la Historia: *La Historia Oral*, que Thompson (2000) la va a definir como "la interpretación de la historia, las sociedades y las culturas en proceso de cambio a través de la escucha y registro de las memorias y experiencias de sus protagonistas" (p. 15).

Se hace vital el abordaje de este estudio bajo una perspectiva de *historia oral*, puesto que el pueblo mapuche en sí, como pueblo antiguamente ágrafo, tiene una larga tradición oral. La oralidad en palabras de Coniguán y Villarroel (2011) antiguamente

> se constituyó en el único medio de comunicación presente en las culturas indígenas de nuestro país, siendo la forma por la cual las personas reproducían y transmitían su cultura, en todos los ámbitos de su vida tanto personal como social (p. 17).

Tradicionalmente, en la cultura mapuche, hay ciertos agentes que se encargan de darle continuidad a la identidad, Colipán (2000) menciona a los "*weipifes*, que eran los encargados de la transmisión de la historia y los hechos acontecidos en el pasado". Estos "ocupaban un rol significativo en el seno de la sociedad, pues sus relatos constituían un soporte identitario para la cultura" (s.p).

También tenemos una amalgama de tradiciones culturales que se sustentan en la oralidad, como por ejemplo el *nütram* que Catrileo (1992) definirá como un:

> tipo de narración realizada por un hombre o mujer, junto a uno o más interlocutores, acerca de un acontecimiento histórico, un evento ritual, un tema sobre sucesos actuales en la comunidad, o experiencias de la vida diaria. A través del nütram, los miembros de la familia y de la comunidad se mantienen informados acerca de los acontecimientos pasados y presentes. (p. 65)

También está lo que Quidel (2012), por su parte, menciona como el *zugu*:

> Todo lo que una persona (che) realiza es "zugu", todo lo que piensa es a partir de un "zugu", todas sus acciones son "zugu". Pero es "todo eso" lo que se transforma en "zugun" (habla), lo que se logra comunicar, decir es a través del zugu transformado en verbo "zugun", entonces es donde aparece el "mapuzugun" el habla de los espacios, entre ellos, el de la tierra (p. 59)

Por último, para el Fütawillimapu, área mapunche-williche, tenemos el concepto de *koyaitún*, mencionado por Ponciano Rumián en Álvarez y Forno (2005), quien la define como:

> la tradición oral de la transmisión del rakiduam (o srakisuám pensamiento), el kimün (sabiduría) y el wimu (costumbres). La transmisión la hacían los ancianos a los más jóvenes y niños, y consistía en rememorar la historia y traspasar el conocimiento y las costumbres. Este rito se realizaba dentro de la ruka sentados al rededor del fogón (kütralwe). (p. 15)

La Oralidad históricamente ha ido dándole vida a la cultura mapuche, pues a través de esta se transmiten el *rakiduam* (pensamiento) y el *kimün* (conocimiento) de generación en generación. Se puede concluir entonces que la oralidad es el factor clave que le ha dado continuidad a la cultura mapuche. Dicho esto, el *habitus* en los viajes mapuche y mapunche-williche han ido resignificando el pasado en el presente dinamizando la madeja de significados de la *cultura* mapuche. La *religiosidad*, y su conducta consagrada, el *rito* –supeditados a una *cosmovisión*-, han ido construyendo históricamente los territorios, y este kimün (conocimiento) se ha ido transmitiendo de generación en generación gracias a la acción de la oralidad.

Comentario final.

Se aclaró en este marco conceptual algunos conceptos culturales, como la cosmovisión, la religión, la espiritualidad y el rito. Se innovó también un concepto que refiere la relación humano-símbolo, es decir las dinámicas-simbólicas, que a su vez engloban los símbolos-religiosos y los rituales-simbólicos. Todos estos conceptos culturales juegan un rol importante en la construcción de la territorialidad, la que en este trabajo deja de entenderse como una cuestión estática por cuanto la movilidad dinamiza el mismo territorio a través de las dinámicas simbólicas.

Terminado el marco conceptual es preciso abocarse a lo que distintos autores han escrito sostenido y defendido, desde diferentes prismáticos, sobre la territorialidad en movilidad y las dinámicas simbólicas asociadas a estas en el mundo mapuche.

Discusión Bibliográfica

La movilidad mapuche ha sido abordada desde diferentes disciplinas, a través de las cuales se han tomado en cuenta diferentes fenómenos sociales involucrados en el andar. Desde la historiografía, la geografía y la antropología, se ha analizado el transitar de los mapuche, colocando evidentemente el acento en cuestiones atingentes a cada disciplina, y obviamente esto mediado por los propios intereses del autor. En este apartado, la pretensión es adentrarse en la discusión acerca de la movilidad mapuche en la academia nacional, referenciando ciertos autores que recalcan aspectos vitales a considerar en este estudio.

La movilidad mapuche, manifiesta Huiliñir-Curío (2018), es importante "no tan solo en términos pragmáticos; también han constituido un sistema de prácticas, conexiones y significados otorgados a un paisaje ritualizado y marcado por el tránsito humano" (p. 1). En ese mismo sentido, Bello (2011) recalca esta doble dimensionalidad del territorio -y por tanto del "andar"- cuando dice que este debe ser entendido como "el espacio apropiado simbólica y materialmente" (p. 33).

Bajo esta doble dimensión del andar, Bello (2011) plantea un primer aspecto a considerar: El político-económico; pues entre el siglo XVII y XX "razones comerciales, lazos de parentesco, alianzas políticas y militares movilizaron a individuos y a grandes grupos pertenecientes a las distintas parcialidades de las dos bandas de la cordillera de los Andes". Estas movilizaciones se hacían, según el mismo autor, a través de wampos (canoas) y caminatas (p. 161) a través de diversas rutas. En este último sentido, Correa, Gaínza, Molina y Smith (2018) añaden que los mapunche-williche atravesaban "la cordillera de la Costa o de los alerzales, subiendo desde el valle central, pasando por las planicies y bosques de alerce para luego caer a la playas o caletas donde se efectuaban las labores de marisca", tránsito de caminata combinado con la movilidad en ríos "navegables en canoas" (p. 46).

De entre las personas que se aventuraban a realizar estos viajes con fines políticos y económicos, León (1990) destaca a los *conchavadores* y los *maloqueros.*

El c*onchavo* era un tipo de intercambio que "a diferencia del comercio regular" obedecía "a afanes extra-económicos, destinados a afianzar alianzas militares o a cimentar lazos de dependencia entre individuos o linajes" (p. 99). Carreño (2005) en su estudio El alcohol de grano de Valdivia en Araucanía y las Pampas, hace referencia a "la existencia de un complejo sistema de intercambio que vinculaban los pueblos indígenas de la Araucanía y las Pampas y a éstos en su conjunto con la región de Valdivia" a las cuales enviaban ganado a cambio de aguardiente, traída

desde las destilerías hispano-criollas (p. 180). Un ejemplo de *conchavo*, es el viaje de Domingo Quintuprai, chawracahuino[6] que viajó a las pampas para "vender aguardiente (traída de destilerías hispano-criollas de Valdivia) a los williche-serranos establecidos en la falda oriental de la cordillera, entre los lagos Lacar y Nahuelhuapi" y además aprovechó la instancia para fortalecer alianzas con grandes caciques (Lenz, 1897, p. 360).

La *maloca*, según León (1990) era el planificado "robo en las estancias" principalmente de ganado, tanto de mapuche a españoles, como de españoles a mapuche, e inclusive entre distintas parcialidades mapuche (p. 68). Este mismo autor refiere que las malocas también eran una buena instancia para formar "alianzas con otras bandas para emprender operaciones combinadas contra las estancias bonaerenses o mendocinas" (p.74).

Estas dos actividades mencionadas, el *conchavo* y la *maloca*, con fines de abastecimiento –tanto para subsistencia como para comercio- y de formaciones de alianzas, decantarían, según Pinto (s.f), en un "intenso tráfico" entre la:

> Araucanía y las Pampas desde el siglo XVII en torno al ganado, la sal, los ponchos, la brea, el yeso y otros productos que intercambiaban los diversos grupos indígenas que poblaban la región y en el cual intervenían también comerciantes hispano-criollos (s.p)

Lo que además permitía, según León (1990), "afianzar alianzas militares o a cimentar lazos de dependencia entre individuos o linajes" (p. 99) e inclusive, añade Bandieri (2018), las propias parcialidades mapuche se veían muchas veces enfrentadas "por el control de las rutas, los pasos cordilleranos y la intermediación comercial con el mundo hispano-criollo", convirtiéndose la Cordillera de los Andes, en un "espacio social extremadamente diverso y complejo" (p. 5).

Ante este complejo panorama social, emergía, siguiendo a Bello (2011), "los boquetes o pasos cordilleranos" que

> se habían convertido en verdaderos vasos comunicantes de los flujos entre los distintos grupos indígenas de la Araucanía y las pampas, estas abras cordilleranas eran las únicas rutas posibles para el tráfico ganadero y los diferentes intercambios mercantiles, sociales y culturales entre el mundo indígena de entonces. (p. 145)

Estos boquetes no solo tenían una gran importancia para los maloqueros y conchavadores que los utilizaban, sino que también comenzaron a ser objeto de interés por parte del estado

---

[6] Del chauracahuin, actual ciudad de Osorno.

chileno, pues para el siglo XIX estos cobraban “una gran importancia estratégica (tanto por lo económico, como por lo político) para el dominio y ocupación de los territorios australes del oriente, así como para el control de la movilidad mapuche” (Bello, 2011, p. 151). Este interés del control de las rutas cordilleranas por parte del Estado chileno, lo corrobora de buena forma León (1990) cuando refiere a la desconfianza de los mapunche-williche de Osorno a “entregar noticias sobre la ubicación del camino a Villarrica porque temían que los españoles lo usaran en el futuro para "maloquearlos”” (p. 72).

Pinto (s.f) dice que “las autoridades españolas” recién “tuvieron noticias” de las “rastrilladas o rutas indígenas” a “fines del siglo XVI y, sin duda, en el siglo XVII” (s.p).

Las rutas de los conchavadores y maloqueros son numerosas, Bello (2011) establece que:

> Entre las “puertas de entrada y salida” más frecuentadas y expeditas de la cordillera araucana, se encontraban los pasos de Antuco, por el norte, y los de El Barco, Coliqueo y Buta Bao, en el Alto Biobío. Más al sur, en la zona de Lonquimay, se encontraban los pasos de Pino Hachado y Liucura, todos estos usados principalmente por los grupos pewenches. Siguiendo hacia el sur, estaban los pasos más importantes para el tráfico ganadero, entre otros, los de Llaima, Villarrica y Liquiñe, que eran los tres pasos más utilizados por los mapuches de la Araucanía central, aunque el de Liquiñe era “compartido” con los williches del sur del Toltén, los de Panguipulli y de Valdivia (pp. 145-146).

Para la zona Sur de Chile, actual región de los Ríos y los Lagos respectivamente, Bello (2011) añade los pasos del boquete de Huahun o Riñihue; y boquete de Ranco y Llifén, destinados principalmente al tráfico de ganado.

Léon (1990), por su parte, aporta otro tanto a la identificación de rutas intercordilleranas al mencionar que:

> los principales pasos eran los del Planchón, Cauquenes, Curicó y Los Angeles. Lios de la Cruz manifestaba que en la localidad Puelche se unían caminos "de los Guilliches, Pewenches y Malaquinos que transitan para Buenos Aires y Mamuelmapu..." Otros pasos andinos utilizados por los pewenches del norte en sus incursiones contra las haciendas de Chile Central estaban situados en Villacura y Antuco, a los que se sumaban el Boquete de Ñuble, a cuya salida las autoridades coloniales tenían apostados soldados de línea para impedir el paso de los maloqueros. Más al sur se

> encontraban los pasos de Ranco y Riquinahue que utilizaban los williches y Künkos de la región osornina (p. 76).

Huiliñi-Curío (2018) aporta con la información del boquete en el Valle de Trankura, visitado por los Pewenches de la zona, el cual:

> está conformado por grandes cordones montañosos caracterizados por la existencia de sitios de veranada o valles altos, bosques de araucarias o pewen (Araucaria araucana), cascadas y volcanes. Dada su condición de boquete, fue ampliamente utilizado por los mapuches que viajaban hacia las pampas argentinas desde principios del siglo XIX hasta mediados del siglo XX motivados por la caza, recolección de frutos, comercio e intercambio de productos como ganado y yerba mate (p. 3).

Además de las rutas propiamente tales, estos caminos, como bien sugiere Bello (2011), denotan una cierta “planificación territorial” con la presencia de vados y planicies que servían de zonas de descanso:

> Es posible apreciar que durante el siglo XIX el “país mapuche” poseía rutas de tránsito permanente conectadas a vados, pasos cordilleranos y rastrilladas, que estaban perfectamente articuladas a puntos de descanso, aguadas, pasturas y aprovisionamiento, lugares generalmente controlados por linajes específicos o grupos de alianzas entre diferentes linajes cuando se trataba de territorios vastos o de difícil acceso. (pp. 117-118)

Esto último también lo ilustra León (1990) añadiendo que estos lugares servían para la formación de alianzas y la planificación de malocas:

> Además de las "rastrilladas" o caminos que usaban para cruzar las pampas, los maloqueros descansaban en el curso de sus largas travesías en los diferentes refugios o paraderos naturales que estaban diseminados a través del área. Allí se reabastecían de agua y provisiones frescas, adquirían informaciones sobre la situación militar que imperaba en las fronteras y formaban alianzas con otras bandas para emprender operaciones combinadas contra las estancias bonaerenses o mendocinas. (p. 74)

Un ejemplo claro de uno de estos lugares es Choele Choel[7], oasis entre la cordillera de los Andes y Buenos Aires. Así bien lo menciona el autor antes referenciado:

> De acuerdo a Villarino, Choele Choel era usada como un refugio durante el invierno por los maloqueros, "en el cual dan descanso a sus caballos para proseguir su viaje cuando bajan a hacer sus correrías a las sierras del Volcán y robos a Buenos Aires..." [...] Juan de la Piedra afirmaba que los maloqueros que se dirigían a asolar las estancias de Buenos Aires tenían que detenerse obligadamente en "Choeleechel por ser paso preciso, pues ningun otro paraje mas arriba es transitable por falta de agua..." (p.77).

Mención interesante hace Bello (2011) sobre las rutas mapunche-williche, donde "la movilidad indígena por esos pasos se producía en ambas direcciones, mostrando una dinámica particular y muy fluida que difería de los pasos ubicados más al norte", pues aquí los waizefches[8] también conchababan hacia la depresión intermedia del lado oeste de la cordillera de los Andes.

Este último comentario referente a la fluidez de la movilidad mapunche-williche concuerda muy bien a la particular alusión de León (1990), quien destaca la expertiz maloquera williche en el uso de estos pasos, diciendo que "si los pewenches se convirtieron en los más fieles aliados de la corona y en los más eficientes comerciantes en los mercados fronterizos, los williche emergieron como los más hábiles y audaces maloqueros" (p. 70) quienes dirigía sus acciones principalmente hacia los hispano-criollos de las pampas. Como se aprecia, tanto Bello como León coinciden en el hábil uso que realizan los mapunche-williche de las rutas cordilleranas, lo que les permitió conchabar, maloquear, y fortalecer relaciones de alianza con sus vecinos del lado este de la cordillera de los Andes.

Además de los *maloqueros* y *conchavadores*, en la zona mapunche-williche de vocación costera, o sea para el Künko-mapu, se puede distinguir a otro grupo viajeros que buscan sustento, esta vez en el mar, y atravesando ya no la cordillera andina, sino que la costera Olivares (1993) los llama *mareros* (p. 58), los que se dedican, en palabras de Alcamán (1993), a la "recolección de productos marinos" efectuando "excursiones hacia la mar para marisquear y cazar lobos marinos colectivamente en distintas épocas del año" desde zonas interiores como lo es el propio "llano de Osorno" (p. 37).

---

[7] Hoy por hoy ciudad cabecera del departamento de Avellaneda en la provincia de Río Negro, en la Argentina. Es una especie de oasis alimentado por el río Choele choel, donde se van formando un conjunto de islas.
[8] Como llama Bello a las parcialidades que ocupan el sector inmediato al Este de la cordillera de los Andes.

Correa et al. (2018) añade que la práctica del marero se remonta “desde tiempos precoloniales”, donde ya los williche “visitaban la costa pacífica para las actividades de pesca y recolección marina” (p. 46). Así, históricamente, los künko-williche han formado distintas rutas de importancia para al área del Künko-mapu. Ante esto, Correa et al. (2018) enumera las siguientes rutas *mareras*:

> En la sección de la cordillera entre Corral y el río Bueno está el camino de La Unión a Hueicolla y Chaiguín; entre el río Bueno y el Contaco, el camino de Aleucapi-Huitrapulli a Caleta Milagro; entre el río Contaco y el Hueyelhue, el camino de Loma de la Piedra a Maicolpi; entre el río Hueyelhue y Cholguaco, el camino de Riachuelo-Panqueco a Rada Ranu y entre los ríos Cholguaco y Gueyusca, el camino de Hueyusca a San Pedro. Estos cinco caminos de la cordillera utilizado por las comunidades indígenas künko-williches desde tiempos remotos, fueron abiertos para acceder al mar, subir y bajar animales al ramoneo de la cordillera y para explotar los alerzales (p. 47).

Al igual que en las rutas de los *maloqueros* y *conchavadores* en los Andes, referidos por Bello (2011) y León (1990), estas rastrilladas tenían múltiples funciones, puesto que facilitaban “no sólo el acceso a playas y lugares de recolección marina, sino que servirán para arrear el ganado a las pampas y alerzales existentes en las partes” facilitando de esta misma forma la “explotación del alerce ya que sus trazados van por los antiguos alerzales que se ubican sobre las planicies y donde la vegetación es semi-abierta, a diferencia de las laderas donde el bosque corresponde al tipo selva valdiviana” (Correa et al., 2018, p. 46-47), presentando, al igual que en los casos referidos anteriormente, lugares de descanso, y otros tantos donde se desarrollaban otras actividades económicas, lo que grafica de buena forma la mencionada “planificación territorial” también para el caso künko-williche.

El referido Álvaro Bello (2011), apoyándose en el dialecto pewenche, llama a este grupo de personas que realizan largos viajes como los *ñampulkafe*, que según Manuel Manquilef “significa, además de viajero, ¨el que está libre¨” (Citado en Bello, 2011, p. 114). Bello (2011) destaca la importancia de estos actores económicos, políticos y sociales, los cuales poseían un gran prestigio dentro de la sociedad mapuche trayendo, además de sustento, noticias sobre lejanas tierras (p. 119). Se carece de momento de la denominación que los propios künko-williche realizan para referirse a los mareros (que viene de mar) en su propio dialecto, es decir en tse-zungún. Sería interesante rescatar esta denominación a fin de conocer su profundo significado. De momento no

hay autores que refieran a este tema, para poder añadir sus puntos de vista y aportaciones a esta discusión.

Como se vio, al comenzar esta discusión bibliográfica, siguiendo a Huiliñir Curío (2018) y a Bello (2011), hay aspectos tanto materiales como simbólicos involucrados en el andar. Respecto al aspecto simbólico Huiliñir-Curío (2015) dice que:

> el tránsito por estas rutas permite el encuentro con el pasado, con los gnen que descansan en puntos específicos de cada sendero, revitalizan la memoria y los ciclos propios de un entorno físico-natural que ha condicionado la relación de los pewenches con la cordillera y sus paisajes (p. 63).

Esto concuerda con la postura de Colipán (2000) cuando refiere, para el caso de los mareros, que el recorrido a través de la cordillera costera

> describe una trayectoria desde "un sí mismo domiciliario" a un encuentro con una "alteridad ontológica", representada y cuajada en la divinidad del Agüelito Wenteyao. En su camino al mar, los antiguos williches ingresaban en una zona, en que junto a las rutas trazadas a machete por el hombre, se superponían los senderos luminosos de la memoria. El viaje se realizaba en la montaña sin hacer el menor ruido, pues el silencio era el lenguaje de los espíritus que poblaban los bosques. El Ritual; El sacrificio de la palabra. (s.p)

Y es que en palabras de Quidel (2012) “para los mapuche todos los espacios poseen significancias espirituales, esto se ve muy bien reflejado en la categoría persona-espacio (mapu-che), que da cuenta de un vínculo indisoluble” (p. 27).

Algunos autores sostienen que muchas de las rastrilladas de los mapuche, poseen además de lugares de descanso, lugares sagrados, de ofrendas, inclusive podría tratarse de los mismos lugares, con la salvedad de que algunos autores no hacen mención a la acepción simbólica que comprenden las rutas viajeras.

Dentro de los autores que mencionan el aspecto simbólico, podemos encontrar a Guevara (1908) quien refiere a la importancia de ciertas piedras ubicadas en las rastrilladas, donde destaca la *Piedra Retricura* como lugar de ofrenda, relatando lo siguiente:

> La mas conocida i acaso la mas reverenciada de estas piedras, es la de Retricura, en el camino de Curacautin i entre Malalcahuello i Lonquimai. Proviene su nombre del espíritu que se aloja dentro de ella. Su colocación es vertical i presenta muchas

> escavaciones. Ningún indio o campesino que trafica para el otro lado de la cordillera, es escusa de colocar alguna ofrenda sobre esta piedra, porque, al no hacerlo, corre el peligro de sufrir contratiempos graves (p. 302).

Finalmente está la ya referenciada Huiliñir Curío (2018), quien para el caso pewenche distingue ciertos espacios sagrados que han tenido significancia histórica hasta los días de hoy para los mapuche, evidenciando la continuidad de las prácticas simbólicas tratadas hasta aquí. Así distinguió en un estudio el año 2018 la presencia de un complejo sitio cordillerano sagrado, que conformaba una "triada de lugares significativos, configurada por el estero Pichitrankura, el cerro Pünowemañke y el cerro Peñewe", que "ha permitido el equilibrio del territorio, siendo tres lugares relevantes del paisaje, la memoria y del bienestar del Lof Trankura, los cuales son reafirmados toda vez que realizan el (ritual del) nguillatún" (p. 9).

En otro trabajo, de esta misma autora, para el año 2015, reconoció otro sitio sagrado pewenche, llamado Pewentu:

> o bosque de araucaria, árbol conocido como pehuén en mapudungun. Este lugar provee no tan solo el alimento o nguilliu ("piñón" en mapudungun) que es el fruto del pehuén cosechado en época estival, sino que también es considerado un lugar sagrado según la cosmovisión pewenche. Cabe destacar que, antes de ingresar a este lugar, los pewenches deben pedir permiso y dejar una ofrenda en un descanso llamado "agua de fierro", sitio que se caracteriza por las propiedades curativas del agua que proviene de este afluente (p. 60).

Otros lugares importantes que se profundizarán en los capítulos 2 y 3 son: el Oráculo de Nahualtún y Utrenlá, referidos por Quintuprai en Lenz (1897); la Piedra del Abuelito Huenteao, centro de las dinámicas-simbólicas en todo el Fütawillimapu y Künko-mapu referido por Gissi (1998) y Foester (1985); los huachihue, mencionados por Foester (1985) y Gissi (1997).

Un comentario final.

Los autores que discuten sobre el tema de la movilidad mapuche en general abordan esta temática desde perspectivas más funcionales, prestando atención, sobre todo en los fines políticos, económicos y sociales de estas, sin tomar en cuenta en gran medida aspectos simbólico-religiosos

y rituales-simbólicos, a excepción del enfoque geográfico-antropológico de autoras como Viviana Huiliñir-Curío.

En general en la disciplina particular de la historia, las dinámicas-simbólicas no son tomadas en cuenta como hechos históricos relevantes, lo que lleva, según se sostiene en esta investigación, a no lograr captar la complejidad de los fenómenos históricos-sociales, pasando por alto gran parte de la riqueza que otorga el aspecto cosmológico y religioso.

Realizado este primer apronte a las movilidades mapuche y mapunche-williche, de imbuirse en el desglose de los capítulos de este estudio.

En un primer capítulo se abordará la temática de la cosmovisión mapuche y mapünche-williche; en el segundo capítulo se verán las dinámicas sociales, políticas, económicas y por sobre todo simbólicas en las rutas por las cuales se movilizaban tanto los mapuche de la Araucanía, como los mapunche-williche del Sur del río Toltén en el siglo XIX y principios del XX; en el capítulo 3, a modo de culminación, el trabajo se enfocará en las dinámicas sociales y económicas, con un énfasis claro en las dinámicas-simbólicas, particularmente de los viajes de los mareros en el Künko-mapu.

Capítulo 1: Cosmovisión y conceptos mapuche

Este primer capítulo está diseñado a modo de contexto de los dos siguientes capítulos, donde se busca esclarecer algunos conceptos propios ligados a su *cosmovisión*, su aterrizaje en la *religiosidad*, tomando en cuenta los *lugares sagrados* y la importancia que tienen estos en el marco de su *cosmovisión* mapuche. La descripción de las principales características del orden del universo mapuche, brindará un buen aterrizaje para comprender las *dinámicas-simbólicas* asociadas a lo *simbólico-religioso* y los *rituales-simbólicos*, consignados en cronistas del capítulo 2 y en los relatos orales del capítulo 3.

Antes de comenzar con el desarrollo del objetivo de este capítulo, es oportuno realizar una explicación de la delimitación territorial que hacen los mismos mapuche y mapunche-williche de su territorio. Esta delimitación será funcional a lo largo de todo el trabajo, por el gran trasfondo espacial que involucran los capítulos.

Posterior a esta delimitación territorial antes dicha, se hablará de algunos ***nütram* (relatos)** generales del pueblo mapuche, entendidos como el principio del todo, los que resguardan una gran parte de la cosmovisión mapuche, su kimün (sabiduría) y srakisuám (pensamiento); después se hablará del **orden del universo mapuche**, donde se tocarán temas como la **multidimensionalidad**, el **arraigo familiar (reyñma) en la visión de mundo**, **las fuerzas (newén)**, el espacio en que habitan los mapuche, es decir **el Nag-mapu**; y para finalizar se aterrizará particularmente en los **lugares sagrados (müpiltuwe)** que han establecido los mapunche-williche, a partir de situaciones críticas que dan cuenta los relatos inmemoriales de los *nütram*, presentados particularmente en el Fütawillimapu.

Delimitación territorial del Wallmapu

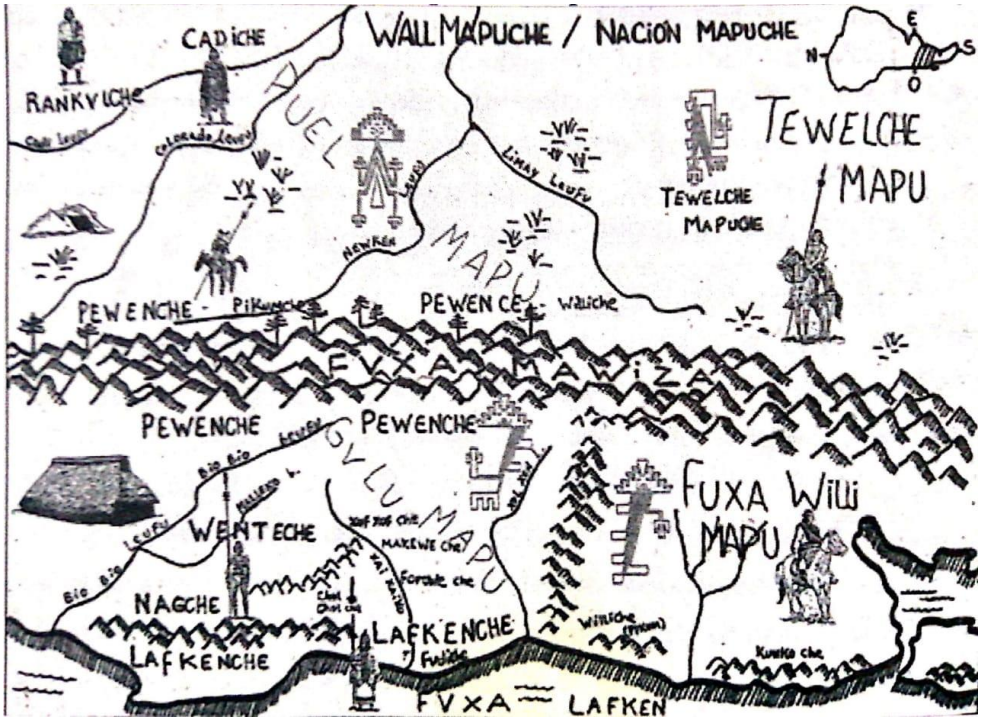
Los mapuche se ubican en un extenso territorio que evidencia una unicidad cultural, el Wallmapu. Bello (2011) llama a este territorio una “región cultural” conformada por la Araucanía y las pampas (Argentina) (p. 45). Lo que hay que tener muy presente, es que, si bien este territorio funciona como una macro-zona cultural, lo cierto es que cada micro-zona, que se verá en este apartado, posee su propia diversidad, con historias distintas y ciertas variantes idiomáticas, convergiendo, eso sí, en varios aspectos culturales que otorgan unicidad.

Esta macro-zona está dividida por otras dos macro-zonas más particulares separadas por el hito geográfico de la cordillera andina. Por un lado, está el Ngulumapu y por otro lado está el Puelmapu.

Bello (2011) refiere que desde el lado Este de la cordillera andina, los mapuche denominan como “nuluches o nguluches” que quiere decir “gente del Oeste”, a los habitantes de la otra banda, por ende, la tierra al Oeste de la Cordillera de los Andes, se le llama Ngulumapu (p. 48)

Este mismo autor establece que Puelmapu “en mapudungun actual hace referencia al punto cardinal este u oriente”, pues se trata de una palabra compuesta “que si se divide puede traducirse literalmente de la siguiente manera: puel= Este; mapu= tierra, esto es tierra o país del este o del oriente” (p. 46).

Como se puede ver, los denominativos Puel y Ngulu aluden más a una referencia arbitraria, donde desde cada lado de la cordillera andina, se le atribuyó un nombre “al otro”, tomándose los “denominadores” como centro. Finalmente, estos denominativos se han universalizado en el mundo mapuche y serán también utilizados a lo largo de este trabajo.



Mapa 1: Mapa del Wallmapu, incluidas las macro-zonas del Ngulumapu, el Puelmapu y sus divisiones territoriales más localizadas en los Wichanmapu. Ideado por Pablo Marimán en “¡Allkütunge, wingka! ¡Ka niñechi! Ensayos sobre historia mapuche (2019, p. 90).

Las denominaciones territoriales en Ngulumapu.

El tema de la denominación de ciertas zonas del Ngulumapu es un problema largo en la academia que en el siglo XXI se ha ido delimitando de mejor forma. El problema radica principalmente en que las denominaciones geográficas han sido relativas y arbitrarias. La academia se ha abocado principalmente en las percepciones de los mapuche del Norte del río Toltén, por lo que las denominaciones de casi toda la historiografía chilena se basan en la ubicación que estos han atribuido a sus pares del Norte, Sur, Este y Oeste.

A fin de hacer un aterrizaje a las denominaciones más funcionales para este trabajo, se hablará de la división socio-territorial mapuche respecto del río Toltén, donde Rumián (2020a) establece la frontera entre los mapuche de la Araucanía y los mapunche-williche. Al final de las denominaciones, se mencionará brevemente algunas nominaciones territoriales del Puelmapu, que, si bien no es objeto territorial de este trabajo, en el segundo capítulo se refieren algunas dinámicas sociales, económicas, políticas y simbólicas al Este de la cordillera, por lo que sería bueno precisar algunas locaciones.

Norte del río Toltén.

Dentro de los mapuche del lado Norte del río Toltén, a quienes se llamará aquí los mapuche de la Araucanía -pues no se encontró un denominativo propiamente mapuche para esta zona en particular-, existen diversos Wichanmapu, es decir "unidades territoriales" (Marimán, 2019, p. 98). Entre ellas se pueden distinguir por ejemplo el Wichanmapu wenteche, el nagche, lafkenche, foroweche (Boroa), makeweche, chol-cholche y pewenche (ver mapa 1).

El Wichanmapu wenteche se encontraba inmediatamente al Sur del río Biobío, en la parte de la depresión intermedia y la precordillera andina, frontera con el Estado chileno, hasta lo que hoy se conoce por Temuco. Serían ellos una especie de "primera línea" y quienes en gran medida resistieron junto a los nagche los embates del ejército chileno en la "pacificación de la Araucanía" para la segunda mitad del siglo XIX (Marimán, 2019, pp. 93-95).

Inmediatamente al Oeste del Wichanmapu wenteche, estaba el Wichanmapu nagche, quienes se localizarían en la precordillera costera y parte del llano central. Tal cual como el Wichanmapu referido primeramente, serían los nagche parte de esta primera resistencia, quienes

sostendrían periodos de paz y de rencilla con sus vecinos del Este, las que serían aprovechadas también por el Estado chileno para desarticular la defensa del Wallmapu.

Al Oeste de ambos Wichanmapu, ocupantes de la cordillera costera y el litoral, aparecería el Wichanmapu lafkenche, quienes se extenderían a lo largo de lo que hoy es la provincia de Arauco, Cautín y Valdivia (Marimán, 2019, p. 95).

Al Sur de los mencionados nagche, se encontraría el Wichanmapu chol-cholche, colindando por el Sur con otras parcialidades algo más pequeñas que las mencionadas, ubicadas directamente al Norte del río Toltén, como los foroweche de lo que hoy en día es Boroa y los makeweche, todos ellos ocupantes del llano central, gozadores de las ricas tierras en las inmediaciones del río Cautín, las cuales reciben las constantes subidas del nivel de las aguas de este río (Marimán, 2019, p. 95). En Bengoa (2013), a estos Wichanmapu se les refieren como los más prósperos, alejados de las rencillas de las fronteras y gozadores de una rica agricultura de extensiones bastante grandes.

Habiendo revisado los Wichanmapu al Norte del río Toltén, es pernicioso avanzar hacia el Sur del río Toltén, en lo que ya es territorio mapunche-williche.

Sur del río Toltén, el Willimapu.

Rumián (2020a) establece para “el siglo XIX gregoriano la denominación williche para los mapunche al Sur del río Toltén ya estaba consolidada”. Este espacio es señalado como Willimapu y a sus habitantes en general, se les llamará en este trabajo como mapunche-williche (p. 48).

El mismo Rumián (2020) establece que mapuche “quiere decir gente de la tierra, miembro(s) de un grupo asentado en espacio definido y dicho grupo en su totalidad” mientras que mapunche quiere decir exactamente lo mismo “pero revelando el vínculo profundo del ser humano con su espacio de origen y residencia, tanto en su dimensión individual como colectiva” (p. 11). En este trabajo se reivindica lo dicho por Salvador Rumián, quien de acuerdo a sus observaciones: “mapunche tiene vigencia actual desde Panguipulli al sur, exceptuando, al parecer, la zona de Chiloé”, motivo por el cual solo se utilizará al hablar de los williche, no así de los mapuche ocupantes del Norte del río Toltén.

Se ha decidido, para este trabajo, siguiendo a Alcamán (1993) anteponer el "mapunche"[9] a "williche" "para representar la unidad cultural mapuche" (p. 30) en el Wallmapu, sin pasar por alto que dentro del mundo mapuche las sociedades son bastante diversas y tienen sus propios procesos históricos, costumbres, prácticas alimenticias, formas de movilización, etc.

La Fütawillimapu.

Dentro de la zona del Willimapu, donde habitan los mapunche-williche, se pueden distinguir una zona algo más particularizada. Se refiere aquí al Fütawillimapu, que Rumián (2020b) traduce como "'grandes tierras del sur', 'gran espacio del sur' o 'gran territorio del sur'" (p. 48) y sus límites vendrían siendo el "Lago Ranco, por el Norte, y el río Maullín, por el Sur" (Rumián, 2020a, p. 14). En este mismo sentido Alcamán (1993) establece que el Fütawillimapu es el "territorio comprendido entre el río Bueno y el seno de Reloncaví" (p. 30).

Se puede establecer entonces que el Fütawillimapu por el Norte comienza en el Río Bueno, que emerge del Lago Ranco, hasta la altura del Seno de Reloncaví y Maullín por el Sur. Las latitudes de diferencia son mínimas entre las referencias de los autores, así que una discusión sobre este límite, aquí, sería una pérdida de tiempo.

Dentro del Fütawillimapu se pueden distinguir tres Wichanmapu donde habitan tres grupos mapunche-williches diferentes, unos ubicados de la precordillera costera, al litoral; otros en el llano de la depresión intermedia; y los últimos, son ocupantes de las inmediaciones de la cordillera andina.

Por un lado, están los cuncos o juncos, que utilizando la escritura de Rumián (2020) se les llamará en este trabajo como los künko, siguiendo de la denominación de williche, es decir künko-williche, manteniendo la lógica ya expresada para los "mapunche-williche", a fin de dilucidar una unidad cultural dentro de la diversidad, en este caso de los Wichanmapu del Fütawillimapu. Estos künko-williche habitarán en el territorio "Desde el río Bueno –inmediato a las sierras de San Pedro- y desde la desembocadura del río Rahue en el río Bueno hacia el sur, ocupando la zona de la cordillera de la costa y los valles adyacentes" mientras que el límite sur "los mismos franciscanos

[9] Alcamán plantea el uso de "mapuche", sin "n", por lo que en este trabajo se hace una reivindicación de lo sostenido por dicho autor en cuanto a demostrar la unicidad cultural, pero también se reivindica el uso de "mapunche" que apela Salvador Rumián para los williche. La denominación aquí es una especie de mezcla de lo sostenido por ambos autores.

precisarán que ocupaban hasta la desembocadura del río Maullín, siguiendo la cordillera de la costa" (Alcamán, 1993, p. 34-35).

Por otro lado están los mapunche-williche "propiamente tales", como les llama Alcamán (1993), quienes se ubican "en los llanos del río Bueno, que comprendían hasta el río Pilmaiquén", inmediatamente al Sur de este río estaban los williche-chawrakawino que se ubicaban en los "llanos de Osorno, que se extendían desde el río Pilmaiquén hasta el río Maipué" (p. 38).

De estos dos primeros Wichanmapu surgirían los mareros, grupo importante de la sociedad mapunche-williche que será el objeto de estudio más particular de este trabajo. Olivares (1993) los refiere de la siguiente manera:

> Se reconocían como "hombres mareros" que en determinada época del año organizaban un viaje, en que participaba toda la familia. Este viaje puede ser descrito como un viaje al interior del mundo, al interior de la cosmovisión de San Juan de la Costa. Las mujeres preparan alimentos para el viaje, los hombres preparan los caballos, los jóvenes se preocupan de tener listos los artefactos con los cuales realizan la recolección de alimentos intermareales (p. 58).

Inmediatamente se nota esta definición del marero más allá de su sentido funcional y económico, pues se aboga aquí al sentido sobre todo simbólico-religioso, lo que trae como consecuencia los distintos rituales-simbólicos que se verán a lo largo de los tres capítulos.

Por último, están los williche-serrano, que, por su calidad de nómades, a diferencia de los dos grupos anteriores que establecieron asentamientos más permanentes, serán más difícil de delimitar. Estos residían "en la región precordillerana y lacustre", según Alcamán (1993) quien sigue las tesis de Latcham, este es un grupo diverso, que habría resultado de la fusión de los mapuche-puelche "que habitaban los valles precordilleranos desde el paso Villarrica hasta el norte del lago Nahuelhuapi" y de los mapunche-williche propiamente tales "que escapaban de las expediciones esclavistas españolas en el siglo XVII" (p. 38).

Habiendo visto estos últimos Wichanmapu con vocación al Puelmapu, en muchos de los cuales los habitantes también incursionarán e incluso se establecerán en la pampa, es bueno hablar sobre la aún más compleja diferenciación territorial al Este de la cordillera andina.

El Puelmapu.

Para finalizar este apartado, que particularizará cuestiones socio-territoriales geográficas que se utilizarán durante todo el trabajo, es bueno precisar algunos Wichanmapu del Puelmapu. Aquí surgen algunas dificultades: en primer lugar, no se logró contar con bibliografía que pueda servir para atender a las divisiones territoriales mapuche propias del Puelmapu, donde autores como Raúl Mandrini son vitales. En segundo lugar, el Puelmapu es un espacio tremendamente diverso, por muchos factores, como el fenómeno de la "mapuchización de las pampas" y la calidad nómade de las mayorías de las parcialidades habitantes del Puelmapu, que dadas sus conexiones forman un mundo en demasía heterogéneo, entremezclado y difícil de categorizar.

Lo positivo, es que al no ser esta la zona específica de estudio, con la precisión de algunos territorios de importancia y funcionales a la investigación, basta.

De entre los importantes Wichanmapu a mencionar está el rankülche, el Wichanmapu chaziche, el Wichanmapu pewenche, el Wichanmapu williche-serrano y el Wichanmapu tewelche (Marimán, 2019, p. 90) (ver mapa 1).

En cuanto al Wichanmapu rankülche, son la población más fronteriza del Puelmapu, famosos por su capacidad maloquera, son quienes liderarán las expediciones a territorio enemigo, congregando aliados inclusive desde el Ngulumapu. Este Wichanmapu colinda por el Oeste con Buenos Aires, centro de sus excursiones maloqueras (Marimán, 2019, p. 88).

Inmediatamente al Sur del Wichanmapu mencionado, al Norte del río Colorado, están los chaziche, los famosos salineros, quienes serían liderados en el siglo XIX por uno de los toqui más importante de toda la historia del Wallmapu: Kalfukürra (piedra azul). Esta parcialidad levantaría el poder de sus líderes aprovechando sobre todo el negocio de la sal, a través del cual harán contactos económicos con los nguluche e inclusive con el wingka (Marimán, 2019, p. 93).

Los nómades mapuche-pewenche habitarán ambos lados de la cordillera andina, ocupando inclusive territorios en la pampa argentina, al Norte del río Limay.

Al Sur del río Limay se encuentra el Willimapu del Puelmapu, donde se pueden divisar parcialidades como los williche-serranos, también de tradición nómade, a quienes se mencionó al hablar del Fütawillimapu. Los williche-serranos serán quienes más provecho sacarán a los boquetes cordilleranos, controlando los pasos y generando grandes riquezas. Aquí se puede distinguir el Wichanmapu de los manzaneros, donde es famoso el rico cacique Chaihueque, Chaiweke o Sayweke (Marimán, 2019, p. 93).

Al Sur de todos estos Wichanmapu están los tewelche, quienes en bibliografía de los pueblos fueguinos serán referidos como aonikenk. La bibliografía fueguina los toma en cuenta en la macro-zona del Sur Austral, emparentándolos más bien con los fueguinos, mientras la bibliografía mapuche tiende a tomarlos como propiamente mapuche. Fuera de esta discusión, lo cierto es que esta parcialidad va a integrarse a distintos Wichanmapu mapuche y serán conocidos por ser habilidosos caminantes (Marimán, 2019, p. 90).

Como se ve en el Puelmapu la mayoría de los Wichanmapu y parcialidades son de una cultura nómade, por lo que las conexiones estuvieron por siglos a la orden del día. Esto provocó una gran diversidad, donde los mapuche-pewenche se entremezclaron con los williche-serrano, a su vez estos se emparentaron con los tehuelche[10].

Realizada esta breve introducción de los Wichanmapu reconocibles en el Wallmapu, es momento de abocarse a la temática de la cosmovisión, donde el punto de partida se dará con los relatos fundaciones mapuche.

Los nütram históricos mapuche.

Las palabras expresan la concepción de mundo de quienes las crearon: su gestualidad. Ellas -unas más que otras- revelan el pensamiento de sus hablantes, sus gestuantes, dicen (Chihuailaf, 1999, p. 34).

Dentro de la cultura oral mapuche se pueden distinguir distintos tipos de relatos: los *nütram* y los *epew*. Mayo y Salazar (2016) establecen la siguiente distinción:

> Los nütram han sido definidos comúnmente como relatos orales no cantados que narran sucesos que se consideran verídicos, es decir, que cuentan con la certeza de haber sucedido. Los eventos narrados van desde las experiencias personales hasta acontecimientos remotos en el tiempo (Zúñiga, 2006). Se diferencian de los epew, que son relatos cuyos protagonistas casi siempre son animales con características humanas y cuyos objetivos de ejecución serían entretener y educar a través de una enseñanza (Golluscio, 2006). Estas producciones han sido trasmitidas por generaciones,

[10] A quienes no se antepondrá el denominativo de “mapuche” o “mapunche”, pues está en discusión si son parte de la unicidad cultural mapuche.

lográndose así “una tradición de discursos orales de carácter retórico y artístico que se mantuvo y sobrevivió a los procesos de Conquista, Colonia y República (Mora, 2013).

Para los mapuche de la Araucanía, al Norte del río Toltén, hay ciertos relatos inmemoriales, de los cuales hay muchas versiones, como lo es el relato del *xeg-xeg y kay-kay filu*, probablemente el relato del que hay más versiones en el mundo mapuche, y sin duda el más extendido. A este tipo de relato se la llamará acá *nütram*. Si bien varios autores, como el mismo Quidel, lo llaman *epew*, aquí se parte de la base de que estos no son cuentos para los mapuche, sino más bien relatos verídicos que explicarían su actual habitar en el mundo.

Los nütram, llamados por otros epew (cuentos), o mitos, por los estudiosos que prefieren utilizar terminologías occidentales, hablan de la no linealidad de la historia mapuche, de su “atemporalidad”, pues la historia mapuche se va transformando por “los ciclos de los ciclos”, es por esto que la vida no tiene un fin para los mapuche, sino que más bien se va reinventando de manera cíclica (Ñankulef, 2016, p. 46).

Por esto los hitos de importancia, y la gente que involucra, van resurgiendo a través del tiempo, es así como la situación crítica de la que se salva el pueblo mapuche en el nütram del *xeg xeg y kay kay filu*, vuelve a suceder en el *nütram* del Abuelito Huenteao, que se verá al final de esta sección. De este mismo modo, alguna vez fue Leftraru quien comandó al ejército mapuche contra el invasor, logrando la cabeza de Pedro de Valdivia en Tucapel el año 1553. Casi cincuenta años después sería Pelantraru, también del linaje de los traros (aves), quien terminaría con el “Desastre de Curalaba” para los españoles, donde logró la cabeza de Martín García Oñez de Loyola, segundo gobernado español de Chile asesinado en manos mapuche después de Pedro Valdivia, expulsándolos de todas las tierras al sur del Biobío.

Extendidamente se ha entendido el nütram del *xeg xeg y kay kay filu* como un relato creacional[11], pero Quidel (2012) lo ha tomado como refundacional, pues habla más bien de la salvación de la che (gente) que de su origen. Este mismo autor entrega una versión del relato, el cual es transmitido por su propia madre, en el área Wichanmapu wenteche:

---

[11] Relato extendido en toda la sociedad mapuche, incluyendo la zona mapunche-williche, que posee también sus versiones, todas ellas muy similares a las de los mapuche del Pikun (Norte). Esto se verá profundamente en un último apartado de esta sección abocado específicamente a los nütram mapunche-williche, que es la población particular en la que se centra este estudio.

> En la tierra mapuche (mapuche mapu) existen dos grandes fuerzas (newén) que son las aguas (ko) y tierra (mapu), en el mar (bafkeh) vive Kay-Kay- Filu y en los cerros Xeg-Xeg- Filu. Un buen día al ver que los mapuche ya no hacían sus ceremonias de agradecimiento y reciprocidad (gijatun), se precipitó una fuerte tormenta de agua, viento y tormentas. El Kay-Kay-Filu gritaba ¡kay kay kay! Y el agua subía y subía cubriendo toda la tierra. La gente desesperada comenzó a pedir ayuda a sus fuerzas (newén), fue así que se despertó la otra gran serpiente que domina sus cerros el Xeg-Xeg-Filu. Entonces le indicó a todas las especies de la tierra que subieran a sus cerros para salvarse. Cada vez que Kay-Kay-Filu gritaba el nivel de las aguas subía, y Xeg-Xeg-Filu también gritaba entonces los cerros comenzaban a crecer. Hasta la cima de Xeg Xeg llegaban todas las especies de la tierra, animales, insectos, víboras, reptiles, pájaros, la gente no debía sentir miedo, ni asco, al gritar las personas se caían al agua y se convertían en peces. Durante mucho tiempo duró la pelea entre estas dos serpientes, al punto que casi llegaron al sol. La gente debía de protegerse con cántaros de greda llena de agua sobre sus cabezas para que el sol no los quemara. Finalmente Kay Kay al ver que no podía alcanzar las cimas de Xeg Xeg, se rindió. La gente volvió a realizar sus ceremonias de agradecimiento y reciprocidad (gijatun) para calmar la ira de las fuerzas (newén) y agradecer a Xeg-Xeg-Filu por haberlos salvado. Lentamente el agua comenzó a bajar sus niveles hasta que la tierra volvió a quedarse despejada y las familias pudieron volver a vivir (p. 62).

Como se aprecia, en este relato se habla claramente de cómo los newén positivos (küme newén) representados por la tierra como salvación, luchan con los newén negativos (weza newén) representados por el agua, lo que nos brindará una de las claves para comprender la cosmovisión mapuche, que es el reconocimiento de las tierras del Este, donde justamente se encuentra la cordillera de los Andes, como sitio de bonanzas, mientras el Oeste, el mar, es asociado con la muerte[12]. También es interesante mencionar la ceremonia ritual del nguillatún (gijatún en el relato) como acción *ritual-simbólica* vital para la mantención de los equilibrios, sustentado primordialmente en el precepto de la reciprocidad. Lo cierto, en este relato, es que lejos suscitar el origen de la che (gente) habla más bien de una salvación, es decir una refundación.

---

[12] Esto último será profundizado en el siguiente apartado.

Y entonces, ¿Hay algún nütram sobre el origen de los mapuche? Sin duda el nütram de *xeg xeg y kay kay filu* es el más conocido, es asumido por muchos como el relato fundacional, pero Quidel (2012), a partir de su propia experiencia personal como líder mapuche y de su trayectoria como investigador, ha logrado recopilar un nütram que sí refiere a la creación mapuche. Este nütram se denomina *La estrella Wagübe*, y fue recopilado por Quidel (2012) de los mapuche-wenteche, "espacio ubicado en el valle o depresión intermedia, que va cercano a la costa del pacífico por el Oeste y hasta la precordillera de los Andes por el Este" (p. 22).

Si bien para esta investigación solo se han hallado dos nütram fundacional, lo cual sugiere una pérdida de este tipo de relatos a través del tiempo, o bien simplemente que no se presentan en otras zonas geográficas mapuche, como lo puede ser el Fütawillimapu, donde habitan los williche, es interesante añadir este relato que también da luces de la cosmovisión mapuche en general y el arraigo con el entorno observable. El nütram de *La estrella de Wagübeh* dice así:

> En épocas inmemoriales habitaba en el Ayo Wenu (en los confines del Universo) grandes espíritus, quienes tenían el dominio de ese espacio, también existían espíritus menores. Un día se produjo una disputa en donde los espíritus menores quisieron sobrepasar a los espíritus mayores, quienes al darse cuenta de esta situación, se enojaron y los lanzaron violentamente al vacío. Algunos espíritus menores quedaron atrapados en las rocas, otros siguieron trabajando arduamente, explotando como fuego, la explosión tuvo tal efecto que los fuegos quedaron en los espacios superiores (Wenu Mapu) como estrellas brillando. Una de las espíritus menores llamada Wagübeh quedó tomada de una de sus puntas a punto de caer desde el espacio claro (Ayon Wenu), motivando lástima de los espíritus mayores, éstos la tomaron y se la llevaron, decidiendo transformarla en mujer. Es así como Wagübeh transformada en mujer fue lanzada al espacio terrestre (Naüq Mapu). Al caer Wagübeh desde lo alto, se aturde y queda profundamente dormida. Al despertar ve que el espacio en donde ha llegado era árido y lúgubre. Entonces de pena se pone a llorar. Al llorar comienzan a formarse los lagos, mares y ríos con sus lágrimas. Luego camina por el espacio y las piedras eran muy agudas, a medida que avanzaba sus pies sangraban y de esa sangre brotaban las flores, pastos y toda la vegetación. Era tal el espectáculo que ella misma no daba en sí de tanta maravilla. Luego Wagübeh comienza a desojar las flores, cada pétalo que caía se convertía en un ave, así comienza la existencia de las diversas vidas (fijke mogen).

> Así creció Wagübeh, sola en este espacio, siendo cuidada por los espíritus mayores. Un día los espíritus contrarios se reúnen y conversan, deciden mandar un remolino (mewbeh kürüf), para que le saque un pelo a la Wagübeh y a través de ellos transformarla en un ser destructor. Decidieron llevárselo al espacio de los volcanes (Zeqüñ Mapu) en donde se había decidido realizar un trabajo en la mitad de la noche (ragi puh), cuando la noche alcanza la mayor oscuridad. Envían a una culebra (filu newén) que sale en busca de Wagübeh, pero como esta tenía tanto espacio, se dedicaba a recorrer y a jugar todo el día, iba de un lugar a otro. De este modo se hizo muy difícil encontrarla durante la media noche (ragi puh), entonces comenzó a amanecer, siendo de este modo salvada por el sol. Solamente ahí fue cuando la culebra la vio, pero también la vieron los espíritus mayores. Estos se dieron cuenta que estaba muy sola y decidieron hacerle un compañero (afkazi). Llamaron al sol y a la luna y le preguntaron que podían hacer al respecto. Entonces el sol hizo un hijo, que fue dejado como hombre. Este hijo del sol fue lanzado al vacío, cayendo aturdido hasta el espacio terrestre (naüq mapu), donde se encontró con Wagübeh, quien lo despertó y cuidó, luego se pusieron a cantar y a jugar. Una vez establecido las diversas vidas (ixofij mogen), la luna (küyeh) y el sol (ahtü) deciden que será la luna quien rija todo el ciclo reproductivo y el sol todo el ciclo de maduración.

Como se ve, este relato sí suscita una clara creación del mundo, donde la estrella *Wagübe* a través de su andar, y los propios fluidos de su cuerpo (lágrimas y sangre) va creando los cuerpos de agua y la flora. También es interesante traslucir esta dualidad presente en la lucha entre los espíritus mayores y los espíritus menores, que termina con la expulsión de estos últimos al Nag-mapu, atrapados en piedras, a los que más adelante se referirá como *ngen.*

Siguiendo en el aspecto de la dualidad, así como está Wagübe, ser creadora, está el elemento destructivo representado por *filu newén*, siempre necesario en esta dualidad de lo positivo-negativo que propende al estado de equilibrio (Grebe, 1972, p. 47-49) que también se distingue en la lucha entre newén (fuerza) del relato del *Ten ten y Kay Kay filu*, que finalmente terminan por crear los espacios acuáticos y terrestres, los cuales ambos, a pesar de su connotación positiva o negativa (no por eso maligna) son sumamente vitales para el mapuche.

Finalmente se aprecia la ligazón de la sabiduría mapuche a su entorno observable, como lo es esa significación práctica del küyen (luna) como regidora del ciclo reproductivo, y el antü (sol)

como regidor del ciclo de maduración. Además, estos dos seres creadores también representan una dualidad arraigada en lo masculino-femenino, íntimamente vinculados.

Un último aspecto interesante, es que la creación en el mundo mapuche, tiene una connotación femenina. Es la estrella, de género claramente femenino, la creadora del mundo, cuestión diferente a la creencia cristiana que atribuye al Dios creador una connotación claramente masculina. Este rasgo de femineidad, se verá también para el Fütawillimapu, con la idea de la Ñuke-mapu (madre tierra).

El relato de la estrella Wagübe no es el único relato creacional, otro nütram es el recopilado por Grebe (1993) en la extensa área de los mapuche de la Araucanía, el cual enfatiza en el origen de los ngen, espíritus menores expulsados del Wenu-mapu por los espíritus mayores:

> Cuando hicieron el mundo, fúta-chachai (abuelo) y ñuke-papai (abuela) todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un ngen. El ngen era un cuidador del dios. Así aparecieron los cuidadores dueños del cerro (ngen-winkul), del agua (ngen-ko), del bosque nativo (ngen mawida), de la piedra (ngen-mapu). Luego... hicieron al hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo... Füta-chachai y ñuke-papai han puesto un ngen en cada cosa para que esa cosa no termine. Sin ngen, el agua se secaría, el viento no saldría, el bosque se sacaría, el fuego se apagaría, el cerro se bajaría, la tierra se emparejaría, la piedra se partiría. Y así, la tierra desaparecería. El ngen anima a estas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida lo hace seguir viviendo para siempre (p. 50).

En este último relato se puede apreciar también un dualismo, donde una pareja de abuelos -que para Quidel (2012) vendrían siendo los espíritus mayores- son los creadores del orden del universo, y en particular de los ngen –para Quidel (2012) los espíritus menores-, los encargados de proteger el Nag-mapu (tierra en que viven los mapuche) como se verá en el apartado final de este capítulo.

Hecho este breve recuento sobre tres versiones de nütram, dos de ellos fundacionales, y el otro re fundacional, es pertinente comprender cómo los mapuche perciben el orden del Universo, donde de una u otra manera, la cosmovisión se ve claramente reflejada en estos relatos.

El orden del universo mapuche

> *Los mapuches somos concebidos como brote de la tierra. De ella brotamos, como cuerpo, como ADN, en ella vivimos un tiempo, y luego volvemos como materia tierra que vuelve al ciclo de la tierra. Cuando un mapuche muere se le dice "fewla mapu getuymi", ahora ya eres tierra de nuevo (Ñankulef, 2016, p. 82).*

El *Universo mapuche* se puede comprender a través del concepto de *mapu*, y la *mapu* es tierra, pero ¿Qué es la tierra para el mapuche? "Mapu es todo. Mapu es el total" (Ñankulef, 2016, p. 23) y es que este término es "aplicable tanto al espacio físico en el cual nos encontramos, como también a la dimensión no física con la cual coexistimos" (Quidel, 2012, p. 71). Aquí no hay distinción entre lo material y lo no material, pues siguiendo a Ñankulef (2016), en el mapuzungún (habla mapuche) no hay un término específico para lo "material" (p. 21).

La multidimensionalidad mapuche.

El todo para los mapuche no es un todo desorganizado, al contrario, el académico, líder espiritual y longko (cabeza, líder) mapuche, José Quidel (2012), a partir de su propia experiencia, y kimün (sabiduría) transmitida por su familia, distingue una *multidimensionalidad* en la percepción del espacio mapuche:

> El pensamiento ritual mapuche es multidimensional pues abarca no sólo en términos geométricos de intersección arriba-abajo y lateralidades lineales. Yo veo más bien una dimensión cuádruple en donde la horizontalidad posee cuatro extensiones claras que abarcan hacia espacios abiertos denotando una inconmensurabilidad de los movimientos, tal como se explica en los cuatro puntos de referencia del espacio (meli wixan mapu) y una dimensión vertical, pero en donde prima una visión esférica, de circularidad extensiva e incorporativa de la vida (p. 71).

Este mismo autor, para referir a esta totalidad que toma en cuenta la *multidimensionalidad*, habla del *Wajontu mapu* "que involucra a todo el universo, el cosmos, todo lo que significa materia y lo que no lo es, lo tangible y lo intangible" lo que además "nos trasmite una imagen de circularidad y a la vez movimiento de ese universo" (Quidel, 2012, pp. 72-73).

En ese mismo sentido, para el caso williche, Alcafuz, Camiao, Catalán, Gualaman, Huenupan, Lemuy[13] (2005) hablan de *Ñuke-mapu* (Proviene de ñuke [madre] y mapu [tierra, territorio]), que vendría a ser "soporte de todo lo que existe en el ámbito físico, mental y espiritual, siendo su principal característica ser dadora de vida.". Si bien los conceptos pueden ser diferentes, para ambos casos existe un concepto global, que como se verá, engloba una multidimensionalidad de espacios.

Dentro del *Wajontu mapu*, desde una perspectiva vertical, Quidel (2012) distingue los espacios del:

> a) Wenu mapu, corresponde a una dimensión no física, literalmente significa las tierras de arriba. El término "arriba" se refiere a una dimensión que es superior a aquella desde la cual estamos.
>
> b) Ragiñ wenu mapu (espacio intermedio entre el espacio superior y el terrestre), corresponde a una dimensión intermedia, es un espacio en el cual habitan las fuerzas intermediarias (Ragiñelwe newén) entre las personas (che) y las fuerzas (newén) de los espacios más alejados. En esta dimensión están algunos astros, estrellas y constelaciones.
>
> c) Naüq mapu, es el espacio en donde habitamos las personas, es el espacio de la tierra. Espacio en el cual se manifiestan diversas formas de vida, que son al mismo tiempo reflejo de diversas formas de fuerzas.
>
> d) Miñche mapu, es una dimensión que se encuentra bajo el espacio que habitamos. Sería el espacio en donde habitan fuerzas telúricas, pero también para distintos propósitos (p. 74).

En el caso williche, por su parte, se distinguen los siguientes espacios de la Ñuke-mapu:

> a) Wenu mapu: la tierra de arriba o "el cielo", espacio de donde proviene el soplo de vida o neyün.
>
> b) Nag-mapu: la tierra de abajo, espacio de encuentro de las fuerzas del Wenu Mapu, el Minu Mapu y el Minche Mapu, por tanto, es el espacio donde predomina el Fill Mongen (Ixofil mogen, para el caso wenteche: diversidad de vidas).

---

[13] Viviana Lemuy, abuela del ya referido Salvador Rumián. A dicha ñaña se le realizó una entrevista con colaboración del mismo Salvador Rumián. Arturo Camiao, el Apo Ülmen, otro de los entrevistados, también está referido en este trabajo.

c) Minu Mapu (subsuelo) y Minche mapu (profundidades de la tierra), sustento material y origen de el/la mapuche (Alcafuz, et al, 2005, p. 32).

Además, los mapunche-williche distinguen diferentes sub-espacios correspondientes a estos distintos espacios ya mencionados.

El Wenu-mapu se divide en: kallfü Wenu-mapu, literalmente "la tierra azul de arriba", espacio donde se encuentran los componentes reguladores de los ciclos de la naturaleza; txomü mapu o txomü Wenu mapu, que es "la tierra de las nubes", espacio donde se manifiestan las fuerzas naturales relacionadas al clima; y finalmente neyün mapu, que es el espacio donde se puede respirar (Alcafuz et al, 2005, p. 33).

En cuanto al Nag-mapu, espacio donde justamente se enmarca este estudio, para los mapunche-williche está compuesto por el relieve, los cuerpos de agua, la flora y la fauna (Alcafuz et al, 2005, p. 33).

Por último, cabe mencionar el Minu-mapu y el Minche-mapu que "son el sustento material del fill mongen. De este espacio surgieron los y las mapunche con el neyün (soplo de vida) que bajó del Wenu mapu" (Alcafuz et al, 2005, p. 40).

Ahora es tendiente la referencia a los puntos cardinales mapuche, llamados "Meli witran mapu" (Salvador, 2020a, p. 5-6), es decir "los cuatro espacios de la tierra" desde una perspectiva horizontal, los que están ligados integralmente al plano vertical ya mencionado. Los mapuche los distinguen como Puel, Este; Will, Sur; Gülü (o Ngulu), Oeste; y Pikun, Norte, con una clara vocación preferente al Puel, Este (Alcafuz et al, 2005, p. 42).

Grebe (1987) plantea que para los mapuche en general el universo "está orientado según los cuatro puntos cardinales, reconociéndose, por lo tanto, cuatro direcciones organizadas a partir del Este (Puel), lugar de la Cordillera de los Andes y región matriz de la presente concepción espacial" (p. 52).

Al Este (Puel) se le reconoce por "Buen viento, buen aire o brisa, buen tiempo, buen día, buen trabajo, buena cosecha, abundancia, salud". Desde un sentido religioso, se le da importancia por encontrarse ahí "Dioses, espíritus benéficos, antepasados, rogativas a los dioses, ayuda divina, buena suerte" (p. 55). Sobre la cordillera de los Andes se produce la salida del *antü* (sol), siendo los rayos del sol relacionados con "espíritus de los antepasados" y con la "fertilidad, germinación y divinidades benefactoras" (Grebe, 1972, p. 74). Esta vocación al Puel se manifiesta en las rogativas, hacia donde se dirigen "primeramente" (p. 56), y también se manifiesta en la disposición

de la entrada de la ruca (casa), con la puerta siempre dirigida a este importante punto cardinal. Chihuailaf (1999) plantea respecto del Puel:

> En el epew-relato- del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros (p. 32).

Es imperioso también enfatizar aquí, a fin de no causar confusión, que al entender a los mapuche como los habitantes a ambos lados de la Cordillera de Los Andes, la ritualidad tiene la misma orientación, independientemente de que la cadena montañosa, a la que se le atribuye también un significado simbólico ligado al sol, a su altura y la movilidad, esté en sentido contrario para las parcialidades pampeanas, quienes tienen la cordillera de los Andes al Oeste.

Así lo deja en claro Briones y Olivera (s.f) que estudiando a la comunidad Ancatruz del Puelmapu (Argentina), a la altura de Bariloche, gente probablemente descendiente de williche-serrano, distingue "diferentes ordenamientos del eje cósmico horizontal en donde, como asociación simbólica general, se relaciona a las entidades positivas con /Pwél (Puel)/ Este y a las negativas con /Ngulú/ Oeste" (p. 62). Esta última autora también enfatiza que una parcialidad mapuche no tiene un valor jerárquico según la carga simbólica del espacio que ocupe, pues establece que los mapuche separan los horizontes simbólicos de importancia, de los espacios geográficos donde se ubican las distintas parcialidades. Así una parcialidad mapuche siempre se tomará por central y a las colindantes se les atribuirá el punto cardinal correspondiente de manera arbitraria, el cual responde a una mera ubicación en el espacio, no al valor simbólico atribuido a cada punto cardinal (p. 66).

En cuanto a los otros puntos cardinales, que no dejan de ser importantes, Grebe (1972) relaciona el Oeste (Lafken[14] o Gülu[15]) con "oscuridad, viento malo, temporal, maremoto, lluvia mala, nieve, heladas, ruina del cultivo, enfermedad grave, muerte". Mientras tanto, el Sur (Willi), al igual que el Puel, tiene una connotación positiva relacionada con la "bonanza: sol, buen viento, buen aire o brisa, buen día, buen trabajo, buena cosecha, salud". Por último, el Norte (Pikun), tan

---

[14] En referencia al Océano Pacífico.
[15] O Ngulu

importante para la sociedad occidental como su punto cardinal de referencia, para los mapuche tiene una connotación más bien negativa, relacionada con el mal tiempo, la lluvia, el agua, el trueno, el temporal, las heladas, el rocío, la enfermedad y la muerte (p. 55).

Como se aprecia, con Grebe (1972) se comienza a vislumbrar lo que refiere Ñuankulef (2016) cuando dice que para el mapuche "todo el saber y toda su epistemología están en la naturaleza" (p. 54).

El kultrung, instrumento de percusión mapuche utilizado por las machi (médicas) en distintas ceremonias rituales, es una verdadera síntesis del cosmos mapuche, a través del cual se pueden aterrizar las conceptualizaciones ya referidas.

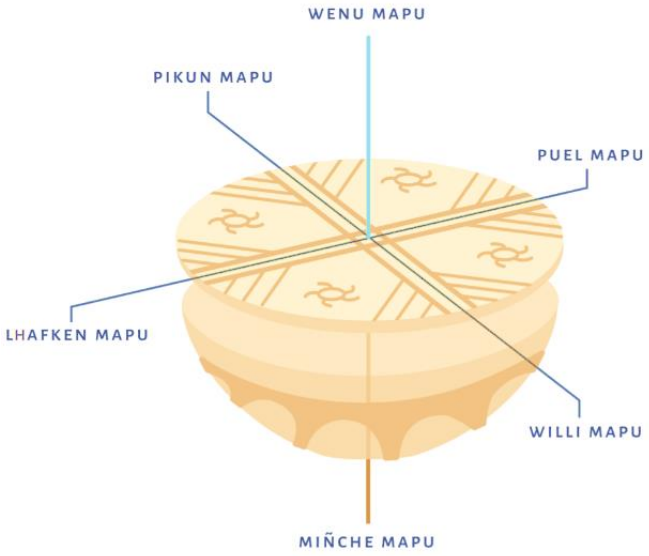


Ilustración 1: Estructura del kultrung como micro-cosmos mapuche (Ministerio de Obras Públicas, 2016, p. 52)

Para Grebe (1972) "El kultrún es el microcosmo simbólico de la machi y de la cultura mapuche, en el cual se plasma su particular concepción espiritualista dialéctica del universo" (p. 24) donde se grafica el "Meli witrán mapu" es decir la "tierra de las cuatro ramas", donde el Miñche mapu se opone al Wenu mapu, el Puel mapu al Lafken mapu, y el Willi mapu al Pikun mapu. Esta autora concluye que "el dibujo del kultrún representa la estructura simbólica de la cosmovisión mapuche, la cual es espiritualista dialéctica, dualista, simétrica y basada en parejas de oposición" (p. 28).

En palabras del poeta Elicura Chihuailaf (1999) "el universo es una dualidad, lo bueno no existe sin lo malo". (p. 19), así el Puel no existe sin el Ngulu, ni tampoco existe el Wenu-mapu sin

el Minche-mapu. Esta característica de la dualidad se verá en todos los aspectos de la cosmovisión mapuche, en especial con la concepción familiar del cosmos que se verá a continuación.

La cosmovisión asentada en la familia (reyñma).

> *Despertó entonces el hombre con la sonrisa de la mujer. Los miró con su vigoroso resplandor el Padre y veló por ellos la Madre con su tenue luz. Los jóvenes sembraron luego la semilla de su corazón (Chihuailaf, 1999, p. 31).*

En la totalidad, donde el mapuche percibe distintos espacios de la *Ñuke mapu*, y donde hay una orientación espiritual hacia el Este occidental, hay que distinguir cuatro estados de vida arraigados en el reyñma (la familia) que están presentes en la totalidad de la Ñuke mapu, e intervienen en él, a los que Grebe (1993) toma como los creadores del universo (p. 50). Quidel (2012) los refiere como:

Wenu chaw. Padre de arriba.

Wenu ñuke. Madre de arriba.

Wenu peñi. Hermano de arriba.

Wenu zeya. Hermana de arriba (para ego masculino).

Wenu lamgen. Hermana de arriba (para ego femenino).

Estos estados de vida se aplican a "toda vida tanto en la tierra (Naüq mapu o Nag-mapu), universo (Waj mapu) y a toda manifestación de vida como terrenal, cerros (wigkul), agua (ko), piedra (kura), o cósmica, estrellas (wagübeh), luna (Küyeh), sol (Ahtü)" (Quidel, 2012, p. 75).

Como se puede apreciar, la cosmovisión mapuche tiene un fuerte arraigo en la familia (reyñma), lo que viene a reforzar la idea de que el kimün (sabiduría) de la cosmovisión mapuche está en lo evidente, en lo práctico, en lo natural, en el contexto, es decir en la naturaleza, tomando al humano como parte de ella.

Bajo esta misma perspectiva Ñankulef (2016) atribuye a estos mismos *estados de vida* – creadores e interventores en la Ñuke-mapu-, ciertas facultades:

> Kuze (como Wenu Ñuke): Mujer anciana. Potestad elchen, cuya facultad es dar la vida a la gente y que representa a la tierra o mapu.

> Fucha (como Wenu Chaw): Hombre anciano. Potestad günechen[16], cuya facultad es de administrador de la gente y controlador de la vida de la gente, es como la fuerza del aura de cada entidad humana. Representa el agua o ko.
>
> Ülcha (como Wenu Zeya o Wenu Lamgen): Mujer joven. Potestad el-mapun, cuya facultad es dar la vida a la tierra, a toda la naturaleza y a todo su entorno. Representa el aire o kürrüf.
>
> Weche (como Wenu Peñi): Hombre joven. Potestad günemapun, cuya facultad es administrar la energía de la tierra, controlador de las fuerzas naturales de la tierra (p. 50)

Algunas conclusiones que se pueden dilucidar a partir de este orden del universo cimentado en el reyñma, son los roles de cada elemento familiar en la vida mapuche. Así la mujer se presenta como creadora, es el símbolo de fertilidad, por otra parte, está el padre de familia, que tiene en su rol dirigir la casa, después están los hijos que representan la juventud y la perpetuidad la familia, con roles muy similares a sus padres.

Al plano religioso, esta forma de concebir el orden del Universo, se manifiesta en la concepción mapuche de familia, donde "tanto padre (chaw) como madre (ñuke), amparan, protegen, cuidan, aman, sigilan por sus hijos e hijas para una vida de equilibrio en que pueda primar el buen vivir (küme felen)" (Quidel, 2012, p. 77).

Esta cosmovisión arraigada en el *reyñma* (familia) tiene sentido también en un concepto que ayudará a comprender la regulación de este universo mapuche, donde no existe un Dios claramente personificado, como en la religión cristiana, sino más bien existen fuerzas o energías tutelares, o sea *newén*.

El newén (fuerza) y su acción en el orden cósmico.

Para Quidel (2012) los newén son energías o fuerzas que propenden a construir la vida cósmica, es decir que son las fuerzas enérgicas que mantienen el equilibrio del orden del universo. Ñankulef (2016) habla de fütxa newén (gran energía) compuesta por cuatro newén tutelares donde se vislumbra el claro arraigo en el reyñma (familia). Así distingue a "Kuze, la anciana que

---

[16] En esta "estado de vida" se sustenta el concepto de nguenechén que insertaron los misioneros jesuitas principalmente en las comunidades mapuche, haciendo un paralelismo entre este concepto y el de Dios. Para el mapuche lejos de ser un Dios, es más bien un estado de vida, pero los misioneros ven en esto la posibilidad de insertar la idea de Dios.

representa a la tierra; Fücha, anciano que representa el agua; luego Ülcha, doncella que personifica el aire o kürrüf; y finalmente el Wecheu hombre joven que representa el fuego." (p. 46). Vale decir, las fuerzas cósmicas, al decir del propio Quidel (2012) son "manifestadas como familia" (p. 84).

Este último autor, además, distingue distintos tipos de fuerzas, así está el *Wizuñ*[17] (fuerza moderadora) la que "otorga una determinada forma de ser, de la creación ya sea humana, animal o geográfica", otorgándole cierta "identidad a las cosas frente a otras formas de ser" (p. 81); por otra parte también menciona al *Günen*[18] (fuerza controladora) los que hacen "posible la autorregulación de la vida (mogen), de este modo, cada especie, cada vida (mogen) tiene aquello que lo controla (günenietew)" (p. 82); por último menciona al *Azkanu*, que más que fuerza (en la traducción al castellano) es la capacidad de "establecer normas de vida, de convivencia y relacionamiento inter-especies" (p. 82) de aquí surge la normatividad mapuche basada en criterios éticos, el az-mapu, que se tratará en detalle en el siguiente apartado.

Volviendo a Ñankulef (2006) en los newén se pueden distinguir a los weküfe, weza newén, o fuerza negativa; y a los püllü, que son los küme newén, o fuerzas positivas. Esto último denota también la clara *dualidad* mapuche a la hora de percibir en universo (Grebe, 1972, p. 49), donde fuerzas positivas y negativas coexisten. Ñankulef (2016) establece que estos no son newén detractores entre sí, sino más bien son newén que se necesitan a fin de propender al equilibrio, por esto se plantea la interrogante "¿cómo nos daríamos cuenta que algo es bueno si previamente no sabemos lo que es bueno?" (p. 51).

Hay ciertos seres que presentan newén, vale decir, son poderosos, tienen mucha energía, lo que les permite deliberar sobre el comportamiento de la che. Aquí es preciso hacer un alto, y hablar sobre los *geh* (Quidel, 2012) para los mapuche de la Araucanía, o *ngen* (Alcafuz et al, 2005) para los mapunche-williche del Fütawillimapu.

---

[17] Wizuñ viene de "trabajar la arcilla", refiriendo al verbo de otorgar forma.

[18] De este concepto surge la entidad Günechén, o Ngenechén, ser creador y controlador de todos los seres, del cual se duda su verdadero origen mapuche, planteando más bien que se origina de un sincretismo impuesto por las misiones católicas a fin de acomodar la idea de un Dios único a la cosmovisión mapuche. Autores de principios de S XX, como Tomás Guevara, ya sostenían esta tesis de Ngenechén como consecuencia del sincretismo, la cual es ratificada por José Quidel (2012).

Los ngen, seres poseedores de newén.

Pu[19] geh o ngen que podría traducirse como "dueño de alguna entidad" (Grebe, 1993, p. 50), son seres poderosos (con mucho newén) creados por aquellas fuerzas cósmicas sustentadas en el reyñma (familia) antes mencionadas, son "una especie de dueños de las diferentes formas de vida existente en las diferentes dimensiones del universo (wajmapu)" (Quidel, 2012, p. 84-85), en Alcafuz et al (2005) se les plantea como "dueños de espacios (p. 65).

Siguiendo a Grebe (1993) los ngen corresponden a un sub-sistema terrenal (abocado al Nag-mapu) de seres poderosos dependientes de los "dioses creadores", estos últimos son seres más poderosos, que serían los que componen el reyñma (p. 49). Los "espíritus" ngen, o seres menores como se les mencionó en los nütram creacionales, tienen la misión de "cuidar y preservar la vida, bienestar y continuidad de los fenómenos naturales en nichos ecológicos específicos a su cargo" (pp. 48-49). Para Espinoza y Moulián (2015) estos cuidadores "constituyen un caso particular de ancestralización" puesto que son personas de tiempos inmemoriales las que se transforman en espíritus ancestrales a los que se les rinden tributo (p. 217).

Estos seres se pueden encontrar en "cuevas, humedales, manantiales, ojos de agua, ríos, volcanes, especies vegetales" y se les considera vasos comunicantes entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu. Son del Wenu-mapu, pero se encuentran en sitios que conectan con el Nag-mapu, por ejemplo, en los cuerpos de agua, un caso icónico es el Wenu-leufu (actual río Bueno) que quiere decir "río de arriba", pues este río se presenta como un espacio donde los espíritus transitan, una especie portal o canal que une ambos mundos y quien media esta conexión es el ngen. Por esta razón, estos seres "viven en el territorio de las comunidades, pero pertenecen al Wenu-mapu" (Espinoza y Moulián, 2015, p. 218).

Los ngen actúan según el az-mapu (código de ética mapuche, que será profundizado en el siguiente apartado) beneficiando o castigando al humano según su comportamiento en el espacio controlado por él. Grebe, (1993) respecto de la relación che (gente)-ngen establece:

> El hombre mapuche que accede al dominio de un ngen debe entablar un diálogo respetuoso y afectuoso con él. Primero debe pedir permiso para ingresar a dicho dominio. Para utilizar algún elemento natural cuidado por el ngen, debe justificar por qué necesita dicho elemento y cuánto piensa extraer para cubrir sus necesidades

[19] Indicativo de pluralidad.

> inmediatas. Una vez obtenida la cantidad justa debe expresar su agradecimiento al ngen; y, cuando se interactúa con el ngen fuera del ámbito de la propia reducción, es necesario entregarle un pequeño obsequio cumpliendo así con el principio tradicional de la reciprocidad. Este obsequio suele consistir, alternativamente, en algunas migas de pan, o de granos de trigo y/o maíz, o alguna pequeña moneda (p. 51).

Estos seres, detentores de newén, se presentan en distintos tipos de vida, así por ejemplo están los *ngen mapu* (los dueños de espacios) los que se presentan en "quebradas (lilentu), espacios de agua y vegetales (menokontu), cerros (wigkulentu) por nombrar algunos espacios" los "que al ser transgredido (yafkagen mew) el dueño controlador (geh) reacciona otorgando una sanción a la persona, la que termina padeciendo algún dolor, accidente, o muerte cuando la transgresión (yafkan) ha sido grave"; también están los *ngen kujiñ* (dueños de los animales), quienes son responsables de las especies determinadas, y además controlan la relación de esta con la persona (che); por otro lado están los *ngen ko* (dueños del agua) que se presentan en "cada espacio acuático" donde rigen y cuidan de él, por ello la gente debe ser respetuosa "al entrar en estos espacios o al extraer alguna especie o parte de estos espacios"; están también los *ngen wigkul* (dueños de los cerros), pues para los mapuche los cerros tienen vida, y su *newén* depende de su altura y su vegetación (Quidel, 2019, pp. 86-90); y por último están los *ngen kurra*, dueño de la piedra, característicos en los cerros y pasos cordilleranos, a quienes los mapuche ancestralmente han rendido culto (Grebe, 1993, p. 58).

Los mapunche-williche, en tanto, distinguen los siguientes ngen

> Ngen mawisam/mawidam: dueño de la montaña
>
> Ngen ko: dueño del agua
>
> Ngen leufü: dueño del río
>
> Ngen mapu: dueño de la tierra
>
> Ngen srag: dueño de la greda
>
> Ngen küsrüf: dueño del viento
>
> Ngen küsrüf malgen: Mujer dueña del viento (explicación porque la mujer es la que llama el viento al aventar el trigo para hacer muday)
>
> Ngen mawün: dueño de la lluvia (p. 65)

Como se puede ver, las variantes de concepciones entre los mapuche de la Araucanía y los mapunche-williche del Fütawillimapu son dilucidadas más que nada en la forma, no en el fondo.

Así, las menciones distan lingüísticamente, pero se entiende que esencialmente el significado profundo es el mismo. Esto demuestra esa diversidad en la unicidad que presenta el Wallmapu.

Los ngen cuando se presentan en ciertos espacios, al ser detectados por los sabios mapuche, pasar a convertirse en müpiltuwe, es decir un lugar sagrado o espiritual, derivado de müpiltún, el que será profundizado en el apartado final de este capítulo, cuando se hable de las narrativas para la zona künko-williche.

Los newén y los seres que poseen newén –espíritus mayores como los que componen el reyñma, o espíritus menores como los ngen- despliegan sus fuerzas en los distintos espacios, pero para este estudio interesan más bien las relaciones que se dan a nivel del Nag-mapu, el espacio habitado por la che (gente).

El Nag-mapu, donde se relaciona el fill mogen.

Por lo tanto, nuestra vida en la Nag-mapu, la superficie, la Tierra que Andamos -en el influjo de las energías positivas y negativas-, no puede concebirse sin su vinculación con Ella, porque a Ella pertenece (Chihuailaf, 1999, p. 34).

La cosmovisión brinda unos ciertos prismáticos a la hora de percibir el mundo, donde la religión –entendida como parte de la cosmovisión- proyecta imágenes de ese orden cósmico a la realidad, dando forma significativa a las experiencias. Dentro de esa visión de mundo, se ha discutido ya el orden del universo mapuche, dentro del cual se encuentra el Nag-mapu, en donde se producen diversas interacciones tanto entre humanos, extra humanos (espíritus), es decir la espiritualidad, y todos los seres vivos (piedras, flora y fauna), interacciones permeadas de la experiencia religiosa (ver el enfoque desde el que se aborda en el marco conceptual).

Para comenzar este apartado, es tendiente definir etimológicamente el concepto de *Nag-mapu.* La palabra “Nag-mapu está formada por las siguientes acepciones: 'Nag', que quiere decir 'abajo' y 'mapu', equivalente a 'tierra' o esencia de la materia”. Entonces Nag-mapu es “la tierra de la dimensión que conocemos, el mundo natural” (Ñankulef, 2016, p. 54). Quidel (2012) denomina al *Nag-mapu* en su traducción al castellano como “espacio terrestre”, donde “habitamos las personas” y donde también se “manifiestan diversas formas de vida, que son al mismo tiempo reflejo de diversas formas de fuerzas” (p. 74). Es decir, para Quidel en el Nag-mapu se practica a

la realidad terrenal el orden del cosmos. Según Grebe (1972), el Nag-mapu, es un espacio síntesis de aquellas fuerzas positivas y negativas, coexistiendo el bien y el mal (p. 49).

Para la mayoría de autores no mapuche, como la citada Grebe (1972; 1973; 1987; 1993), el dualismo se presenta en este espacio intermedio como una contraposición, donde las fuerzas "malignas" se contraponen a "fuerzas del bien", atendiendo a la clara distinción occidental de "bien" y "mal". Pero siguiendo a los autores mapuche antes citados, como Quidel (2012) y Ñankulef (2016), estas no son fuerzas maléficas ni benéficas propiamente tales, refieren más bien a que son fuerzas -las unas positivas, las otras negativas (no por eso del mal)- interdependientes, que se necesitan mutuamente siendo ambas absolutamente valiosas para propender al añorado estado de equilibrio.

Ilustración 2: En esta imagen se puede apreciar la posición del Nag-mapu (tierra habitada por las personas) respecto del Wenu-mapu y el Minche-mapu (Ministerio de Obras Públicas, 2016, p. 51).

La relación entre el humano y el *Nag-Mapu* (como con todos los demás espacios) se puede dilucidar al desglosar el concepto mapuche (gente de la tierra) pues mapu (tierra) y che (gente) dan cuenta de "un vínculo indisoluble" (Quidel, 2012, p. 27), por lo tanto, el humano no es algo

aparte de la tierra, sino más bien parte de ella, como cualquier otro ser o ente de vida, sea este material o inmaterial.

La gente, entonces es parte de la mapu, donde también se relaciona el *fill mogen*. Según Chihuailaf (1999):

> El Icrofil Mogen (fill mogen) puede ser traducido, en el mundo contemporáneo y científico, como biodiversidad. De acuerdo a su etimología se distinguen tres raíces: Icro, que indica la totalidad sin exclusión. Fil, que indica la integridad sin fracción. Y Mogen, que significa la vida y el mundo viviente (p. 52).

El humano aquí no es concebido como aparte del fill mogen, sino más bien es un eslabón más de este, tan importante como todos los seres, a diferencia de la cultura judeo-cristiana, donde el hombre es patrono de la naturaleza. También el concepto de fill mogen a diferencia del occidental concepto de *biodiversidad*, integra "al mundo sobrenatural, e incluye los elementos inanimados" como rocas y cerros (Ñankulef, 2016, p. 29).

Esta íntima relación de la che (gente) en el fill mogen (todo lo que tiene vida para el mapuche) se ve evidenciado en lo que los antropólogos llaman *totemismo* que refiere, según palabras de Ñankulef (2016) a la génesis de sus nombres "basados en la flora y la fauna del entorno que le entregaba su espacio territorial", así por ejemplo este autor habla de "los apellidos terminados hoy en -pan, originalmente eran Pangue[20] , puma[21] (Sharon, p. 301-302), como los apellidos de linajes ancestrales como Manke, cóndor[22] (González y Martínez, 2017, p. 278), hoy son apellidos terminados en "-man" o Ñanku[23], águila, y cientos de otras conformaciones de linajes basadas en el entorno" (p. 29).

---

[20] Llamado también como pangui..

[21] De los seis felinos endémicos de Chile, el Puma *puma concolor* es el más grande, puede llegar a los dos metros y medio de largo y llega a pesar sesenta y ocho kilogramos. Se caracteriza por tener un color café opaco y una larga cola, los cachorros tienen un pelaje moteado para el camuflaje. Habita desde habita Arica a Magallanes. El macho puede compartir su territorio con dos hembras, pero son de hábitos solitarios, por lo que el contacto con las otras pumas es en base a la tolerancia, se refugian en hoyos bajo los árboles, en las rocas o en cuevas. Los demás felinos, del porte de gatos domésticos, son el gato montés *leopardus geoffroyi* (de Los Lagos a Magallanes); el gato montés andino *leopardus jacobitus* (de Arica a Tarapacá); la guigna *leopardus guigna* (de Biobío a Aysén); el gato del pajonal *leopardus pajeros* (de Aisén a Magallanes); y el colocolo *Leopardus colocolo* (de Coquimbo a Biobío).

[22] *Vultur gryphus*, es la especie más grande de la familia de las cathartidae, donde están también los jotes. Es el ave más grande del mundo, con una altura que puede llegar a un metro treinta, con una extensión de alas que llega a veces hasta los tres metros. Se le ve recurrentemente planeando a grandes alturas, localizando animales muertos de los que alimentarse, asegurándose por un largo tiempo que hay seguridad para aterrizar. Es de carácter gregario y nidifica en cuevas o grietas de acantilados. Se le encuentra de Arica hasta Cabo de Hornos.

[23] O namcu, como se verá más adelante, que más bien se refiere al aguilucho.

Pero, ¿cómo es la interacción en el Nag-mapu entre el humano y los demás seres vivos? El humano interactúa, con el resto del fill mogen, (siguiendo la concepción mapuche de lo vivo) a través del *zugu*, que es "todo lo que piensa" y "todas sus acciones" y todo esto "se transforma en "zugun" (habla)" (Quidel, 2012, p. 59). Todos los seres del Nag-mapu poseen *zugu*, o sea piensan y actúan, pero solo el humano posee *zugun* (habla). Para Ñankulef (2016) *mapuzungún* (habla de la tierra) es:

> la voz que emerge de la tierra, es el verbo, es la vibración de la materia, la palabra que responde a los sonidos del ambiente, del medio y del entorno, del sentido más íntimo e instintivo del ser humano que recoge la impresión y comprensión de su hábitat, que los animales bien sienten y escuchan, pero no pueden responder (p. 21-22).

Este *zugu*, accionar y pensar, se lleva a cabo a través de un código de ética mapuche, el *az-mapu* que "dice relación con la compleja red de vida *(fill mogen)* que se entrelaza en un espacio territorial mapu determinado y desde allí emerge un ordenamiento moral y ético de los seres vivos en su conjunto" (Quidel, 2012, p. 81). Para Chihuailaf (1999) el az-mapu son

> las normas que ordenan la reciprocidad, el espacio en el que es posible alcanzar el intercambio con el fin de otorgarle continuidad a los equilibrios duales que dicen relación, por ejemplo, con el día y la noche; salud y enfermedad; arriba y abajo; alegría y tristeza; anciano y joven; mujer y hombre; vigor y debilidad. Las Energías positivas Kvme: newén fuerza, kvrvf viento, neyen aliento, pvllv espíritu. Y las Energías negativas Weza: newén, kvrvf, neyen, pvllv (p. 50)

Interacción con el fill mogen y la ligazón a la mapu, se ve muy bien reflejada en el ritual-simbólico mapunche-williche del *efkutún*, donde las personas se contactan directamente con la Ñuke-mapu. En este ritual la che (gente):

> colocan al kütxal (fuego) todo tipo de semillas, cereales, como müsrke (harina tostada), mushay (muday), koshke (pan), fill ipayen todo tipo de semillas [en la mapu], acompañados de ruegos y agradecimientos en chesugun (o tse-zungún) a Chau Txokin[24] (o Trokín), Taita Wenteyao (o Huenteao), los gen (ngen), las personas se conectan con el universo. Don Antonio Alcafuz, señala, "se da gracias y se pide por la gente por la tierra y por todo el entorno que nos rodea "kishu kimi tse-zungún ten" esta

[24] Homónimo mapunche-williche de Ngenechén en el pikun (norte).

> conversación solo es entendida en la lengua madre, el che sugun (o tse-zungún)" (Alcafuz et al, 2005, p. 36).

En los mencionados müpiltuwe (lugares sagrados), donde habitan los ngen, se hace imperioso mantener y reestablecer los equilibrios a través de diferentes rituales-simbólicos que se sustentan muchas veces en la reciprocidad. Por esto en Alcafuz et al. (2005) se plantea que "los y las kimche (personas sabias) decían que antiguamente todo se hacía con un profundo respeto, tanto en el trato con personas como en la relación con la Ñuke Mapu" (p. 47). Por tal razón, frente a cualquier acción que pretendía realizarse siempre se pedía "permiso" o se retribuía con algún alimento, u objetos de valor a los espacios naturales. Y aquí es donde es necesario hablar de un concepto de suma importancia, el *yam*.

El yam, o respeto a los seres vivos se ilustra en las siguientes palabras de Ñankulef (2016):

> Para los mapuche todo es sagrado, lo son los cerros, los pantanos, la nieve, las playas ¿para qué decir el mar, los ríos, los lagos, los vientos, la neblina, las nubes o los truenos? Todo se respeta sagradamente, y se expresa ese respeto hablando con la naturaleza, sí, tan simple como hablar solo. La gente mapuche habla con la naturaleza y conversa con ella, habla con los cerros, con los árboles, los montes y montañas, los ríos, esteros, plantas, aves, pajaritos, animales, piedras, volcanes, con todo se habla (p. 52).

Entonces, el humano habla con la naturaleza a través del *zugun* pidiéndole permiso: "Pikünuayu lewfü, kontuayu zuamnien mew ta ko" o sea "Permiso, te pido río, voy a entrar pues requiero de tu agua" y los espíritus tutelares pueden responder a través del zugu (la acción), siendo benefactores, o bien presentando algún vejamen para quien no haya tenido yam (respeto). Estos espíritus tutelares se encuentran en los lugares sagrados, o müpiltuwe, donde hay presencia de *newén* (fuerza) (Ñankulef, 2016, p. 52).

Los *mapunche-williche* han establecido ciertos lugares sagrados, como la piedra del Taita Huenteao, a partir de situaciones críticas del pueblo, de las que dan cuenta ciertos *nütram* (relatos) que hablan de la salvación, y cómo la práctica del ngillatún se estableció para mantener el equilibrio necesario para el bien estar de la población.

Los nütram mapunche-williche y la religiosidad en la piedra del Taita Huenteao.

Detén el mar, hermana oh,
detén el mar entre tus piernas.
Detén el sol, hermana ya, detén el sol fojo en tus ojos.
Y jaibas grandes y rojizas
y lunfo y luche y cochayuyo.
No mires mal, hermana no,
no mires mal hacia la Isla.
Huenteao habla en cada ola,
y con sus nubes tapa el sol.
Báilale bueno un cielito, tócale banjo y mandolina.
Se reirá el Viejo en la Piedra,
y hará que el sol vuelva a salir (Huenún, 1999, p. 24).

En este último apartado, se decantarán las situaciones de interacción de los distintos elementos que componen el Nag-mapu, en las dinámicas-simbólicas con que se relacionan los mapunche-williche con seres extra-humanos, que habitan en piedras, cerros o cuerpos de agua. Esta relación íntima y de respeto se puede comenzar a dilucidar a partir de los nütram, entendiendo a estos como testimonios históricos que dan sentido a las actuales experiencias simbólico-religiosas y rituales-simbólicas del pueblo mapunche-williche, lo que ayudará a comprender, desde un plano religioso, las propias experiencias de las mareras y mareros en aquellos largo viajes al litoral en busca de recursos marinos.

Para entender la religiosidad mapunche-williche, es decir la experiencia cosmológica aterrizada al plano de lo terrenal, debemos, primero, entender un concepto clave: el müpiltún, que podría ser traducido como “espiritualidad”, recordando que espiritualidad se definió como la vivencia constante con los espíritus. En Alcafuz et al (2005) müpiltún se define como “el sistema de creencias del mundo mapuche, donde a través de diversos ritos, ceremonias de agradecimiento y ruegos las personas conviven y se contactan con la Ñuke Mapu o madre tierra” (p. 63). Se sostiene aquí que los mapunche-williche realizan movilidades profundamente espirituales.

Este contacto conlleva una relación entre la che (gente) y los “lugares sagrados” (müpiltuwe, la terminación “we” refiere a lugar), que se desarrolla bajo un sistema de reciprocidad

y ayuda mutua llamado *koipitún* el que requiere de mucho yam (respeto) y se concretiza en acciones como “pedir permiso para sacar un lawen (planta medicinal), saludar al lafken (mar) y tomar tres tragos de agua, no gritar en la mawidam (cordillera), hacer efkutún (ofrenda) al amanecer, entre otros” (Alcafuz et al, 2005, p. 65-66).

Los müpiltuwe (lugares sagrados), en palabras de Foester (1985) tienen su origen en los antepasados, así establece que:

> Numerosos mitos y relatos consideran que esos espíritus son antiguos antepasados de los hombres, transformados -por diferentes circunstancias- en piedras. El poder de los espíritus de los antepasados no proviene de la piedra misma sino de su vida "en el más allá", de vivir en lo sagrado, de su estrecho vínculo con las potencias sobrenaturales. Los antepasados participan entonces en la regulación y en el orden de las cosas del universo. Son estas razones –y no otras- las que obligan a los hombres a rendirles culto, hacerles ofrendas, rogativas y sacrificios, para que así ellos intervengan a su favor (p. 43).

Estos müpiltuwe son custodiados por ngen, seres poseedores de newén (fuerza), que tutelan “ya sea un "camino" (que permite la comunicación comercial o de otro tipo entre las comunidades) ya sea el "mar" (lugar de privilegio para un tipo de recolección: la marina)” e incluso “pueden predecir el futuro de las personas” y deliberar sobre el futuro de estos según la medida en que sus acciones se enmarcan en los códigos del az-mapu (Foester, 1985, p. 50), por ende la relación debe basarse estrictamente en el yam, o sea el “respeto hacia los dueños los protectores de los lugares, del entorno en que vivimos según la geografía y la historia de cada una de nuestras comunidades” (Alcafuz et al, 2005, p 64).

Como se venía diciendo, los nütram transmitidos de generación en generación dan cuenta de la historia del establecimiento de ciertos müpiltuwe custodiados por ngen. Dentro de la religiosidad mapunche-williche se puede distinguir una versión del nütram del Xeg Xeg y Kay Kay filú, llamada como nütram del Tren-Tren; el nütram del Abuelito Huenteao; el encarcelamiento de Canillo y establecimiento de la práctica del nguillatún; y por último el establecimiento de otros müpiltuwe “subsidiarios” del Abuelito Huenteao, müpiltuwe central en el Fütawillimapu.

El nütram del Tren-Tren.

Este es una versión mapunche-williche del mencionado relato re-fundacional del Xeg Xeg y Kai Kai Filú. Este nütram, que presenta un origen común al ya mencionado para el área al norte del río Toltén, presenta algunas particularidades, como la presencia de ciertos elementos cristianos, con la mención a Noé, y también la omisión (al menos en los relatos recabados en este estudio) de la figura del Kay Kay. Gissi (1998), en su trabajo de campo, recopiló algunas versiones de este nütram, las cuales son todos bastante similares. Acá se presentará una nomenclatura de estos relatos a fin de explicitar todos los elementos que presenta.

José Aucapán, del Pichilafkenmapu, estrega su versión del nütram del Tren-Tren:

> El Tren Tren fue un morro, cuando pasó el diluvio, que llovió cuarenta días y cuarenta noches, y empezó a llenarse el mundo de agua, en ese tiempo cuando hizo el arca de Noé, entonces a ese cerro se fueron los mapuche cuando ya no tenían donde estar ya, y ese cerro empezó a crecer y a crecer para arriba, y a cada paso que suba parriba se comía un cristiano, y así topó hasta el cielo, y por el solo llevaban sombreros, el que llevaba artesa se quemaba, el que llevaba greda resistía al calor del sol, y así hasta cuando fue bajado el agua, pero cuando ya bajó el agua, el Tren Tren se quebró, se fue como un volcán pa abajo, eso fue por una mujer que se quería comer el Tren Tren, y al gritar la mujer, se derrumbó desde arriba, y los campanarios se fueron pa bajo, están los campanario redonditos, y ahí bajó, ahí se quedaron los mapuche tranquilos..., eso fue en el tiempo del diluvio, de ahí se salvaron pocos, hirvió mucha gente ahí, no sé cómo pasaban algunos, de una altura a otra altura, sería a nado, o sería en alguna embarcación... eso me conversaba el finao de mi abuelo, mi abuelo murió de cientoveinte años, se llamaba Clodomiro Huenupán Ancahuenu (Gissi, 1998, p. 55).

Como se puede apreciar, el relato es muy similar al del Xeg Xeg y Kai Kai filú, entregado por Quidel (2012). Se habla de una salvación del pueblo mapuche, ante lo que parece ser una inundación cataclísmica. Candelaria Huenupán, de Pucatrihue, relata cómo fue esta salvación:

> […] los mapuche se morirían no más po, no ve que ésos eran del diablo los que iban ahí po... nosotros somos generación de Noé po, Noé se salvó por su arca, no ve que él predicó el evangelio, que faltaban cien años [decía], pero no le creyeron po, y ahora empezó a salir por ahí que va a pasar el mundo, va a pasar el diluvio y guerra, 'ah, éste está leso, lo retaban así po, 'ándate pa tu casa leso -le decían-, que andas disvariando,

> y cuando alcanzó el tiempo, él daba un hachazo todos los días, los otros se reían de que daba un hachazo, pero él tenía su poder po, que Diosito daba un hachazo, pero él ya tenía azanzados los palos, ahí se hizo el arca, y el arca ahora cuando ya cumplió los cien años, ahora los gentiles, los que invitaban, trataron de hacer casamiento, cumpleaños, mataban cordero, oveja, vaca, tenían gran cacheteo cuando pasó el mundo, diluvio, ahora llovió cuarenta días y cuarenta noches, y el arca ya estaba hecha ya, ahora cuando Diosito le dijo: 'Noé, usted los incrédulos no lo admita acá adentro, si usted admite algún incrédulo, ya, que quede colgado afuera, que ande no más, no le tenga lástima, ahora como todas las fieras que entran ahí, los leones, caballos, todos silvestres animales, pa dentro, al arca no más... (Gissi, 1997, pp. 56-57).

En este caso se logra ver aún más claro el sincretismo, al admitirse solo los fieles en la figura cristiana del arca de Noé. Esto puede ser interpretado como obra del asentamiento de la iglesia católica en el territorio post la firma del Tratado de las Canoas en 1793, que concesionó algunas tierras con fines misionales en San Juan de la Costa. Más allá del claro proceso de sincretismo e incluso de aculturación, que no es el objetivo principal de esta investigación, se logran ver claros rasgos de la cosmovisión mapunche, como lo es el sacrificio y su clara carga de reciprocidad, de koipitún, pues para salvarse del diluvio, la gente debía ofrecer vacas, corderos y ovejas.

Noé aquí se entremezcla con la figura del Tren-Tren, lo cierto es que si esto se analiza con el relato recabado por Quidel (2012) en su trabajo que apunta a un rescate de la esencia de la cosmovisión mapuche, los cerros, representados por serpiente del Xeg-Xeg (Tren-Tren) se plantean como salvación de los mapuche, lo que decantaría también en la veneración que hacen estos de los cerros (wigkul) y sobre todo de la Cordillera de los Andes (Pisre Mawisam), como símbolo sagrado.

El nütram del Taita Huenteao[25].

Imagen 1: Se visualiza aquí el complejo ceremonial del Taita Huenteao en la Costa de Pucatrihue, con el arco en el fondo, a la izquierda y la piedra más cercana a la fotografía en el centro. Quien se visualiza en la foto es Viviana Lemuy, maestra de ceremonia que contará sus experiencias en el capítulo 3. (Bezzaza, 2016) recuperado de: https://richardbezzaza.wordpress.com/2016/09/19/la-maestra-de-rogativas-y-ceremoniales-huilliche-viviana-lemuy/

El Taita Huenteao, o Abuelito Huenteao, es, en palabras de Gissi (1998) una "roca, isla, santuario y "refugio", es el recinto numinoso, polisimbólico" de los mapunche-williche (p.60). En palabras de Foester (1985) "El Abuelito Huenteao ocupa un lugar de privilegiado en las representaciones, creencias y en los valores religiosos de los williches del huillimapu" (p. 50). Taita Huenteao es una especie de ngen kurra y ngen ko, por cuanto yace "encantado" en una piedra (kurra, o kura) en el mar (lafken), controlando el cuerpo de agua marítimo, cuidador y tutor del pueblo mapunche-williche.

[25] Al Taita Huenteao se le menciona de distintas maneras, por ejemplo Abuelito en vez de Taita, o bien Huentreao, Huentrellao, Huentellao, Huentiao o Huentriao en vez de Huenteao, cuestión que varía según las micro-zonas del Fütawillimapu, e inclusive dentro del propio Künko-mapu..

Pero ¿Cómo llegó a tener tal importancia esta roca como símbolo-religioso mapunche-williche? Los nütram ayudarán a dilucidar esta interrogante.

Huenteao es un antepasado mapunche-williche (Foester, 1985, p. 50) que, como buena parte de los antiguos, era marero (Gissi, 1997, p. 60). Paillamanque, en Gissi (1997) cuenta que era una persona de una tremenda sabiduría, que habría "nacido sabiendo" (p. 62). Este sabio marero, que pasaba bastante tiempo observando pensando y reflexionando, habría tenido problemas con su hijo, así lo relata Luisa Acúm en Gissi (1997):

> Eso hace mucho tiempo, quizá si a los abuelos mismos también les contaron, el abuelo huentiao que le dicen ahora, era un hombre de la costa, después quedó viudo, dicen que tuvo un hijo, y después el hijo se casó y vivía él con su hijo, después el hijo se puso malo con él, se puso celoso y le hizo la vida imposible, le pegaba al papá, entonces él aburrido de su vida salió de su casa y se vino aquí, se vino a vivir viva o muera po, y aquí no creo que haya muerto porque se alimentó de cosas de mar, estuvo mucho tiempo ahí en una cueva que hay […] (p. 64)

En la versión de Paillamanque, Huenteao se estaba comportando de extraña forma, escapándose constantemente al mar. Su familia se comenzó a percatar de esta situación:

> sus hermanos no le tenían confianza porque armaba tanto viaje al mar po, y no hacía na po, no llevaba cosas de mar, ni una cosa hacía, éste era un caminar no más, caminar en la playa, así no se ocupaba pa tomar cosas de mar, y así que por eso los hermanos no le tenían confianza, tres con él, parece que fue el mayor, llegó a la tarde, llegó la noche, y ellos nunca se descuidaban, y en la noche ya, de repente se recordaron, ya no estaba po, dejó su ropa, y ahí salieron a buscarlo, lo buscaron, lo buscaron y no lo encontraron (Gissi, 1997, 63).

Caucao (2015) cuenta que Huenteao apenado, en su último viaje, se fue al mar para no volver más a su hogar, ahí fue cuando se asentó en la famosa piedra del Taita Huenteao, donde los mareros se apiadaban de él y le daban alimentos:

> Algunas caravanas de mareros lo encontraban y, al enterarse de que vivía en la roca, sentían compasión por su soledad y le regalaban comida. Cuando se marchaban, Wentiao pensaba agradecidamente en ellos y soñaba con la forma de favorecerlos. «Si yo pudiera hacer que la mar le diera todo lo que necesita a la gente que me ayuda, ¡qué feliz sería!», pensaba (p. 19-21).

En el mar fue que Huenteao conoció a la Sumpall[26] “hermosa mujer con cola de sirena, que se ofreció a ayudarle”. La Sumpall le ofreció casarse con ella para darle el poder de controlar el mar (Caucao, 2015, p. 21).

La familia de Huenteao estaba preocupada por su paradero, según Luisa Acum su hijo lo buscaba desesperadamente, y fue al mismo mar a buscar a su padre:

> […] ya pasó un tiempo, ya no sabía su padre, andaba preguntando por ahí, y tuvo noticias por acá, y dice que lo vino a ver, al año, a los dos años sería, vino a ver dos veces a su padre, le trajo comida, entonces después le dijo su papá 'ya no venga más porque el otro viaje que venga ya no lo iba a encontrar porque él se iba a casar y se iba a ir a vivir a otra parte, el hijo le dijo: ‘bueno, no vendré po’, y después vino aquí de sorpresa a verlo, lo encontró todavía ahí, pero ya estaba casado, tenía una señora sí, pasó a echar un cantarito y se dio a un chorrillo que había ahí, y fue a buscar agua, y dejó el cantarito ahí adentro metido en el agua, se desapareció, y no llegó nunca la señora, se fue la señora y no se la vio más, y después cuando se fue él, entonces recogió a su esposo ella, según dicen que ella era una encantada, en el mar, dice que en cuerpo entero de mujer la vio, sólo tapada con un chal negro, estaba tapada con un chal negro sentá, así lo vio, dicen y la otra vez cuando vino ya llegó a la piedra y ya no estaba su padre (Gissi, 1997, p. 64).

Adel Aucapán cuenta lo que Huenteao le dijo a su hijo cuando fue a verlo, dando luces de la tradición de ofrenda que se establecería en torno a esta piedra:

> Y ahí fueron conversando ellos. Y que le dijo (el Abuelito) que (...) "Ahí voy a vivir yo" —que le dijo— "Allá tengo mi compañera" —que le dijo— "Allá en esa casa (las rocas de Pucatrihue). Allá voy a vivir yo (...). Que iba a estar aquí en la mar" —que le dijo— "Cuando ustedes me vengan a ver, vaigan ahí no más, que yo les voy a hablar. Pero a mí no me van a ver". —Así es que le dijo el Abuelito— "Y ustedes lo que me pidan" —que le dijo— "Yo se los voy a decir" (...) Porque él tiene contacto con dios. Él le escribe con letras de plata y dios le escribe con letras de oro. (...) Pa’l año nuevo estaba nuevecito el Abuelito (...) Y de ahí por eso es que venían ellos. Después del año nuevo venían ellos a comunicarse con el Abuelito. Porque él se comunicaba con dios.

---

[26] También llamada Shumpall.

> Seguramente que sería una persona sagrada (...) Después ya se murieron ellos (...). Ahora vinieron otras personas, pero que sabían el adivino, para que hablen ellos. Y bonito conversan el Quemu (rama de laurel de la rogativa que, según Adela Aucapán, es la sangre del indio), cuando le hacen rogativa (Gissi, 1997, pp. 25-26).

Así se habría "encantado" Huenteao en la piedra, convirtiéndose en un ngen protector del mar, "mediador entre Chau Trokín[27] las personas y la naturaleza" (Alcafuz et al, 2005, p. 65). Nuevamente se ve la tónica del sacrificio, pues Huenteao se sacrificó por los mapunche-williche, viajó desde las zonas precordilleranas, como marero, abandonando a su familia para finalmente asentarse en el mar, casarse con una Sumpall, y convertirse en cuidador de su pueblo.

El nütram de Canillo y el origen del Ngillatún.

Imagen 2: Roca donde yace aprisionado Canillo, frente al promontorio de la virgen de Pucatrihue, en la desembocadura del río Choroy Traiguén (Foester, 1985, p. 53).

No se puede comprender la importancia del Taita Huenteao, sin conocer el nütram de Canillo. Canillo quiere decir "el que nunca se llena" (Caucao, 2015, p. 21), y hace alusión a un ser extrahumano, o espíritu, poseedor de weza newén (fuerzas negativas), entidad importante que se

[27] Como Chao Dios, homónimo también de Ngenechén.

plantearía como detractor de Huenteao, quien posee küme newén (fuerzas positivas). El origen de este nütram es diverso, algunos dicen que los hechos relatados tuvieron comienzo en el Lago Ranco (Gissi, 1997, p. 95), otros en Choroy Traiguén (Gissi, 1997, p. 76), y otros tantos en la Costa de Pucatrihue (Foester, 1985, p. 62). Lo cierto es que este nütram tiene su origen en zonas asociadas a cuerpos de agua.

Foester (1985) en su trabajo de religiosidad williche, dedica un capítulo al nütram de Canillo, el cual involucra a Huenteao, y que tiene por consecuencia el comienzo de la práctica del Nguillatún, en él realiza un extendido relato a partir de su experiencia de trabajo sobre este nütram[28]:

> Había una familia mapuche, una familia tal como vivimos ahora. Ellos salían a trabajar todo el día. Se hacía la comida con mutu (mote). Era la sopa que se preparaba con el trigo, la arveja, la yerba silvestre del campo y con bastante aliño, y quedaba rico. Eso era lo que usaban los indígenas para alimentarse.
>
> Esta familia tenía un niño menor llamado Canillo, era un niño chico que no crecía nunca, pasaron los años y años y siempre chiquitito. Le decían "mampatito" que quiere decir niño chico, guatón.
>
> Salían todos a trabajar afuera en el campo. El niño quedaba en la casa. Como siempre se acostumbraba, nunca se hacía comida a cada hora, sino que la comida se preparaba una sola vez, el mote, por lo menos, en una olla grande. Esto tenía que durar harto tiempo, para todo el día o, a veces, hasta para dos días. Y ellos dejaban la comida guardada y cuando llegaban en la tarde no había nada. No se sabía que se hacía la comida, era tanta comida y no había ni un perro ni un gato que se la pudiera comer, y todos los días lo mismo. De repente dijo el dueño de casa, el papá "Bueno, que está pasando aquí, uno deja la comida, después llega con hambre y no hay nada". Tenían algo de ideas que podía ser el niño, pero ¿cómo puede y dónde se va a echar tanta comida ese niño chico siendo que a él le daban de comer? Después dejaron colgada la olla en el caballete de la rukita, que era bien alto, igual se perdía la comida.

[28] Rolf Foester no menciona quién o quienes le concedieron la información para armar el relato.

Un día se les despertó la curiosidad y quisieron descubrir quien se comía el alimento y los hambreaba. Dejaron la olla arriba en el caballete y salieron. Pero sólo se hicieron los que salían a trabajar y se quedaron por afuerita no más. Se fueron, se demoraron, y después ellos miraron por las rendijas de la casa que había, para ver qué pasaba adentro. Entonces Canillo, en cuanto salieron sus padres a trabajar, él se estiró, creció para arriba, creció y creció, llegó hasta la olla y se terminó toda la comida que había. Allí se descubrió que era él. El padre corrió a donde su señora, que estaba más allá escondida, le dijo "Mira así está, es el Canillo el que está comiéndose la comida. No es buena gente, es el diablo que está aquí. Lo que vamos a hacer es tirarlo al agua. Si es el diablo no más, hay que tirarlo al agua".

Ellos estaban a la orilla del mar, pescaron a Canillo y lo arrojaron al mar.

Desde que echaron al mar a Canillo, inmediatamente vino un calor que se llegó a terminar toda la sementera. Un calor tremendo que casi sofocó toda la tierra. De las sementeras que había no quedó nada, todas las cosas se secaron. Pensaban que no iba a quedar nadie, iban a morir todos del hambre, todo el pueblo mapuche iba a morir del hambre.

Y ahora ¿qué hacer? Todo fue porque habían echado a Canillo al mar. Ahí nació la idea de hacerse del nguillatún, la rogativa, y por eso hicieron la primera rogativa. Toda la gente tuvo que irse al mar, hacerse sacrificio, llevar la harina tostada, llevar el mudai, diferentes alimentos, para ir donde el Taita Huenteao que ya estaba en el mar viviendo.

El Taita Huenteao vivía encantado en el mar en Pucatrihue. los mapuches caminaron hacia allá. Entonces Canillo, dicen que voló, salió al mar y se puso ahí en el sol con un ramo de laurel. Estaba ahí y él no iba a bajar hasta que se mueran todos ¿por qué habían hecho eso con él? La gente se fue toda al mar, rogándole a Canillo que bajara del sol para que pase el claro, venga la lluvia y se pueda volver a tener sementera. Todos en esa rogativa saltaban al mar, pidiéndole a Huenteao. Huenteao también rogó y le dijo a Canillo que, ¿por qué no se bajaba del sol? que cese la sequía y que haya otra vez comidas, alimentos, porque la gente se estaba muriendo del hambre. Canillo dijo "¡no!, yo no quiero, porque me hicieron ese mal tan grande, así

> es que yo no bajo, ni tonto me bajo del sol, así es que no, que se mueran, para qué hicieron eso conmigo?".
>
> No hallaba qué hacer, qué cosa poder hacer para que Canillo bajara. Después sacaron el acuerdo y le dijeron: "Mira Taita Huenteao, Canillo es soltero y ¿por qué no le da una hija? creemos que así puede bajar". "Buena idea, ya pues -dijo el Taita Huenteao- si él quiere casarse con mi hija, listo, y así él puede bajar". Le ofrecieron en la misma rogativa la hija y Canillo se rio y dijo: "Bueno, si verdaderamente me da la hija Huenteao entonces ahí sí que yo bajo, porque eso me interesa" y bajó del sol, bajó Canillo con su Laurel y después Taita Huenteao le dio la hija.
>
> Y se celebró el casamiento en el mar en la misma rogativa con toda la gente, un tremendo casamiento. Huenteao le dijo a Canillo "tú te quedas aquí, en mi casa, como sos yerno y nunca más salgas a hacer daño a ninguna de la gente, te esclavizas aquí". Desde entonces Canillo quedó aprisionado ahí en la casa con la hija de Huenteao. De esa vez ya no pasaron más sequías.
>
> Y ahí nació y quedó la rogativa[29] (Alcafuz, 2005, p. 67) y también la idea del Taita Huenteao que cuando algo pasa, hay mucha lluvia, hay mucho calor, bueno hay que recurrir a Huenteao (p. 62-65).

Como se puede apreciar en este nütram, la tónica de la reciprocidad reflejada en el acto del sacrificio sigue estando tremendamente arraigada. Así, la gente debió hacer sacrificios y llevar ofrendas al Taita Huenteao, mediador entre la gente y los seres espirituales, más poderosos, poseedores de newén del Wenu-mapu. Él mismo tuvo que entregar una hija a Canillo para casarlos, establecer la alianza, y ponerlo de su lado. Nuevamente Huenteao se sacrifica por su pueblo, y muestra también un rasgo cultural propio de la sociedad mapunche-williche: el casamiento como instancia de alianza. Se concluye de una u otra forma, que, en los nütram, como producción cultural, se evidencian rasgos culturales de importancia para el pueblo mapunche-williche.

Se consolida también la visión de Huenteao como protector tutelar del pueblo mapunche-williche (Foester, 1985, p. 50) y como centro de las dinámicas-simbólicas en el Fütawillimapu,

---

[29] Se refiere aquí a la rogativa del nguillatún, la que es la ceremonia espiritual más importante, donde la comunidad se organiza todos los años para agradecer a las distintas divinidades y rogar para la buena cosecha y el buen devenir en general del pueblo.

símbolo-religioso al que se le hacen peticiones (Foester, 1985, p. 37-38) y se le ofrendaban alimentos siguiendo el ideal del koipitún, en los distintos rituales-simbólicos, como lo cuenta Arcadio Yefi en el siguiente relato:

> (cuando) llegábamos al mar, en hora de comer, teníamos que ir a dejar un poco, un poquichicho, comíamos queso y había que ir a dejar un poco en las piedras, lo dejábamos en una parte cubierta, lo descuidábamos, al ratito íbamos a ver, no había nada... yo llego en el mar, dentro en el mar y puedo sacar coyofe... entonces tiro harinita, así que el Abuelito Huenteao me ayuda... decíamos "Abuelito, Abuelito Huenteao, danos coyofe, danos de todo en abundancia, para que nosotros podamos llevar para nuestros hijos, cositas aquí del mar...". El mar tiene un hombre que domina, se llama Abuelito Huenteao (Foester, 1895, p. 41-42).

Tanto para Gissi (1997, p. 63) como para Foerster (1995, p. 43) Huenteao es reconocido como un antepasado que se “eternalizó” en esta importante piedra. Dentro de las características con que se reconoce a esta entidad están:

> a) Domina a los animales. En su caso a los pájaros y "el ejército de Huenteao[30] [...]
>
> b) Se le considera un oráculo. Se lo vincula a los ritos del nguillatún y machitún
>
> c) Al morir desaparece bajo el mar y se transubstancia en roca-isla.
>
> d) Al desaparecer, Huenteao se convierte en genio tutelar que protege a la/s comunidad/es contra toda clase de azotes: epidemias, invasiones, diluvios.
>
> e) Goza de inmortalidad de orden espiritual, de la gloria, de la perennidad de su nombre. De este modo se convierte en modelo y ejemplo de superación en la condición efímera de todo mortal (Gissi, 1997, p. 75).

En tanto Canillo es para los williche

> lluvia caliente, es fuego, es granizo, trueno y relámpago, Canillo es fuerza desbordada, desatada, violenta: chamusca las siembras (vida, futuro), quema las flores. "Canillo viene de afuera", Canillo viene del Norte, se sitúa su emergencia, su aparición en el punto cardinal más negativamente -junto al Oeste- vivenciando por el pueblo mapuche: se vincula así a los procederes del huinca. Y Canillo proviene del volcán: se le asocia

[30] Los Pewentün mencionados por Alcafuz et al (2005).

> al concepto huecufe, que significa del "mal", destructoras, existentes en la naturaleza y principalmente ubicadas en los volcanes (Gissi, 1997, p. 77).

También con esto es apreciable la dualidad, donde Huenteao se presenta como una entidad con newén positivo, que es contrastado por una entidad con newén negativo, como Canillo. Ambos no terminan por destruirse mutuamente, sino que más bien se alían por medio de un casamiento, y se establece el equilibrio entre lo positivo y lo negativo.

Gissi (1997) hace una lectura bastante occidental de la cosmovisión mapunche-williche, por cuanto asocia a Canillo con el huecufe, que es un ente que no está del todo claro su procedencia, pero parece ser que debió este formó parte del panteón espiritual mapuche, al que se le atribuyeron aptitudes y actitudes proclives al mal a partir de un sesgo cristiano.

Es importante también considerar a otros seres espirituales de importancia, que colaboran a Huenteao en la tarea del equilibrio cósmico, estos son los *Pewentün* que:

> son los espíritus protectores de fuerzas positivas, ayudan a Taita Wenteyao. Entre ellos están los guerreros de Wenteyao, el ejército encantado o Füta Linko. Ahí se habla de cuatro espíritus protectores, cuidadores de las fuerzas positivas denominadas, Meli likan entre ellos están Millalikan (sargento), Pinsalikan, Kallfükeo o Kallfulikan y Cheukelikan que este último domina las fuerzas en el Txemkawin, lugar de Pulusruka, San Juan de la costa. Estos según cuentan los antiguos dominan las fuerzas de la naturaleza: Chau Txokin, küsrüf, (viento) mawün, (lluvia), txalkan (truenos) pillan, (trueno volcán), llufken o anchimapu (relámpagos) sralka toki (rayos), Mülütu (temporal).

Para concluir, es importante una aclaración que puede prestarse a errores o malas interpretaciones. Si bien los mapunche-williche presentan una religiosidad con dinámica-simbólicas que giran en torno al Taita Huenteao, ubicado en el mar, o sea en el Oeste, siguen presentando una vocación Este, como los mapuche en general. Así entonces, en el Oeste se encuentra el ser protector de los mapunche-williche, pero en el Este está aquel horizonte sagrado, desde donde sale el sol y en donde se origina la vida.

Distintos ngen en la religiosidad mapunche-williche.

Si bien la orientación Este y el Taita Huenteao son los espacios privilegiados en la cultura mapunche-williche, también se pueden distinguir distintos müpiltuwe (lugares sagrados) no carentes de importancia, donde habitan ciertos seres poderosos encargados de cuidar dichos lugares, los cuales se clasificarán en este trabajo entre *seres animados* que se pueden presentar de manera antropomórfica o zoomórfica; s*eres inanimados*, presentes normalmente con forma de rocas, árboles (como se vio en el caso mapuche-pewenche en la discusión bibliográfica), cerros o cursos de agua; y, por último, hablaremos de *seres ambivalentes* que se presentan en ambas formas.

Seres animados.

Dos ejemplos de seres animados podrían ser la Sumpall y el Witranalwe:

La Sumpall (Shumpall) es un ser acuático benefactor poderoso, antropomórfico y zoomórfico, mitad humano y mitad pez. Se le asocia con un ser erótico que se empareja con humanos (Foester, 1995, p. 84-86). Este puede presentar tanto carácter masculino como femenino, un ejemplo de la última forma mencionada es la Sumpall que seduce al Abuelito Huenteao a compartir hogar en la piedra. En general se le asocia a ngen ko, ser cuidador y protector de los cursos de agua.

Por otro lado, está el Witranalwe, ser maléfico que representa al wingka[31] (Bengoa, 2013, p. 40) (Rumián, 2020a, p. 10). Es un espíritu que se muestra en los caminos vestido de huaso, alto, flaco, fumador empedernido, ostentoso de platería, un hombre rico que en general se presenta a caballo. Este es un ser muy peligroso, con quien se puede pactar el éxito económico, pero los pagos son la vida de familiares e incluso del mismo pactante (Quidel, 2012, p. 139). Este ser negativo, que se viste a la usanza del wingka puede interpretarse como la peligrosidad de pactar con el extranjero, pues esto significa muerte, o bien puede interpretarse como el rechazo total a la subyugación económica a este negativo ser, tal puede ser una relación laboral asimétrica inquilino-patrón como en el latifundio, donde el patrón representa a una persona dura, esclavista, la cual

[31] Según José Bengoa, a partir de conversaciones con Don Anselmo Raguileo, profesor de mapuzungún, wingka viene de pu inca. “Pu” en mapuche es plural, por lo que los mapuche habrían utilizado esta palabra compuesta para designar “al otro”, a los que se asociaba y asocia con extranjeros, conquistadores y ladrones. Por otra parte Salvador Rumián, hablante de tse-zungún, sostiene que probable “wingka” o “winka” derive del antiguo concepto wünkan que refiere a robar animales, lo cual daría una connotación negativa al concepto.

tiene a su disposición un séquito de indígenas en estado servil, algo presente desde la colonización, hasta los días de hoy, con otras apelativos, pero con dinámicas que en el fondo son muy similares. Hasta el siglo XVIII aún se hablaba de esclavitud, después de inquilinaje, hoy en día se habla de trabajadoras del hogar o empleados.

Seres inanimados.

Dentro de esta categoría se puede hablar de los huachihue; la piedra Nahualt; la piedra del Ngüntruntué (Multruntúe); y el Ngen de Rahue, el Txren Txren (Xeg Xeg o Tren Tren).

Los *huachihue* fueron lugares establecidos por el Taita Huenteao para realizar un ritual que asegurara un buen pasar en los viajes de las personas. El rito según el costino Arcadio Yefi en Foester (1985) consistía en lo siguiente:

> Van al mar, entonces aquí tiene que pasar a dejar estas varillas plantadas en el huachihue... (y)... pedirle al Abuelito que nos dé buen camino, que andemos bien, que nos dé chaigua, luche y coyofe. Esto forma una rogativa... nada más que eso... a estar lo justo ahí. Se dejaba pancito, harinita, de lo que llevábamos su poquito... (para la oración) se hablaba en castellano, si había lengua, se podía hablar en lengua: "Amutuan Agüelito Huenteao", que nos dé un buen camino, hartas cosas en el mar" y eso era la religión que llevábamos... (pp. 38-39)

Viviana Lemuy, también en Foester (1985) relata del buen proceder que asegura este ritual-simbólico al viajero, pero además hace mención al poder de predicción del futuro que posee, cual oráculo:

> El viajero al pasar por el lugar llamado huachihue, tenía que pasar a dejar o regar parte de sus alimentos en donde estaban plantados los huachihues y también tenía que plantar otro huachihue, que es una varillita de maqui plantada en forma de arco, o sea, con las dos puntas introducidas en la tierra.
>
> Todos los viajeros que hacían eso tenían mucho éxito; en el mar encontraban mucho luche, mariscos y cochaguasca, por lo tanto, volvían felices a sus casas, y a quienes no lo hacían les iba muy mal.
>
> A su regreso, cuando pasaban de nuevo por ese lugar y veían que el huachihue está igual como lo habían plantado, era señal de que el viajero tendría larga vida y si el huachihue tenía una punta levantada, tendría esta corta vida (p. 39).

Los viajes que involucraban el rito del huachihue al pasar por estos müpiltuwe incluían principalmente a los mareros de antaño, y por temas de modernidad, ahora incluyen a camioneros, o a distintos viajeros modernos. Juan Pinao, del Pichilafkenmapu relata distintos sitios de huachihue, y además enfatiza en las consecuencias de no realizar este rito:

> Ésos fueron los huachihue que dejó el abuelito Huentiao porque ya en la gente hubo mucho descontrol... por eso hicieron huachihue las fuerzas indígenas... el huachihue había en varias partes, me recuerdo que ahí en Pucatrihue había un huachihue, que no lo creerán la juventud ni lo verán tampoco hoy en día, había un tronco de Pucatrihue atravesado así, yo ése lo alcancé a ver todavía, estaba allá el tronco y la punta atravesaba el río, y cuando una persona con buena fe y que iba directamente a hacer una oración, ése bajaba más de un metro pa bajo, y que el que no iba con buena fe se levantaba parriba, se levantaba a atajarlo... eso salió cuando hubo el sismo grande... los otros estaban pallá pal lado del otro camino, entre Pastal, al otro Quenpullo le decían, pero no atiné dónde sería ese, del Pastal me acuerdo bien, pero hoy en día ya está todo diferente, está todo pampa, limpio... el que estaba en el camino era un morrito así, así no más, un morro y ahí la gente pasaba a hablar, que ellos iban al mar... y todos iban dejando una varilla, si esa persona andaba bien, porque si iba con mala fe le iba a ir mal..., así que ahí a mucha gente les pasaban chascos muy grandes antes... no lo dejaban caminar po, no se podía llegar al mar... no se moría la persona, pero el caballo moría, obligado a colgarse, ¿por qué?, porque no hacían las oraciones no más po... porque ésos caminaban poquito, unos cien, doscientos metros y ya, se tropezó el caballo y se dio vuelta (Foester, 1986, p. 84).

Estos lugares de huachihue pueden ser interpretados como lugares donde hay ngen protectores y tutelares dejados por Huenteao -ngen con mayor poder, y central en la cosmovisión mapunche williche- a los cuales se les rinde culto y respeto a través del huachihue, y, además, tal como Huenteao, tienen el newén de presagiar el futuro de la che (gente).

Había otros lugares de respeto en Künko-mapu, en especial identificados por los viajeros williche en la cordillera costera, que eran principalmente mareros en antaño, hasta fines del siglo XX donde la práctica comenzó a perderse. Uno de estos lugares era la piedra Nahualt “o "piedra tigre" donde los viajeros detenían y le rendían culto, dejándole pequeñas cantidades de alimento y haciendo una oración” (Foester, 1985, pp. 39-41). Si bien el apelativo de Nahualt refiere a las

manchas que esta piedra presenta, bien puede ser que en otra bibliografía se le asocie a un ser animado con forma de Jaguar, de momento se mantendrá en esta categoría pues no se cuenta con la información suficiente.

El nombre de la piedra es especialmente interesante, pues el nahuel, que vulgarmente se la asocia a tigre, hace más bien referencia al felino manchado, típico de zonas tropicales, el jaguar, o yaguareté en guaraní (*Phantera onca)*. Hay muchos lugares en Wallmapu que contienen el prefijo nahuel en referencia al jaguar, como Nahuelbuta (Buta: gran o grande, gran jaguar). La pregunta es ¿Este nombre surgió por las conexiones mapuche con grupos indígenas al noreste de su territorio? Pues el jaguar es originario de la zona centro norte de América del Sur (Argentina), excluyendo Chile, hasta América Central. Pero ¿Por qué se pueden identificar más de un topónimo en referencia a este felino? ¿Era suficiente el contacto para llegar a identificar a importantes lugares, tan alejados de donde el Nahuel es originario, con este prefijo?

Quizá alguna vez, muy antiguamente, existieron Jaguares en estas zonas, lo que podría verificarse con el descubrimiento de osamentas, o el análisis arqueológico a fin de dilucidar algún clima tropical apto para el jaguar en Wallmapu en general, o en Fütawillimapu en particular, lo que podría suscitar inclusive aspectos como la antigüedad de la lengua del mapuzungún y el tse-zungún, según el desciframiento de la extinción de estos animales en el territorio, y con esto último podría brindarse mayor seguridad al antiguo poblamiento del Fütawillimapu, estudiado en el yacimiento de Monte Verde y Pilauco, o bien propender a nuevos descubrimientos y nuevas dataciones.

Otro sitio sagrado identificado en plena cordillera costera, utilizado principalmente por los mareros es la Piedra del Nguntruntúe o Mültruntúe (tierra del eco) que se encuentra camino a la Caleta Milagro. En Foester (1985), referenciando la Revista Mari Mari peñi, un relato mapunche-williche apunta:

> Según nuestros mayores dicen que hay que pasar con mucho respeto. No se puede gritar, ni silbar, ni hacer ninguna cosa que fuera un insulto al Ngütruntúe. Porque cada vez que uno grita o se ríe, el eco queda resonando en los riscos y montes.
>
> Una vez un muchacho, se le ocurrió gritar, no obedeciendo a su padre. Gritó y en un par de minutos se nubló el cielo y se dejó caer un terrible aguacero y viento que entumeció al muchacho burlón y su caballo. Fue bastante difícil hacerlo revivir, junto al animal. Por eso, cada viajero deja una ofrenda en el lugar para andar bien (p. 41).

Por último, está el Txren Txren (Xeg Xeg o Tren Tren) de Rahue Alto, ubicado al Norte del río Rahue, en una colina que se encuentra en la conocida cuesta de Bellavista. Por este sector se encuentra el pasaje Huisca, vestigio de lo que alguna vez se llamó Quirslawén (Manríquez, 2010). Manríquez (2010) dice sobre este müpiltuwe:

> El Treng, es reconocido por la comunidad, no sólo los habitantes cercanos, también por comunidades de San Juan de la Costa, con un reciente uso ceremonial, que posee la caracterización mapuche-huilliche (o mapunche-williche), donde se señalan las conexiones con otros espacios sagrados, como es el Taita Huenteyao; además […] [es] un lugar importante dentro de la "historia" de Quirislahuén y Rahue (p.54).

Como puede verse, estos son lugares donde los seres no representan, presuntamente, a un ser animado, sino más bien a seres inanimados, que no tienen carácter humano, animal, ni un híbrido, simplemente son rocas donde habita un ser poderoso. Puede que el tiempo haya difuminado la verdadera figura de estos seres y que en realidad sí representen un ser animado, como en el caso de la presunción de la piedra Nahualt antes mencionada.

Seres ambivalente

Imagen 3: Río Pilmaiquén, morada de ngen Kintuante (Lavoz, 2019). Recuperado de https://www.mapuexpress.org/2019/08/12/la-machi-que-defiende-el-rio/.

En esta última categorización se puede agrupar a Huenteao, de quien ya se ha hablado largo y tendido en este capítulo, quien no solo representa a un anciano que envejeció en la piedra, sino

que pasó a convertirse en ella y hoy en día rige como tutor del mar de Pucatrihue junto a su esposa la Sumpall. Pero hay otros seres que presentan esta ambivalencia en el Fütawillimapu como Canillo y Kintuante de Pilmaiquén.

La piedra de Canillo (ver imagen 2) es un lugar de vital importancia, se asocia con el aprisionamiento del ya referido Canillo, quien era un bebé que poseía el poder de estirarse como culebra. Esta piedra está custodiada fuertemente por el Sargento Millalikán, uno de los Pewentün ayudante de Huenteao, la que se encuentra en la desembocadura del río Choroy Traiguén (Caucao, 2015, p. 25).

El Ngen Kintuante es un Ngen ko que se ubica en un meandro del Río Pilmaikén, río que nace del Lago Puyehue, el que tiene su origen en los deshielos de los glaciares de la cadena montañosa de la Cordillera de los Andes, correspondiente al Puel (Este) respecto de Quirishlahuén, donde más al Willi (Sur) se encuentra el mencionado Volcán Osorno (Rumián 2019, s.p.). Espinoza y Moulián (2015) cuentan que Kintuante no mora solo, sino que más bien yace acompañado de su hermano:

> Kintuante vive al lado de su hermano mellizo Kilenwentru en la ribera del río Pilmaiquén, nos dice el capitán de la rogativa de Maihue Carimallín, Juan Andrés Malpu. La madre de ambos, María Antonia, tiene su morada en el Lago Puyehue, donde nace el referido curso fluvial (p. 219).

Juana Caunte, longko de Pitriuco cuenta lo que significa para la gente mapunche-williche el Ngen Kintuante:

> Kintuante es un newén, un newén que vive en esta mapu, que es maihue y que tiene su sruka (casa) en medio de toda esta vegetación. Él vive en una casa de piedra, esto es lo que se cree aquí, en el 2014, en el espíritu de Kintuante. Los antiguos dicen que el srënu (cueva) donde vive Kintuante es donde comienza y termina la vida, donde nace la vida del mapuche y donde también termina. Es un portal que abduce a la gente a otro mundo y que también trae cosas de otro mundo. Que existe un universo más allá de nuestra tierra, de lo tangible que tocamos y respiramos, y que ese portal está aquí, y a ese portal, a esos espíritus del otro lado se le viene a hablar aquí. Y la gente de acá de las comunidades se relaciona con él como si fuera una persona de carne y hueso, entonces Kintuante se va a estar con las comunidades cuatro días, cuatro noches, en nguillatún. La gente le habla porque dicen que ese newén es el intermediario entre

nosotros y los kuifikeché (antepasados) y divinidades mayores del wayontumapu (wajontumapu). (Montesinos, 2014).

Nuevamente se aprecia aquella calidad tutelar a la cual se le ofrenda periódicamente, a fin de mantener los equilibrios en el Nag-mapu.

Como se pude apreciar hay distintos müpiltuwe en el Künko-mapu, y todos ellos son custodiados por un ngen que posee algún newén importante, por lo que se le debe yam (respeto) a través de prácticas rituales, que pueden ser ofrendas en alimentos, oración, e inclusive el respetuoso silencio. Todos estos lugares tienen el poder de decidir el devenir de la gente según su comportamiento, decisión que puede acarrear graves vejámenes para la che (gente) que no mantuvo el sistema de koipitún que propende al equilibrio. Esto demuestra la clara supeditación del mapunche-williche al orden del universo, como parte del fill mogen (biodiversidad), sin jamás situarse sobre él, manteniendo un estricto respeto conforme al az-mapu.

La línea de los ngen ko: el ngen del Taita Huenteao, el ngen Txren Txren y el ngen Kintuante

La asociación cultural a los cuerpos de agua muestra vestigios de lo que habría sido una sociedad canoera, la cual se fue dejando en el olvido por la introducción del caballo. José Bengoa (2013) en la Historia de los antiguos mapuches de sur, establece que los mapuche fueron, antes de la introducción del caballo, una “sociedad ribereña”, por lo que a través de los ríos se comunicaban, intercambiaban, generaban alianzas y casamientos. Pero el tema de la esencia ribereña va mucho más allá de lo práctico en cuanto a las conexiones, también los mapuche van a generar una cultura fuertemente arraigada a los ríos, con dinámicas-simbólicas asociadas a estos. Así, los cuerpos de agua, al igual que las rocas, serán entendidos como portales con el Wenu-mapu. La presencia de ciertas dinámicas-simbólicas vinculadas al ko (agua) sugieren la pervivencia a lo menos simbólica, de aquella sociedad alguna vez ribereña.

Los integrantes de la comunidad Huisca, en Rahue Alto, Osorno, aluden a una conexión de tres müpiltuwe custodiados por ngen, donde Txren Txren une a Huenteao y a un ngen del Puel (Este) que se presupone en este trabajo que puede ser Kintuante (Manríquez, 2010, p. 47). Interesante es ver cómo estos ngen se sitúan en el amparo del agua (ko). Asociado Huenteao al Mar y Txren Txren con Kintuante a ríos, se manifiesta una clara conexión ríos-mar, donde justamente tanto el río Rahue como el río Pilmaikén son subsidiarios del río Bueno o Wenuleufu

“río de arriba”, lo que suscita una conexión mística y permanente, donde los espíritus transitan hacia otra vida, el Wenu-mapu (Espinoza y Moulián, 2015, p. 212). Finalmente, el Wenuleufu (Río Bueno) desemboca en el mar del Fütawillimapu, el cual es celosamente custodiado por Huenteao, completando esta conexión de carácter místico.

A fin de graficar esta red de conexiones a través de los ríos y el mar, con orientación Oeste-Este, hacia el horizonte sagrado del Puel; y Este-Oeste, hacia la presencia sagrada de Huenteao en Ngulu, denotando la doble orientación simbólica de los mapunche-williche, se ha graficado en un mapa estos ngen referidos y también la siempre presente orientación al Puel (Este):

Mapa 2: lugares Sagrados en la Provincia de Osorno[32]*, autoría personal.*

[32] Si bien el srenü (cueva) de Kintuante se encuentra en la ladera norte del Río Pilmaiquén, límite preciso entre la Provincia de Osorno y la Provincia de Ranco, teóricamente este Ngen, sería de la Provincia de Ranco, pero se entiende que el área de influencia de este Ngen no conoce de límites jurídicos, e indudablemente la Provincia de Osorno es un

Está claro que son mucho más los lugares sagrados, pero se eligieron estos tres por su importancia en la conexión Ngulu (Oeste) – Puel (Este) y la relación río-mar antes dicha. Los Huisca aluden a que el Ngen del Txren Txren conecta al Ngen del Taita Huenteao con un Ngen del Puel (Este), indistintamente que sea o no el Ngen Kintuante, está claro que hay una asociación lineal hacia el horizonte sagrado que representa el Puel.

Un comentario final.

En este capítulo se vio como los mapuche han construido una compleja cosmovisión a partir principalmente de su experiencia con los sucesos de la naturaleza, la cual tiene su muestra en el actuar simbólico-religioso cotidiano. Todas los nütram están permeados de sus principales pensamientos e ideales, los que tienen una correlación muy íntima con el estilo de vida mapuche. Todo este actuar cotidiano, imbuido de pensamientos simbólico-religiosos, se manifiesta de una u otra forma en el andar.

Habiendo acabado este primer capítulo de algunos aspectos relevantes de la cosmovisión mapuche, es preciso abocarse en lo que viajeros cronistas escribieron sobre la movilidad mapuche, siempre permeada de su cosmovisión, los símbolos-religiosos y por su puesto su concretización en los rituales-simbólicos.

área de influencia. Además, la utilización de delimitación jurídica se realiza por razones de especificidad del mapa y motivos de ubicación entendibles para cualquier lector.

Capítulo 2: Cronistas y viajeros en el Wallmapu

En este segundo capítulo se hará una revisión histórica de bibliografía de cronistas y viajeros que visitaron el Wallmapu a mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX, a fin de dilucidar las dinámicas sociales, políticas, económicas, culturales y por su puesto simbólicas en la movilidad mapuche en general y mapunche-williche en particular.

Primero se hará una referencia de lo que significa ser un viajero, dentro de la cultura mapuche; para después revisar a modo introductorio el orden territorial que suscita la extensa red caminera; luego de esto, en el grueso del trabajo se hará una revisión de varios viajeros y cronistas a fin dilucidar las dinámicas territoriales del Wallmapu en las redes camineras mapuche, donde se dividirá entre la bibliografía de viajeros y cronistas que visitaron el Norte del río Toltén hasta el río Biobío, lo que hoy se conoce como Araucanía y finalmente se revisará la bibliografía propia del Sur del río Toltén, es decir todo el Willimapu.

El ser viajero

> *Nunca olvidé un rato de mi mente los nombres de los buenos amigos que dejé en esta tierra. Por eso, al recibir tu hermoso regalo, cábeme la honra de aceptarlo i en los dias festivos a todos les diré lo grande de corazon que es mi amigo i la clase de regalos que hace (Manquilef, 1911, pp. 49-50).*

Manquilef[33] (1911) acuña el término *nampülkantún*, para referir a la acción del viajero y la traduce como "andar en libertad" (p. 47). Lenz[34], colaborador del trabajo Manquilef como guía, menciona que solo conocía la traducción de nampülkantún como acción de "viajar". Por ende,

---

[33] Profesor y político mapuche, hijo del Longko Trekemañ Manquilef y la chilena Trinidad González, quien a los quince años fue enviado como hijo de Longko a la escuela primaria y posteriormente al Liceo de Temuco, donde fue alumno del conocido antropólogo e historiador Tomás Guevara, colaborándole además en los escritos de Psicolojía del pueblo Aracano (1908) y Folklore Araucano (1911). En su trabajo referenciado en esta investigación, Comentarios del pueblo araucano (1911), fue tutelado por el conocido lingüísta Rodolfo Lenz, con quien al parecer forjó una relación bastante cercana, como lo estipula en los agradecimientos de este escrito.

[34] Lingüista y folclorista alemán, naturalizado chileno, que dedicó sus estudios al pueblo mapuche en general y al pueblo mapunche-williche en particular, donde escribió el relato de Domingo Quintuprai, la única obra en aquel tiempo escrita en la variable dialectal williche. Guió el trabajo de Manuel Manquilef, con quien, a juzgar de lo consignado por el mismo autor mapuche, logró una relación de fraternidad más allá de lo estrictamente académico.

nampülkafe, término largamente trabajado por Bello (2011), refiere a algo más complejo que un simple viajero. El nampülkafe representa una identidad muy valorada dentro del mundo mapuche, es un personaje fronterizo que dialoga entre mundos, entre parcialidades mapuche e inclusive entre mundos no mapuche. Pero ¿Por qué razón este hombre de libre andar reviste tanta importancia para el pueblo mapuche?

En primer lugar, la proeza física de un viaje que debe sortear ríos, cadenas montañosas, climas, bosques tupidos, áridas y expuestas pampas, no es una cuestión sencilla. Y es que el viaje del nampülkafe es un verdadero sacrificio. Manquilef (1911) relata el sacrificio que significa el nampülkantún:

> Todos tenemos que sufrir las consecuencias tan funestas del tiempo; todos nos alejamos de nuestra amada tierra con el objeto de buscar lo que ella no nos puede dar. Muchas veces en nuestras pericias somos mas desgraciados que en nuestra ruca (p. 47-48).

Sacrificio que no es en beneficio propio, sino más bien en beneficio del grupo familiar al que pertenece el nampülkafe, quien se presenta como un proveedor de objetos, baratijas y alimentos de tierras lejanas para los suyos, por lo mismo es que la familia le agradece a su llegada con la matanza de un animal y una posterior fiesta. Así Manquilef (2011) consigna la fraternidad y agradecimiento que demuestra el jefe de la familia, seguramente el Longko, para con el sacrificado nampülkafe que vuelve a sus tierras:

> A tí, querido amigo, al mismo tiempo de saludarte i darte la bienvenida te manifiesto mi mas grande regocijo, i mayor será si me aceptas este animal que de algo podra servirte.
>
> Al ofrecerte este humilde regalo voi guiado por ese amor i amistad que reina entre toda la jente de la tierra. Nuestra amistad no debe estar solo en el corazón sino que debe manifestarse, cumpliendo así en parte una pasion de nuestro ser.
>
> Por esto buen amigo, acepta i cuida este animal a fin de que cuando lo buscas en las fiestas, sepas comprender la clase de regalos que se hacen los que son buenos amigos (p. 47-48)

Además de la proeza y el sacrificio físico, el nampülkafe debía tener también conocimientos bélicos, pues la participación en malones y el conocimiento de la geografía lo obligaba a dominar de buena forma el arte de las armas y la sagacidad de un guerrero. El mismo

Manquilef (1911) relata cómo sería el reconocimiento mutuo entre dos nampülkafe el uno probablemente es el Longko, que alguna vez se aventuró al Puelmapu, mientras el otro es el joven y vigoroso personaje encargado ahora de estas misiones. Este último también tributa a su Longko, reconociéndole por experto nampülkafe:

> Conozco tu destreza i tu ajilidad i sé cuán bien puedes usarlas i ser digno rival del mas valiente de lo gauchos. La tierra que yo pisé conocia tu nombre como jinete, como buen pialador i como buen boleador. Acéptalas, buen amigo, llévalas siempre contigo, recordando lo que puede i debe ser un buen amigo (p. 49-50).

El nampülkafe era un hombre integral, pues además de que físicamente debía estar predispuesto para las dificultades del viaje, debía de tener un gran valor de solidaridad para con los suyos, tenía que ser, también, un excelente diplomático, por lo que estaba obligado a formarse como un hombre culto, conocedor de distintos idiomas, además debía ser hábil para actuar bajo diferentes contextos, desenvolviéndose en la diversidad cultural de otras parcialidades, dominando distintas variantes del mapuzungún, y, por sobre todo, debía manejar el español y saber desenvolverse en el mundo wingka, a fin de obtener los mejores beneficios posibles de su trato con chilenos, españoles y alemanes.

Se puede concluir que desde dentro de la cultura mapuche, el nampülkafe representa un grupo de personas mapuche con ciertas condiciones, quienes son muy valorados, al punto de que los Longko en su vida de adulto joven fueron justamente viajeros, lo que lleva a pensar que los nampülkafe son jóvenes potenciales a ser caciques. Estas características que identifican a este personaje fronterizo del mundo mapuche, provoca entre estos una lectura romántica de sus hazañas que engrosa aún más su valor. El viaje es, entonces, concebido como una experiencia de gallardía y quienes la sostienen, reciben la veneración de los suyos, inclusive de sus mayores en jerarquía. La identidad del nampülkafe es clara y se reconocen entre unos y otros, haber sido un nampülkafe es valioso y los jóvenes admiran a sus mayores con pasado viajero.

La red de caminos en Wallmapu

En el contexto de la intención de la ocupación militar chilena de la Araucanía, se comienzan a fomentar los estudios de la zona para evaluar sus riquezas forestales, agrícolas y mineras.

Inclusive, se envió a estudiosos como el ingeniero Lindsay[35], para conocer las redes camineras y evaluar una futura conexión a través de la Cordillera de los Andes con Argentina, el país vecino. Además de que ya en aquel tiempo se vislumbraba la importancia militar de controlar los pasos para desarticular las conexiones mapuche y así prevenir tanto su intercambio comercial como sus alianzas maloqueras.

Lindsay en 1870[36] levanta su estudio sobre las redes caminaras, el cual brinda una antesala para comprender el espacio en que se desarrollaban las dinámicas sociales y culturales mapuche del siglo XIX. Lindsay describe así una red de caminos interiores al Sur del río Biobío, donde también se vislumbra la asociación a ríos, que surcan el territorio de Este a Oeste, en todo el Sur de Chile:

> La naturaleza inculta de esta comarca ofrece todavía serios obstáculos para su desarrollo a pesar que su configuración, tan semejante a la de las provincias sectoriales, se encuentra toda clase de facilidades para sus comunicaciones interiores y con la costa. Entre los caminos que giran de norte a sur por el valle central, hay dos principales, uno que atraviesa las tribus arribanas o muluches, situadas en las faldas de los Andes, partiendo desde Collipulli, hasta el Cautín; y el otro que sale de Angol para la falda oriental de la cordillera de Nahuelbuta, pasa por la vega de los Sauces, el río Colpi, con cuyo nombre es conocido, y que antes de llegar al Cautín se divide en dos ramas de las cuales una sigue para la ribera derecha hacia la costa y la otra pasa el río por los vados de Colhue, Llamuco, Temuco y otros varios inmediatos, uniéndose aquí con el que viene de Collipulli. De estos dos caminos, el primero, aunque bastante practicable tiene algunos puntos peligrosos; el segundo es perfectamente despejado y bueno en toda su extensión hasta el Cautín, aún para carruajes, con ligeras interrupciones (Bello, 2011, p. 121).

Llama bastante la atención la contradicción entre el discurso de Lindsay con la compleja red caminera que refiere, dado que parte aludiendo a la supuesta inferioridad indígena, para

---

[35] Lindsay fue un ingeniero enviado a la Araucanía a realizar exploraciones de los caminos y principales rutas de tráfico, esto en el contexto ya de los afanes de ocupación militar y colonización, pues se entendía ya en ese tiempo que el uso estratégico de los caminos podía servir para desarticular las alianzas mapuche.

[36] Por imposibilidades de conseguir esta fuente bibliográfica en el contexto de plena pandemia mundial, se referenciarán las citas conseguidas por Álvaro Bello (2011) en su trabajo Nampülkafe.

después comentar la extensa red de caminos interiores, asociados a ríos, que llegan incluso a surcar la cordillera costera, algunos de muy buenas condiciones según las propias palabras de Lindsay.

Otro tanto añade este autor cuando menciona la existencia de unos caminos que, desde el llano central, conectan la Cordillera de la Costa con el litoral costero:

> Existen diversos pasajes que atraviesan la cordillera central, ramificándose del uno al otro de los dos caminos latitudinales que hemos descrito. Entre estas vías transversales, debemos citar, principiando por el norte, la de Rucapillán, que conduce de Angol a Cañete y Lebu; la de Purén que se desprende del camino de Colpi más al sur de la laguna de los Sauces y toma los pasos o boquetes de Cayucupil, Contulmo y Relbún, siguiendo hasta Cañete. Los cajones por donde corren los ríos Imperial y Toltén forman también vía naturales que comunican el valle central con el de la costa (Bello, 2011, p. 123)

Nuevamente se dilucida la inclusión de los ríos como vías naturales que comunican la depresión intermedia con la Costa, lo que suscita también a pensar en la combinación de desplazamiento a través de tierra con el uso de balsas o canoas a través de estos ríos, varios de ellos navegables.

Inclusive Lindsay menciona caminos que tienen bifurcaciones, donde se puede llegar al llano central y a la costa, mismos caminos que más al Sur pueden volver a juntarse

> Otro camino que jira de norte a sur es el que sale del valle de la costa desde Lebu y pasa por Tucapel, acercándose enseguida a la playa hasta la boca del río Quidico en donde se encuentra el único paso practicable para comunicar el norte con el sur de esta sección, como hemos dicho. Siguiendo más adelante se divide, en el río Tirúa, en dos ramales: uno conocido con el nombre de los Riscos, más corto pero fragoso, toma la playa del mar; el otro remonta aquel río y se inclina enseguida, al sur por la montaña hasta el Imperial. Reunidos aquí se juntan de nuevo, ambos caminos continúan al sur por la playa hasta el Toltén y enseguida, a Queule y Chanchan (Bello, 2011, p. 123).

Finalmente, para completar la comunicación de las cuatro zonas geográficas de Oeste a Este –litoral costero, cordillera costera, llano central y cordillera andina- Lindsay menciona los pasos cordilleranos, a los que llama “boquetes cordilleranos” que comunican Ngulumapu con Puelmapu:

> Las comunicaciones con las pampas situadas al oriente de los Andes se hacen por medio de los boquetes o pasos naturales, más numerosos aquí en el norte, a causa de la menor elevación de los cordones de la cordillera. Los más frecuentados de estos boquetes son, hacia el norte, el de Lonquimai, que entra por el cajón de Cule y lecho del Renaico atravesándolo varias veces, tomando enseguida los cajones de Rico-Rico y Lolco, y llega el valle de Lonquimai, que conduce directamente a la pampa. El de Trastrás, situado al sur del anterior, es poco conocido. El de Llaima tiene su entrada más frecuentada por la llanura de Allipén al norte del Toltén, i otra por el valle de Nigualhue sobre la margen del Cautín, reuniéndose ambos cerca del volcán para atravesar la cordillera (Bello, 2011, p. 123).

Así queda muy claro a partir de la referencia a Lindsay, que el Wallmapu autónomo, lejos de ser una zona desordenada donde existían parcialidades indígenas replegadas en cualquier espacio, es un espacio con un orden territorial de ocupación de diferentes unidades geográficas, las cuales son conectadas por vías comunicantes a través de las cuales los mapuche presentan una dinámica social, política, económica y cultural en su territorio.

Aclarado este breve apartado introductorio, es bueno abocarse a las dinámicas antes dichas, partiendo por lo que sucedía al Norte del río Toltén.

Norte del río Toltén.

A esta primera zona asistirán cronistas como Ignacio Domeyko[37], Francisco Subercaseaux[38], Edmond Smith[39], Tomás Guevara[40] y también será descrita desde una perspectiva mapuche, como la obra del Longko Pascual Coña[41]. Estos autores vislumbrarán varios aspectos

---

[37] Minerólogo de origen polaco, fue contratado por el Estado chileno para desempeñarse como profesor de química y minerología, con el fin de lograr un mayor desarrollo minerológico. Realizó distintos viajes de exploración financiados por el Estado chileno, entre ellos su viaje a la Araucanía, donde brindó importantes descripciones geográficas.

[38] Poeta militar chileno, quien ya había escrito para la guerra de Chile contra Perú, sus escritos ya estaban siendo conocidos por la sociedad literaria de Chile.

[39] Contador de una tripulación estadounidense que venía a Chile a realizar estudios astronómicos, tres años trabajó bajo las órdenes de gobierno, hasta que renunció antes de volver a su país de origen, pues su naturaleza aventurera lo había determinado a visitar la Araucanía y escribir los usos y costumbres de sus habitantes.

[40] Historiador y antropólogo, fue el primer estudioso chileno en abordar la temática mapuche desde una perspectiva etnográfica. Fue profesor de Manuel Manquilef.

[41] Longko de la zona del Lago Budi, entregó información valiosa sobre la vida mapuche al misionero capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach. Como hijo de longko, estudió bajo las órdenes del clero en el colegio Padre Constancio en Puerto Saavedra (1862-66), para después ejercer de carpintero en el colegio San Vicente de Santiago (1866-71). Fue parte de la agrupación de Longkos que se rindió al Estado chileno.

interesantes de las dinámicas políticas, sociales, económicas y simbólicas que se daban en estas rutas por las cuales se desplazaban los mapuche.

Para comenzar, sería bueno realizar un aterrizaje geográfico sobre este espacio donde se desarrollarán las distintas interacciones mapuche. Domeyko (1846), quien viene viajando desde el Norte de la Araucanía, señala que aquí "las montañas se hacen más cerradas i tupidas" mientras que el llano central es "regado por las continuas lluvias", destaca también que la cordillera andina es dominada "por el cordon de volcanes de Antuco, Villarica, Huenahue i Calbuco" (p. 15). Define, entonces, este territorio como rico boscosamente[42] (Sharon, 2016, p. 47) y también como húmedo, señalando al llano central como una zona geográfica donde discurre el agua desde las montañas, a través de los ríos.

Respecto a la riqueza floral de la Araucanía, Domeyko (1846) plantea que:

> El árbol mas abundante, el que ejerce un domino universal en toda la extension de las indicadas montañas es el roble[43] (Fagus Dobeyi, Mirbel, F. australis Peppig) (Sharon, 2016, p. 45). Este árbol […] alcanza muchas veces en los Andes a tener ochenta piés de altura, i su tronco grueso i derecho, se halla desnudo de ramas, hasta la primera mitad de la altura […]. Su compañero constante i tan parecido a él como dos hermanos mellizos es el pesado i duro rauli[44] (fagus procera. Poeppig) (Sharon, 2016, p. 49): los dos hasta la mitad de su altura ven muchas veces matizados con infinidad de plantas parásitas i enredaderas. Al lado de ellos extienden sus ramajes verde-oscuros el fragante laurel[45] (Laurelía aromática Juss. L. dentata Bert.) (Sharon, 2016, p. 56) el

---

[42] En esta zona abunda el bosque que se conoce como roble-raulí-coigüe. La cantidad de incendios en la zona, con motivo de apertura de bosque para distintos usos de suelo, ha provocado la desaparición de muchas asociaciones de bosque, siendo mayormente abundante el renoval hoy por hoy.

[43] Roble, *Nothofagus obliqua*, presente desde Valparaíso a Los Lagos, del género Nothofagus, que incluye especies deciduas (sus hojas adquieren matices rojizos en otoño, antes de caer) y perennes. Puede llegar a los cuarenta metros de altura, se caracteriza por tener una ondulada y rugosa hoja, su tronco es café oscuro y su madera es conocida por su durabilidad, siendo utilizado para postes. Especie decidua.

[44] Raulí *nothofagus nervosa*, presente desde Santiago al Biobío, también miembro del género Nothofagus, puede llegar a una altura de treinta metros. Se caracteriza por presentar manchas de hojas café en otoño, tiene una flor a modo de pompón que varía de color verde a café anaranjado y da un fruto circular de color naranjo, que en su interior posee tres nueces. Especie decidua.

[45] Laurel *laurelia semprevirens*, característico del bosque siempreverde, que se extiende desde Temuco a Chiloé, de hoja perenne llega a los cuarenta metros de altura. Se caracteriza por ser una planta aromática, con hojas grandes y lisas, presenta una flor amarillenta y da un fruto a modo de baya, ovoide de color negro.

> pintoresco lingue[46] (Sharon, 2016, p. 56) con sus hojas correosas (Laurus lingue, Hook), el hermoso peumo[47] (Sharon, 2016, p. 43) con sus encarnadas chaquiras, i diversas especies de mirtos[48], tan variados en sus formas i tamaños, como en el corte i la distribución de sus hojas, flores i frutillas. Encanta sobre todo con su deliciosa fragancia de que se llenan las extensas riberas de los rios, la luma[49] (escallonia thyrsoidea) (Sharon, 2016, p. 56) cuya flor blanca i coposa, i rosada corteza hacen el contraste mas lindo con el verde de su menuda hoja (p. 17).

A esta copiosa flora, exuberante, debe añadirse el sotobosque:

> Al pié i como abrigo de esta vegetacion vigorosa i tupida se cria otra mas tierna que parece pedirle apoyo de sus robustas ramas. Aqui abunda el avellano[50] (Sharon, 2016, p. 54) vistoso i lucido, tanto por el color verde claro de su hermosa hoja, como por la elegancia de sus racimos de fruta matizados en diversos colores: con él se halla asociado el canelo[51] (drimis chilensis) (Sharon, 2016, p. 59), tan simétrico en el desarrollo de sus ramas casi horizontales, tan derecho i tan lustroso en su espesa hoja. En ellos, por el comun sube i entre sus flexibles troncos se entrelaza la más bella de las enredaderas, tan célebre por su flor encarnada el copigué[52] (Sharon 2016, 32 y 56), mientras en lo más profundo de sus sombras asoman a la luz las pálidas hojas del

---

[46] Lingue *persea lingue*, del género persea, característico del bosque siempreverde de hoja perenne, presente de Santiago a Los Lagos, llega a una altura de treinta metros. Se caracteriza por tener una flor rugosa, de verde lustroso, presenta una flor verde amarilla y da frutos de color negro violeta, similares a las aceitunas.

[47] Peumo *cryptovarya alba*, presente desde Coquimbo al Biobío, de hoja perenne, puede llegar a los quince metros de altura. Se caracteriza por tener una hojas muy aromáticas, lisas pero onduladas y da frutos notoriamente rojizos, que son grandes y comestibles. Su madera es dura y resistente al agua, por lo que presenta bastantes usos, como para hacer hormas de zapatos y piezas de carretas.

[48] Conocido también como murta, llegan hasta los 3 metros de altura, dando una pequeña fruta comestible de color violáceo.

[49] Refiere a un género que incluye el arrayán y el palo colorado, característicos de los bosques siempreverde, perennes, de olorosas y de hoja brillante, en general dan un fruto o baya púrpura y pueden llegar a veinticinco metros de altura.

[50] Única especie del género Gevuina, árbol siempre verde de hoja perenne, se le puede encontrar entre el Maule y Aysén, y puede llegar a una altura de dieciocho metros. Se caracteriza por tener hojas lizas con bon bordes puntiagudos, tiene una flor larga blanca y da frutos rojos.

[51] Árbol siempreverde, de hoja perenne, se le puede encontrar desde Coquimbo a Magallanes y logra dimensiones de no más de diez metros de altura. Es uno de los árboles sagrados del pueblo mapuche, que toma parte en distintas rogativas como el nguillatún. Se caracteriza por tener una hoja gruesa, larga y en extremo lisa, con un fuerte color verde. Tiene una flor de pétalos blancos y con el centro amarillo. Da como fruto una vaya azulada.

[52] *Lapageria rosea*, planta de hoja perenne, perteneciente al orden de las liliales, presente de Valparaíso a Osorno, su flor, que puede ser blanca, rosada o roja, llega a las dimensiones de los quince centímetros. Es la flor nacional de Chile y debe su nombre a la esposa de Napoleón Bonaparte. En Malmaison, cerca de París, se ha propagado como una planta exótica, mientras en Chile es cada vez más difícil de ver.

> helecho i miles de especies de plantas i yerbas, que no abrigan en su seno a ningun ser ponsoñoso, ninguna víbora o serpiente[53] temible al hombre (p. 18).

Y es que no se puede dimensionar la movilidad mapuche sin conocer el rico entorno floral que la rodea, siendo justamente este sotobosque antes mencionado la principal dificultar para los desplazamientos, en particular para los viajeros extranjeros inexpertos que se aventuraban en esta geografía. Este bosque tupido, eso sí, no puede comprenderse sin la presencia de la quila *chusquea quila* y el colihue *chusquea culeou*[54] (Sharon, 2016, p. 51), delgada pero dura maleza que da vida al suelo deforestado antes que cualquier otra planta. Planta a la que se debe, en palabras de Subercaseaux (1883) "el que entre los indíjenas se encuentren muchos tuertos" pues al "atravesar las selvas no habian sabido evitar las puntas de las quilas". Este autor incluso testimonia, que en una familia de apellido Aquiñancu, habían más de tres miembros con problemas oculares a causa de la quila (p. 137).

El desplazamiento a través del bosque, entonces, no tenía nada de fácil, aun así, los mapuche se las habían ingeniado para abrir ciertos pasos proclives a la constante comunicación que requerían con las demás parcialidades, algunas, muchas de las veces, bastante lejanas entre sí.

Los mapuche a través de esta dificultosa geografía habían construido senderos que suscitan un orden territorial, al punto que Domeyko (1846), quien ambicionaba encontrar potencial minero en esta zona, planteó que "nada de bárbaro i salvaje tiene en su aspecto aquel pais: casas bien hechas i espaciosas, jente trabajadora, campos extensos i bien cultivados, ganado gordo i buenos caballos, testimonios todos de prosperidad i de paz" (p. 28). Agrega además que, a lo largo de los caminos, "por todas partes i adonde quiera que se dirija la vista, se divisan las casas de los Indios, siempre aisladas, separadas unas de otras, i las mas arrimadas al cordon de los primeros cerrillos que principian las selvas" (p. 26), por lo que se puede desprender que los mapuche disponían de sus sruka junto a sus familias a lo largo de toda la red de caminos, lo que lleva inmediatamente a pensar en que dichos caminos se presentan como vasos comunicantes entre parcialidades.

---

[53] En Chile existen tan solo cuatro distintas especies de colúbridos o serpientes: *Tachymenis chilensis* (de Atacama a Los Lagos); *pelamis platurus* (en la Isla de Pascua); Phylodryas chamissonis (de Atacama a Biobío); y *phlodryas elegans* (Arica a Tarapacá). Si bien son venenosas, el veneno tiene efectos tan leves para el humano que no representan ningún peligro.

[54] Colihue culeú Chusquea culeoú, matorral semejante a la quila, también parecida al bambú, con hojas mucho más grandes y notorias, presente desde el Maule a Aysén, puede llegar a los ocho metros de altura. Como la quila, crece regenerando bosques deforestados, por lo que es abundante en las orillas de los senderos. A diferencia de esta, es casi tres veces más alta.

De esta forma, existían caminos costeros, recurrentes entre la cordillera costera y el litoral costero; otros caminos interiores, presentes fundamentalmente en el llano central; y finalmente están las rutas de la cordillera andina. Los senderos se planteaban en distintas direcciones, así por ejemplo habían algunos senderos que atravesaban todo el Ngulumapu de Oeste a Este, extendiéndose inclusive hasta el Puelmapu, otros senderos surcaban el territorio de Norte a Sur, casi todos estos senderos estaban unidos en alguna parte y ninguno era aislado, por lo tanto los nampülkafe podían recorrer las distintas zonas geográficas, conectando el litoral costero, con la cordillera costera, esta con el llano central, la que a su vez conectaba con el Puelmapu a través de los boquetes cordilleranos andinos.

Para facilitar la lectura, se hará una clasificación entre los caminos de la Cordillera de la Costa, el llano central y la Cordillera de los Andes.

Caminos en el llano central y costeros.

El rico llano central, surcado de ríos, desagüe de la cordillera de los andes, presenta tierras prósperas para el establecimiento de la humanidad. Es aquí donde se desarrollará y sustentará el grueso de la población mapuche. Varios de estos caminos interiores dan con la Cordillera de la Costa, lo que va a dinamizar las conexiones entre parcialidades de esta zona geográfica y el llano central. Por ejemplo, Treutler[55] (1863) refiere que algunos mapuche-lafkenche de Queule, al Este de Mehuín, con vocación costera, "se dirigían a un adivino que vivía en Boroa" (p. 327), es decir al Wichanmapu foroweche, por lo que se puede deducir que algún camino había para la realización de tal travesía.

De entre los caminos interiores con vocación costera mejor referenciados se pueden mencionar el extenso camino de Valdivia-Concepción, que conectaría la gran macro-zona del Willimapu, más específicamente donde se podrían encontrar los künko-williche y los williche propiamente tales, con zonas mapuche de la Araucanía, específicamente con áreas lafkenche y wenteche, de bastante más al Norte.

Así, Domeyko (1846), remite la existencia de este camino a través del cual "pasan su ganado los comerciantes que lo compran en la provincia de Valdivia, en particular en el

[55] Nacido en 1822 y fallecido en 1887, fue un ingeniero minero emprendedor alemán, quien tenía el sueño, a partir de sus lecturas coloniales, de encontrar ricas minas al Sur de Chile.

departamento de la Union, i lo llevan a la provincia de Concepción" atravesando, obviamente, el Wallmapu libre, desde el Norte de la macro-zona del Willimapu, específicamente entre la zona del Wichanmapu de los williche propiamente tales y el Künko-mapu, en dirección al Wichanmapu mapuche-lafkenche. Este largo camino no estaba exento de dificultades pues "muchas pérdidas sufren estos hombres en los animales que les quedan en esta selva en medio de pantanos i coliguales; i mucho tiempo les cuesta alcanzar con lo restante el camino de la playa" pasando evidentemente por el litoral, donde se llega al río la Imperial, territorio ya lafkenche, desde donde se iban "por arriba, dirijiéndose por el mismo valle del Imperial a los llanos del Nacimiento i de los Anjeles", al Norte del río Biobío, frente al territorio wenteche (p. 31-32). Así, este importante camino une la costa con el llano central, conectando lejanos Wichanmapu y provincias propiamente chilenas.

Es preciso detenerse aquí un momento. Domeyko (1846) no especifica si estos comerciantes son chilenos o indígenas y es que, como se verá más adelante con detenimiento al referir a Cox (2012 [1863]), las ascendencias étnicas, por la diversidad social del Wallmapu, tienden a confundirse. Esto lleva a pensar en las fronteras que representan el río Biobío y el río Toltén, como accidentes geográficos hídricos permeables, lo que no quiere decir que cualquier persona podía ingresar a estos territorios. Por ejemplo, Smith (1914 [1855]) va a necesitar el amén del cacique Mangil Huenu, uno de los más ancianos a mediados del siglo XIX, para lo cual se hizo acompañar del Capitán de amigos Panteleón Sánchez[56], quien le sugirió inventar una historia de familiaridad, haciéndose pasar por hijo, con un subalterno del ejército realista de apellido Vega, quien habría sido apoyado por el ejército de Mangil Huenu en la guerra de independencia, inclusive habría encontrado asilo entre sus tolderías (p. 83). Mangil habría tenido una estrecha amistad con este subalterno, por lo que Smith, al pensarse hijo del sujeto en cuestión, obtuvo la venia del importante cacique, pudiendo internarse en Wallmapu sin mayores sobresaltos.

Para entender de mejor forma el control territorial establecido por los mapuche, que permite una cierta porosidad a la que acceden sobre todo los comerciantes, es interesante poner atención al ingreso de Smith a territorio mapuche quien al cruzar el río Biobío, se encontró con un piquete de militares que controlaban el paso al Sur del caudal. Smith (1914 [1855]) dice "al pasar,

---

[56] Agentes del Estado que dialogaban con los mapuche, muchos de ellos contaban con gran confianza de los caciques, en general dominaban de buena forma el mapuzungún. Son el homónimo precedente de los comisarios de indios.

noté con sorpresa que no nos cobraban pasaje, porque nuestros pasaportes -sin los cuales nadie puede entrar al territorio indio- certificaban que yo estaba al servicio del gobierno chileno" (p. 69).

Con esto se entiende, que para mediados del siglo XIX, la soberanía de los mapuche sobre su territorio era incluso reconocida por el Estado chileno, y que controlaban el paso al Biobío, cual aduana regula el desplazamiento entre países, esto último es evidencia de la legitimidad que otorga el Estado chileno a los parlamentos y acuerdos sostenidos entre los mapuche y españoles, viéndose una clara continuidad en el trato con los antiguos españoles, la cual sería quebrantada el año 1861, con la mal llamada "pacificación de la Araucanía", que no era otra cosa que la sujeción por la fuerza sobre los mapuche, por los intereses económicos que representaban las ricas tierras del Wallmapu, donde por siglos los mapuche se habían establecido soberanamente, practicando la agricultura, la ganadería, la recolección marina y el intercambio de bienes a través de la extensa red caminera.

Volviendo a las redes camineras, otro importantísimo camino es el de Plaza Arauco a Tucapel Viejo, cimentado seguramente para unir antiguas parcialidades mapuche-lafkenche, Domeyko (1846) sobre este camino principalmente costero escribe:

> De la plaza de Arauco hai como quince a diez i seis leguas a Tucapel Viejo, i dos caminos. Los dos se apartan mucho de la costa por causa de promontorio que hace en esta parte el continente, avanzando de una seis a siete leguas hácia el poniente. Los dos pasan por unas selvas de lumas, peumos i robles, pero en su mayor parte desbastadas i reemplazadas por unos prados hermosos, algunos trechos de sementeras, i habitaciones pertenecientes a los cristianos. Entre estas posesiones quedan todavia muchas, sobre todo en la costa, habitadas por los Indios; i otras, aunque todavia pertenecientes a los indijenas, estan arrendadas por cristianos (p. 24).

En este camino, se sigue vislumbrando un extenso uso de suelos, al mencionarse extensas praderas, las que por la naturaleza tupida del bosque en Wallmapu, sugieren que son de origen antrópico, probablemente para fines ganaderos o agrícolas. Los caminos en general unen centros de reunión como lo es Tucapel Viejo, donde es bastante probable que antes se haya desarrollado alguna vez una importante parcialidad mapuche-lafkenche. Probablemente los españoles se asentaron en un territorio ya ordenado, con dinámicas geográficas claras. Los españoles no abrieron nuevos caminos ni rozaron bosques en terrenos baldíos, sino que levantaron ciudades donde los mapuche ya habían establecido condiciones para el asentamiento humano.

También es interesante comenzar a dilucidar el diverso contexto social en el territorio, siendo habitado no tan solo por mapuches, sino también chilenos, lo cual será ahondado de manera más profunda en el análisis de los viajeros del Sur del Toltén, a través del relato de Cox[57] (1863) que alude a una diversidad cultural inclusive dentro del propio mundo mapuche.

Además de los caminos referidos, que conectan el llano central con el litoral costero a través de la cordillera de la costa, existen numerosos boquetes cordilleranos que van a conectar estas zonas geográficas con una cuarta zona: La pampa argentina, del Puelmapu.

Caminos de la Cordillera de los Andes.

La Cordillera de los Andes no puede entenderse como un accidente geográfico fronterizo entre Ngulumapu y Puelmapu, al contrario, debe entenderse como un gran vaso comunicante que a través de sus boquetes permite importantes dinámicas sociales con fines comerciales, de alianza y también maloqueros, inclusive se puede entender la realización de estos tres fines de manera simultánea en una misma expedición.

Los pasos cordilleranos permiten principalmente el contacto entre parcialidades del Ngulumapu y el Puelmapu. Pascual Coña (1936) consigna una comunicación entre los indígenas de Boroa, en el Wichanmapu foroweche, con mapuche-pewenche de la ladera Este de la Cordillera Argentina, lo que es ya el Puelmapu, a fin de hacer frente a la inminente invasión wingka:

> El primer impulso lo dieron los caciques pewenches (argentinos) en un mensaje al cacique chileno Neculmán de Boroa, con el contenido de que prepararan la guerra en Chile, así como ellos, los caciques pewenches, se alistaban en la Argentina. Además enviaron un cordón con nudos que indicaba cuándo estallaría el malón general (p. 271)

En estas comunicaciones, toma relevancia el nampülkafe, con el rol del mensajero –o *werkén*, como le llama Coña-, quienes rápidamente extienden los mensajes de una parcialidad a otra. Cox, como se verá en el próximo apartado, les llama *chasques*[58]. Los caciques Namuncura,

---

[57] Académico abogado, dedicado a la literatura crítica, fue enviado por el Estado chileno al Sur del territorio a fin de encontrar en los Andes una vía de comunicación bioceánica, a fin de aprovechar en su extensión el Valle de Río Negro, en favor de la colonización alemana.

[58] Seguramente así referían los mapunche-williche a estos viajeros que llevaban los mensajes a parcialidades lejanas. Esta palabra viene de la palabra Inca chasqui, que refiere a los mensajeros Incas, que viajaban varias distancias para entregar informaciones u ordenes del Sapa Inca, o para cobrar trubuto. Se le identificaba como un corredor empedernido, con un físico provilegiado para los largos viajes.

Ancatrir, Chaihueque y Foyel del Puelmapu, del Wichanmapu pewenche y manzanero, mandan un nampülkafe mensajero al cacique Neculmán del Ngulumapu. Coña (1936) dice que:

> al llegar aquel mensajero, oriundo de los indígenas argentinos, avisó: «Me han mandado los caciques Chaihueque, Namuncura, Foyel y Ancatrir; me encargaron: «Vas a ver a los nobles de Chile». Ese es el motivo de mi llegada. Por orden de mi cacique os digo, a los caciques chilenos, lo siguiente: «Hay, pues, los huincas; nosotros nos sublevaremos en contra de ellos; los indígenas argentinos acabaremos con los extranjeros; que ellos hagan otro tanto con los suyos, que los atacan también; de mancomún vamos a guerrear contra ellos» Además me encargaron: «Lleva estos nudos, y que se adhieran ellos decididamente, porque es abuminable el huinca» Esa orden me dieron», dijo el mensajero a Neculmán (p. 271).

Estos nampülkafe, valerosos, con un estado físico que debía de ser envidiable, con buenos conocimientos de la zona, capaces de sortear distintas vicisitudes, permiten el flujo rápido de mensajes vitales para la unión entre parcialidades muy distantes, contra un enemigo en común, destacándose por su aspecto diplomático a la hora de generar acuerdos entre parcialidades. Sin duda, como buenos mensajeros, los nampülkafe debían de ser buenos oradores.

Pascual Coña, como se verá más adelante, formará parte del grupo de caciques que decide apoyar al Estado chileno en la mal llamada “pacificación de la Araucanía”, evitando sus propias muertes, acción que se confrontará con su actuar como intermediario entre el Estado chileno y los caciques sublevados.

Francisco Subercaseaux (1883) escribe en el Wallmapu ya conquistado por el Estado chileno, contextualizándose sus escritos en la ocupación de la Araucanía. En este contexto Subercaseaux refiere el uso maloquero de resistencia por parte de los mapuche contra el ejército chileno en el paso Perquenco, a la altura de la actual Región del Maule, probablemente desde los Wichanmapu rankelche y cadiche, en el Pue:

> en donde no hace mucho tiempo rindió la vida el soberbio Manquiqueo Melin, quien apostado en ese sitio con 3000 indio, atacó a dos convoyes escoltados por tropas del Maule i Carabineros, i donde fué muerto a sable por un sarjento que viéndolo caer herido refujiandose en el monte, lo siguió (p. 23).

Otro boquete de importancia mencionado por este mismo autor es el de Villarrica, más al Sur, utilizado probablemente por mapuche-pewenche tanto del Puelmapu como de Ngulumapu,

donde “diariamente los indios que vivian al pié de las cordilleras” se refugiaban por este boquete ante “la aproximación de las tropas que mandaba el jeneral Villegas” quien producto del conocimiento mapuche de ambas laderas cordilleranas:

> hacía una batida jeneral, pasando sus partidas muchas veces a la frontera que divide ámbos paises, en persecución de algunos caciques que como Reuque, Namuncura, pié de piedra, Calbucura, piedra azul, i otros que aunque de nacionalidad chilena, vivian en Quilmai, territorio Arjentino (p. 55).

La última mención es sumamente interesante y esclarecedora para dimensionar el grado de conectividad a ambos lados de la cordillera, donde se refiere a los mapuche originarios del Ngulumapu, que habitaban territorio del Puelmapu. Para los mapuche no son dos países distintos y la cordillera jamás representó una frontera, quienes, apelando a su movilidad, cruzaban la cordillera no solo para establecer alianzas políticas y comerciales, sino también para establecerse a uno u otro lado de cordón montañoso.

Estos desplazamientos, a veces por generaban roces y mezcolanzas entre los mapuche de ambos lados de la cordillera, quienes terminaban íntimamente relacionados y complejizaban aún más las dinámicas sociales y familiares sobre todo en el Puelmapu, que representaba ese horizonte de riqueza, donde abundaba el ganado bagual[59] que se destinaba al intercambio económico.

El Longko Pascual Coña, luego de apoyar a las fuerzas chilenas, sale desde sus tierras en el Ngulumapu, desde el Lago Budi, del Wichanmapu lafkenche, para ir hasta Buenos Aires, pasando por el paso Liqueñe, desplazándose a caballo, por tranvía, e inclusive utilizando un buque. Este gran viaje tiene un motivo puramente político y económico, donde Coña (1936), después de la llamada “pacificación de la Araucanía”, que se extendió de 1861 a 1883, viaja a Buenos Aires con el objeto de reclamar las recompensas al general Julio Argentino Roca por apoyar a la “civilización”. Primeramente, Coña viajó a Santiago a reclamar su recompensa a Domingo Santa María, quien hizo caso omiso a las peticiones del Longko, para después viajar a Buenos Aires.

De esto último se pueden sacar algunas conclusiones, la primera y más evidente, es la función política que reviste la movilidad a través de estos importantes pasos, no tan solo con parcialidades vecinas, sino también con autoridades de los Estados-nación en los principales

---

[59] Que se ha vuelto cimarrón o feral, los que pastaban libremente en la pampa argentina, sin “dueño” y eran cazados por los mapuche con fines comerciales.

centros urbanos. Otra conclusión importante y algo menos evidente, es que los mapuche se relacionan indistintamente con ambos países, tanto Chile como Argentina, sin reconocer la cordillera andina como una frontera, lo que habla del constante dialogo de los habitantes del Wallmapu con los dos países. Así, Coña al no recibir lo que buscaba de Santa María, no tuvo problema en acudir a Roca, sin los mapuche identificarse por una u otra nacionalidad, lo que viene a confirmar la idea de soberanía que había en Wallmapu aún conquistado.

Se pueden emitir distintos juicios de valor sobre el apoyo de Coña a las fuerzas chilenas, lo cierto es que cuando la comitiva de caciques, que toma parte del Estado chileno, viaja a Santiago, no son atendidos por ninguna autoridad. Cuando Coña, va a Argentina, a reclamar la recompensa por apoyar a los Estado-nación, Roca envía a un representante a hablar con Coña, entregándole lo que reclamaba. Esta actitud deja en claro que las autoridades chilenas y argentinas jamás tomaron en serio a los mapuche y buscaron su venia solo para lograr el fin último, que era someter el Wallmapu autónomo.

Si bien muchos comerciantes chilenos y argentinos se beneficiaron económicamente en sus tratos con los mapuche y había un reconocimiento a la autonomía mapuche, parece ser que la comitiva de Coña era vista casi como un estorbo insistente por las autoridades políticas de la época. A este reclamo había que satisfacer en lo inmediato para que el Estado chileno y argentino pueda proceder libremente en la Araucanía. La visión del indígena como un ser inferior estaba arraigada fuertemente en la alta sociedad política de los Estados nacionales.

Esto no quiere decir que dicho pensamiento no estuviera en el bajo pueblo, pero sí es interesante ver cómo la mayoría de los wingka que tiene trato directo los mapuche, los respeta de manera evidente, reconociendo su soberanía, y en el caso de los viajeros (algunos intelectuales, no pertenecientes al bajo pueblo) les reconocen inclusive ciertos grados de “civilización”. Este menosprecio de las autoridades chilenas y argentinas, pudo ser una de las razones por las que el Estado chileno no respetó sus propios acuerdos con los mapuche sobre su soberanía, pues jamás hubo un respeto, al contrario, hubo un menosprecio y no se les miró en igualdad de condiciones.

El motivo principal del uso de los pasos cordilleranos se puede interpretar como político, económico y social, donde la cordillera adquiere una dinámica social importante al fomentar conexiones a ambos lados de la cordillera. En tiempos de paz, es principalmente utilizada para el

intercambio de productos, en especial para el traslado de ganado cimarrón[60] desde el Puelmapu, intercambiándolo por aguardiente y chicha desde el Ngulumapu. Mientras que tiempos de guerra, o bien, ante la presentación de la oportunidad, se realiza malocas a la Argentina o a Chile. En los caminos interiores se puede pensar que estas dinámicas también ocurrían, ya sea entre mismas parcialidades mapuche, o bien en las zonas fronterizas del sur del río Toltén hacia la provincia de Valdivia, y al norte del Río Biobío hacia provincias como Los Ángeles, Concepción y Chillán. Ambas actividades tenían un objetivo económico de trasfondo, donde ciertas parcialidades se beneficiaban más que otras.

El tráfico en los boquetes cordilleranos y el asechamiento a la Argentina, va a dar a la cordillera de los andes una importancia económica superior a otras partes del territorio, como lo son las fronteras Norte y Sur del Ngulumapu. Esto se puede observar al ver ciertas menciones que aluden a una mejor situación de los indígenas que ocupan las faldas cordilleranas andinas, como el caso de los mapuche-pewenche.

Smith (1914 [1855]) en las cercanías del Volcán Llaima, se impresiona en cierta medida al visitar la comarca al cacique pewenche Juan Yevulcan al llegar a un lugar llamado Regnanco "situado sobre un riachuelo del mismo nombre. Era una pequeña aldea formada por seis u ocho casas alineadas de edificios que vimos en todo el territorio indio, con alguna pretensión de haberse construido de aldea" (p. 193), puntualizando con esto último, que estas rucas tenían probablemente una mayor complejidad que las que había visto. Guillermo Cox, como se verá en el siguiente apartado, es más explícito al aludir a la riqueza tácita de los williche-serranos que ocupan las faldas cordilleranas, lo que se corroborará de mejor manera aún en el relato de Domingo Quintuprai.

Estos caciques mapuche que se van a enriquecer con el control de estos vasos comunicantes de la cordillera andina, presentarán interesantes dinámicas sociales y culturales. Subercaseaux (1883) alude que:

> los habitante de Villa Rica i los valles mas cercanos como el de Pucong, son mas civilizados a pesar de haber estado mas apartados de toda corriente comercial; usan trajes a las española i muchos hablan i entienden el idioma castellano, este adelanto relativo, lo deben sin duda a su frecuente roce con los arjentinos, cuyas ciudades como Buenos Aires, hai muchos que conocen, a donde han ido como correos, en diferente

[60] Vacas y caballos que se dejaban en buenos pastales, como la Pampa Argentina, criándose de manera salvaje.

> épocas, con motivo de que los caciques chilenos Reuque, Namuncura, Reumay i otros, han residido largos años en las pampas, sosteniendo con ellos provechosos tratos, recibiendo el producto de los maloqueos, ya en venta, ya para ocultar el botin, o merodeando por cuenta propia (p. 136).

Esta última cita es muy interesante para concientizar sobre la relevancia de los pasos cordilleranos, pues los mapuche que ocupan el Wichanmapu pewenche, muy lejano de cualquier frontera con los Estados-nación, dominan de buena forma el idioma español e incluso tienen usos y costumbres que Subercaseaux interpreta como "más civilizados", lo que no es otra cosa que más "awingkados", es decir que han adoptado ciertas usanzas españolas. ¿Pero por qué se da esta situación, si están tan alejados de la "civilización"?

En esto tienen vital importancia quienes han sido enviados "como correos", que no son otros que los werkén mencionados por Coña, o sea, los nampülkafe, que, tras largos viajes, comunican a sus parcialidades de origen, con el wingka. Estos viajeros traen el wingka-zugún, es decir, el habla del hombre blanco. El nampülkafe, por su rol de mensajero, negociante y propulsor de alianzas, debe dominar el wingka-zugún, y es que, en esta zona cordillerana estratégica, la comunicación se da de manera más constante, por lo que los mapuche-pewenche constan de más nampülkafe, producto del beneficio económico que sustraen tanto de las malocas como de los tratos con el wingka, que se explica por la ocupación estratégica de la cordillera, detentando una ventaja económica por sobre los demás Wichanmapu.

Pero no son solo los nampülkafe quienes viajan a la Argentina, sino que también por estos pasos transitan muchos otros personajes fronterizos, como comerciantes argentinos, que traen baratijas, objetos y productos, quienes entablan intercambios culturales con los mapuche. También hay presencia de chilenos en estos boquetes, como lo consignará en el siguiente apartado Guillermo Cox, quienes actuarán como lenguaraces y transitarán sobre toda la cordillera andina a un lado y a otro, aprovechando su dominio del español y el conocimiento cultural que tienen sobre el trato con el wingka. Estos personajes serán muy valorados por su importancia estratégica que se explica inclusive para evitar el engaño bajo un aprovechamiento cultural de desconocimiento de las dinámicas sociales y económicas del wingka, lo que se verá por ejemplo en el despojo territorial al mapuche por parte del wingka bajo la legislación chilena.

Los mapuche habitantes del cordón montañoso andino, están en un punto estratégico, el cual controlan muchas veces con celo, exigiendo su permiso para dejar cruzar a los interesados en

hacer tratos en la otra banda. Además, en general las tolderías de los caciques son lugares de paso para los viajeros, donde obviamente se entablan conversaciones, tratos y alianzas. Por otro lado, estos ocupantes de las faldas cordilleranas no son meros habitantes pasivos, que esperan que los viajeros lleguen a ellos, sino que también emprenderán ellos mismos sus visitas al otro lado de la cordillera, sacando el mejor de los provechos de su estratégica ubicación.

A este provecho que sacan ciertos caciques mapuche-pewenche, respecto al control de los pasos al Puelmapu, se empiezan a notar ciertos lugares de paso en los caminos, que servirán para obtener el permiso de atravesar la zona, para abastecerse de menesteres para el camino o bien descansar. Es preciso detenerse un tanto aquí, para ahondar sobre estos lugares.

Lugares de paso.

Los lugares de paso entregan información muy clara del control territorial que ejercían los mapuche, distinguiéndose lugares de paso obligado que tenían distintos fines.

Al leer la narración de Coña (1936) sobre su viaje a Buenos Aires, hay una dinámica social bastante interesante. Las tolderías y caseríos de los caciques pewenche, cadiche y rankelche, evidencian que muchas veces sus hogares, el territorio que está bajo su control, funciona como un lugar de paso para los viajeros, donde se abastecen, conversan, tratan, generan alianzas e intercambian bienes.

En este mismo sentido, Domeyko (1848), en las cercanías de Tirúa, territorio mapuche-lafkenche, refiere a “un cacique hospitalario, dueño de vastas tierras” (p. 27) quien seguramente estaba muy habituado a recibir constantes visitas de los nampülkafe e inclusive de viajeros wingka, como el propio Domeyko, quien pudo dar cuenta de su hospitalidad. Esto va generando una cierta idea de “cultura viajera” del pueblo mapuche. La che (gente) está habituada las constantes visitas de los nampülkafe. Muchas casas de caciques están acomodadas para recibir estas esperadas visitas.

Coña (1936), en su viaja a Buenos Aires, acompañando la comitiva del Longko Pascual Painemilla, quien parecía ser, de entre estas autoridades, el que gozaba con mayor jerarquía, va consignando cómo esta agrupación va parando en los hogares de varios caciques importantes. Parte así en la misión de Budi, donde vivía el papá de Pacual Coña; al otro día se dirigen a un lugar llamado el Mañiu, al Sur, donde vivía el cacique Cadín; luego, pasando Villa Almagro, cercano al

Wichanmapu foroweche, alojaron donde el cacique Calfinguir; al día siguiente, en Pitrufquén, territorio makeweche o chol-cholche, se aposentaron donde el cacique Ambrosio Paillalef; al cruzar el paso Liqueñe, después de algunos días de alojo a la intemperie en el Wichanmapu pewenche, armando pequeños campamentos en dirección al Sur, la comitiva llega donde el famoso y rico williche-serrano Chaihueque, en el Wichanmapu manzanero; luego siguieron su camino al Este, atravesando la pampa, después de cruzar el Lago Huechulafken, llegaron donde el cacique mapuche-pewenche Ancatrir (pp. 290-314).

Estos paraderos donde otros caciques, lleva a pensar inmediatamente en la constante comunicación que había entre ellos, que a juzgar a la confianza con que se hablaban y recibían mutuamente, claramente no era la primera vez que veían. Las informaciones corrían rápido en Puelmapu, y antes que la comitiva llegara a la parcialidad de un cacique, estos sabían que les llegaría visita, por lo que se disponían a enviar a sus nampülkafe werkén para informarse. Coña en más de una oportunidad menciona cómo la comitiva de caciques del Ngulumapu va enviando y recibiendo mensajeros al acercarse a las tolderías de los demás jefes mapuche del Puelmapu. Al parecer Ancatrir, del Wichanmapu pewenche, era de los más poderosos longkos del Puelmapu, pues antes de la llegada de los caciques, se les acercó en varias ocasiones un mensajero para informar a su superior de las intenciones de esta comitiva. Este importante Longko recibió de gran forma a los valientes viajeros. La gente de Ancatrir, cuenta Coña (1936):

> en seguida empezaron a honrarnos con el awün; dieron muchísimas vueltas a caballo entre gritos y clamores al rededor de nosotros.
>
> También las mujeres estaban reunidas separadamente; ellas cantaban y romanceaban. Su canto es bien agradable. La tonada de esas mujeres pewenches se oye como un cuerpo de músicos; lo hicieron para agasajarnos (p. 295).

La fraternidad entre caciques era clara, inclusive, esta comitiva además de reclamar a Roca la recompensa por no sublevarse y apoyar en la reprimenda a los mapuche sublevados, lleva la petición de libertad para estos últimos, entre ellos el famoso cacique Chaihueque, lo que hace pensar en otra conclusión: la fraternidad entre caciques va más allá del apoyo a la sublevación o no. Las tensiones entre caciques quedan atrás cuando esta comitiva busca librar a los sublevados. Al menos en el relato de Coña, no se evidencian fuertes escaramuzas entre mapuche, de hecho, visitan a caciques que yacen impedidos de libertad por su sublevamiento y jamás son mal recibidos. Esto también va corroborando ciertas ideas discutidas.

Si bien es cierto que los mapuche, como toda sociedad, tienen sus problemas entre parcialidades, las que muchas veces no se deben las unas a las otras, sí la unión hacia un enemigo en común –en este caso el wingka- genera una idea de nación. La comitiva de Coña pudo bien, desconocer a sus parcialidades vecinas y seguir tratando con el Estado chileno, pero, al contrario, después de dar su apoyo al wingka, se preocupó de lograr un diálogo a fin de liberar a los caciques sublevados. Quizá se puede reivindicar en cierta forma el actuar de los caciques liderados por Pascual Painemilla, quienes seguramente vieron perdida la sublevación mapuche y a fin de evitar muertes, trataron de generar ciertos diálogos entre el wingka y los mapuche radicalizados.

Este viaje de los caciques no es solo una casualidad coyuntural. Al parecer todos los caciques, o gran parte de ellos, tenían alguna experiencia de nampülkafe y no se niega aquí que quizá el pasado de glorioso nampülkafe daba cierta legitimidad honorífica y económica a la hora de comandar una parcialidad. Subercaseaux (1883) cuando pasaba por el Wichanmapu makeweche cuenta que "algunos caciques como Ambrosio Paillalef, carrera de espaldas, de Pitrufquen i Painevilu culebra celeste, de Maquegua, hablaban correctamente el castellano i vestian como mas acicalado petimetre" dado que "visitan frecuentemente la capital i conservan indelebles recuerdos de sus viajes meramente recreativos". Además, Subercaseaux (1883) añade que estos "són los únicos caciques que en la Araucanía que poseen habitaciones cómodas, en armonía con las múltiples exijencias de la civilización" (p. 80), ratificando, así, la riqueza de los caciques que sacan un buen provecho al contacto con los wingkas.

Se puede concluir, entonces, que el nampülkafe es un personaje que además de recibir el honor de su gente, puede convertirse en un longko o cacique de gran poder económico, o bien, perpetuar su poderío económico a partir de sus recurrentes viajes al mundo wingka, siendo muchas veces estos, además de nampülkafe, longkos de sus familias.

Las tolderías de caciques, o longkos, no son los únicos lugares de paso para alojarse o bien para abastecerse. Smith (1914 [1855]), aproximándose al Río Biobío, territorio nagche y wenteche, da cuenta de ciertos "ranchos" que "se encuentran en todos los distritos rurales" en los que solía haber un "tablero clavado en el muro" el que indicaba que "se podia obtener alojamiento para hombre y bestia" (p. 2), lo que indica la disposición de ciertos espacios para refugiar a los viajeros, esto inmediatamente lleva a corroborar aún más la idea de una "cultura viajera" en la zona.

Los nampülkafe, además, descansan sobre todo en lugares donde se pueden hallar recursos para la merienda. Así por ejemplo Domeyko (1846) menciona, cerca de Tirúa, en el Wichanmapu

lafkenche, “unas lomas abiertas, en cuyas cumbres asoman los majestuosos pinos de piñones acompañados de un cortejo de robles, lingues i laureles” (p. 27), donde se recolectaba el fruto de la Araucaria[61], pues los piñones son el “verdadero pan de los Indios que la naturaleza próvida en extremo suministra a estos pueblos” (p. 19).

Habiendo armado un panorama general de las dinámicas sociales en los caminos o pasos del Norte del Río Toltén, cabe preguntarse ¿Cómo se movían los mapuche? ¿Qué medios utilizaban?

Formas de movilidad.

Respecto a la forma de la movilidad mapuche, esta no solamente se daba en forma terrestre, sino que también había aún una utilización de los ríos, los cuales seguramente se encontraban en un progresivo estado de desuso por la introducción del caballo[62], pero sigue siendo la canoa o *wampo*, un importante medio de transporte. Domeyko (1846) plantea que:

> en cuanto a las vias de comunicaciones transversales, es decir las que unen el llano con la costa, las mas naturales sin duda, son las que pasan por los valles de los dos rios principales, los del Imperial i Tolten (p. 21)

O sea, los caminos de Este a Oeste, siguen las huellas de los ríos, lo que puede estar asociado al conocimiento extendido de que estos desembocan en la costa, por ende, son vasos comunicantes, pero la presencia de boteros y balseros, para el cruce de estos ríos, puede llevar a sugerir que en algunas ocasiones se navegara a fin de alcanzar el litoral desde el llano central. El mismo Domeyko (1846), sobre su paso por el río Imperial, en el Sur del territorio wenteche, alude a las “buenas canoas servidas por diestros remeros se hallan a disposición del viajero en todas partes de este rio”; que más al sur llega al “rio Budi (o Colém) en cuyas riberas se repite el mismo cuadro de prosperidad i poblacion agrícola que en las del Imperial” (p. 29).

---

[61] *Araucaria Araucana*, de la zona de la Araucanía y Biobío, también llamada pehuén, llega hasta los 50 metros de altura. En general se da en suelos pobres como campos de lava, o grietas, soportando alta pluviosidad y bajas temperaturas, algunos ejemplares hoy en día tienen 1.500 años, siendo su primera cosecha de piñón recién a los 20 años de vida. Se le encuentra normalmente en el territorio pewenche, de ahí el denominativo de este Wichanmapu, pero además también se le encuentra en una pequeña zona del Wichanmapu lafkenche, precisamente en la frontera entre lo que hoy se denomina como Región del Biobío y la Araucanía.

[62] José Bengoa en Historia de los antiguos mapuches del sur, sostiene de hecho que los mapuche antes de la introducción del caballo eran una sociedad ribereña, íntimamente vinculada al uso de los ríos.

Respecto al uso de canoas o *wampos*, Subercaseaux (1883) consigna una historia propiamente mapuche que deja entrever esta cultura canoera en el Wallmapu, esta historia tiene lugar en la Isla Ale-Quillén, que se encuentra en el medio del Lago Villarrica, en el Wichanmapu mapuche-pewenche, inmediatamente al Oeste de la cordillera de Andes, accidente geográfico al que debe sus aguas:

> Era ésta una hermosa india hija de un poderoso cacique de los alrededores. Arrojada de la ruca de sus padres, a consecuencia de una grande cuánto desgracias de pasión, que prendió en su alma virjinal uno de los jóvenes guerreros españoles que resguardaban a Villarica, fué a ocultar sus terribles penas en la isla i a esperar sin duda, mejores tiempos, para sus quemantes amores.
>
> En una tarde cuando el sol teñia suavemente el horizonte con sus postreros reflejos, i en la cual saliera a buscar murta con que engalanar su negra cabellera, llegó hasta las inmediaciones del fuerte, en cuyo sitio conoció a Rodriguez; desde entónces sus almas se unieron con el dulce lazo del amor: ansiado Ale-Quillen salvar a su amado del próximo desastre i de la muerte, que no tardaría en llegar, propúsole la fuga.
>
> Más para Rodriguez, ántes que el amor estaba su Patria, no obstante su grán pasión, rehusó las ofertas de la apasionada i resuelta india. Inútiles fueron los halagos i las tentaciones desplegadas por Ale-Quillen; el mancebo alentaba alma española, i forzoso era resignarse a morir sin alcanzar el logro de sus deseos.
>
> Llegó el postrer dia del ataque al fuerte i con él la muerte de sus heróicos defensores: en medio de las voraces llamas del incendio i el siniestro rujir de los arcabuces, viose penetrar al recinto, como fantástica visión, a la enamorada india i momentos despues se vio cruzar con la rapidez del rayo por entre las absortas filas araucanas, llevando en brazos un cadáver siguiéronla algunos, pero Ale-Quillen saltando con presteza a una lijera canoa, ganaba poco mas tarde la isla, donde no se atrevieron a seguirla, creyéndola fuera de algún emisario del Pillán.
>
> Desde entónces nadie se aproxima a ese sitio: Algunos que lo intentaron, desistieron luego, porque al llegar, mansas aguas de la laguna rizaban, formando grandes olas coronadas de hirviente espuma, amenazaban hacer zozobar las canoas.
>
> La leyenda oral no dice qué fin tuvo la desgraciada india; solo ha transmitido en sus vivientes pájinas que, cuando la luna, levántase por sobre las negras cimas de las

> montañas, como una lágrima de fuego, i ván sus explendorosos rayos a reflejarse sobre el cristal de las aguas, se vé en la parte mas alta de la isla, alzarse la misteriosa figura de Ale-Quillen llevando un cadáver ensangrentado, en sus brazos. [...]
>
> La vuelta a la isla fué lenta i no exenta de peligros. Ya sea que Ale-Quillen se disgustase de la excursión, o que el viento sur soplase cón inusitada violencia, en la laguna levantáronse gruesas olas, como en pleno i ajitado mar, algunas pasaron por sobre la proa, cubriendo cón sus aguas a los remeros (pp. 66-68).

Remontándose primero a lo práctico de esta cita, es clara la cultura canoera no solo en el desplazamiento por ríos, sino que también por lagos, entendiendo que estos cuerpos hídricos están directamente conectados. Esta historia tiene una raigambre cultural importante, al punto de convertirse Ale Quillén en objeto de admiración y veneración, tomando un tinte de símbolo-religioso. Es interesante ver cómo el desplazamiento canoero es consignado en historias raigambre simbólico-religiosa, lo que suscita la importancia de este medio de transporte consignado incluso en relatos tradicionales, que pueden provenir de tiempos remotos, lo que hablaría de la antigüedad ancestral de estas formas de movilidad. En este caso, este relato probablemente tiene su origen en el primer periodo de conquista, por el siglo XVI o XVII.

En cuanto a la movilidad por tierra, normalmente se hacía a través del uso del caballo, aunque había también ciertos grupos mapuche que eran expertos caminantes, sobre todo en el Willimapu. El padre De Reschio (2018 [1848-1890]) explica un poco la sencillez de implementos con que afrontaban el viaje por tierra, específicamente a caballo:

> Además, [los indígenas] cuando viajan llevan consigo su cama araucana, que consiste en algunas pieles de oveja que durante el viaje hace menos dura y menos incómoda la montura y, por la noche, les sirve de cama tendida en el piso (p. 26).

Es decir, los viajeros, probablemente también al Sur de río Toltén, nada más se valen de sus caballos, las provisiones de carga y una piel de cordero que cumple una doble función: amortiguar los golpes de la cabalgata y sirve de colchoneta para pernoctar. Evidentemente los nampülkafe iban dispuestos a cualquier tempestad y alojaban a la intemperie, lo que también da luces de sus aptitudes de resistencia al frío e inclusive a los aguaceros.

Habiendo mencionado las formas de movilidad mapuche, es preciso describir la calidad de los caminos y las vicisitudes geográficas a las que se enfrentaban los mapuche del Norte del río Toltén, las que no distarán mucho de lo que sucede al Sur de este río.

Las dificultades de los caminos.

En cuanto a la calidad de los pasos, caminos interiores y boquetes, hay un general consenso de los viajeros en que la movilidad a través de estos es muy dificultosa. Smith (1914 [1855]), cuando se encontraba transitando al Sur del volcán Antuco, en el Norte del Wichanmapu pewenche, internándose recién en la Araucanía, da cuenta de lo siguiente:

> Tuvimos poca oportunidad de escaparnos en admirar las bellezas de la floresta porque el sendero tortuoso ondeaba entre los árboles, pasando por encima de los troncos caídos y otros obstáculos que sembraban peligros inminentes a cada paso. Al mismo tiempo era preciso ejercer la mayor vigilancia para no quedar enredados en los coligües que formaban arcos sobre nuestras cabezas, o no empantanarnos al pasar por el lecho cenagoso de alguna quebrada que cruzaba nuestra ruta (pp. 156-157).

Coña (1936) añade otro tanto, refiriendo que el paso Liqueñe, también en el Wichanmapu pewenche, este era un "camino sumamente malo, puras subidas y bajadas sobre rocas grandes" las que de hecho conducían a:

> un trecho peor todavía. Apenas cabía un hombre de a caballo. Antes de que uno entrase al desfiladero debía gritar para evitar que viniera otro en dirección opuesta; porque si dos chocaran en aquel sendero estrecho, los caballos serían perdidos y los jinetes se salvarían a duras penas (p. 293)

Ante estas dificultades, los mapuche habitantes parecían estar bastante acostumbrados. A este respecto Subercaseaux (1883) señala que los mapuche:

> rarísimas veces se les vé al paso de sus recias cabalgaduras, aunque los caminos estén entransitables ellos cruzan bosques a gran galope, evitando con destreza los tropiezos que a cada paso ofrecen los ganchos de los corpulentos árboles; talvez a esta manera de correr por entre las zarzas, se debe el que entre los indíjenas se encuentren muchos tuertos, hai familias, como la de Aburto Aquiñanancu, en la que hemos visto tres o mas hermanos con algún ojo perdido. Preguntando la causa, se nos dijo que a sus descuidos debian la pérdida de tan importante órgano, pues al atravesar las selvas no habian sabido evitar las puntas de las quilas (p. 137).

Esta cita deja muy en claro que los mapuche son habilidosos en la usanza del caballo, lo que demuestran en sus largas correrías. Otro antecedente que llega a corroborar aquella "cultura viajera" ya mencionada. Esta cultura viajera se expresaba en las largas caminatas y el uso del wampoo antes de la inserción del caballo. Cuando el caballo fue insertado, la cultura de movilidad se dinamizó aún más, generando velocidades mayores, acortando tiempos y quizá también generó mayores conexiones, sobre todo en zonas de difícil acceso como los boquetes cordilleranos que comunicaban el Ngulumapu con el Puelmapu.

Mencionadas las dificultades de los viajes y el sacrificio que requerían estos caminos, es favorable hablar sobre el reconocimiento que brindará extendidamente la sociedad mapuche a los nampülkafe.

El reconocimiento al nampülkafe.

La cultura viajera mapuche, donde el Nampülkafe trae consigo una carga valórica asignada por el grueso de la sociedad, va a explicar el fraternal reencuentro entre un nampülkafe ausentado por mucho tiempo, extrañado por su familia y recibido con entusiasmo, por su gallardía, por su sobrevivencia, por las nuevas noticias, objetos y bienes que este trae de lugares lejanos.

Coña (1936) menciona que cuando volvieron al Ngulumapu los caciques de su viaje a la Argentina, "se organizó en honor de nosotros una solemne junta" donde "los cacique Calfupán, Painén, Painequeu y Huenteleu hacían avisar: "Han llegado nuestros viajeros de la Argentina; juntémonos" (p. 327). Prontamente se comenzó la "trilla", ritual de bienvenida donde los jinetes mapuche rodean a caballo a los recién llegados, como lo consigna el mismo Coña (1936):

> Gritaron ¡Ya! y ejecutaron carreras circulares, cuyo centro formamos nosotros. Terminado el solemne ahuén, nos estrecharon la derecha. Además ordenaron: «Banqueteemos a nuestros viajeros; para que recobren las fuerzas gastadas». Luego amontonaron la carne cocida delante de nosotros (p. 328).

Esto concuerda bastante con el testimonio del padre De Reschio (2018 [1890]), que refiere además todo un protocolo de salutación, llamado chalín, para recibir a los viajeros en la srucas del Ngulumapu:

> Es costumbre de los araucanos que cuando llega algún viajero a la casa, aunque sea de la misma tribu y aún cercano pariente de la familia, no pueda desmontar y debe quedar

> montado a varios pasos de distancia de la casa hasta que el sueño de la misma le dé permiso para hacerlo. Luego, el huésped es acompañado hasta cerca de la puerta de la ruca y, si llueve, lo introducen en ella. Se sienta sobre un tirante colocado en el suelo y comienza una historia que demora una buena media hora, haciendo una minuciosa descripción del lugar donde viene, de las personas que allá dejó, del estado de su salud, de los lugares por donde pasó, de lo que vio y oyó durante todo el viaje, repitiendo las mismas palabras que le han dicho (p. 26).

Después de este primer largo ritual de llegada, el padre De Reschio (2018 [1890]) comienza un intercambio de palabras que tiene por fin el saber no solo cómo está el otro, sino que también toda su familia e inclusive sus animales:

> Finalmente dice el motivo que lo trajo a esa ruca. Comienza a hablar en voz baja y poco a poco la va elevando, para terminar en una cadencia o tono semejante al eco de una voz lejana, y el dueño imita dicho tono para demostrar el agrado por lo que dice el huésped. Y así cada tres o cuatro veces repite la misma música. Luego el viajero, con el mismo tono, comienza a preguntar al dueño de casa minuciosamente por el estado de salud, el de sus mujeres, de sus hijos, si están bien sus animales, si tuvo buena cosecha de sus cereales y así continúa (p. 27).

Luego de esta “aburridísima ceremonia”, como dice el propio De Reschio (2018 [1890]) se da pie a una cordialidad afectiva, demostrada en abrazos y respeto a los demás miembros de la familia, para proceder a la nunca ausente comilona:

> el huésped se pone de pie para dar y recibir abrazo de todos los de su casa, excepto de las mujeres, quienes lo saludan con inclinación. Luego todos se sientan a comer juntos lo que las mujeres han preparado durante la ceremonia y que consiste en manzanas, habas, arvejas o harina tostada (hecho con trigo tostado) y, a veces, carne de cordero, de buey o de caballo (p. 27).

Todo este trabajoso ritual, que puede ser tomado como no simbólico, no es otra cosa que la demostración cotidiana de parte importante de la visión de mundo mapuche, donde adquieren sentido la fraternidad, la preocupación y el comunitarismo con el otro. Además, está claro con este ritual que el viajero es sumamente valorado por la sociedad mapuche, pues como se vio con Coña (1936) y Reschio (2018 [1848-1890]), al viajero también se le reconoce con una ceremonia de comida.

Para el wingka, poco acostumbrado a estos saludos protocolares que colocan su ahínco en el otro, esto es mero aburrimiento y carece de total importancia, pero para los mapuche esta conversación, este intercambio de saberes y de experiencias del otro tiene una gran importancia. Esto va demostrando claras diferencias en las visiones de mundo, las que hablan de una cultura mapuche mucho más comunitaria, respecto de la cultura occidental.

Habiendo generado un panorama relativamente íntegro de las distintas dinámicas que involucraban estos viajes, los encuentros sociales, los distintos lugares de importancia, la expertiz mapuche en el desplazamiento, la "cultura viajera", es promisorio entender la extensión en el tiempo de estas prácticas.

La persistencia de los viajes en el siglo XX

Sobre la extensión temporal de estos viajes, aún para principios del siglo XX Guevara (1908), menciona que los mapuche-pewenche viajan a la cordillera andina en busca de pehuén (piñón de la araucaria), aseverando que:

> hasta hoi mismo viajan de todo el centro a los valles de los andes en los meses de marzo y abril en busca de esta pulpa, que traen en cargas i almacenan en sus rucas. Suelen vender en los pueblos del sur el sobrante de lo que calculan para su consumo (p. 76).

También los viajes a la costa persisten, quienes a principios del siglo XX "agregaban todavía a tan variadas provisiones, muchas algas marinas, de las que se iban a proveer al litoral ántes del invierno en cantidad suficiente para el año". Indica Guevara (1908) que:

> aun en la actualidad el araucano del centro (presumiblemente los del Wichanmapu wenteche, foroweche, chol-cholche y makeweche) viaja anualmente a la costa en busca de cargamentos de cochayuyo o collof (Durvillea utilíssima), luche (Ulva lactuca) i lualua tambien alga marina, que se come en el sur por los mapuches y chilenos (p. 79-80).

Esto último es sumamente funcional para esta investigación, dado que se puede establecer una continuidad histórica de la movilidad mapuche desde el siglo XIX hasta el XX, teniendo en cuenta que las entrevistas a las y los mareros del Künko-mapu, que se verán en el capítulo III, datan de la segunda mitad del siglo XX, lo que establece que ciertas dinámicas sociales,

económicas, culturales y simbólicas se perpetuaron en el tiempo, probablemente con menor intensidad, a posteriori de la mal llamada "pacificación de la Araucanía", para los mapuche del Norte del Toltén. Esto habla también de la capacidad de sobrevivencia y resiliencia del pueblo mapuche, zafándose de aquella mirada de víctima que muchas veces empequeñece las capacidades del mapuche, lo que, por supuesto, no es un negacionismo a los terribles procesos históricos a los que fueron sometidos.

Dinámicas-simbólicas al norte del río Toltén

Si no fuera por la proteccion de los espiritus
accesibles que los ayudan con tanta solicitud; si no
hubiera májicos mediadores que poseen el privilejio
de prevenir sus estragos, la tierra araucana
presentaria el aspecto de un campo despoblado de
muerte i desolación
(Guevara, 1908, p. 300)

Abocándose a uno de los objetivos de este trabajo y como antesala al capítulo tercero, es preciso hablar sobre las dinámicas-simbólicas reconocidas por los cronistas y viajeros, entre mediados del siglo XIX, hasta principios del XX.

Los Pillán.

Un primer aspecto interesante, es el respeto a ciertos accidentes geográficos de importancia, particularmente a los volcanes. Smith (1914 [1855]), mientras se movilizaba a través de las faldas del Volcán Antuco, al norte del territorio mapuche-pewenche, consigna algo muy interesante. Acompañado de chilenos conocedores del lugar, a quienes había contratado como guías y mozos, se encontraba en las faldas del imponente volcán, cuando el espíritu aventurero del cronista lo invadió con la idea de explorar dicho volcán, a lo que sus acompañantes, seguramente mestizos, se negaron fehacientemente. Smith (1914 [1855]) cuenta que "ni mi sirviente ni el guía me querían acompañar, tuve que abandonar la idea. Ambos parecían acompañar un temor supersticioso para mirar adentro; sacudieron las cabezas y contestaron [negativamente]" (p. 53).

Esta “superstición” como la llama Smith, no es otra cosa de una demostración de espiritualidad por parte de clase baja chilena, el volcán Antuco es para estos un símbolo-religioso digno de respeto o veneración. ¿El origen de esta espiritualidad? Se verá unas leguas más al sur, cuando Smith (1914 [1855]) se encuentra con una cuadrilla mapuche-pewenche:

> Su intérprete, salvaje joven y bien parecido, se avanzó un poco y me dirigió la palabra en mal español preguntándome si había ido a ver el volcán. Contesté que sí. Al saber esto me aturdieron a preguntas. -¿Estaba enojado el volcán? ¿Ya había cesado las erupciones? ¿Se podría pasar luego por el antiguo camino que bordeaba el lago y que se había cubierto de lava?- Todas estas las contesté lo más favorablemente que pude (p. 56).

Hay dos cuestiones interesantes a partir de este suceso social lleno de riqueza cultural e histórica.

En un primer término más abocado a lo social-cultural, es preciso notar cómo la población popular de chile maneja cierto conocimiento simbólico-religioso originario de los mapuche, esto se puede deber a dos aspectos: Primero, los constantes contactos entre los mapuche y chilenos pueden generar un intercambio cultural, donde las identidades culturales de cada nación (chilena y mapuche) tienden a confundirse en estas áreas fronterizas. Un segundo aspecto, puede ser el pasado mapuche de esta sociedad popular chilena, que bien pueden tener en su memoria los relatos escuchados cuando niños, quizá viviendo aún en el Wallmapu libre, o bien escuchan los relatos e historias de sus padres o abuelos, que en su memoria aún poseen aquellas historias que reconocen ciertos símbolos-religiosos, y que, por su tradición oral aún arraigada, transmiten de generación en generación. Sea cual fuere el aspecto aquí presente, lo cierto es que los constantes contactos entre mapuche y chilenos, permite también la perpetuidad de estas dinámicas-simbólicas, manteniéndose en los constantes intercambios culturales productos de los contactos, que se dan principalmente por el intercambio.

En un segundo término, más abocado a lo interpretativo, expresamente simbólico, es interesante dilucidar cómo los habitantes de esta zona personifican el Volcán Antuco, es decir, este notorio accidente geográfico posee vida, posee emociones y delibera las inmediaciones. Es objeto de respeto y se debe evitar molestarlo, a fin de tener un buen pasar. Esta situación es interpretada por el viajero Wingka como un “temor”, atendiendo siempre a la negatividad, que llega incluso a ser demonizante, como se verá más adelante. Esto es propio de la moral cristiana, que distingue

tácitamente entre el bien y mal, Dios y demonio. Los conceptos occidentales van a interpretar la religiosidad mapuche bajo estos términos.

La verdad es que el Volcán Antuco no representa otra cosa que un portal o canal entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu, lo que es característico de los ngen-mapu. Por tanto, el pueblo mapuche le debe yam (respeto) y no precisamente temor, como lo interpreta Smith desde una perspectiva cristiana. Y es que los ngen, recordando los relatos creacionales mapuche referidos ya por Quidel (2012) y Grebe (1993), son espíritus menores enviados por los mayores –representados por el reyñma (la familia)- con el fin de cuidar y proteger ciertos espacios, que producto del newén presente en estos lugares, toma carácter de müpiltuwe, es decir, un lugar de connotación espiritual.

Subercaseaux (1883) también se da cuenta de esta veneración a accidentes geográficos. Cuando recorría las faldas del Volcán Villarrica, manifiesta que los mapuche creen que en sus "empinados flancos […] existe una fortaleza, la que cón sus broncos i ásperos rujidos les anuncia el mal tiempo" (p. 117). Nuevamente los mapuche-pewenche atribuyen rasgos animados a un volcán, quien a partir de ruidos le comunica a la gente qué depara el tiempo. Se evidencia, entonces, al igual que con el volcán Antuco, que las montañas se comunican y entregan mensajes.

Para comprender esto, es bueno sacar a colación a Quidel (2012), que en el capítulo I refiere el concepto de zugu, es decir toda acción y pensamiento de cualquier elemento del fill mogen, en este caso un ngen-winkull. La personificación del volcán, consignada tanto por Subercaseaux (1883) como por Smith (1914 [1855]), donde el Volcán entrega un mensaje a la che (gente) no es otra cosa que el zugu, pues este ngen tiene la capacidad de pensar, accionar y de paso comunicar a la che (gente), quienes interpretan el zugu del volcán.

Acerca del origen del volcán Villarrica como símbolo-religioso, Subercaseaux (1883) pregunta a su guía, el mapuche Paine-pichún, de dónde viene "tan absurda creencia", ante lo que el mencionado mapuche responde:

> que en el calizo seno de una alta roca que se levantaba en la cima del cerro, habíanse refujiado algunos guerreros de los que con tanta bizarría defendieron el territorio en la época colonial i que por medio de los sonidos que se escuchan a menudo, les recuerdan el deber que tienen de velar, i luchar infatigables por la honra e independencia de la tierra (p. 117)

Este punto entrega una de las claves para entender los símbolos-religiosos mapuche y su origen, que es consignado aquí en los antepasados. Es bueno aquí volver un poco a Foester (1985)

mencionado en el capítulo 1, quien estableció que el newén de los ngen-mapu radica en su ancestralidad, es decir en su condición de ser perteneciente en este caso al Wenu-mapu, pues los antepasados viajan al Wenu-mapu, pero también, los seres ancestralizados en estos accidentes geográficos pueden volver recurrentemente al Nag-mapu. Es entonces, la condición ancestral, de seres del Wenu-mapu, lo que le permite cierto poder deliberativo en el Nag-mapu a través de estos portales que comunican ambas dimensiones.

También se alude, aquí, a una religiosidad que se remonta a la época colonial, que va manteniendo la cultura bélica del mapuche, proclive a la resistencia contra el wingka, la que al estar consignada en un símbolo-religioso no hace otra cosa que perpetuar en la memoria ideales como la resistencia al Wingka. Aquí el símbolo-religioso sirve como un recordatorio cultural de la memoria del pueblo a partir de una mirada simbólica de la lucha contra el Wingka en sí, lo que hasta hoy en día es constatable por algunas comunidades mapuche que aún se encuentran aún en férrea resistencia.

Las kura.

Profundizando un poco más en la veneración a los accidentes geográficos, como las montañas, Guevara (1908) alude a la veneración a grandes rocas. De entre ellas menciona a una piedra de un riachuelo llamado Picuiquen, por Nahuelbuta, en el Wichanmapu nagche, donde “los indios de los alrededores conservan la tradicion de que sus mayores mojaban en la sangre de las concavidades las puntas de las flechas i lanzas ántes de emprender una empresa guerrera” (p. 301). También alude a la Piedra Equitue, en Toltén bajo, probablemente del Wichanmapu foroweche, donde “se levanta una de esas piedras sagradas, en un cerrillo que bordea el camino público. Ahí se detienen los viajeros indijenas a dejar ofrendas i hacer invocaciones” (p. 301). La más conocida, asevera Guevara (1908) es la Piedra Retricura, camino a Curacautín, entre Malalcahuello y Lonquimay, del Wichanmapu pewenche, en la que “ningun indio o campesino que trafica para el otro lado de la cordillera, es escusa de colocar alguna ofrenda sobre esta piedra, porque, al no hacerlo, corre el peligro de sufrir contratiempos graves” (p. 302).

Esta última piedra parece revestir especial importancia, pues también es mencionada por el Cacique Colvún en Lenz (1997), que la describe como una “piedra es grande, puntiaguda, hácia la punta delgada, en el suelo es ancha; hai pequeños hoyos; en ellos se dejan todas [las ofrendas]” (p. 423-424). Según Colvún, conocedor de su pueblo

> la jente que pasa, siempre pasa a hacer una invocacion en esta piedra. Se pasa a dejar muchas cosas: el que tiene plata deja diez centavos o una chaucha; si no tiene, pasa a dejar tabaco; el que no tiene tabaco, pasa dejar harina tostada" (p. 424).

En tanto "el que no lleva nada, pasa a romper una ramita de un árbol i pasa a dejar esa"[63]. Asevera en este lugar, que "nunca se pasa así no mas el balde; el que pasara de balde andaria con desgracia: se manqueará su caballo o el mismo se lastima. Si no pierde su caballo así, empantana su caballo" (p. 424). Ante esta peligrosidad, los mapuche emiten algunas oraciones denotando respeto por esta entidad representada por la roca diciendo "Padre Retricura! yo estoi en camino a la Arjentina; bien andaré; que no se me lastime el caballo! «Que bien ande mi hijito», dime Retricura! No te faltará nada padre Retricura!" (p. 425)

Lenz (1997) interpreta que para los mapuche "un gran dios hai en la piedra, por eso se le hace bien la invocación" (p. 424). Esta es una interpretación occidental cristiana del símbolo-religioso que representa la piedra de Retricura, pues no es el Dios cristiano el que yace en esta piedra, sino más bien un ngen-mapu, es decir, un antepasado poseedor de newén.

Las averiguaciones de Guevara (1908) son corroboradas por el capitán de amigos Panteleón Sánchez, quien le cuenta a Smith (1914 [1855]):

> que a la entrada de uno de los desfiladeros de la Cordillera, expuesta a frecuentes tormentas, había una gran masa de roca, cuya superficie contenía muchas pequeñas cavidades. En éstas, los indios que tienen que viajar por esos parajes, generalmente depositan unas pocas cuentas de vidrio, un puñado de harina u otra ofrenda propiciatoria al genio que suponen vigila el lugar y dirige las tempestades. Dijo, que tal vez habría otros puntos donde se practican ritos locales; pero que él [Sánchez] no los conocía (p. 185).

Respecto al origen de estas creencias, Guevara (1908) concordando con lo ya estipulado por el mapuche Paine-pichún, refiere que estas veneraciones "no se referia a los estraños, de quienes no era lójico esperar proteccion. Se limitaba a las almas de los ascendientes" (p. 288), es decir, a los antepasados. Este autor refiere "que cuando los muertos eran sepultados en las alturas, las tumbas de algunos jefes se arreglaban al pié de esas piedras, que servian de túmulo, o bien éstas

---

[63] Este escueto antecedente hace pensar en la semejanza con el ritual del huachihue al Sur del río Toltén, que se mencionará de manera más clara en el tercer capítulo.

se hallaban penetradas por espíritus que frecuentaban sus inmediaciones", y es a "estos espíritus" a quienes los mapuche "han dirijido […] de un modo material i desde tiempos antiguos hasta hoi, las ofrendas i, probablemente, ántes los sacrificios" (p. 300).

Esto último demuestra la permanencia en el tiempo de los rituales-simbólicos en torno a estas grandes piedras, donde inclusive en tiempos más antiguos –no especificados por Guevara (1908)- los mapuche enterraban a sus muertos a los pies de estas, buscando una conexión con un mundo superior. Las rocas, así, actuarían también como portales con el mundo de las almas y los espíritus, donde habitan los antepasados, es decir el Wenu-mapu.

Estos sitios de connotación sagrada, para los mapuche tienen vital importancia por cual, a través de su fuerza o newén, cuidan y protegen lugares. Tal importancia para los mapuche tenían estos lugares, que Guevara (1908) asevera que:

> si no fuera por la proteccion de los espiritus accesibles que los ayudan con tanta solicitud; si no hubiera májicos mediadores que poseen el privilejio de prevenir sus estragos, la tierra araucana presentaria el aspecto de un campo despoblado de muerte i desolación (p. 308).

Los mapuche ante estos müpiltuwe (lugar sagrado) -como las rocas y volcanes referidos-, donde hay presencia de newén producto de la habitabilidad de un ngen en un accidente geográfico, muestran la actitud de reciprocidad para con la naturaleza, obteniendo el amén de la deidad que descansa en este lugar a través de la ofrenda en alimentos, lo que es propio del mapuche koipitún, en referencia a aquel ideario de reciprocidad para con los espacios, recordando las palabras de Alcafuz et. al. (2005) en el capítulo I. Es decir, a estos müpiltuwe, que funcionan como portales comunicadores, el mapuche debe expresar el yam (respeto) a través del koipitún. Esto pues los ngen tienen el newén suficiente para, al verse transgredidos u ofrendados, decidir sobre el devenir de la che (gente).

Los ko.

Otro lugar, seguramente también de veneración, es consignado por Smith (1914 [1855]), sobre unas numerosas cruces enterradas "en las orillas de los ríos" en lugares donde es preciso descansar. La gente llegaba a llamarles a estos lugares "paraderos de difuntos" (pp. 68-69). Seguramente aquí los mapuche, a modo de ritual-simbólico, enterraban a sus muertos y localizaban estos lugares con cruces, a la usanza cristiana, lo que evidencia un cierto sincretismo y el ya

penetrante catolicismo en las cosmovisión mapuche, pero no deja de llamar la atención una cuestión bastante interesante, y es que estos entierros se realizan a orillas de los ríos, los que según autores como Espinoza y Moulián (2015), al igual que las rocas, funcionan como vía de conexión con el Wenu-mapu, aquel espacio donde habitan los antepasados, para que así los difuntos, a través del río, accedan precisamente a este espacio.

Dicho esto, se pueden distinguir también a los espacios de ko (agua), los kura (rocas) y los winkull (cerros y volcanes) como müpiltuwe, que funcionan como portales entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu, a través de los cuales los difuntos pueden acceder a este espacio sagrado, pero además, a través de un proceso de ancestralización, pueden volver y permanecer en una suerte de limbo, donde yacen presentes en ambos espacios, o bien presentan las características de los seres del Wenu-mapu, pero gracias al portal pueden incidir en la realidad del Nag-mapu.

La ritualidad cotidiana.

Se puede mencionar, también, otra acción ritual-simbólica referida por Smith (1914 [1855]), que, si bien no tiene un lugar específico de realización, se realiza de manera cotidiana en distintos lugares, este es el derramamiento de alimentos, donde:

> al recibir un plato de caldo, el indio, antes de comer, derrama un poco al suelo; otro tanto hace con la harina tostada y cuando va a beber previamente hace una pequeña libación, dejando caer algunas gotas de licor, en agradecimiento de los beneficios recibidos, o para reconocer su deuda a la madre tierra (pp. 183-184).

En esta situación el autor es claro con la mencionada afinidad del mapuche con la tierra, que le provee de todo lo necesario para vivir. Esto permite comprender de mejor forma la denominación de mapu-che referida por Quidel (2012), para quien “gente de la tierra” va más allá de una definición sencilla, sino que más bien dilucida la relación íntima del mapuche con la tierra. Esto también se evidencia de gran manera recordando el referido ritual del *Efkutún* por Alcafuz et. al. (2005) donde a través del depósito de harina tostada y una serie de rogativas, los mapunche-williche se comunican con la tierra.

Los kujiñ.

Además de estos lugares sagrados, hay ciertos hechos espontáneos, que ocurren normalmente en medio de trayectos, travesías y viajes a través de los senderos. Muchos de estos están asociados principalmente con la presencia de animales en el andar mapuche.

Smith (1914 [1855]), después de visitar la sruka del importante cacique Mangil Huenu, en plena marcha de la Araucanía, acompañado de algunos mapuche, vivieron una situación accidental, cuando a Trauque, un mapuche guía que ahora acompañaba al viajero wingka, se cayó del caballo. Aquello era interpretado de manera muy negativa por los mapuche, hasta que "un aguilucho blanco, espantado por la bulla, abandonó el árbol en que estaba posado y remontándose en espirales se dirigió hacia el Sur en vuelo majestuoso (p. 179). Según los mapuche, esta ave se llamaba *namcu*[64] (Sharon, 2016, p. 187) (González y Martínez, 2017, p. 282) la que por aparecerse desde el lado derecho, era interpretada como buen presagio. Trauque al ver al *namcu* exclamó:

> - ¡Oh Namcu! […].- ¡Ser poderoso! ¡Observad a vuestros servidores, no con el ojo siniestro de la calamidad, sino con el diestro de la fortuna, porque sabeis que somos pobres! ¡Proteged a nuestros hijos y hermanos; velad por nuestra felicidad y permitid que volvamos sanos y salvos a esta empresa! (p. 179)

Según Smith (1914 [1855]) paras los mapuche, el namcu "en sus turbias ideas religiosas, casi asume el rango de una divinidad y cuando menos es considerado como un mensajero que está en comunicación directa con el Ser Supremo." (p. 179-180).

El apelativo de "turbias ideas religiosas" recuerdan el cuidadoso trato que hay que tener a la hora de analizar fuentes primarias de siglos atrás, donde ciertas ideologías imperantes llevaban a los cronistas a emitir juicios de valor e interpretar desde una perspectiva negativa otras concepciones de mundo. Lo cierto es que efectivamente el namcu, como ser benéfico y volador, pudo comunicar a la gente como seres divinos y espirituales y no precisamente con un "Ser Supremo", idea claramente cristiana. Aquí se sostiene que más bien la comunicación se establecería con el Wenu-mapu, espacio de las almas de los antepasados.

---

[64] *Buteo polyosoma*, de la familia acipitridae, ave rapaz de color claro con matices negros y grises en los machos y algunos tintes cobrizos en las hembras. Puede llegar a una altura de sesenta centímetros, mientras que su extensión puede alcanzar el metro y medio. Se les puede encontrar de Arica a Tierra del Fuego. Caza principalmente animales pequeños, suspendiéndose en el aire y cayendo en picada a sus víctimas.

Por esto, se añade otro elemento más que funciona como vaso comunicante entre el Wenu-mapu y el Nag-mapu. Así, no solo las rocas, cerros, volcanes y cuerpos de aguas tienen un aspecto simbólico-religioso digno de rituales-simbólicos, sino que también los animales son objeto de simbolismo y además pueden actuar como mediadores. Esto es sumamente interesante consignarlo, pues la veneración a los animales es algo que probablemente se ha ido perdiendo en la cosmovisión mapuche y que hoy por hoy, como se verá en el capítulo III, están más ligados a creencias con una importancia más relativa respecto de la aún presente veneración a ciertos accidentes geográficos. Ya no son concebidos los animales como mediadores, si no que entregan un zugu, el cual no se asocia a una comunicación de carácter ancestral.

Siguiendo con el símbolo-religioso que representan los animales, hay un carácter que se ha perpetuado en el tiempo, y es la atribución a los animales como presagiadores del acontecer. Guevara (1913), en este sentido, menciona especies como el chucao, el zorro[65] (Sharon, 2016, p. 298), el venado -probablemente el pudú[66] (Sharon, 2016, p. 305) o el huemul- y el gato negro -probablemente la variable melánica de la güiña[67] (Sharon, 2016, p. 301)-.

En cuanto al chucao[68] (González y Martínez, 2017, pp. 367-368), Guevara (1913) dice que "el grito de un modo del chucao o tricao (Pleroptochuos rubícula) i otras aves, predice una buena suerte; de otra, es augurio de malos sucesos" (p. 281). En segundo lugar, "la carrera de un zorro a

---

[65] En Chile existen tres especies de zorro, está el zorro chilla *Licalopex griseux* y el zorro culpeo*Lycalopex culpaeux*, presentes en prácticamente todo el territorio nacional, exceptuando tierra del fuego. El zorro chilla es bastante más pequeño, llegando a pesar 15 kilos, con una altura de 80-92 cm., característico por sus tonalidades principalmente claras, mientras el zorro culpeo puede llegar a las dimensiones de un perro doméstico, con un peso de hasta 30 kilos, con una altura de hasta 94-133 cm., característico por algunas tonalidades rojizas y más oscuras en su lomo. Por último está el zorro chilote o zorrito de Darwin *Lycalopex fulvipex*, presente en la zona de Chiloé y la cordillera de Nahuelbuta, característico por su pelaje frondoso y rojizo, de patitas cortas y más pequeño los dos antes mencionados, llegando a pesar 10 kilos, con una altura de 63-66 cm.

[66] En Chile habitan cinco especies de siervos, de las cuales tres son endémicas. Entre los endémicos está el pudú *pudu puda*, que es de los ciervos más pequeños del mundo, alcanzando una altura de 40 cm., el macho desarrolla pequeñas astas en la madurez y es más rojizo que la hembra. Cuando son pequeños se ven moteados con manchas blancas para camuflarse y ante el peligro se quedan totalmente inmóviles. Se le puede encontrar desde el Maule a Aisén. Los demás ciervos son el huemul chileno (de Biobío a Magallanes) y el huemul del Norte (De Arica a Tarapacá) también endémicos, mientras que los introducidos son el gamo *dama dama* (de Valdivia a Los Lagos) *y el* ciervo rojo *cervus elaphus* (de Biobío a Aysén).

[67] *Leopardus oncifelis guigna*, pequeño gato incluso de menor tamaño que las del gato doméstico, llega a medir 66-68 cm, pesando 5 kilos, es el felino más pequeño de todo chile, solitario y muy escurridizo. De color amarillo grisáceo, con motas oscuras, presenta también una variante melánica con motas poco perceptibles.

[68] Chucao tapaculo *Scelorchilus rubecula* ave insectívora de vuelos cortos, se le suele divisar en el matorral, de hábitos curiosos suele acercarse a las personas. Se caracteriza por ser pequeña, alcanzando unos 15 cm de altura, con una mancha brillante anaranjada en el pecho. Tiene un sonido gutural característico de los bosques saludables en el Sur de Chile.

la derecha o a la izquierda de un caminante, revela fortuna o contratiempos en el viaje", mientras que "la fuga del venado por cualquier lado de la senda, anuncia mala suerte" (p. 283). Por último, es preciso hablar de la aparición de un gato negro en "un sitio del camino Pitrufquen a Villarrica", en el Wichanmapu pewenche en unas "altas piedras" el que comenzaba a seguir "a los viajeros, quienes arrojaban alguna comida para entretenerlo i verse libre de peligros", mostrándose un cierto yam a este animal (p. 287).

No hay mucha información sobre la interpretación que los viajeros y cronistas dan a estos símbolos-religiosos identificados por los mapuche, pero es claro el respeto de los mapuche a animales que se atraviesan en su camino, que variando en la forma en que emiten sonidos, o bien la dirección en que se presentan, son un buen o un mal presagio. Las palabras de Smith (1914 [1855]) reflejan parte de la significación de los animales cuando ve en el namcu, aquel aguilucho blanco, un mediador entre los mapuche y el Wenu-mapu, como se mencionó. Esto puede llevar al pensamiento de que ciertos animales tienen contacto con las divinidades superiores habitantes del espacio del Wenu-mapu, haciendo llegar mensajes al mundo terrenal o Nag-mapu, los cuales son interpretados por la che.

Los viajes fúnebres.

En el ritual de la muerte, otro animal sumamente importante es el caballo, el que, a partir de su introducción en el Wallmapu, por los españoles, fue utilizado extendidamente, ya sea para la guerra, como también para medio de transporte. A tal punto llegó la importancia del caballo, que incluso llegó a tener un cierto carácter simbólico-religioso, el que se demostraba en el rito fúnebre. El padre De Reschio (2018 [1890]) dice respecto a la muerte de un mapuche:

> Y si el difunto era una persona de categoría, amarraban un caballo a un poste plantado sobre la tumba y lo dejaban ahí hasta que pereciera de hambre. Hacen estas cosas porque creen que los difuntos deben realizar un largo viaje para ir a resucitar allá al mar. Y antes de retirarse dan muchas vueltas a caballo en torno a la tumba tocando sus flautas (pifilka) y lanzando tremendos alaridos para espantar a los espíritus malignos que podrían impedir el viaje del difunto (p. 39-40).

Es preciso detenerse aquí un momento a analizar brevemente esta cita. Como se dijo antes, los nampülkafe eran personas muy valoradas en el mundo mapuche, por todos los atributos y aptitudes que poseían. Estos dadas sus destrezas, eran bueno candidatos a ser caciques o longkos,

muchos de los caciques y longkos, de hecho, en sus tiempos de joven fueron habilidosos nampülkafe. Muchos otros, dada la cultura viajera, jamás dejaron de ser hábiles nampülkafe, por lo que al hablar de "persona de categoría", bien se pueden referir a un viejo nampülkafe que había perecido. La inclusión del caballo en rito fúnebre da bastantes claves sobre esto.

Además, la importancia del caballo sigue dando luces de una clara cultura viajera mapuche, pues al caballo se le valora principalmente como medio de transporte y tal punto llega la valoración, que es enterrado junto a su dueño. Abocándose ahora a lo que tiene que ver con lo simbólico-religioso, el mapuche al morirse sigue siendo un nampülkafe y debe de emprender un último largo viaje al mar, para subir al Wenu-mapu. Esto último ya evidencia tácitamente la cultura viajera, por cuanto el viaje está contemplado incluso en el ritual-simbólico de la muerte. Se vive como nampülkafe y se muere como tal.

Llama la atención cómo el mapuche, en la muerte, busca el ascenso en el mar. Si se recuerda el primer capítulo con Grebe (1972), el Ngulu, es decir el Oeste, da la idea de ser un punto cardinal negativo, pero cabe cuestionarse esto: ¿será esta una lectura occidental, que tiende a separar tácitamente lo bueno de lo malo? Esto porque finalmente, en el ritual fúnebre de un nampülkafe, efectivamente el mar es un símbolo-religioso de muerte, pero no por eso representa algo negativo, pues ahí es donde el alma del mapuche asciende al Wenu-mapu. Probablemente, la literatura occidental ha tendido a negativizar la muerte y, por ende, demonizar en cierta medida los espacios que tienen que ver con ella.

El mismo padre De Reschio (2018 [1848-1890) habla también de otro viaje fúnebre, esta vez localizado en el Pillán, que ya se mencionó que tiene una gran importancia para los mapuche, por ser un lugar de mucho newén. El padre refiere a un rito fúnebre que presenció, donde los mapuche procedían al entierro de un difunto:

> Llegados al lugar de la sepultura y colocada la urna en la fosa abierta, echaban provisiones que habían llevado, mezclándolas con bebidas alcohólicas para que el difunto tuviese con qué alimentarse en el largo viaje que debía emprender para llegar a los goces de la montaña misteriosa (p. 40).

Dicho esto, queda bastante demostrado que tanto el mar como los volcanes, además de los referidos ríos, actúan como portales entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu, a través de los cuales los alwes (almas) de los mapuche ascienden para pasar a engrosar el espacio donde habitan los antepasados.

El zugu del ngen.

Para finalizar este apartado, siguiendo a Guevara (1913) pueden mencionar también ciertos eventos que se dan en los caminos, también interpretados desde una perspectiva simbólica por los mapuche, que no son animales, sino más bien acciones que pueden tomar los "cuidadores" de ciertos lugares, es decir los propios ngen, según el comportamiento de la che.

Uno es el meulén que es la "representacion del torbellino; témelo todavía por los males que causa a las personas que alcanza, i corren sobre él muchas relaciones" (p. 258). Otro es el alwe, "un espíritu malo que se aparecía a los vivos para causarles algun daño"[69] (p. 257).

Este autor esclarece de muy buena forma que la lectura de estos sucesos como acciones del diablo, no corresponden a los mapuche, pues la idea cristiana del "demonio no existía en el cuerpo de sus creencias" (p. 257). Se podría interpretar de mejor forma, asumiendo la peligrosidad del concepto, que estos sucesos nocivos para las mapuche podrían ser obra del huecuve, ser que desencadena acciones nocivas para la che (gente), pero no desde una perspectiva demoniaca cristiana, sino más bien desde una perspectiva del necesario equilibrio dual del mundo mapuche, retomando nuevamente a Grebe (1972) referenciada en el capítulo I, donde sucesos de distinta connotación se contraponen y permiten la existencia.

Inclusive, como se verá para el Sur del río Toltén, la acción del huecuve tiende a confundirse con la acción del ngen, como ser protector y tutelar, lo que lleva a pensar en la demonización del huecuve como una interpretación cristiana de un ser tutelar que inclusive puede carecer de sentido negativo.

Para concluir, la alusión al respeto o yam que los mapuche demuestran por el espacio se ve reflejado por este "temor" que continuamente relatan los viajeros y cronistas, que desde una perspectiva occidental intentan darle sentido a la religiosidad mapuche, no sin menospreciarla, tratándolos peyorativamente de "supersticiosos", lo cual más bien es una demostración del apego de los mapuche a sus interpretaciones de mundo, donde adquieren significancias conceptos como el de yam (respeto), el zugu (acciones y pensamientos de los elementos del fill mogen) y el koipitún (las dinámicas de reciprocidad). El respeto, confundido como temor, lleva a demonizar las

---

[69] Esto puede ser una interpretación cristiana del concepto "alwe", que en el capítulo tres serán mencionado como sinónimo de alma o espíritu. Inclusive el "alma" de los mapuche es demonizada por el cristianismo.

interpretaciones del mapuche, pues el wingka no teme a otra cosa que al diablo o el demonio. Es por esto que probablemente, cuando el wingka vio al mapuche respetar a seres como el huecuve o los ngen, lo interpretó como un gran temor al demonio.

Es por esto que se dice aquí que el mapuche no es dueño de los lugares, al contrario, los lugares en general están bajo la subordinación de poderosos seres, como los ngen o incluso los huecuve, a los cuales se les debe respeto, pues en caso de no comportarse bajo las normas éticas y morales adscritas por el az-mapu, pueden resultar sucesos negativos para la che (gente).

Habiendo visto ya las dinámicas sociales, económicas políticas y simbólicas del territorio mapuche de la Araucanía, al Norte del río Toltén, es bueno ahora ver las dinámicas que imperan al Sur de dicho río.

Sur del río Toltén.

Al sur del río Toltén el panorama no es tan distinto en cuanto a lo geográfico. La cordillera costera sigue siendo identificada como una zona tupida e árboles, bastante más regular y baja en altitud que la Cordillera de los Andes. El llano sigue siendo rico en tierras cultivables, pero por sobre todo, esta zona, según Domeyko (1846) se caracteriza por la presencia "mui abundante de lluvias" donde "todas las lomas i los cerrilos se hallan en una primavera continua, verdes i susceptibles de un cultivo europeo" (p. 34). Este autor también menciona un leve cambio en la flora, donde en las zonas montañosas "desaparecen los pinos de la imponente araucaria; empero en su lugar se extienden mas al sur los alerzales[70] (Sharon, 2016, pp. 54-55) que constituyen la principal riqueza de aquellas selvas" (p. 34).

Un relato que explicita de muy buena forma la geografía de esta zona es el de Antonio Sors (1922):

> No tiene sino tal o cual pampa o llano pequeño, los demás son bosques inmensos, con árboles tan gruesos y altos que ponen miedo, de suerte que para rozarlos eran menester

[70] Los alerzales son grandes asociaciones del árbol del alerce, también llamado lahuán o lawán, en su denominación en tse-zungún. Característico del bosque valdiviano, con una extensión de Valdivia a Puerto Montt, llega a una altura de 40 metros y es el árbol con mayor longevidad en el mundo, llegando a los 3.600 años de vida, como un ejemplar ubicado en la comuna de la Unión, Región de los Ríos. Su tronco puede llegar a un radio de 10 a 15 metros, rugoso, presenta hojas solo en la zona más alta del árbol. Sus hojas son principalmente finas y tienden a confundirse con las del mañío, que son bastante más largas. Este árbol de blanda madera, producto de la tala indiscriminada ha desaparecido en un 85% desde la colonización de Chile.

> cincuenta mil hombres, que trabajando bien, no sé si derribarán en sesenta años; ni el fuego puede prender, porque a más de ser muy verdes, están llenos de agua, que se hacen incapaces de arder. Las guaridas que tienen estos indios en estos bosques son muchas y muy seguras y tan que ellos mismos […] cuando alguno se refugia en ella ya dejan de buscarlos, aunque sea su mayor enemigo. Asimismo, tienen infinitos pantanos, caminos estrechos y malísimos, muchos arroyos, ríos, aguas lluvias […] tiene de todo, llanos, cerros, médanos, bosques, ríos, aguas lluvias con suma frecuencia. Ahora, la cordillera tiene muchísimas guaridas para los indios, de suerte que, refugiados en ellas, no hay quien les pueda ofender (citado en Correa y Molina, 1998, p. 9)

Queda claro que esta zona geográfica es por sobre todo húmeda, con una gran riqueza floral destacada por la densidad de sus árboles, además de que claramente los cuerpos de agua son la tónica en esta zona. Parece ser que más al Sur el bosque se vuelve más tupido, y los mapunche-williche, conocedores de su territorio, saben de buena forma cómo guarecerse en él y camuflarse.

Así entonces, al Sur del río Toltén, las dinámicas sociales, políticas, económicas y culturales tendrán lugar en un escenario no menos complejo geográficamente hablando que al Norte de dicho río. Las movilidades se darán en una accidentada geografía, la cual generará más de algún traspié para los viajeros wingka poco acostumbrados a estos contextos.

A fin de facilitar la lectura, se hará una clasificación entre los viajes en el llano central, la cordillera andina, para finalizar con los viajes a la cordillera costera, haciendo un énfasis histórico de su data, con la intención a ahondar más en la zona objeto de estudio de esta investigación.

Caminos en el llano central.

El llano central tiene características muy similares al llano del Norte del Río Toltén, caracterizado como un terreno rico y húmedo. Aquí se pueden consignar algunos caminos, como el camino Arique-Panguipulli y el de Boroa-Toltén.

El primer camino, Arique-Panguipulli, Treutler[71] (1863) lo refiere como un camino comercial donde “herr Káiser”, un colono alemán “destilaba y producia aguardiente, que empleaba

---

71

para hacer buenos negocios con los indios de Panguipulli –parte norte del Wichanmapu de los williches serranos-, que no vivían lejos y le entregaban en trueque, vacunos, caballares y cueros" (p. 432). En general el alcohol va a ser una especie de moneda de cambio utilizada por los colonos (e inclusive otros mapuche, como el caso de Domingo Quintuprai) para conseguir el ganado llegado del Puelmapu. Probablemente aquí se habla de una tríada de intercambio, donde los williche-serranos de Panguipulli consiguen ganado del Puelmapu, los que intercambian por aguardiente con los wingka.

En referencia al camino de Boroa-Toltén, Treutler (1863) evidencia algunas conexiones entre che (gente) que viene desde el Norte, en Boroa, a comunicarse en una asamblea con los williche-serranos del Sur del Toltén. El *cahuín*, o reunión, tenía como fin ejercer "veredictos (por robo y violencia)" y la formación de alianzas contra el wingka, donde el cacique "Millapí presentó a la asamblea seis indígenas de siniestro aspecto, que venían del Norte, como emisarios de sus caciques a fin de invitar a los araucanos que vivían al Sur del Toltén a participar en un levantamiento" (p. 337). Uno de los mensajeros, o werkén, provenía del Wichanmapu foroweche, el que:

> pronunció un largo discurso, muy apasionado y habilidoso, describiendo con vivos colores el peligro que amenazaba por haber relegado el Gobierno el territorio indigena hasta el Toltén a los alemanes de Valdivia, quienes se estaban aprestando para apoderarse de él por la fuerza, de modo que sólo se podía salvar adhiriendo al levantamiento (p. 337).

Esta cita sigue demostrando que los mapuche están en constante contacto, inclusive se vislumbra una institucionalidad a cargo de los caciques, quienes se juntan recurrentemente para dialogar sobre lo que está ocurriendo en el territorio, los problemas, las tensiones y los pagos por daños entre mapuche. Lise y llanamente se ejerce justicia.

La cita, además, es muy relevante por cuanto constata una continuidad territorial, donde los mapuche de la Araucanía dialogan con los mapunche-williche del Willimapu, tal cual lo hacen las propias parcialidades de la Araucanía, lo que demuestra que el Toltén no es una frontera restrictiva, sino que más bien es un vaso comunicante al interior del Wallmapu. Los caciques parecen saber perfectamente el lugar y día de estas reuniones para ponerse al tanto de las deliberaciones a ambos lados del río Toltén.

Se siguen distinguiendo ciertos viajeros, llamados antes werkén o chasque, quienes entregan mensajes de parte de los caciques, haciendo uso de su poder oratorio, el que es destacado por Treutler, lo que viene a corroborar también aquello de que el nampülkafe debe tener una buena capacidad verbal.

No se mencionan otros caminos interiores de importancia en los cronistas utilizados en esta investigación y esto se puede deber en gran parte porque el llano central al Sur del Río Toltén, posterior a la firma del Tratado de las Canoas en 1793, yacía utilizado por la Corona española y posteriormente por el Estado chileno, quienes habían radicado principalmente a alemanes, españoles y chilenos en esta rica zona húmeda proclive para la práctica agrícola y basta de pastizales para fines ganaderos.

Caminos en la Cordillera de los Andes, la unión de dos mundos.

Llamados pasos, o boquetes, ubicados en la cordillera andina, estos caminos, para el Sur del río Toltén, también conectan dos zonas que son parte del mismo mundo mapuche: el Ngulumapu y el Puelmapu.

El Ngulumapu se presenta como aquella tierra del Oeste, boscosa, accidentada geográficamente hablando, donde los mapunche-williche viven de la crianza de animales, la agricultura y también de la recolección de productos marinos; mientras que la otra banda, en el Puelmapu, la tierra del Este, están los nómades williche-serranos y los tehuelche, que viven de la caza de ganado cimarrón, expertos en el andar a caballo y en la maniobra de la boleadora. Ambos mundos tienen similitudes y diferencias tanto culturales, como económicas y sociales, pero dialogan constantemente a través de estos caminos cordilleranos, fortaleciendo una interdependencia que explica, de una u otra forma, la autonomía mapuche durante casi tres siglos.

Respecto al uso que hacen los mapunche-williche de los pasos cordilleranos, Treutler (1863) en su viaje al Sur del Río Toltén, desde Valdivia, nota que los williche en general utilizan los pasos cordilleranos con fines maloqueros, pues “era grande su afición por las mujeres, sobre todo por las muchachas bellas y blancas, realizaban frecuentes malocas a territorio chileno o argentino, para robar jóvenes cristianas e incorporarlas a sus harenes” (p. 332). Denotando claramente el carácter beligerante de los mapunche de esta zona Sur, la que a pesar de ser parte de

fuertes proyectos “civilizatorios”, encabezado tanto por las armas del ejército chileno, como por la palabra del misionero, seguían mostrando una fuerte resistencia al elemento invasor.

Entre los pasos cordilleranos a mencionar, se puede consignar el boquete Pérez Rosales o también llamado paso Ranco.

En la línea de los pasos cordilleranos, sin duda es Cox (2012 [1863]) quien los describió de manera más detallada. Este autor menciona el boquete Pérez Rosales, el que llega al lago Nahuel-Huapi, donde hacía poco tiempo había una misión establecida, pues era bastante la población en las inmediaciones de este gran cuerpo hídrico. Para el viaje de Cox, ya no era mucha la población mapunche-williche que aquí se encontraba, pero sí era muy abundante la población indígena en Puelmapu, lo que se puede explicar como una migración de los grupos williche-serranos a dicho territorio, por la riqueza económica que en él se podía hallar a partir de la caza de ganado y caballares.

Este mismo paso, lo llama Lenz (1897) el paso Ranco, recorrido por el chawracawino (de la provincia de Osorno) Domingo Quintuprai, que entrega sobre todo claves rituales-simbólicas muy interesantes que serán profundizadas más adelante.

En cuanto a la finalidad del paso Ranco, Cox (2012 [1863]) alude a que este es maloquero, a partir de lo que le relata un williche-serrano, llamado Antilghen, quien le menciona:

> que cada año venían los indios a las orillas de Nahuel Huapi a recoger animales extraviados, que él mismo hacía poco había recogido más de cincuenta animales vacunos con marcas; provenían evidentemente de los alemanes de la colonia de Llanquihue, que tienen potreros hasta el pie de la cordillera; sin duda alguna estos animales habían pasado por el abra en cuestión (p. 81).

Así los indígenas, probablemente de la banda oriental de la cordillera andina, maloqueaban ganado a los alemanes, lo que demuestra que la maloca no solo iba enfocada a las provincias de la Argentina, sino que también se daba desde el Puelmapu a las provincias chilenas habitadas por alemanes.

No solamente había tensiones maloqueras con los alemanes, sino que también estos últimos aprovechaban el boquete para ir a comerciar “a las pampas de la República Argentina”. Treutler (1863) refiere que los “hermanos Muhm, comerciantes alemanes de Valdivia, atravesaron con él la cordillera”, hacia el Wichanmapu williche-serrano del Puelmapu, evidentemente con fines económicos comerciales para abastecerse de ganado, a cambio de agua ardiente (p. 343).

En este mismo sentido, Domingo Quintuprai, en Lenz (1897) alude al uso comercial de este paso, donde relata cómo cruza la cordillera andina por medio de este boquete a fin de llevar chicha de manzana a los ricos caciques williche-serrano de la banda oriental de la cordillera, que le pagarían con ganado (pp. 353-385). Este dato es sumamente interesante territorialmente hablando, pues muestra las movilidades desde el Wichanmapu chawrakawino, desde donde proviene Domingo Quintuprai, hacia los Wichanmapu williche-serrano, inclusive se menciona el Wichanmapu más particular de los manzaneros, donde se evidencia la riqueza y poder de estos líderes mapunche-williche del Puelmapu.

Además de las rencillas maloqueras y los intercambios comerciales, las conexiones entre el Ngulumapu y el Puelmapu se demuestra también en la diversidad cultural que hay en las zonas inmediatas a la cordillera andina, e inclusive en zonas lejanas. Las conexiones eran constantes y tendrán como consecuencias ciertas dinámicas sociales y culturales interesantes.

La primera que es necesario mencionar, es la presencia de individuos mapunche-williche de Ranco en parcialidades del Puelmapu, es decir, los williche-serranos deambulan indistintamente a ambos lados de la cordillera. Esto lo evidencia Cox (2012 [1863]), cuando en las inmediaciones del cacique Paillacán, alude a sus dos mozos, un tal “Cárdenas, un tal Villarroel y un cholo de Ranco, llamado Guaraman” (p. 102). El apelativo de “mozo”, muchas veces utilizado como sinónimo de “sirviente” o “trabajador” por los cronistas, lo que puede ser indicativo de que Paillacán los tiene en calidad de cautivos. Esto último lleva a presuponer que este cacique asoló parcialidades de Ranco, desde la cual adquirió a estos hombres. Bien también pudieron ser obtenidos como intercambio, e inclusive pudieron llegar a vivir como lo hacen algunos williche-serranos que cruzan la cordillera buscando techo en rucas de familiares lejanos, o parcialidades en alianza. Como sea que haya sido, la constante comunicación y el uso maloquero de los pasos, que conectan a parcialidades mapunche-williche distantes, es clara.

En segundo lugar, es muy interesante, la referencia de Cox (2012 [1863]) sobre la gran diversidad étnica en la zona. Este autor menciona que en casa de Huincahual, importante cacique williche-serrano del Puelmapu, “unos hablaban araucano, otros pampa, otros se interpelaban en la lengua ruda de los tehuelches” (p. 157). En este mismo sentido, Cox (2012 [1863]) describe la diversidad de linajes en otra parcialidad, bajo el mando de Caleufú, otro importante cacique williche-serrano del Puelmapu, donde vivían “Huincahuai y Antileghen” que “eran pewenches”, probablemente williche-serranos originarios del Nuglumapu; también vivía aquí Inacayal, de

quien “su hijo había nacido de una madre pampa”, probablemente rankelche, cadiche, o bien mapuche-pewenche, en tanto, otros integrantes como “Agustín y Jacinto eran tehuelches” mientras que otro mocetón, que había tenido el infortunio de ser mordido por un perro “era de origen huaicuru, tribu que habita cerca de Magallanes” (p. 174).

Esto último es aclaratorio para evaluar el alcance de las comunicaciones mapunche-williche y por ende de sus movilidades, entendiendo que la comunicación requiere de movilidad, demostrándose que el alcance de la movilidad llega incluso a la lejana actual Región de Magallanes.

En esta región mencionada habitan los altos tehuelche, llamados en su momento “Patagones” por Hernando de Magallanes, a quienes se debe la denominación de esta zona como “Patagonia”. Cox (2012 [1863]) destaca en ellos que “son excelentes cazadores, y en sus terrenos abundan los guanacos y avestruces; de esta manera no tienen mucho trabajo para abastecerse de pieles, que enseguida van a cambalachar por aguardiente a la colonia de Magallanes o a Puerto Carmen” (p. 175) aludiendo así a una cierta cultura caminera de este pueblo, que engrosa la diversidad de las parcialidades en la macro-zona del Willimapu, tomando en cuenta tanto el Ngulumapu, como el Puelmapu.

Estos tehuelches son, entonces, también buenos comerciantes y para realizar tales intercambios recorren bastantes kilómetros, destacándose por su facilidad en el andar, pues:

> les importa poco la distancia, vienen de leguas hasta Limay para emborracharse, y cuando no tienen más con que comprar aguardiente, se van cazando y orillando el Limay hasta Puerto Carmen, haciendo doscientas leguas sin más preparativos de viaje que los que hace un buen paisano de Santiago que toma el ferrocarril y va a dar un paseo hasta San Bernardo (p. 175).

Esto de que con poca preparación emprendían largos viajes, habla de la cultura nómade que impera en el Puelmapu. Cox (2012 [1863]) refiere al carácter nómade de estas parcialidades al decir que cada vez que el ganado y la caballada consume los pastizales de la zona que ocupan:

> se desentierran las estacas […] se arrollan los cueros, y el toldo hace la carga de un caballo, los otros utensilios y objetos menudos se cargan en otro caballo y se ponen en marcha; llegados al lugar que han escogido, en pocos momentos instalan otra vez su casa ambulante (p. 97).

Inclusive, estando recién asentados en un lugar fijo, los hombres cazadores, como buenos nampülkafe, emprenden viajes de meses en busca de guanacos. Por ejemplo, Cox (2012 [1863]) menciona que al Sur del Río Limay, en una parcialidad de otro cacique williche-serrano "los indios de las tolderías andaban en las cacerías" hacía ya "tres meses y el cacique se consolaba de su ausencia con la compañía de un barril de aguardiente" (p. 97).

Parece interesante aquí explicar cómo sobrevivían por tanto tiempo, lejos de su hogar. La respuesta es sencilla, los williche-serranos simplemente se servían de lo que la naturaleza les proveía. Cox (2012 [1863]) refiere una vez que un williche-serrano con el que viajaban en el Puelmapu "cavó el suelo con su cuchillo y pronto el agujero se llenó de un agua turbia y negra, apagamos la sed y nos pusimos otra vez en marcha" (p. 97). También, menciona que sus acompañantes chilotes[72], que guardan aún muchas costumbres mapunche-williche, tenían la técnica de revitalizar fuerzas bebiendo harina tostada disuelta en agua. Cox (2012 [1863]) se maravillaba por "cómo estos peones soportaban la fatiga" quienes:

> tomaban […] por la mañana un puñado de harina tostada con agua, llevaban otro puñado para fortalecerse en el camino, calzaban sus hojotas de cuero fresco y luego se ponían en marcha con el pie ágil, el corazón alegre y un peso de setenta y cinco libras en el hombro (p. 52).

Para finalizar con la idea de supervivencia indígena, es interesante consignar los hechos vistos por Cox (2012 [1863]) al ver una cacería williche-serrano, y la posterior comida, valiéndose realmente de lo que el entorno les proveía:

> Cuando no hay asadores suplen las piedras, y éstas no faltan en la pampa: se las enrojece al fuego, se abre con el cuchillo el pedazo de carne que se quiere asar, se introducen las piedras, y enseguida se pone todo al fuego; así se cuecen el interior y exterior bien que mal, y así satisfacen la primera hambre. El plato delicado era en el que trabajaba nuestro amigo Marihueque: había introducido en el esqueleto de un choique piedras enrojecidas, grasa del animal y habiéndolo atado lo puso sobre otras

[72] Como se nombra a los habitantes de la gran Isla de Chiloé, cultura distinta al resto de las culturas del Wallmapu, pues es una suerte de mezcolanza cultural entre sociedades de estratos bajos de origen europeo y las culturas indígenas ocupantes históricamente de la Isla. Hay que enfatizar que, de hecho, Chiloé fue el último enclave realista antes de la independencia de Chile, resistencia que fue apoyada en gran parte por parcialidades mapunche-williche hasta 1826, por lo que el contacto y el diálogo en esta Isla, propendió la germinación de una cultura distinta, que, si bien es muy particular, tiene una gran raigambre indígena.

> piedras candentes. Los pedazos de grasa derretidos formaban con la sal que se había puesto, una salsa en el fondo del esqueleto. Una vez cocido se distribuye a todos los circunstantes un pedazo de carne y otro de gordura y cada uno a su turno sopea en el esqueleto que sirve de salsera (p. 199).

Cuando está a la luz la forma de vida de los mapuche en general, es más fácil entender por qué respetan tanto ciertos espacios y sacralizan accidentes geográficos de la naturaleza. Y es que la naturaleza les provee de todo lo necesario, por ende, inmediatamente buscan retribuir, bajo el ideario del koipitún, lo que reciben de esta. Por esto le derraman alimentos, por esto ofrendan con algunos productos en concavidades de roca, por esto piden permiso a la hora de entrar a ciertos lugares. Se deben a la naturaleza, son parte de ella, no están por sobre ella.

La ocupación esporádica del litoral costero en Künko-mapu.

En cuanto a los caminos costeros, del Sur del Río Toltén, al ser la zona objeto de estudio de este trabajo, es imperioso ir un poco más allá, describiendo la zona desde un aspecto geográfico y climatológico, para después acudir a los primeros registros que consignaban la presencia mapunche-williche en la costa.

La geografía en el litoral costero al Sur del Río Toltén y específicamente en el Künko-mapu.

Si bien se ha utilizado una referencia relativa de “al Sur y al norte del Río Toltén” por la poca información geográfica que entregan los viajeros y además de la nula claridad que tienen para clasificar a las parcialidades mapuche, para esta zona ya se puede comenzar a delimitar de mejor forma lo que es precisamente el territorio Künko-williche. Es bueno aquí sacar a colación al ya referido Eugenio Alcamán, quien mencionó que el territorio Künko se ubica “desde el río Bueno –inmediato a las sierras de San Pedro- y desde la desembocadura del río Rahue en el río Bueno hacia el sur, ocupando la zona de la cordillera de la costa y los valles adyacentes”.

Al Sur del Río Bueno hay innumerables playas, caletas y parajes proclives para la acción de los mareros en su recolección de productos marinos. De Norte a Sur se puede mencionar la Caleta Lamehuapi, Caleta Milagro, Pucatrihue, Bahía Mansa, Maicolpué, Caleta Huellelhue, Caleta Cóndor y Rada Ranu.

En 1674, el Padre Rosales decía sobre el Künko-mapu, refiriéndose a la precordillera y cordillera costera refiere:

> La serranía marítima de Cunco, vecina al Río Bueno, se descuelgan otros muchos arroyuelos que sólo sirven de regar la tierra y hacerla pantanosa, que una de las mayores defensas que tienen aquellos belicosos indios de Cunco son los pantanos y atrolladeros, que estorban a entrarles a correr sus tierras (citado en Correa y Molina, 1988, p. 9)

Sobre la inclemente geografía del litoral de esta zona, Juliet (1870) aduce que:

> La costa sur es escarpada i la ribera toda de piedra tosca, internándose algunas rocas hácia la bahía, sobre todo, cerca de la punta Pucatrihue. Los cerros vecinos están cubiertos de vejetacion i se elevan al paso que avanzan al oriente (p. 66).

Sobre el difícil clima, el mismo Juliet (1870) refiere un siniestro ocurrido en Caleta Milagro: “el bergantin Chalanger, que se fué a la playa por haber sido sorprendido por un temporal del cuarto cuadrante, pérdida que tuvo lugar por los años 60 o 61” (p. 9). Mientras que más al Sur, en Caleta Cóndor dos buques alerceros fueron perdidos años antes “por los vientos del cuarto cuadrante, en el verano, fueron arrojados a la playa con perdida total” (p. 70).

La geografía del Künko-mapu es compleja, esto por el relieve propio de la cordillera costera, su tierra húmeda, surcada de ríos y arroyos que forman pantanos, donde el cordón cordillerano decanta precipitadamente en el litoral costero, evidenciándose además un inclemente clima, que causaba estragos con la sociedad wingka. Es en este contexto donde se darían las expediciones de los künko-williche a la mar en busca de productos marinos.

La ocupación del litoral costero por los mapunche-williche en el siglo XVIII

A fin de hacer un panorama histórico de la ocupación indígena del litoral costero en la zona objeto de estudio, es decir el Künko-mapu, se hará aquí una revisión bibliográfica sobre los primeros registros de presencia indígena en la Costa, a fin de evidenciar la antigüedad histórica registrada de las dinámicas sociales, económicas, políticas y simbólicas que había en la movilidad hacia el mar. Si bien aquí se va más allá de la temporalidad explicitada en los objetivos, esto brindará un contexto histórico continuo que se mantendrá desde el siglo XVIII hasta la segunda mitad del siglo XX, en el tercer capítulo.

Al igual que lo referido por Tomás Guevara (1908), para los mapuche del Norte del Río Toltén, los mapunche-williche viajan a la Costa recurrentemente para la recolección de productos marinos. Así lo refiere Amat y Junient (1927 [1760])[73], cuando dice que en la "boca de Quillencahuin, ese río que vienen de la Serrania de Quidal y por el bajan los Indios Juncos en canoas, a cojer lobos marinos y Mariscos" (p. 364). Las coordenadas que este autor acuña en su escrito calzan precisamente con lo que hoy es Caleta Huellehue y Rada Ranu, lo que lleva a pensar, que en caso de error de tipeo, o bien de la poca fiabilidad de instrumentos georreferenciadores utilizados, a lo menos la playa que refiere se encuentra por esta zona, la que comprende la Costa de lo que hoy es la comuna de Río Negro.

Más al Sur aún, en la desembocadura del Río Llico, el panorama es similar, pues en "Playa mansa […] el Rio es navegable en Barcos, y Canoas razon porque los Indios Juncos suben y baxan por el como lo hacen por el de Quillencahuin, en los tiempos de coger pege, Lobos y Mariscos" (Amat y Junient, 1927 [1760], p. 368). Esto además de suscitar la presencia künko-williche en el litoral, entrega una primera forma de movilidad en el Künko-mapu. Parece ser que la cultura canoera, es más evidente en esta área para mediados del siglo XVIII.

Amat y Junient (1927 [1760]) en su recorrido de la costa chilena, refiere conexiones de dimensiones espaciales muy lejanas. Este autor menciona que en el "Fuerte de S. Fernando", al Norte del Río Bueno, hubo un ataque de "7.000 Indios Juncos Costinos, y de la Cordillera y entre ellos muchos Puelches; y otros que viven tras la Serrania que no usan Cavallos, ya pie son muy ligeros llamados Taruches, que vinieron a auxiliarles a los Juncos" quienes "asaltaron al Fuerte" una noche (p. 363).

Como se ve, en la costa tienen lugar no solo movilidades con fines económicos enfocada a la extracción de productos, sino que también se evidencia para el siglo XVIII el uso maloquero de dicha zona, que congrega parcialidades mapunche-williche muy distantes entre sí. No están muy claras las distinciones geográficas, como se dijo, pues los autores daban nombres a los mapuche, los cuales se han confundido a lo largo de toda la Historia. En este caso, por ejemplo, refiere conexiones entre künko-williche y los puelche, los puelche en este trabajo se mencionan como williche-serranos. Lo que no se sabe aquí, es si estos williche-serranos corresponden a la ladera

[73] En 1755 fue nombrado Gobernador y Presidente de la Real Audiencia de Chile. Se dedicó a recorrer todo el país a fin de construir fortificaciones principalmente en la costa, para prevenir invasiones piratas inglesas u holandesas, y también fortificó la frontera con el pueblo mapuche.

Oeste de la cordillera de los andes, o bien a la ladera Este, pudiendo ser incluso ocupantes del Puelmapu.

Sean o no ocupantes del Puelmapu, no deja de impresionar que los williche-serranos, tengan alianzas con los künko-williche. O sea, se habla aquí de contactos entre las parcialidades más distantes del Ngulumapu, o bien de la unión de parcialidades del Puelmapu con el litoral costero de Ngulumapu, contra el invasor. Además, refieren también a cierto grupo llamado los taruches, que se caracterizan por ser excelentes caminantes, parecido a lo que refería Cox (2012 [1863]) sobre los Tehuelches del Puelmapu. Hay, entonces, una clara referencia a ciertas parcialidades mapunche-williche que efectivamente recorren largos caminos en todo el Wallmapu, destacándose por sus caminatas sin caballo.

Con estos antecedentes del registro de la ocupación mapuche de la Costa, es preciso adentrarse ya en el siglo XIX con lo referido por Juliet (1870).

Ocupación künko-williche del litoral costero en el siglo XIX.

Leyendo a Juliet[74] (1870) la ocupación künko-williche de la costa se hace clarividente para la segunda mitad del siglo XIX. Este autor primero refiere a unos mapunche-williche que encontró en Maicolpué, que dijeron llamarse "choroichalmen" (p. 66), llama la atención el parecido del nombre con el Río que se encuentra al Norte de Maicolpué, el Choroy-Traiguén de Pucatrihue.

Además de esta explícita presencia künko-williche en Maicolpué, Juliet (1870) da cuenta de la existencia de senderos mantenidos por los mismos künko-williche:

> estas costas se comunican con el valle central del territorio (es decir el Wichanmapu williche-chawrakawino) por medio de sendas estrechas, taladas a través de los cerros marítimos por los indios de Osorno (los chawrakawinos), para mariscar en los meses de verano, única época en que las visitan. A orillas del rio se encontraban algunas chozas pajizas no visibles desde el mar (p. 68).

Una cuestión sumamente interesante que menciona Juliet (1870) en su exploración de la Costa, es la presencia de ciertas casas que se encontraban en todas algunas caletas y playas de la zona como Milagro, Lamehuapi y Cóndor:

---

[74] Naturalista, quien encargado por el Estado chileno realizó expediciones costeras a fin de explorar la calidad geográfica del litoral costero de Chile para el establecimiento de puertos en condiciones de recibir distintos tipos de embarcaciones.

Caleta Milagro, según Guillermo Frick[75] (1849) se ubica “pasando de la boca del río Bueno adelante” siendo “un puerto aislado formado de montañas y donde el fisco no tiene propiedad” (citado en Correa et al. 2018, p. 49). En este lugar Juliet (1870) constata que:

> se le puede reconocer por una casa de madera que hai en el centro de la playa de arena amarilla que se divisa en el fondo de la ensenada, cuyo color plomiso contrasta notablemente al dibujarse sobre el verde que presenta la vejetacion (p. 9)

En cuanto a la Caleta Lamehuapi, Juliet (1870) dice que “puede reconocerse por una casa de madera sin pinta que se deja ver sobre la playa situada al S.E de ella, i que resalta mucho por el tinte plomiso que le ha dado el rigor de la interperie” (p. 62).

Más al Sur, se descubre lo mismo para Caleta Cóndor, donde las coordenadas lat. “40° 46' 16. long. 73° 55' 33"” estipuladas por Juliet (1870), corresponden a “la casa que se encuentra en la playa oriental de la caleta” (p. 69).

Las casas presentes en estas caletas, donde no se mencionan habitantes ni lugareños, evidencia lo esporádico de los asentamientos en la Costa, que se limitan a ciertas fechas del año donde abundan los productos del mar y están listos para su extracción, por lo que estas casas darían un abrigo a las cuadrillas de los künko-williche que viajan a la costa a abastecerse de la riqueza marina.

Las diversas dinámicas sociales no solo corresponden al Norte del río Toltén, sino que también se presenta una diversidad cultural en el Fütawillimapu, así los habitantes del litoral costero no son solo künko-williche, Frick (1849) menciona también a individuos españoles al decir que este “mariscadero” de Caleta Milagro es habitado por “indios y españoles desde mucho tiempo conocidos” (Correa et al, 2018, p. 49).

Y es que los españoles con su fuerte dominio en el Sur de chile, ocupando zonas como la Isla de Chiloé y la península de Calbuco a principios del siglo XIX, fueron los últimos enclaves realistas, los que cedieron ante los criollos por el año 1826. Bien, los realistas al igual que los propios indígenas, con quienes sostuvieron alianzas ante la formación del Estado-nación chileno, pudieron buscar abrigo en inhóspitas tierras, lejanas del yugo chileno, como la mencionada Caleta

---

[75] Wilhelm Frick Eltze, en alemán, fue un músico y abogado alemán. Conocido con sus compatriotas Phillippi adquirió terrenos en Valdivia, donde fue el primer colono de la zona. Desde 1848 fue el encargado del gobierno para repartir las tierras de colonización entre los alemanes.

Milagro, donde se entremezclaron con los indígenas lugareños y practicaron las mismas actividades económicas de estos.

Habiendo aclarado la historicidad, y mencionado algunas dinámicas sociales asociadas a la ocupación del litoral y su fin económico de asentamiento esporádico, es momento de mencionar los caminos o rutas al mar, que obligadamente pasan por la cordillera costera.

Los caminos costeros en el Künko-Mapu.

Los hermanos Bernardo y Rudolfo Philippi[76], en un trabajo con afanes culturales y naturalistas, recorren el camino de La Unión-Hueicolla, al norte de las caletas referidas por Juliet (1870), mientras que Guillermo Frick (1849), recorre el camino costero a Rada Ranu.

Bernardo y Rudolfo Philippi (1865) en su viaje a Hueicolla, mencionan que son varios los caminos costeros, aludiendo también a un cierto control territorial por parte los künko-williche, donde se consigna presencia mapunche a la primera hora de viaje por la precordillera costera, en las "lomas Pilpilcahuin", las que son "bastante pobladas principalmente de indios" (p. 290). Adentrándose en la Cordillera de la Costa, dan cuenta de los distintos caminos que han despejado los künko-williche: "Dejamos a la izquierda el camino que conduce a la Cordillera Vieja o Quema de Leon, i seguimos el que va a la Cordillera Nueva" (p. 292).

Sobre los motivos de los viajes de los mareros al litoral costero los hermanos Philippi (1865) lo atribuyen a que "todos los valdivianos son mui aficionados al marisco, tanto del reino animal como del vejetal, i no hai comida que mas agrade a los peones" (p. 289).

Si bien refieren los Philippi de peones a la gente que los acompañaban en la comitiva, es bastante probable que estas personas a lo menos sean criollos con un pasado indígena muy latente, el cual se verá reflejado en sus prácticas a continuación.

Respecto a los productos que extraen de la costa y la forma de prepararlos para llevarlos a sus hogares sin que se deterioren, Rudolfo y Bernardo Philippi (1865) establecen:

> El luche i collofe no se puede guardar, sino despues de haber estado en curanto. Para eso se hace en la arena un hoyo, en el cual se mantiene un fuego vivo durante todo el

---

[76] Rudolfo Armando Philippi Ktumwiede, nacido en Charlottenburg, cerca de Berlín en 1806, fue un doctor en medicina y cirugía, sus estudios estuvieron ligados a la biología y la geología. Emigró a Chile por influencia de su hermano Bernardo, quien había sido contratado por el gobierno para gestionar la colonización alemana al Sur de Chile. Rudolfo fue director del Museo de Historia Natural y docente de la Universidad de Chile. Ambos hermanos exploraron el Sur de Chile, de la cual elaboraron varias publicaciones.

> dia; a la tarde se saca el fuego, el hoyo caldeado se forra con hojas de pangue[77], encima de éstas se ponen los luches i collofes hasta llenar el hoyo, se tapan bien con hojas de pangue i despues con arena, i encima se mantiene un fuego vivo toda la noche. En la mañana se retira el fuego, la arena i hojas de pangue, i el collofe i luche cocidos así en su propio jugo se secan al sol. Así preparados se puede conservar bastante tiempo (p. 299).

Estos productos, los "marisqueros", como los llaman los Philippi (1865) los "preparan i secan […] i los llevan al interior de la provincia donde los venden bien" (p. 299) lo que viene a ratificar aquellas narraciones de Juliet (1870) que apuntaban a los viajes desde el llano de Osorno, atravesando la cordillera costera, para finalizar en el litoral donde se efectuaba la "marisca". En el caso consignado por los hermanos Philippi (1865) se refiere a la zona norte del Künko-mapu, donde las excursiones eran hechas por los künko-williche de Valdivia.

Otro caminos que se puede mencionar es el de Rada Ranu referenciado por Guillermo Frick en 1849.

Sobre el camino a Rada Ranu, Frick (1848) dice que este se puede alcanzar "[…] después de pasar por Osorno", donde se llega al "río Panqueco por un camino enteramente plano subiendo sólo al principio una loma mui tendida, i todo este camino con poco más de trabajo qe el de cortar los árboles i quilas i sacar los troncos pudiera hacerse carril". Pronto el "río Panqueco se une con el estero Millanahue i forma con él el rio Hueyelhue". Los künko-williche habían demostrado una gran "facilidad pa abrir un excelente camino hasta el panqueco" (citado de Correa et al, 2018, p. 48).

Este era el camino que llegaba a Rada Ranu, al cual, según palabras del propio Frick (1848), los künko-williche dedicaban bastante cuidado a fin de mantenerlo en un estado proclive a la movilidad mapunche. Con esto se puede concluir que en general los mapunche-williche, además de presentar un control territorial de los lugares a través de los que se desplazan, muestran también ahínco en el mantenimiento de estos, entendiéndolos como senderos relevantes para la subsistencia de los suyos.

---

[77] Se refiere a las hojas de nalca gunnera tinctoria, planta de gran hoja, que puede llegar a los dos metros de extensión, rugosa y espinosa. El tallo es comestible e inclusive puede hacerse en ensalada.

Habiendo descrito brevemente estos caminos, es pertinente hablar de las formas de los künko-williche para llegar a la costa, donde abundaban los valorados productos marinos.

Formas de movilidad.

Al igual que al Norte del río Toltén, el Sur es una tierra accidentada y surcada por una innumerable cantidad de ríos, muchos de ellos nacientes de glaciaciones en la cordillera andina y los Lagos que deben su nacimiento también a estas glaciaciones. Otros ríos nacen en napas subterráneas de la cordillera costera. En esta geografía surcada por ríos, esteros y riachuelos, adquieren gran importancia estos cuerpos de agua para la movilidad.

Treutler (1863), al igual que Smith (1914 [1855]) para el norte, observa que hay ciertas personas mapuche que hacen de "boteros" pasando a los viajeros de una banda a otra del río.

El viajero Treutler (1863) dice que en el río Toltén "cerca de la orilla se encontraba la ruca de un indio que pasaba las personas, el ganado y las mercaderías en una bolsa al otro lado y cobraba un derecho" (p. 331). El mismo Treutler (1863) que refiere este mecanismo para cruzar los ríos, habla de ciertas embarcaciones que utilizaban los mapunche-williche, así alude al uso de las canoas, que:

> eran troncos ahuecados de diversos tamaños, que se empleaban comúnmente como embarcaciones. Por lo general se las fabricaba de coigües y tenían a menudo una capacidad de 100 quintales, con espacio para unas doce personas o más, pero había también muchas de tamaño chico, apropiadas para solo una persona (p. 305)

En el ámbito del litoral costero, Juliet (1870) da cuenta de la cultura canoera en el río Futa[78], en Valdivia, en el norte del Wichanmapu de los künko-williche, cuando dice que "su anchura media puede estimarse en quince metros i es perfectamente encajonado. Solo canoas i botes planos pequeños, manejados por jente del lugar, pueden remontar esta parte, que no ofrece importancia alguna" (p. 38).

Más al Sur, un testimonio más clarividente, en cuanto a la combinación de formas de movilización, lo efectúan los hermanos Philippi (1865) cuando dicen que a la entrada del Willimapu:

---

[78] Río que desemboca en Corral, provincia de Valdivia.

> por lo comun los que buscan mariscos descienden en canoas por el Riobueno hasta cerca de su embocadura; allí sus canoas, i llevando sus víveres al hombro, van por la playa hasta encontrar un lugar bastante rico de yerbas marinas para poder juntar su cargamento de éstas, el que tienen que llevar tambien al hombro hasta el punto donde dejaron sus canoas, el cual dista a veces de una jornada (p. 289).

Además, establecen los hermanos Philippi (1865) que "otros van por tierra llevando caballos i mulas cargadas i atravesando la cordillerra por el único camino que se conoce en ella, i este tomé yo, también con mi hermano" (p. 289). Dejando estipulado entonces las tres formas de movilización: canoa, caballo y caminata.

Otro testimonio, también explícito sobre la cultura canoera mapunche-williche en el siglo XIX, lo da Manuel Señoret (1876), quien comprobó la navegabilidad del río Bueno al salir desde el Lago Ranco y llegar a la desembocadura en el mar. Este cronista entrega el siguiente relato sobre la presencia canoera de los williche-serrano en el Río Bueno:

> Pocos metros antes de ese punto el río da una vuelta al SO i la corriente forma un remolino terror de las canoas indígenas. El remolino apenas lo notamos nosotros. Pero los bongos indígenas, con mal gobierno y peor dirigidos son fácilmente echados por la corriente contra el escarpe de la ribera i donde por su poca estabilidad, zozobran fácilmente. No hai duda que en invierno en que el caudal se dobla debe aumentar mucho la fuerza del remolino (citado en Bengoa, 2013, p. 75).

Este relato, más allá de menospreciar la tecnología del wampoo indígena, alude a las dificultades que significaban atravesar los ríos, pues las vicisitudes del viaje no solo se veían en tierra, sino que los ríos también implicaban todo un desafío.

Para la actual comuna de Osorno, llamada por los mapunche-williche el Chawrakawin, donde viven los mencionados chawrakawinos, lugar del que es originario el referenciado Domingo Quintuprai, operó hasta el siglo XIX, al menos, una clara lógica canoera. De hecho, el Chawrakawuín se caracteriza por la reunión de los ríos Rahue y Damas. El primero aún es mencionado como río de las Canoas, que dio nombre al famoso Tratado de las Canoas, aludiendo a la gran cantidad de canoas que presentó siempre este cuerpo fluvial.

Para el río Rahue, o de las Canoas, al Sur del río Bueno, el ya referido Manuel Señoret (1876) entrega un relato interesantísimo sobre la destreza de los williche-chawrakawinos para

atravesar con canoa este gran río contra la corriente, en dirección al Lago Rupanco, cuerpo hídrico que le da nacimiento:

> Se valen para facilitar la operación de ciertas piezas de madera de luma, endurecidas al fuego, que llaman 'choques y horquetas', con las cuales se agarran de las ramas de los árboles de las riberas. Al efecto los tripulantes se reparten convenientemente: dos individuos colocados en la proa manejan 'los choques' como si fueran bicheros i otros con las horquetas empujan desde la popa. A primera vista parece sencillo este método de subir los ríos, pero si se tiene presente la corriente y las palizadas hincadas en el lecho del río, que obligan muchas veces a atravesar el bote a la dirección de las aguas, se comprenderá que sólo con gente avezada a este sistema de navegación se pueda remontar sin peligro (Bengoa, 2013, p. 76).

Esta última referencia es muy aclaratoria respecto a la tradición canoera del pueblo mapunche-williche en general y de los chawracawinos en particular, quienes a través de estos ríos acortarán largos trechos para llegar a los caminos costeros, e inclusive podría suponerse que llegaban directamente a la desembocadura del río Bueno, en donde zarpados, con una pequeña caminata al Sur, podrían haber llegado fácilmente a caletas como Caleta Milagro. Lo cierto es que la destreza es clara y han ideado técnicas, que, por más menospreciadas por el autor citado, son realmente técnicas que, a juzgar al relato, los mapunche-williche dominan de gran manera.

Treutler (1863) realza también a los mapunche-williche del Sur de Valdivia eran excelentes caminantes, inclusive más destacados que los del Norte, cercanos ya al río Toltén:

> Si los picunches (indígenas del norte del río Valdivia) eran jinetes excelentes, los williches eran grandes caminantes, capaces de recorrer en un día la misma distancia que un jinete, por los peores senderos de la selva, atravesando ríos y serranías (p. 443).

Es decir, en el Willimapu no solo se presenta una tradición canoera, sino que también se presenta una tradición profundamente caminante, lo que habla sobre todo de lo que se ha venido hablando a lo largo de todo el capítulo: los mapuche de la Araucanía y los mapunche-williche presentan una cultura viajera, combinando distintos medios e movilización. Los ríos, entonces, son utilizados para agilizar la extenuante marcha de caminata o la marcha a caballo, combinándose en algunos lugares donde el río es navegable y permite una mejor movilidad de los mapunche-williche.

Habiendo descrito los medios por los que se valen los mapunche-williche para efectuar sus viajes, es bueno hilar fino en cuanto a las dificultades que presentaban estos largos caminos.

Dificultades que presentaban los caminos.

Los caminos en general no son buenos y son mencionados como angostos y en mal estado. Así lo plantean los Philippi (1865) quienes en el camino al mar a Hueicolla dicen que:

> hasta el estero de las Lajas el camino era seco i tan ancho que dos yuntas de bueyes podian andar mui bien una al lado de otra, pero después es tan angosto, que apenas puede pasarlo una yunta de bueyes, el monte de ambos lados se une a veces, es preciso agacharse con frecuencia para poder pasar debajo de las ramas, i sobre todo de las Quilas, i el camino forma muchas veces zanjones llenos de barro líquido que alcanza hasta la barriga de las cabalgaduras (p. 229).

Para los caminos andinos en el Wichanmapu williche-serrano, en referencia específica al boquete de Ranco o Llifén, Cox (2012 [1863]) hace la siguiente descripción del estado del camino:

> Todo el camino como el anterior hasta Chihuihue, se compone de subidas y bajadas, algunas de ellas bastante pendientes y muy húmedas a causa de lo espeso del bosque que no deja penetrar el Sol; unas veces faldeábamos el cordón derecho, otras el izquierdo, separados sólo por la quebrada angosta, por donde corre el torrentoso río Follill (p. 134)

Esta intrépida geografía va a obligar a los viajeros wingkas a tener que desempeñar las increíbles maniobras que hacían los mapunche-williche cotidianamente, quienes demostraban una tremenda habilidad en el andar. Hay dos hechos que consigna Treutler (1863) que son muy aclaratorios en este sentido.

El primero, refiere a un camino que se encuentra en una cascada en la cordillera costera, a la altura de Mehuín, en la parte Sur del Wichanmapu lafkenche. Cuenta Treutler (1863) las características de este camino de la siguiente manera:

> Martín, mi anfitrión, me prestó caballos y mulas para proseguir el viaje y encomendó a su hijo mayor que me acompañara hasta donde el cacique de Queule a quien me dejó recomendado. Partimos y alcanzamos el lugar de la playa donde habíamos estado el día anterior. Desde allí debíamos cruzar la Cordillera de la Costa, que tenía unos 1.000

> pies de altitud, subiendo, lo que me pareció imposible, por una grieta abrupta que apenas permitía el paso a un caballo y por la cual se precipitaba un pequeño arroyo (p. 320-321).

Ante esto, el joven mapuche, acostumbrado a avanzar en esta accidentada geografía, le aseguró que "el paso era practicable y que él se adelantaría" el joven le "recomendó que estirara las piernas hacia atrás sobre el caballo". El intrépido williche-lafkenche[79] se dispuso a atravesar el empinado risco, ante lo cual Treutler se impresionó diciendo que "el mismo hizo entonces lo que me recomendaba y vi algo que no olvidaré en mi vida y que me dejó los pelos de punta, pues debía imitarlo" y es que el "joven guía se acostó sobre su caballo, que se lanzó hacia arriba por la ladera casi vertical, por lo que parecía que de un instante a otro iba a caer de espaldas" (p. 320). El relato sigue con el turno de Treutler de sortear el risco, quien temeroso cuenta:

> Apenas alcancé a tomar la posición que me había indicado, lo que me libró de caer hacia atrás y de quebrarme el cuello o romperme el cráneo en las rocas. Con gran esfuerzo, mi excelente caballo llegó también a la meta, pero, aunque soy buen jinete, nunca he realizado una proeza semejante ni he tenido más miedo (p. 320).

Los williche-lafkenche parecían acostumbrados a estas proezas, pues esperaban con toda normalidad que los wingka les siguieran el paso.

El segundo relato es también impresionante, en este Treutler (1863) se dispone atravesar un complejo barranco, donde cualquier traspié significaba la muerte. Cuenta que antes de disponerse a pasar este difícil sitio el williche le aseguró:

> que si echaba la rienda sobre el cuello del caballo, colocando encima la pierna del lado del barranco y me agarraba a la montura, inclinando al mismo tiempo el cuerpo hacia el barranco, el caballo me haría atravesar sin mayor dificultad el paso peligroso (p. 322).

Ante la poca costumbre de atravesar esa zona, se nota la tremenda destreza de los williche-lafkenche, que las atraviesan sin mayor inconveniente. Esto se ve cuando Treutler cuenta:

> El araucano salvó el obstáculo sin novedad, pero, cuando quiso hacerlo, el caballo de Jaramillo se deslizó en la roca. Yo estaba como paralizado de susto, pues ya lo veía

---

[79] Dado que el Willimapu se estipula desde el Sur del río Toltén, corresponde hablar de "williches" en este territorio lafkenche.

> destrozado y fui víctima de un espantoso vértigo en el preciso momento en que necesitaba presencia de ánimo y calma (p. 322).

Sigue el relato con el turno de Treutler que cuenta que:

> En seguida se acercó mi caballo al boquete, pero me hallaba de tal manera intimidado por el incidente, que no me atreví a colocar la pierna derecha sobre el caballo, como lo hacían los indios, para pasar, casi suspendidos sobre el precipicio, sino que preferí lastimarme la rodilla o la pierna en el barranco (p. 322).

Es evidente la presteza con que los mapunche-williche, acostumbrados y adaptados a la geografía que les daba la vida, se disponían a avanzar a través de estos pasos, caminos y boquetes. La cultura de movilidad de los mapunche-williche se ve de manera muy clara, cuando con la mayor de la normalidad, se disponen a realizar estas prestezas que impresionan a los ojos del wingka.

Habiendo descrito las dificultades de los caminos y la habilidad de los mapunche-williche para atravesarlos sin mayor inconveniente, es promisorio hablar de los personajes fronterizos, o personajes bisagra, gente que cumple el rol de hacer dialogar a dos mundos.

Los personajes bisagras.

Como se ha venido mencionando, hay ciertos personajes que funcionan como una suerte de puente, como personajes "bisagra" que comunican diferentes mundos, como lo es el mundo mapuche con la sociedad chilena e inclusive con las colonias alemanas. Estos personajes fronterizos en general dominan varios idiomas, entre ellos podemos mencionar obviamente el tse-zungún[80], el español, y sobre todo las distintas variantes idiomáticas dentro del mundo mapuche.

Estos personajes bisagra son de distintos orígenes. Algunos van a ser mapuche, como el mencionado Domingo Quintuprai en Lenz (1897); otros van a ser chilenos mestizos, más o menos integrados a la cultura mapuche, como algunos personajes que consigna Cox (2012 [1863]) que se verán en este apartado; y otros serán expresamente wingka, como el ya mencionado capitán de amigos Panteleón Sánchez del Norte del Río Toltén mencionado por Smith (1914 [1855]).

La naturaleza de estos "personajes" como se les ha llamado aquí, es distinta. Los capitanes de amigos tienen un origen en el Estado-nación y son, de cierta forma, construidos por un afán

---

[80] Variante dialectal mapunche-williche del mapuzungún.

civilizatorio, por parte del Estado chileno. Domingo Quintuprai es de origen mapunche-williche, constructo de aquella colonización, quien seguramente por iniciativa propia, vio en la embriaguez de su pueblo, la oportunidad para sacar provecho económico y convertirse en un gran comerciante, adoptando, seguramente, muchas de las técnicas persuasivas del wingka, a través principalmente de la venta de aguardiente, que por razones lógicas, podía significar gran pérdida para algunos mapuche, pues era destinada al ocio, mientras a cambio otorgaban vacuno, que tiene una razón alimenticia.

Pero aquí se hablará también de otros personajes bisagra, mucho más claros, que incluso podrían concluirse como personajes fronterizos en su origen étnico, pues son hijos del mestizaje. Nombres y apellidos españoles, morenos y de pómulos marcados, que dominan distintos idiomas y se visten a la usanza mapuche o española.

Cox (2012 [1863]) en sus escritos menciona a un interesante personaje bisagra, al que lo considera amigo, llamado Juan Negrón, quien es descrito de la siguiente manera:

> Juan Negrón o Juan Chileno o si se cree a lo que él decía, era un hombre importante en el otro lado de la cordillera. Salido muy joven de Osorno, había vivido en Valparaíso, en casa de la familia de don Miguel Fuentes. Al presente, podía tener cerca de treinta años; de color oscuro, como todos sus semejantes de sangre mezclada, parecía uno de esos trozos de madera groseramente tallado a cuchillo para darle forma humana, y servir de juguete a los niños. Pero, a pesar de su aspecto grotesco, tenía Juan Chileno pretensiones a la elegancia; y en efecto, un hombre que se titulaba lenguaraz mayor de los caciques, un hombre que había sido fotografiado a costa del gobierno argentino, y a quien el mismo gobierno argentino había regalado un uniforme militar y un sable, no era, ni podía ser un hombre ordinario: le creímos todo al principio, en nuestras primeras relaciones (p. 126).

Juan Negrón era un aventurero intrépido, con rasgos mapuche, pero con usos y costumbres españolas. Este hombre se jactaba de ser importante en la cordillera andina, por lo que se puede deducir que era muy conocido entre los williche-serranos, y es que era lenguaraz[81] de los caciques de este importante Wichanmapu, su dominio de ambos idiomas le había permitido desempeñar

---

[81] Persona que se hacía las veces de traductor de los caciques en sus relaciones con el wingka. Los longkos o caciques de más poder podían costearse un lenguaraz, quienes en general eran mestizos, por su facilidad para lidiar con ambos mundos.

este empleo en el Ngulumapu y en el Puelmapu. Consta que esto era real, dado que en un momento, Cox (2012 [1863]) se lo encuentra en la sruka del cacique williche-serrano Cayuantí, “su apreciado amigo”, en donde Juan Negrón, “muy aficionado al aguardiente” venía a pasar las penas de amor, pues la botella jamás se le negaba a los viajeros (p. 126-127).

Otro personaje bisagra digno de mencionar, es el mozo Labrín, quien:

> se encontraba entre los indios por circunstancias las más peregrinas; enamorado de una niña de Río Bueno, en Valdivia escapó con ella; para ponerse a salvo de las persecuciones de la justicia, se vino a buscar la seguridad entre los indios (williche-serranos); la compañía que traía fue suficiente para ser perfectamente recibido; el cacique principalmente se esmeró en atenderlo (Cox, 2012 [1863], p. 99)

El padre capuchino Reschio (2018 [1848-1890]) dice que estos personajes en su mayoría “eran españoles pobres que escapaban de su miseria ocultándose entre los indios o convirtiéndose en vagabundos en una zona donde podían practicar un comercio semiclandestino o una supervivencia que no siempre se regía por normas aceptadas por el resto” (p. 29). Al “resto”, el padre se refiere claramente a la sociedad chilena, pues dentro de la sociedad indígena estas personas tenían cabida e inclusive eran valoradas.

Y es que en Wallmapu, territorio autónomo y el Willimapu junto la zona más particularizada del Fütawillimapu, son territorios lejanos a la jurisdicción del Estado chileno, espacio que se presentaba como un lugar de escapatoria para los prófugos de la justicia, quienes, por su dominio del español, serían valorados como mozos, o subordinados, ejerciendo labores de lenguaraces a los caciques, como “José Vera, el chileno tránsfuga” que “servía de lenguaraz” (Cox, 2012 [1863], p. 107). En este mismo sentido, se menciona además a un chasque (mensajero) del cacique Trerupan, que “era un indio falsificado, porque era chileno, tránsfugo de la provincia de Valdivia” (p. 106)

Como se ve, en general los personajes fronterizos o bisagras, como se les ha llamado, ejercerán labores de lenguaraz o bien de chasque (o werkén) para los caciques. La labor de chasque implica bastante confianza, pues estas personas son quienes representan el mensaje del cacique, por lo que muchos de estos personajes consignados como “mestizos chilenos” cumplirán una importante labor. Además, la labor de mensajero involucrará largos viajes entre parcialidades mapuche y entre los mismos mapuche y wingka.

Como se ha dicho anteriormente, los mapuche solo admiten a los comerciantes en su territorio, por lo que la capacidad negociadora es bien valorada para ejercer labores de lenguaraz y chasque o werkén. Muchos de estos personajes bisagra, como se ve, se convertirían finalmente en estos nampülkafe, aprovechando sus habilidades en el negocio; su personalidad valiente e intrépida; el físico privilegiado de un gran caminante, corredor o cabalgador; y, por último, el dominio de la lengua española y sus usos y costumbres, lo que les permitirá ser las personas idóneas para el diálogo entre mundos.

Ahora, es propicio abocarse a los lugares de paso, donde estos mismos personajes bisagra, o si se quiere, nampülkafe, van a parar para abastecerse y reponer energías.

Lugares de paso y riqueza de caciques.

Al igual que en lo referenciado al Norte del río Toltén, en el Sur se evidencian dinámicas sociales muy similares, entre ellas están los poblados de los caciques como centros de reuniones o lugares de paso, al igual que lo dicho por Coña para el Norte.

En las inmediaciones de los caciques se reunía gente de distintas parcialidades mapunche-williche, así, por ejemplo, Cox (2012 [1863]) habla de que en los toldos del cacique Huincahual, williche-serrano del Puelmapu, escuchó:

> sonidos diferentes de los que habían herido mis oídos en los toldos de Paillacán me hicieron preguntarles si no hablaban por acaso el mismo idioma, y supe que además del idioma pewenche o araucano (probablemente tse-zungún, por la zona), hablaban también la lengua tehuelche, porque había muchos de esta raza (p. 103).

A la casa de este cacique llegaba tanta gente, que “unos hablaban araucano, otros pampa, otros se interpelaban en la lengua ruda de los tehuelches” (p. 157).

Además de parar en las inmediaciones de los caciques, que funcionaban como centros de congregación de gente de diferentes tierras, ciertos personajes fronterizos paraban a beber y a abastecerse en lugares de paso que tenían el aspecto de bares de mala muerte en medio de los caminos. Así lo refiere Cox (2012 [1863]) cuando llega a la pampa de Arsquilhué:

> Como a las doce del día llegamos a las pampas de Arsquilhué, potrero de don Manuel Florín. En la casa encontré algunos indios pewenches sentados bajo una ramada, bebiendo en compañía de mi gran amigo Juan Negrón […] Entre estos indios se

> hallaban unos dos, que eran hermanos: Pedro y Manuel Montesinos, apellido español que habían adoptado y vivían en la otra banda, en los toldos de Huitraillán, cacique pewenche de las orillas del Chimehuin (p. 124)

Como se ve, los williche-serranos llamados por Cox como pewenche, transitan sin problemas a ambas bandas de la cordillera visitando a uno u otro cacique. Además, en estos lugares de paso no solo se encuentra gente mapuche, sino también gente mestiza que se ha inmiscuido en las dinámicas sociales, políticas, económicas y quizá inclusive simbólicas del Wichanmapu williche-serrano.

Otro lugar de connotaciones similares al de la pampa de Arsquilhue, es en la hacienda Dollingo, donde Don Acharán. Este hombre "vive allí, ocupándose en la crianza de animales". Cox (2012 [1863]) dice que "todos los williches que trajinan por ese lugar conocen muy bien esta casa, donde nunca se les rehúsa la chicha y el alojamiento" (p. 122). A este lugar precordillerano, según las propias denominaciones que emplea Cox, se puede suponer que acudían los williche propiamente tales y los williche-chawrakawinos.

Estos lugares de paso, donde los mapunche-williche se reúnen, conversan, tratan, se divierten, beben y comen, van demostrando un mayor control territorial de esta sociedad, pues al leer a estos viajeros y cronistas pareciera que jamás el territorio mapuche es tierra de nadie, ya que en las largas caminatas siempre se presenta una que otra choza o caserío donde es pertinente parar, descansar e inclusive alojar. No se menciona si se les cobra por la noche, más que seguro hay alguna especie de retribución, pero muy valorado es en el Wallmapu en general y en el Willimapu y Fütawillimapu en particular, el intercambio, por lo que se presupone que el solo hecho de traer objetos, baratijas, sustento y bebestibles desde tierras lejanas, es valorado de tal manera que el viajero es recompensado con el alojo.

Es momento de hablar sobre la valoración de la sociedad mapunche-williche al viajero, la que evidencia dinámicas similares del Norte del río Toltén, atendiendo a la unicidad cultural.

El honor del nampülkafe.

Como se venía ya mencionando, el nampülkafe es un actor de la vida mapuche tremendamente valorado, por lo que corresponde a la demás che (gente) concederle los honores de manera apropiada.

Todo viajero merece respeto, sea cual sea su origen étnico. Así lo manifiesta Treutler (1863) quien describe todo un protocolo con que los viajeros, invitados, o familiares son recibidos al Sur del río Toltén, donde se manifiesta recíproco respeto, valoración y preocupación por el otro:

> Fuimos invitados en seguida a sentarnos igualmente sobre las pieles y entonces se inició la curiosa ceremonia de la salutación. Esta consistía en que Jaramillo (Capitán de amigos) preguntara por el estado de salud de su anfitrión y de cada uno de los suyos, como también de los animales, felicitándolo por su buen estado. La arenga debía pronunciarse lo más ligero posible, sin interrumpir la frase, pero cantando o gritando la última palabra. Un buen orador era un personaje apreciado. Tal salutación comenzaba así: ¿Cómo te va a tí, a tu mujer, a tus hijos, a tu padre, a tu madre, a tu hermana, a tu hermano, a tus caballos, a tus vacas, a tus bueyes, etc., a tus campos, a tus cereales, a tus manzanos?, etc., y eso seguía a menudo durante un cuarto de hora: mientras más, mejor. El indígena contestaba en seguida cada cosa preguntada, y cuando había terminado, ambos se abrazaban y se besaban mutuamente la mano, con lo cual la formalidad estaba cumplida [...] (p. 318)

En esta última cita es clara la formalidad del respeto, de la preocupación por el otro y los suyos, de manera completa. No se comienzan las actividades de intercambio o alianza sin saber cuestiones de fraternidad acerca del otro.

Inclusive, llama la atención la preocupación por los animales del anfitrión, lo que viene también a dar más sustento a ese vínculo indisoluble entre el mapuche con el fill mogen, consignado ya para los mapuche de la Araucanía en la salutación del chalín referida por De Reschio (2018 [1890]), y rememorado aquí también para los mapunche-williche. Parece ser que en general los mapuche, al sentirse pertenecientes del fill mogen, observan muchas veces a los animales desde una perspectiva bastante más igualitaria y valorativa que el mundo occidental.

Esto no quiere decir que los mapuche no miren a los animales desde su uso instrumental como alimento, pero sí hay una mayor retribución y un reconocimiento a la importancia que revisten los animales para el mundo mapuche, ya sea desde una perspectiva simbólico-religiosa como namcu; desde una perspectiva alimenticia como el vacuno; o inclusive desde una perspectiva simbólico-religiosa y a la vez alimenticia, como el venerado caballo, apetecido también en el Puelmapu y la oveja, que además de apetecida, es sacrificada en el ritual del nguillatún.

Más allá de estas “salutaciones” protocolares, que van más bien en la valoración del recién llegado, del invitado, del viajero, demostraciones propias del respeto mapuche para quien ingresa a una sruka ajena, hay otras demostraciones más claras y elocuentes en torno al honor que reviste al nampülkafe.

Domingo Quintuprai en su viaje al Wichanmapu de los manzaneros, es recibido con alevosía y comida por los caciques williche-serranos. Sobre esta bienvenida, menciona que “llegando nosotros” el cacique anfitrión le manifiesta “-Venid a descansar, tío, se nos dijo. Preparad carne. Nos sancocharon carne de caballo; espinazo de caballo; tres tajadas” (Lenz, 1897, p. 369). El Nampülkafe, en palabras de Quintuprai, era recibido con efervescencia no solo por el cacique jefe de las tierras, sino también por la demás gente, mujeres y niños, quienes rodeaban a los viajeros que traían tantas novedades. Esta alegría en general terminaba con fiestas donde abundaba el alcohol, en honor a los recién llegados, así lo describe Quintuprai:

> Entonces tuvieron parlamento “Favoréceme padre. Un jarro quiero beber yo, aguardiente tomando yo, bien salga fiesta. Me alegraré si bien sale fiesta. Favoreceme padre Dios, favoréceme Huecufü: haré la libacion del aguardiente: “¡Almas muertas, ayudame a tomar, almas muertas! Haced bien; que no haya pelea; no agarréis cuchillos; mujeres no peleeis! Bien salga la borrachera; bien sale la borrachera, si no hai pelea; nos alegraremos los mocetones (i) las mujeres." (Lenz, 1897, p. 378).

Es evidente, entonces que a los nampülkafe se les honra a su llegada, por las novedades que traen y por su rol en la sociedad mapunche-williche ya mencionado con anterioridad para el caso de los mapuche de la Araucanía. Si se lee detenidamente esta última cita, hay ciertas dinámicas-simbólicas descritas en la ceremonia de recibimiento honorífico, que dan el ápice para el siguiente y último apartado, las dinámicas-simbólicas mapunche-williches consignadas por los cronistas y viajeros.

Dinámicas-simbólicas al Sur del río Toltén.

La presencia de las dinámicas-simbólicas al Sur del río Toltén están tanto o más presentes que al Norte. Treutler (1863) enfatiza en los mapunche-williche un cierto resguardo cultural cuando dice que “a pesar de esa enseñanza (cristiana), se mantenían tan apegados a sus antiguas costumbres, que no se les hubiera creído cristianos; eran también extraordinariamente

supersticiosos" (p. 445). Esto se complementa con lo que dice Cox (2012 [1863]) cuando refiere que "estos indios, aunque cristianos, han conservado casi todas las costumbres y hábitos supersticiosos de sus antepasados" (p. 117). Y es bastante cierto, pues los cronistas dejaron registro de bastantes dinámicas-simbólicas al sur del río Toltén.

El Pillán.

Al igual que en el Norte del río Toltén, hay algunas alusiones al respeto por los volcanes. Treutler (1863) dice que "en la vida común, los araucanos no consumían jamás bebidas embriagantes, como aguardiente o chicha, sin hacer una ofrenda a los dioses y derramar algunas gotas en dirección al volcán" (p. 378).

Es preciso puntualizar, eso sí, que la anterior es la única referencia a una veneración al volcán que se logró registrar. Parece ser que la ritualidad asociada al Pillán es una cuestión que se da más al Norte del río Toltén.

Lo cierto es que la veneración a los accidentes geográficos en general, como piedras y rocas, se da tanto al Norte, como al Sur del río Bueno, lo que demuestra también una unicidad cultural que probablemente posibilitaban las mismas conexiones entre parcialidades a través de los nampülkafe.

El ngen Kintuante.

El mismo Treutler (1863) menciona la presencia de un ngen en el río Pilmaiquén, el que aquí se piensa que se trata del ngen Kintuante. Este autor refiere de la siguiente manera la información de este lugar sagrado para los mapunche-williche[82]:

> Los frailes de Osorno me habían dicho, igualmente, que existía una gran caverna en la misión de Pilmaiquén, a dos leguas de distancia que los indios creían firmemente morada del diablo (Huecubú). [...] Además, había cerca de esa misión un bellísimo salto del río Pilmaiquén, que también deseaba conocer (p. 452).

En cuanto a la ritualidad asociada a este müpiltuwe, Treutler (1863) menciona:

---

[82] La zona de Pilmaiquén, es difícil de atribuirle un Wichanmapu específico, pues se encuentra entre la zona de los chawrakawinos y los williche-serranos. Para evitar suposiciones que pueden ser erróneas, se les llamará solamente como mapunche-williche.

> La superstición y el temor al espíritu del mal estaban tan arraigados en ellos, que el misionero no había logrado disiparlos y, a pesar de su fe cristiana, estaban tan convencidos los indios de la presencia del diablo en la cueva, que siempre le hacían sacrificios de huevos, maíz, chicha de manzana, etc. en ocasión del plenilunio. Colocaban estas dádivas en la entrada de la caverna, y quedaban satisfechos cuando desaparecían, pues creían que el diablo las había tomado. Pero esta desaparición ocurría de una manera natural, pues los niños de la Misión robaban regularmente las ofrendas y se las comían con el mejor apetito (p. 453).

Con esto, se deja en claro la demonización del concepto "huecubú", mencionado anteriormente por Quintuprai (1897) como "huecufü" y huecuve por Quidel (2012). Aquí es preciso detenerse un momento. No es casual que Quintuprai lo refiera como una deidad. En la cita de Quintuprai, dice "favoréceme Huecufü", aludiéndolo como un claro ente benefactor, en tanto que Treutler (1863) le atribuye una connotación diabólica. Esto tiene que ver, a juicio de esta investigación, primero con un entendimiento occidental de bien y mal profundamente cristiano, que bajo este parámetro trata de interpretar el mundo. En segundo lugar, por la forzosa interpretación que el wingka hace sobre la religiosidad mapuche, reduciéndola a cuestiones del "diablo".

Esta discusión también es abordada por Quidel (2012), y el antecedente referido puede ser muy aclaratorio, en el sentido de que el huecuve tomó connotaciones malignas a partir de la influencia cristiana, pues bien pudo ser una entidad protectora, bajo la misma lógica del ngen, que podía ser tanto benefactora como perjudicial, según el comportamiento de la che (gente) bajo las normas del az-mapu.

Bajo esta visión, las "dádivas" mencionadas en la cita, no tenían que ver con ofrendas al "diablo", sino más bien con la más pura demostración de yam (respeto) por parte de los mapunche-williche, en su afán por mantenerse dentro de los lineamientos del az-mapu. Estas acciones están inmiscuidas en toda una cosmovisión, que ve su representación al plano de lo real en la religiosidad, junto a la vivencia constante con el mundo de los espíritus, es decir la espiritualidad y la ritualidad asociada.

Treutler (1863) en su ambición por encontrar minas de oro, veía a esta cueva como un lugar idóneo para encontrar algún mineral de importancia, además la preocupación de los mapunche-williche por resguardar este lugar le hacían levantar sospechas. Porfiadamente, a pesar del "celo"

de los indígenas, Treutler se esmeró en hacer ingreso a esta cueva, donde pasó más de algún susto, pues lo siguió un perro del poblado cercano, a quien se topó de improviso; después se encontró un búho al interior de la cueva, el que voló afuera por un fuerte desprendimiento en el techo del lugar; finalmente sintió un roncar al interior de la cueva, que interpretó como un puma que dormitaba. Asustado, Treutler rápidamente buscó la salida de la cueva y al salir manifestó:

> Por fin salí felizmente al aire libre, donde los chilenos y el misionero me recibieron con gran júbilo, pues habían escuchado el ruido de la caída de las rocas y me creían perdido. Por su lado, los indios me contemplaban con temor y recelo.
>
> Supe entonces que éstos, cuando yo había penetrado en la caverna, se habían aventurado, a instancias de los chilenos, hasta la entrada y mirado al interior en el preciso momento en que el gran búho salía volando entre sus cabezas, lo que les había producido gran espanto. Suponían, con seguridad, que se trataba del diablo, que había tomado esa forma, y temían ahora que éste vengaría en ellos mi penetración insólita (p. 455-456).

Es muy interesante analizar un poco esta cita. En primer lugar, la cantidad de vicisitudes que ocurrieron al interior de la cueva transgredida por Treutler, terminó más bien por fortalecer esta cueva como símbolo-religioso mapunche-williche, quienes mal miraban al viajero que cometía este acto falto total de yam.

Por otra parte, la salida del búho, más que la corporización del diablo, es para los mapunche-williche un aviso peligroso de la transgresión a la cueva que había realizado Treutler, y que en ellos podía recaer algún perjuicio, pues el ngen, en este caso animalizado por el búho, no es ni bueno ni malo, como lo interpretan el occidentalismo-cristiano, sino más bien, son entes protectores, que pueden deliberar en beneficio o perjuicio de la che (gente) respecto a su comportamiento encuadrado o no en el az-mapu.

Claro está que en el Sur del río Toltén también toma importancia el símbolo-religioso que representan las aves, que según Treutler (1863) “consideraban a éstos como encarnaciones del espíritu del mal” (p. 313) y es que, en una cultura posesiva de los animales, donde el animal es un mero utensilio del humano, no se puede concebir el respeto horizontal a los demás seres vivos, por lo que el yam es confundido por la cultura occidental como “temor”, y como ya se mencionó: a lo que la cultura cristiana teme es al diablo, por tanto, para ellos el ave y todo aquello a lo que el mapuche respeta, es asociado al diablo.

Los ngen en el paso Ranco.

Al Sur del río Toltén también se pueden consignar müpiltuwe, o lugares sagrados, referidos por los cronistas en el siglo XIX. Entre estos se pueden mencionar el alto de Utrenlá y el Oráculo de Nahualtún, en la llamada meseta de Ininalhue, lo que se ha referido como paso Ranco, en el Wichanmapu williche-serrano. Cuando Cox (2012 [1863]) pasaba por este lugar, vio algunas dinámicas-simbólicas dignas de referenciar, además cuenta el origen ancestral de este ngen:

> Apenas salíamos de la meseta, un cúmulo de ramas verdes nos llamó la atención. Vimos a la gente que quebraba ramas y las echaba encima de esta especie de túmulo de hojas. Se nos dijo que allí descansaba un pewenche (williche-serrano) muerto helado en la cordillera, en compañía de otro que un poco más abajo tiene su sepultura. Esos dos pewenches habían venido de la otra banda a buscar mujeres que les ayudasen a pasar con menos trabajo el desierto de la vida y el desierto de la pampa. Viaje infructuoso: al volver fueron sorprendidos por la nieve y dejaron sus huesos en la cordillera. Lo que es la suerte: apenas se sabe dónde están las tumbas de uno que otro de esos grandes hombres de la historia, y aquí hay las de dos oscuros pewenches en las cuales se ponen continuamente flores y verduras. Mientras dure el comercio de aguardiente, y mientras pasen el boquete honrados traficantes llevando alcohol a los indios, eterna verdura coronará vuestras tumbas, y salvará del olvido el lugar donde yacen los restos de dos desconocidos salvajes, y si un día vuestra alma viene a revolotear encima de su antiguo forro, de los barriles de los comerciantes, la alcanzarán emanaciones perfumadas del licor que, como buenos indios, debisteis haber amado durante vuestra vida; la tierra os sea liviana (p. 135).

La muerte de dos nampülkafe, sacralizó este lugar, que quedó consignado como un müpiltuwe para los mapuche, al cual le deben el respectivo yam, como con todos los lugares sagrados. Se vuelve a repetir nuevamente la ancestralización de los mapunche-williche, tal como en los mapuche de la Araucanía. Posterior a la muerte de aquellos williche-pewenche, el paso obliga a ofrendar a los difuntos que habitan en esta meseta que comunica el Nag-mapu con el Wenu-mapu. Son estos dos ancestros de tiempos remotos quienes se encargan de proteger, cuidar y resguardar el lugar de las malas intenciones.

Cox (2012 [1863]) concluye que:

> Mientras dure el comercio de aguardiente, y mientras pasen el boquete honrados traficantes llevando alcohol a los indios, eterna verdura coronará vuestras tumbas, y salvará del olvido el lugar donde yacen los restos de dos desconocidos salvajes, y si un día vuestra alma viene a revolotear encima de su antiguo forro, de los barriles de los comerciantes, la alcanzarán emanaciones perfumadas del licor que, como buenos indios, debisteis haber amado durante vuestra vida; la tierra os sea liviana (p. 135).

Los tiempos han cambiado y el comercio de agua ardiente a través de los boquetes cordilleranos han pasado al olvido. Cabe preguntarse ¿la ritualidad en la meseta de Ininalhue fraguó junto con el término del conchavo? Y es que las dinámicas sociales, políticas y económicas dinamizan y perpetúan las dinámicas-simbólicas. Parece que no pueden concebirse unas sin la otra. Desaparecidos los nampülkafe del paso Ranco, probablemente desaparece la ritualidad que por siglos han construido.

Unos años más tarde, Quintuprai pasaría por esta misma meseta, donde distinguiría más bien el alto de Utrenlá y el Oráculo de Nahualtún, describiendo estas dinámicas con mayor detalle.

En cuanto a Utrenlá, Quintuprai cuenta que

> llegamos a ver a Utrenlá; pasamos a depositar leña. Todos pasan allí i dejan leña, para obtener buen camino. ¡Acuérdate bien de mí padre! Quienquiera que lo mande, acá eres dueño de la tierra tú, padre! Que no manquee mi caballo padre! De las piedras (rocas) que no desbarranque mi caballo! Buen camino seguiré! (Lenz, 1897, p. 366).

Respecto al origen de este müpiltuwe, Quintuprai también alude a la ancestralidad, al referir la misma historia que referenciaba Cox (2012 [1863]), diciendo que:

> allá dos hombres anduvieron al entrar el invierno, a inviernar al otro lado de la cordillera; allí les llovio nevason. Uno en mitad de la cordillera, ahí murió. El compañero siguió caminando; casi habia salido a la tierra buena; casi habia pasado la cordillera. Otro poco hubiera caminado, quien sabe no hubiera muerto. Allí tambien murió ese hombre (Lenz, 1897, pp. 366-367).

Quintuprai además menciona otro lugar de veneración obligada en este paso de Ranco, el oráculo de Nahualt, ubicado en lo más alto de la cordillera “en medio [de] mui bonito cerrito está” donde:

> Pasan los hombres en su camino para saber su morir, su vivir.

> Dimos vueltas; alrededor de él fuimos (saltamos) nosotros en pié. Brincamos en un pié.
>
> Cuatro veces pasamos los que vivirán mucho; ese que no tendrá larga vida una vez pasa (i) cae al suelo (Lenz, 1897, p. 368).

Es curioso ver cómo Quintuprai (1897), que no deja de ser un personaje fronterizo, propiamente mapuche, consigna con mayor detalle las dinámicas-simbólicas en el paso Ranco al mencionar dos müpiltuwe, a diferencia de Cox (2012 [1863]), quien, de manera más escueta, menciona tan solo un müpiltuwe, demostrando la clara importancia que para el mapunche-williche tienen estas obligadas veneraciones.

Si se vuelve a Coña (1936), también mapuche se puede dilucidar que en su viaje a Buenos Aires jamás consignó una dinámica-simbólica, esto se puede deber porque fue un estudiante que asistió a las famosas escuelas para hijos de longkos que buscaban erradicar el pensamiento mapuche, lo que en él claramente tuvo consecuencias culturales. Quintuprai era un hábil comerciante, un nampülkafe también, pero no se refiere que haya estudiado bajo el alero del Estado chileno, lo que lleva a concluir que la escuela misional opera como un poderoso espacio de aculturación, la que en ese entonces iba enfocada mayormente a las autoridades mapuche, para que, como autoridades, dispersen el conocimiento occidental-cristiano.

Los astros.

La veneración a los astros también era recurrente entre los mapunche-williche, así detalla Cox (2012 [1863]) cuando tiene que dejar a unos mozos “empeñados” en la sruka de un cacique, cuando se disponía a volver a Valdivia, ante lo cual debía de volver con regalos para recuperar a los suyos:

> Convino en todo, pero quedé obligado a dejar en rehenes a dos de mis peones, para asegurar el cumplimiento del convenio; me hizo jurar por el Sol y se levantó la sesión (p. 99).

La veneración, algo más abstracta, de los astros, no es muy consignada por los viajeros, lo que puede hablar en cierta forma de la pérdida de algunas ideas de la cosmovisión mapuche ya menos concreta. Lo interesante aquí es que, efectivamente, como se venía hablando en el capítulo anterior, con Grebe (1972), hay una clara orientación al Puel, pues la veneración a los volcanes donde habita el Pillán y al Antü, sol naciente, son referidas por los viajeros. Y es que el Antü

representa aquel horizonte que da la vida, la claridad que posibilita la germinación de todo el sustento mapuche, ya sea el crecimiento de los cultivos, o bien las pasturas para el ganado.

Un comentario final

En este capítulo se estableció principalmente que los mapuche de la Araucanía y los mapunche-williche poseen efectivamente un control territorial en el espacio que habitan, donde se distinguen distintos nichos de reunión unidos por caminos, los cuales son principalmente transitados por los nampülkafe, agentes de la sociedad mapuche con ciertos rasgos y aptitudes proclives a los largos viajes. Todos estos viajes están permeados de símbolos-religiosos, los que son interpretados por los viajeros y cronistas.

En el siguiente capítulo, el último de este estudio, se hablará particularmente de las dinámicas sociales, económicas y simbólicas de los künko-williche habitantes del Künko-mapu, quienes por fines alimenticios y de intercambio, realizaban largos viajes al mar Pacífico, a fin de recolectar productos que brindaban un abastecimiento seguro durante todo el año.

Capítulo 3: Narrativas espaciales de los mareros del Künko-mapu

En este capítulo culminación de este trabajo, se hablará expresamente de las experiencias de los propios mareros künko-williche del Künko-mapu. Para esto se realizaron tres entrevistas a distintas personas conocedoras y con la experiencia de estos viajes: Arturo Camiao[83], Viviana Lemuy[84] y Juan Meulén[85]. Es importante puntualizar que Salvador Rumián, hablante de tse-zungún, persona involucrada en todo el proceso de la investigación como conocedor de su pueblo mapunche-williche, fue un aporte también en las entrevistas con intervenciones que ayudaron a complejizar aún más los nütram, aportando inclusive importantes datos.

En el capítulo se partirá hablando del "ser" marero, su esencia e identidad; después se hará referencia a las experiencias de los antiguos mareros, que remontan de fines del siglo XIX y comienzos del XX; en un tercer apartado más extenso se hará un desglose de las narrativas de tres viajes distintos al mar; después, en el cuarto apartado, se hará ahínco en la religiosidad en la movilidad; en un penúltimo apartado se hablará del valor que significa el yam del marero; por último se tocará el tema de la pérdida de la cultura con las impresiones de los mareros.

El ser marero

A modo de comenzar este capítulo, es bueno entender ¿qué es el marero? Como se verá, al igual que el Nampülkafe, concepto que podría englobar al marero en su calidad de "viajero", el marero posee un sentido identitario profundo, también alusivo a la libertad, a la osadía, la valentía, al sacrificio, al kimün (sabiduría) y al comunitarismo.

Juan Meulén (comunicación personal, 20 de septiembre de 2020) dice que el concepto de marero es un concepto moderno, menciona que "salió no hace mucho, porque antes no existía esa palabra, no más que se ponían de acuerdo entre vecinos, de repente decían –vamos a ir al mar a buscar productos del mar- y se iba". Probablemente antes de "marero", así como el nampülkafe para las áreas más nortinas de los mapuche de la Araucanía, existía un denominativo en lengua para esta gente. Algo así como *Lafkentufo*, persona que va a la mar a extraer productos, *Lafken* es mar, o sea castellanizado, el marero. Este concepto es aportado por Salvador Rumián. Aun así, el

---

[83] Apo Ülmen de la zona de San Juan de la Costa, máxima autoridad ancestral, residente del sector de Pulurruca.
[84] Kimtu, maestra de nguillatún, residente del sector de Pualhue, San Juan de la Costa.
[85] Marero de juventud, se podría referir como un trabajador cultural del pueblo mapunche-williche por su rescate de memoria-histórica a través principalmente de material audiovisual, residente de la población Francke, Osorno.

concepto no tiene una raíz conocida al menos en fuente bibliográfica, tampoco los entrevistados hacen mención a algún denominativo en tse-zungún..

Por su parte Viviana Lemuy (comunicación personal, 18 de noviembre de 2020) dicen que "marero es la persona que va siempre al mar", algo así:

> como los trabajadores que hacen el trabajo, como quien te dijera, un temporero así, que va a cosechar frutas o de cosechas. Era su tradición ir al mar. Gente que iba muchos años a la primavera, a buscar todas las cosas para que le dure para el año.

Con esta definición se hace una primera bajada del marero como "tradición", y un aspecto más que importante es que estos tienen por objetivo buscar productos marinos que duraran el año.

Arturo Camiao (comunicación personal 18 de noviembre de 2020)[86] lo define expresamente como una tradición:

> Específicamente fue como una tradición, también digamos, que estaba dentro de las reglas y normas de la vivencia de las comunidades mapuche que vivían más cercanas al mar, al litoral costero. Entonces los viajes que se hacían al mar eran para la cosecha de los productos del mar, para abastecer en la etapa del invierno, digamos. Por decir, se hacía en la época de verano los viajes al mar.

Es decir, el mar tiene un sentido profundamente cultural, enmarcándose en aquella madeja compleja de significados que es la cultura, remontándonos a Geertz (2003), por ende, es un eslabón más de aquella "estructura estructurante", recordando un poco a Bourdieu (1985). Como práctica cultural, la práctica del marero está impregnada de elementos culturales, como lo es la cosmovisión, la religiosidad, el andar espiritual y los rituales. Vale decir, para entender de buena forma la práctica del marero es necesario atender a las dinámicas-simbólicas que involucra, con sus símbolos religiosos y los rituales-simbólicos.

Además, el concepto de Arturo Camiao, profundamente cultural, añade un aspecto no menos importante: el hecho de que la práctica se enmarca en ciertas reglas y normas de convivencia, es decir, lo que se ha mencionada como az-mapu, lo que se ve reflejado en el profundo yam y el ideal del koipitún, como se verá en las dinámicas-simbólicas de estos viajes.

---

[86] Para este capítulo se realizaron tres entrevistas a las tres personas ya referidas con las tres fechas ya especificadas, por lo que se va a obviar la cita en todo el capítulo, entendiéndose que es innecesaria después de una primera mención.

Arturo Camiao, después de enfatizar en el elemento cultural de la práctica del marero, habla sobre la perspectiva más funcional. Dice que “era como un sistema económico esa cuestión, que se desarrollaba en el tiempo”, pues de este “formaban parte los vecinos de alrededor de allá, las familias alrededor de la comunidad”, a través de una especie de intercambio que se explicará más adelante, el *füchatu* o *huichatu.*

El marero, como el ya referido nampülkafe, era un agente importante del pueblo mapunche-williche, que poseía una identidad definida por ciertas características propias que debía poseer. Arturo Camiao dice que los mareros eran “personas especializadas”, pues “no todos tenemos la aptitud para desarrollar esa actividad dentro del mar, digamos. Muchos le tienen temor al mar, y así es todavía”, esto “porque no es un viaje cualquiera, o sencillo ir al mar, digamos. Hasta la época es así”. Estas características retrotraen a recordar la definición ya referida largo y tendido de los nampülkafe, vigorosos hombres, sacrificados, muy valorados por los suyos, por el aporte que significaban a la comunidad, pues significaban abastecimiento, noticias, además de que poseían ciertas destrezas físicas, mentales e inclusive intelectuales.

Además de esto, Arturo Camiao trae a colación un aspecto sumamente importante que define a los mareros y que ni siquiera Manuel Manquilef (1911) refirió al hablar de los nampülkafe.

Este es el aspecto espiritual. Arturo Camiao dice que el marero:

> Primero, [tiene que] estar seguro de a lo que iba, tener muy claro a qué iba, porque no es un viaje cualquiera o sencillo ir al mar, digamos. Hasta la época es así. Ahí entra, digamos, a ser parte muy fuertemente un sistema espiritual de los viajeros al mar, digamos, de los mareros. La espiritualidad como se llama, el saber claramente qué es el mar y la razón está clara para qué se iba, pero estaba el sentido profundo del respeto en el ámbito espiritual por la función que cumple la naturaleza.

Es decir, un rasgo vital para comprender al marero es el müpiltún, es decir su espiritualidad, donde entra a primar la religiosidad del marero mapunche-williche, en esto adquiere suma relevancia su conocimiento de los símbolos-religiosos y los rituales-simbólicos. Esto indeleblemente lleva a pensar en aquella reflexión de Bernardo Colipán (2000), quien hablaba del viaje al mar como un peregrinaje, un viaje metafísico.

Y es que, según Arturo Camiao, el marero:

> tenía que tener la confianza única y la certeza de que el Chao Trokín[87], como decían nuestros ancestros, iba a estar con ellos. Y fundamentalmente el Taita Huenteao quien es el que domina el mar pue', el lafken. Entonces a él había que invocarle su buena voluntad, su buena disposición, para lograr al máximo el propósito del viaje.

Ejemplos de estas características propias de los mareros son dos personas mencionadas por los entrevistados: Juvenal Gómez, marero mayor de Juan Meulén y Zenón Rumián, pareja de Viviana Lemuy.

Juvenal Gómez es definido por Juan Meulén de la siguiente manera:

> Él era prácticamente el maestro marero, podríamos decirlo ahora, porque él era el hombre sabio, porque en cada lugar de la ruta, cuando íbamos, habían partes de descanso, había que hacer una especie de una pequeña ceremonia.

Por lo que el sabio marero debía ser un conocedor de las tradiciones, es decir una especie de "sabio cultural" con gran conocimiento de su cultura, lo que para este trabajo va de la mano por sobre todo con los aspectos cosmológicos, religiosos, espirituales y rituales.

El caso de Zenón Rumián es aún más clarividente, Viviana Lemuy dice que Zenón "era experto en andar, en viajar y todas las cosas, y yo iba primera vez no más", enfatiza que "él ya había andado ya [en el mar], porque era mayor que mí. Él había andado ya cuantas veces, viajando de marero. También conocía todas las cosas" y es que fue Zenón quien le enseñó la ritualidad en torno al Taita Huenteao. Viviana Lemuy al respecto dice:

> Yo sabía que el Abuelito Huentiao existía, pero no sabía dónde, cómo, no sabía na', entonces cuando llegamos él me mencionó, porque él ya había ido, él me dijo que hay que hacer un eskutún (o efkutún), porque él es el dueño del mar me dijo.

Como se ha referido en los dos capítulos anteriores y en la misma introducción, las acciones humanas no se pueden entender de manera íntegra sin atender al aspecto cultural, pero aquí llama la atención que pareciera que el aspecto cultural es el elemento más importante para los mareros, definiendo inclusive la práctica, más allá del importante sentido funcional.

Habiendo comprendido la esencia de los mareros, es momento de hablar de las memorias sobre los antiguos mareros.

---

[87] Dios controlador, tiene una connotación de "juez", es también el homónimo de ngenechén, para los mapuche de la Araucanía. Autores como Quidel (2012) postulan que es un sincretismo del Dios cristiano.

Los antiguos mareros

Los viajes al mar con el fin de la recolección de productos para el abastecimiento del año y para capear la escasez en los meses de mala cosecha, permeado por un profundo sentido religioso y espiritual, es una compleja práctica que conllevó siglos y quizás milenios para desarrollarse con todo el sentido ya mencionado.

Respecto a la antigüedad del viaje, Juan Meulén dice que "antiguamente siempre se fue al mar a buscar productos del mar para el sustento familiar". Por su parte, Arturo Camiao dice que los viajes al mar existen desde:

> la existencia de la población mapuche aquí, en el territorio. Practicaban siempre. Era parte del sistema económico del cual vivía el pueblo mapuche, con el cual existió digamos. Por un lado la agricultura, la pesca, la recolección de frutos silvestres y todo eso, digamos, era parte del sistema económico. Entonces, el mar, siempre estuvo presente. Los ríos, los lagos, todo, digamos, y entre ellos, el bosque, todo, todo. Es entonces, por naturaleza era eso, por esencia, […].

Es decir, se habla aquí de una práctica ancestral, lo que se condice con el hecho, hablado en el primer capítulo, de que el Taita Huenteao mismo, de tiempos inmemoriales, era marero. Es decir, los mismos mareros son parte importante del complejo de la cosmovisión mapunche-williche y su práctica es parte importante de las dinámicas-simbólicas del territorio.

Arturo Camiao respecto a los mareros más antiguos, menciona una historia inclusive rupturista. De momento, como se ha visto, el nampülkafe en general (entendiéndolo como viajero y por tanto englobador de los "mareros") se le asocia con un hombre joven y vigoroso. Lo cierto es que Camiao menciona a una avezada anciana llamada Candelaria Llaitul, la cual es imperioso reivindicar en este trabajo.

Candelaria Llaitul, según Arturo Camiao era una anciana que iba en busca de productos a Caleta Milagro. Arturo dice que era:

> la única [mujer] que se atrevía a ir así sola, con un nieto o nieta, siempre viajaba sola esa viejita al mar y traía su caballo cargao', […]. Esa es la más viejita que conocí yo, digamos. Porque esa era la abuela de los Aucapán que hay aquí, Rosamel Aucapán, que todavía está vivo, ese era nieto.

Respecto a la época a la que se remontan los viajes de Candelaria Llaitul, Arturo Camiao dice que eran “mucho antes, porque esa tiene que haber nacido en siglo XIX todavía, era viejita”, sus viajes se habrían dado “como [en el] 1890 por ahí, si yo la conocí viejita, la alcancé a conocer” dice Arturo Camiao.

Algunas cosas han cambiado respecto del pasado, unas por la destrucción del humano, otras por los propios cambios de la naturaleza y otras tantas por la misma dinámica de la sociedad, que culturalmente se va transformando. Arturo Camiao dice que su papá iba a “Pucatrihue, según había estado una semana y fue a caballo, devuelta tuvo que volver a pie porque trajo su caballo cargado”, refiere también a la bonanza de aquellos tiempos al decir “que había logrado recopilar cuarenta sartas de marisco”, bonanza que todos los entrevistados aluden que ya no existe. Basta con ir a San Juan de la Costa para notar que productos tan abundantes alguna vez como las machas, ya no existen.

Además, dice Arturo Camiao, su padre “alcanzó a entrar a la roca del Taita Huenteao”, pues “en ese tiempo, se cortaba el paso, decía, pero en la marea alta no más, digamos”, pero aquella marea alta solo “llegaba hasta aquí, hasta la rodilla” por lo que “uno descalzo, arremangado el pantalón, entraba fácilmente para adentro”. Esto cambió después del terremoto de 1960.

Viviana Lemuy, por su parte, menciona dos experiencias antiguas más que interesantes. Primero habla del Tata Mañuco, papá de Viviana Lemuy y después aduce a un antiguo marero mencionado por su madre.

Respecto al Tata Mañuco, Viviana Lemuy dice: “mi papá, ese iba todas las temporadas. Todas las temporadas al mar. Ese era un marero de tradición”. El padre de Viviana iba a Pucatrihue y a Maicolpi (o Maicolpué), donde en aquellos tiempos la “abundancia de cosas” era la tónica.

Viviana Lemuy dice que el Tata Mañuco:

> era tradicional po’. Y ese se venía a caballo a la vuelta, se cargaba al caballo con unas pellejás, esas que hacen trigo, el caballo así, llevaban lazo para amarrarlo a la montura. Y venían con pellejás po’, lleno, cargaditos de cosas. Ellos se venían de a pie.

Tanta era la abundancia, que el cargamento que llevaban los caballos no dejaba espacio para montarlos, por lo que el marero debía volver de a pie guiando a su caballo.

Otra historia de tiempos antiguos es la de un marero que refería la madre de Viviana Lemuy. Ella “sabía, de otro caballero que no tenía caballo, entonces iba con buey po’. Entonces como no tenía más animales, tenía buey y llegaba al mar po’”.

El buey “era muy bonito decía ella, y que no se perdía en el tiempo”, pues el marero en cuestión “todo el tiempo iba con su buey” a la mar. Viviana Lemuy cuenta que su madre le decía que:

> cuando volvía, cargaba al buey con toda la pellejá de cochahuasca, hasta por los cachos traía unos tremendos tercios así y el buey sabía, como ya sabía su camino, se venía caminando. Entonces él venía atrasito no más arreando al buey y el buey venía cargado. Eso lo hacía todo el tiempo con su buey, no tenía caballo.

La abundancia, la creatividad, el rupturismo, en fin, historias que hoy en día parecen impresionantes, marcan la tónica en los tiempos de los antiguos mareros. Si bien la realidad fue cambiando, producto de la destrucción del humano y el propio accionar de la naturaleza, para la segunda mitad del siglo XX la práctica se seguía manteniendo, y los protagonistas en estos casos, para este trabajo, fueron Juan Meulén y Viviana Lemuy.

Narrativas de viajes al mar

Este apartado tiene por fin relatar los viajes de los mareros. En primer lugar se hablará de las razones del viaje; en un segundo momento se mencionarán los preparativos para el viaje; en un tercer momento más extenso se tratarán tres narrativas espaciales, donde se verá al detalle estos viajes espirituales, en específico se verá el viaje de Juan Meulén a Caleta Milagro y Caleta Lamehuapi, y también el viaje de Viviana Lemuy a Pucatrihue; en un cuarto momento se hablará del füchatu o huichatu; en un quinto breve apartado se hablará del valor del yam del marero; y por último, se tocará la problemática de la pérdida de la cultura.

Razón del viaje y preparativos.

Arturo Camiao, como ya se vio en la primera parte de este capítulo, establece que el viaje al mar es una tradición que es pensada y planificada, donde el marero tiene que saber bien a lo que va al mar, aquí como ya se mencionó entra en juego la parte religiosa y espiritual de la gente.

Arturo Camiao dice:

> no era una cosa que se le ocurría de un momento a otro, ¿no? Era como la tradición. Sobre todo la época, que llegaba la época e inmediatamente se empezaba a programar los viajes al mar, digamos, para aprovechar el buen tiempo.

Además de esto, el mismo Arturo Camiao refiere a que no cualquier persona podía ir al mar, más allá de sus ganas y su férrea religiosidad, sino que la persona debía contar con los medios, ante esto el Apo Ülmen refiere:

> Aquí en Pulurruca, un amigo, Don Victoriano Ancapán, tenía como tres o cuatro caballos, hacía, cuanto, unos tres, cuatro viajes en el verano al mar po'. A hacer la cosecha como decían ellos. Si aquí no tenía donde sembrar trigo, pero iba a cosechar en el mar y acá se hacía el intercambio, digamos.

En cuanto a las razones que motivaban a la gente para ir al mar, son evidentemente razones económicas de abastecimiento, así lo esclarece Juan Meulén cuando dice:

> claro, a mí me gustaban los mariscos, en realidad ¿no?, me gustaban las cosas del mar y siempre mi mamá solía ir a los huichato (o huichatu) que le llamaban, cuando llegaban los otros mareros ¿no? Iba siempre para que le convidaran algunas cosas, llevar algo. Entonces le dije yo –chuta, voy a ir yo- le dije a mi mamá –para que tengamos luche, cosas del mar, marisco, cochayuyo, todas esas cosas-.

Pero, como se ha dicho a lo largo de esta investigación, es imposible comprender aquella necesidad económica de subsistencia, sin el aspecto religioso. Esto quedó de manifiesto cuando Arturo Camiao hablaba de la claridad espiritual que debía de tener el marero y es más claro aun cuando se acude a las razones de Viviana Lemuy para ir al viaje.

Viviana Lemuy fue con su pareja, Zenón Rumián, experimentado marero que iba con la misma finalidad de Juan Meulén y todos los mareros, es decir, buscar abastecimiento alimenticio para la familia, en especial a fin de capear las difíciles situaciones en tiempos de nula cosecha.

Pero Viviana Lemuy menciona algo muy relevante, y es que la motivación propia de ella para acompañar a su pareja es conocer el mar, donde yace la piedra del Taita Huenteao. Dice:

> entonces me motivó [Zenón Rumián] –tú quieres conocer el mar y vamos al mar po' -. [...]
>
> Sí, y yo ¿qué me iba a echar atrás?, si yo también quería conocer el mar y con ansias y todo, porque me contaban unas cosas y tenía que verlo. Así que por eso fue que no me quedé atrás. Aunque me costó harto, pero fui al mar.

Como se puede apreciar la gente del Künko-mapu en aquel entonces, no toda conocía el mar y este se presentaba como un elemento desconocido en el imaginario de gran parte de la sociedad künko-williche que no había tenido el acceso a él.

Habiendo delimitado las condiciones de medios de la gente para acudir al mar, y las razones de ir al mar, siempre con la claridad religiosa que a criterio de Arturo Camiao debía tener el marero, es bueno conversar sobre la gesta del viaje.

En general estos viajes, como el relatado por Viviana Lemuy, eran familiares, donde acudían padres, hijos, primos, e inclusive las parejas. En el caso del viaje de Juan Meulén, se trataba de un viaje entre vecinos, conocidos y amigos. Para esto era indispensable su reunión días antes a fin de acordar qué llevaría cada uno, conseguir los caballos y concordar sobre todo los menesteres destinados al abastecimiento en el viaje.

Para el viaje era imperioso llevar harina tostada, de lo que ya se tenía referencia, pues Cox (2012 [1863]) decía que sus mozos chilotes cada tanto bebían harina tostada para recuperar energías ante el agotador viaje. También siguiendo a Arturo Camiao y a Viviana Lemuy, se llevaba miltrín (catuto)[88] para merendar, pues en aquel tiempo no se veía el *kofke*, es decir el pan. Juan Meulén agrega que se llevaba carne seca, después de dejarla cercana al fogón, sancochada con sal, pues así se podía conservar.

Preparados los alimentos de subsistencia para el viaje, Arturo Camiao dice que estos se disponían en "embaces especiales", como:

> La trutronca que es una cuestión de cuero de cordero, de ternero, como una especie de un saquito. Y eso se colocaba a la curtama, que le llamaban, la amarraban a la montura en el caballo atrás. Llevaban ají, había que llevar harta grasa para cocinar allá. Lo demás estaba por carne nueva, la carne estaba allá digamos. Entonces había que llevar las otras cosas no más.

Aquí se va viendo algo propio también en los viajes de los nampülkafe vistos en el capítulo anterior: valerse con lo más al alcance de la naturaleza.

Habiendo hablado sobre los preparativos del viaje, es hora de abocarse concretamente a los viajes al mar.

El viaje espiritual.

---

[88] Es una comida típica mapuche, en términos concretos es una masa hecha trigo triturado, con forma de rombo, plana y alargada.

Se hablará aquí en primer lugar del viaje de Viviana Lemuy, en 1950[89] probablemente, a Pucatrihue; y después se hablará del viaje de Juan Meulén alrededor de 1964 a Caleta Milagro y a por último el año 1966 a Caleta Lamehuapi.

Viaje de Viviana Lemuy a Pucatrihue, 1950.

Viviana Lemuy cuenta que normalmente los mareros para ir a Pucatrihue partían a las 5 de la mañana, pero junto a su pareja se atrasaron en el viaje y tuvieron que partir a las 10 de la mañana, lo que ocasionaría un viaje lleno de contratiempos.

Al comienzo de la travesía Viviana Lemuy cuenta que pasaron por Lafkenmapu y Aleucapi, donde tuvieron que galopar a gran velocidad, pues Zenón Rumián le dijo "compañera, aquí hay que correr, por donde esté bueno el camino hay que correr, porque o si no nos va a encontrar la noche y no vamos a alcanzar a llegar al mar". En palabras de Viviana Lemuy, su pareja "sabía toda la hora, cuánta distancia y cuánto se ocupaba", aludiendo a su experiencia como marero. Dicho esto, Viviana cuenta que "donde había plano del sendero, galopábamos y corre y corre… y así" iban avanzando a través del camino de la precordillera costera.

Pasando por un sector conocido como Casa de Lata, comenzaban a internarse en la cordillera donde debieron bajar la marcha:

> De a poco atravesamos el camino, con los caballos, que ahí los caballos acostumbrados a andar en esa clase de tierra, de caminos. Entonces como en unas escaleras, así, en partes el caballo subía y bajaba, y uno tenía que afirmarse no más en la montura para no caerse. Y así íbamos camino y camino.

La confianza en el equino era total, ahí radica su importancia inclusive religiosa para los mapuche, utilizado en los rituales e incluso en la ceremonia fúnebre, donde al mapuche se le enterraba con su caballo favorito para emprender su viaje al Wenu-mapu, según los datos aportados por De Reschio (2018 [1890]) en el segundo capítulo. También aquí se vislumbra las primeras dificultades del viaje donde el mapuche debe limitarse solo a aferrarse al caballo para que este

---

[89] Viviana Lemuy dice que el viaje fue alrededor de 1960, pero esto puede ser producto de una confusión obvia sobre hechos muy antiguos. Ella se encontraba al cuidado de su bebé cuando tenía 18 años, era bastante joven al hacer este viaje y teniendo como referencia su maternidad, es poco probable que haya errado en su edad al momento del viaje. Teniendo en cuenta que ella actualmente tiene 88 años, se deduce que aquel viaje fue alrededor del año 1950.

maniobre con soltura, algo similar a lo vivido por Treutler (1863) quien en dos ocasiones observó impresionado cómo los williche-lafkenche sorteaban riscos aferrados a sus caballos, acostumbrados a estas dificultades y confiados ciegamente en las capacidades de sus compañeros de cuatro pezuñas.

Fue así como se lograron internar en la cordillera costera, donde abundan "inmensos árboles, que uno no ve, solamente si mira para arriba los ve. Quizá el espacio para arriba, pero más no ve", pues Viviana Lemuy cuenta que "las cordilleras son todas cerradas" lo que dificulta bastante su paso por estas.

En un momento dado, Viviana y Zenón se perdieron, habían salido tan a destiempo, que la presurosa salida distrajo la atención en el camino, por lo cual perdieron la huella que debían seguir. Después de un buen rato perdidos en la inmensidad del bosque, encontraron la huella de los caballos. Ante los destiempos, "el Chaw (o Chau) Antü se perdió (padre sol). Entonces ahí quedó como oscuro en la cordillera". Zenón le dice "Vamos andado no más, vamos a tener que salir a alguna parte, porque podemos llegar hasta de noche al mar, y si no tenemos que alojar", siguieron entonces con "correrías inmensas" por el camino donde "pasaba la gente tanto a caballo".

En la inmensidad de la cordillera costera, comenzaban a aparecer los primeros müpiltuwe, así comenta Viviana Lemuy que:

> Habían señales ahí, a donde se pasaba a hacer un efkutún, entonces nosotros ahí tuvimos que bajarnos y demorarnos harto, para hacer el efkutún. Y había que pasar a hacer eso, porque si uno no lo hacía, le iba a ir mal. Entonces, en eso se pasaba a varias partes y eso nos guiaba a nosotros para ir al mar. Y yo me quedaba ahí contenta, porque al hacer esto nos va a acompañar el Chao Trokín, vamos a llegar bien.

Recordando el trabajo de Alcafuz et al. (2005), donde tiene incidencia importante la misma Viviana Lemuy, el efkutún es una ceremonia con características de rogativa y agradecimiento a las importantes entidades del Fütawillimapu, como por ejemplo el Chao Trokín y el Taita Huenteao, esta ceremonia refleja esa ligazón del mapuche con la tierra, por cuanto se establece una conexión al colocar al fuego cereales, como el muday, pan y cualquier tipo de semillas.

Ante las vicisitudes del viaje, Viviana y Zenón se vieron obligados a alojar a la intemperie en plena cordillera costera:

> Entonces dijo Zenón –Hay un peligro grande- me dijo –y el peligro es que aquí sale el pangue- el pangue es el León –que todos los que alojan tienen que amanecer con un

> fuego grande y con el caballo amarrado- dijo. Así que él como era más habiloso, acostumbrado a viajar al mar más que yo, yo era jovencita en ese tiempo.

Tomando calma, estacionándose en un lugar, Zenón comenzó a buscar palos secos para hacer un gran fuego que espante a cualquier pangui, mientras Viviana daba pecho a su pequeño bebé. En aquella noche no durmieron, estuvieron atentos ante cualquier peligro. El puma no es un animal que ose a atacar humanos, pero el mapuche en general le muestra respeto a este imponente animal, además que la pareja se encontraba con un bebé, que podía ser potencial presa para el felino.

Mientras pernoctaban en este lugar, Viviana Lemuy sentía el fuerte sonido del mar, lo que indicaba la cercanía a la que habían quedado de su objetivo. Viviana comenta:

> Entonces a mí me causaba susto porque yo no conocía el mar, era la primera vez que iba al mar, y sentí ese ruido pue'. Ese ruido, unos estruendos, sentía que era cerquita, y eso me asustaba, dije -¿Cómo será el mar, que será?- Es difícil, claro, no lo alcancé a ver porque ya se había oscurecido

Luego de una noche alerta, la valiente pareja se disponía a bajar la cordillera costera, que en ocasiones cae estrepitosamente en las aguas del Océano Pacífico. Así refiere Viviana Lemuy:

> Cuando uno lo ve de una altura elevada lo ve bonito. Es un tremendo abismo para bajar para abajo, que habían puros senderos, entonces los caballos lo bajaban así en una sola resfalá' para abajo. Y hay que afirmarse no más, dijo, aquí. Serán como dos o tres kilómetros para llegar abajo a la playa.

Llegando a la mar, frente a la piedra del Taita Huenteao, Viviana Lemuy dice que se situaron en una roca cercana al túnel de Pucatrihue, donde la gente se guarecía y alojaba, armando el pequeño campamento a donde encendían el fogón.

Descansados después de prácticamente dos días de viaje, al fin podían dormir en la tranquilidad de la piedra. Se levantaron al otro día temprano por la mañana aprovechando la vaciante[90] en el mar para la recolección de productos marinos. Antes de iniciar las labores, Zenón Rumián le presentó el ritual de permiso en la piedra del Taita Huenteao:

---

[90] La primera bajada del nivel del mar, lo que deja al descubierto los productos marinos como los mariscos, listos para la recolección de los künko-williche.

> –Pero aquí –dijo él –es delicado, primero hay una persona que es dueño –me dijo. Ese es el dueño del mar. Ese es el espíritu que manda, y ese es el Taita Huentriao. –Entonces hay que ir primero donde él, hacer el efkutún allá, pedir permiso, para que nosotros podamos ir con confianza, sino algo nos puede pasar –así que yo le dije –bien po', si a eso venimos, venimos a hacer –

Habiendo dicho esto, la pareja se puso camino a la piedra del Taita Huenteao, que, en aquel tiempo, producto de las vaciantes, se podía atravesar caminando sin ningún inconveniente, después del terremoto de 1960, cuenta la gente künko-williche que el paso se llenó de agua marina.

Llegando a la piedra Viviana Lemuy cuenta:

> Fuimos a hacer el efkutún, él lo hizo, llevamos la harina tostada y todas las cosas. Y fuimos al Taita Huentriao, conocí la roca, entramos abajo, y la roca estaba así llena de mushky (harina tostada), toda la gente que iba hacía su efkutún. Entonces ahí pidió él y pedimos también que nos autorice, pa' andar bien y que no nos pase nada malo, y que encontremos las cosas que íbamos a buscar.

Esto se condice bastante con las averiguaciones de Guevara (1908) y el relato de Quintuprai (Lenz, 1897). El primero menciona la Piedra Retricura, en tanto el segundo menciona el Oráculo de Nahualtún y la piedra Utrenlá. En estos lugares la gente deja ofrendas para asegurar un buen pasar en el viaje, implorando el cuidado por parte del ngen habitante en este müpiltún.

La ofrenda en general es algún alimento, semillas o bien leña, en fin, cualquier producto vital para el sustento de los mapuche, quienes, siguiendo el ideario de la retribución a la mapu y la reciprocidad, tratan de una manera u otra devolver lo que la Ñuke-mapu entrega.

Así, los mapuche además de implorar un buen pasar, agradecen y buscan la concesión del permiso a través de estas regalías. El künko-williche antes de disponerse a recolectar productos de origen marino, tiene que brindar algún producto al ngen, en este caso el Taita Huenteao, quien al demostrársele yam, otorga el permiso y la benevolencia a la che para que inicien sus labores de recolección.

Esta forma de interacción no es otra cosa que el zugún mencionado por José Quidel (2012), donde Viviana Lemuy y Zenón Rumián a través del zugún (la palabra hablada) y el zugu (la acción), se comunicaron con el Taita Huenteao, quien a través del zugu basado en el permiso y su benevolencia responde al accionar de la pareja.

Es importante recordar que el Taita Huenteao es una deidad mapunche-williche central en el Fütawillimapu, por lo que debería ser tomado como uno de los ngen más poderosos, pues es un centro ceremonial, que como antecedente tiene un nütram que relata la historia, como bien se vio al final del Capítulo I.

Obtenida la benevolencia del Taita Huenteao, comenzaba la recolección de productos, acción siempre rodeada de un contexto de religiosidad a partir del ritual-simbólico del efku.

Viviana Lemuy respecto de la recolección comenta:

> Juntamos hartas cosas ahí, juntamos la cosa de los lunfo que había y que se busca en la roca, con cuchillo cortamos harto de los mariscos, y cocinábamos los puros mariscos, porque no llevábamos otra cosa para cocinar. Eso allá lo limpiábamos no más y como llevábamos aliños, los aliñábamos… ¡Uh! Lo pasábamos bien comiendo harto, todos los tres días comiendo puro marisco. Y solamente con catuto y harina tostada porque otra cosa no llevábamos.

En este caso la pareja llevó pocas provisiones, pues tal era la riqueza del borde costero, que llegando a la mar disfrutaban de los productos marinos. Aquí el viaje adquiere, además de un sentido económico de subsistencia siempre empapado de símbolos-religiosos propios de la cosmovisión mapunche-williche, un aspecto de distensión en el mar, pues era un disfrute probar las delicias marinas. Además de recolectar, las familias disfrutaban de un buen momento, cargados del newén característico de estos müpiltuwe, fortaleciendo sus lazos de cariño a través del trabajo de recolección.

Esta dinámica ritual-simbólica y de recolección se mantuvo durante los tres días que Viviana Lemuy y Zenón Rumián estuvieron en el mar, por lo que la benevolencia del Taita Huenteao se renovaba cada mañana a las 5 de la madrugada, con el mismo ímpetu del primer día.

Viviana Lemuy, fiel creyente, cuenta sus sensaciones de los rituales-simbólicos diarios en la piedra del Taita Huenteao: “La oración que uno hacía de tanto poder, encontré al tiro ahí que había un poder y que ese poder le transmitía a uno muchas cosas. Entonces eso sentí yo. Así que nos sentíamos tan bien”. Y es que Viviana jamás había conocido directamente al Taita Huenteao, y se impresionó por la energía positiva percibida en este lugar.

Después de llenar sacos y sacos de productos como el coyofe, el lunfo, algas, luche y mariscos, Zenón, el experto en los viajes al mar le dijo a Viviana Lemuy que era hora de regresar,

pues las cargas estaban completadas. Así que, pasados tres días, a caballos cargados, emprendían el viaje de vuelta a casa.

El viaje de vuelta también tendría una que otra vicisitud, como un nuevo pequeño momento de pérdida del sendero, que rápidamente sería sorteado. De camino nuevamente a casa en Pualhue, se encontraron en la cordillera con un fundo alemán, que ya para 1950, después del cruento despojo territorial, yacían instalados en distintos puntos de San Juan de la Costa.

Lo más llamativo de la vuelta a casa es la mención de los *huachi*, o *huachihue*, donde "había que bajarse y hacer con mucho respeto, porque eran signos de bendición y había que pasar a hacer ahí oración". Estos huachi se encontraban "por la mitad de la cordillera más o menos por donde íbamos nosotros. De Casa de Lata pero muy adentro", los que se encontraban "por distancia" inclusive en un lugar "hasta una tumba había", se podían encontrar muchos más en la cordillera, donde habían varios otros. En todos estos müpiltuwe "había que bajarse ahí, hacer su oración" dice Viviana Lemuy.

¿Serían los huachihue lugares de conexión entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu como se interpretó para las cruces encontradas en los ríos referidas por Smith (1914 [1855])? En el nütram concebido con Arturo Camiao y Salvador Rumián surgen algunas interesantes hipótesis que serán tratadas en un breve apartado enfocado expresamente a las dinámicas-simbólicas consignadas por los mareros, a fin de no interrumpir grandemente la narrativa espacial.

Estos huachi tenían una altura de alrededor de un metro, dice Viviana Lemuy, los que se asemejan mucho al arco del nguillatún, lo que puede no ser una mera coincidencia como se verá más adelante al detalle, estos se hacían de cualquier madera y se plantaban a modo de arco, ambos extremos en la tierra.

Así, sin mayores contratiempos, Viviana Lemuy y Zenón Rumián volvieron a su hogar en Pualhue.

Viaje de Juan Meulén a Caleta Milagro, 1964.

En el viaje de Juan Meulén a Caleta Milagro, Juan menciona para salir de Quinchilco, lugar de residencia de él y la mayoría de la comitiva con que se hacía acompañar, debían:

> salir entre las doce de la noche y la una de mañana, para poder estar en Puente Negro, a la entrada de la Hacienda Trinidad, a las ocho de la mañana, porque a esa hora le sacaban llave a las trancas.

Sin sitios ni eventos de mayor importancia, llegaban rápidamente a internarse en la cordillera costera, Juan Meulén cuenta que en el viaje intercordillerano comenzaba ese peregrinar metafísico mencionado ya por Bernardo Colipán (2000).

El primer sitio sagrado digno de un ritual-simbólico es la Piedra Matapiojo, que:

> Era una piedra ovalada, quizá la forma de un huevo, gigante así, y ahí había un chorrito de agua que caía, como a tomar desayuno, eso sería aproximadamente ya tipo diez de la mañana que pasábamos ahí.

Este era un lugar principalmente sagrado, donde también se hacía un efkutún, por lo que se puede referir también como müpiltuwe. Juan dice:

> Nuestro marero mayor o el que nos acompañaba, hacía un pequeño esku (o efku), se encomendaba al viaje, se pedía permiso a la ñuke mapu, a la cordillera, y se regaba harina, harina tostada, no utilizábamos el fuego, porque como no había que cocinar nada, porque todo llevábamos preparado, llevábamos mucho mushke, mucha harina tostada. Una vez que terminábamos comíamos harina tostada ahí, y […] nos íbamos.

El lugar referido tiene una connotación de parada de descanso, de reestablecer energías a través del consumo de harina tostada y la merienda de los alimentos de provisión. Aquí también se hace un efku, que como se ha visto tenía un carácter de agradecimiento y rogativa. Se puede especular que el agradecimiento va de la mano con la buena salud y buen pasar de los viajeros hasta este punto de gustosa recarga de energías, mientras que la rogativa debería de ir de la mano con la búsqueda de la perpetuidad de la bonanza en el viaje. Es probable que en este müpiltuwe yaciera un ngen protector del lugar.

Se seguía el tránsito por la Cordillera de la Costa y comenzaban a asomar las primeras dificultades de estos caminos, que tal como se mencionó para el viaje de Viviana Lemuy, las condiciones de los viajes no escapan mucho de las crónicas de Treutler (1863).

Así, Juan Meulén y la comitiva del marero mayor Juvenal Gómez tuvo que atravesar este difícil sitio llamado la Cancha de los Galopes, caracterizado de la siguiente manera:

> Habían muchos alerces botados, alerces antiguos, que eran muy gruesos, entonces los caballos iban saltando todos esos árboles, esos alerces que habían botados de muchos años y la gente con el machate los labraba, y se gastaban donde pasaban también.

Juan comenta que, bajando la Cancha de los Galopes, quedaba en una especie de altura en la cordillera costera, donde se disponían a bajar una especie de risco:

> llegábamos a la bajada y ahí había que bajar, el caballo bajaba de punta prácticamente porque también era un tipo de escala, mucho roquerío, mucha piedra y caminos muy angostos, había que ir esquivando las rodillas para no pegarse en los troncos, en las piedras, porque era un camino achanconao, los caballos iban uno tras otro, o sea una fila de caballos, no podían ir de a dos, sino que el que iba adelante lo seguíamos nosotros.

Este angosto camino trae el recuerdo del viaje de los hermanos Philippi en 1865, donde mencionan que en parte del sendero al mar a Hueicolla, no cabía más de una yunta de bueyes. Este viaje también se dio en el área del Willimapu, pero más al Norte, en Hueicolla, por lo que las características de la geografía no debieran distar en gran parte.

Sorteada esta dificultad, la comitiva se dispuso a llegar a la conocida piedra del Mültruntúe, que era "una piedra como una especie de una mesa así, que había, y ahí en esa parte venía una especie de una quebrada muy profunda, abajo se veía soliar la cordillera, una parte alta, y ahí no había que gritar". En este lugar, cuenta Meulén que se pasaba a realizar otro efku "pidiendo a que el tiempo nos acompañe, y que llegáramos todos bien al mar".

Juan Meulén dice que en este lugar había que tener sumo cuidado y respeto, aludiendo al yam tan referido en este trabajo. El irrespeto tenía consecuencias y el Mültruntúe reaccionaba:

> Ahora, el que gritaba, el tiempo se revolvía muy fácilmente, y cuando llegábamos a la altura de Cahuiñalhue nos podía pillar un aguacero muy grande y hasta se podían morir los caballos, o las personas que iban, porque el viento muy fuerte que hacía volar la piedrecilla que hay arriba ahí.

El zugu de la piedra era claro y cualquier persona que osaba a no respetar el sitio ceremonial, era inmediatamente castigado con tempestades climatológicas. Tanto Arturo Camiao como Viviana Lemuy, que, si bien no viajaron a este lugar, aportaron datos que serán profundizados más adelante.

Lo cierto hasta ahora es que esta piedra representa mucha importancia en los mareros que iban a Caleta Milagro, es un lugar, que como se verá, es muy conocido por la gente de la zona, inclusive por quienes no tenían experiencias de marero.

Se deduce que en este müpiltuwe yace un ngen de mucho newén, pues la falta de respeto puede tener consecuencias catastróficas para los viajeros, quienes deben tener mucho cuidado al atravesar este delicado lugar. Esta piedra era, entonces, un importante símbolo-religioso para los künko-williche y en ella se hacían importantes rituales simbólicos como el efku e inclusive el zugu del silencio, que, si bien carece de palabra hablada, es una acción vital para la relación que se debe tener con este importante müpiltuwe.

Pasada la Piedra del Mültruntúe, se llegaba a Cahuiñalhue, lugar que no representaba un símbolo-religioso, por lo que no se veían ahí rituales simbólicos, pero sí era un importante sitio de descanso, donde los mareros pasaban “a comer harina” y “comer la carne cocida”, distendiéndose con una buena conversación, algunos quizás con una corta siesta, para recargar energías y ánimos.

Por lo hablado por Juan Meulén, este lugar quedaba muy cerca de la piedra, por lo que se puede pensar que el ritual-simbólico en Mültruntúe agotaba las energías de los mareros no solo desde una perspectiva física, sino también espiritual.

Se seguía el recorrido y Juan Meulén refiere que antes del ingreso a la “cordillera grande” tenía lugar otro efku. Seguramente en este punto la cordillera alcanzaba gran altura y una espesura de bosque prominente. La inmensidad de este bosque más denso y aquellas alturas más prominentes, requieren también de un ritual-simbólico que marque el ingreso a un escenario geográfico distintos.

Se vio anteriormente que los mismos árboles tienen muchas veces un sentido simbólico-religioso, recordando a la citada Viviana Huiliñir-Curío (2015; 2018), además de las prominentes altitudes de las montañas veneradas por los mapuche, referidas por Smith (1914 [1855]), por lo que no es extraño que se realice un ritual-simbólico antes de entrar a la “cordillera grande” como le llama Juan Meulén, la cual posee un bosque seguramente lleno de newén y también la misma altura, más cercana al Wenu-mapu, siempre venerada por los mapuche. El marero Juan no refiere a que el efku se realizara por el gran newén de este lugar, pero vistos los antecedentes se puede pensar en que esta etapa del viaje se realiza un efku para conseguir la bonanza al entrar a un müpiltuwe rebosante de newén, representado por el bosque nativo en la gran cordillera costera.

En esta parte del viaje, en plena cordillera costera, Juan Meulén menciona al lihuei, ente animado que parece ser un extraño animal con newén maléfico para los künko-williche. Juan cuenta la siguiente situación:

> Recuerdo una vez cuando llegamos a esa última parte, nos bajábamos de los caballos y uno de los compañeros se nos quedó dormido. Entonces dijo el marero mayor, aquí debe haber algún lihuei y ese chupa la sangre, chupa el aliento, aquí nos podemos quedar todos dormidos, aquí nos podemos morir, hay que buscarlo, y empezamos a buscar ahí entre las hojas, las ramas que habían [...] de repente uno dijo –aquí lo pillé-, y lo mataron, lo cortaron con el machete, es una especie como un baboso, pero gigante [...] cuando lo cortaron yo vi ahí, nos subimos a los caballos y nos fuimos de ahí rápidamente, porque decían que si no, uno se quedaba dormido.

Esto recuerda bastante las acciones realizadas por el huecuve, ser que según Gissi (1997) es un ente de carácter malicioso. La verdad es que el testimonio de Quintuprai (1897), como ya se dijo, atribuye al huecuve una connotación más parecida a las características de un ngen, como protector y benefactor. Como se dijo, para Quidel (2012) esto no es más que una demonización de la religiosidad mapuche, lo que es efecto de la acción misionera, que asoció la religiosidad mapuche con acciones propias del demonio. Esta es una larga discusión que en esta investigación queda abierta a nuevas averiguaciones.

Lo cierto es que el lihuei tiene una connotación más bien negativa para los künko-williche ante lo que los mareros deben actuar en lo inmediato para hacer frente a dicho weza newén (fuerza maléfica).

Este sería el último evento de importancia antes de llegar al litoral costero. La comitiva de Juvenal Gómez llegó a la casa del único habitante de Caleta Milagro, que era un señor llamado Alfredo Jaramillo, quien permitía el paso a los mareros que iban a practicar la recolección de productos marinos.

Juan Meulén cuenta que el hombre cuidador de este lugar, les recomendó ir a una Caleta ubicada un poco más al Norte, llamada Puchangay, dado que ya había mareros en Milagro haciendo labores de recolección.

Alfredo Jaramillo recuerda aquellos “lugares de paso” vistos en el capítulo anterior, a través de los cuales los mapuche ejercían una cierta soberanía. En este caso no se ven servicios de alojo, pero sí hay una clara organización de las labores de recolección, a fin de que las distintas

cuadrillas se mantengan en armonía y no sostengan competencia por los productos. Esta misma dinámica impide la sobre depredación actual de los recursos marinos, lo cual habla de la buena organización del pueblo künko-williche, en lugares donde la mano del Estado era prácticamente inexistente.

Llegados a Puchangay, tal como Viviana Lemuy y Zenón Rumian al llegar al mar, se dispusieron a armar el campamento, valiéndose de las características geográficas propias del lugar. Cuenta Juan Meulén que en Puchangay los mareros se guarecían en una cueva, la que describe de la siguiente manera:

> Era una piedra, que tenía una especie como cueva, y ahí era donde se arranchaban los mareros, y yo buscaba una casa, buscaba yo alguna mediagua, alguna cosa, y no, era una piedra grande, que había y ahí era donde se acomodaba la gente y ahí nos quedamos.

En la primera noche del grupo, bajo el cargo de Juvenal Gómez, se muestra una actitud muy similar al viaje de Viviana Lemuy: el temor y respeto al pangui.

Juvenal Gómez le dijo a sus dirigidos: "vamos a hacer una fogata grande porque si nos quedamos dormidos puede llegar el león[91] en la noche", esto con el mismo fin del viaje antes visto: espantar al pangui.

Juan Meulén cuenta que el temor no era antojadizo y el dato que se pasaban recurrentemente los mareros a fin de cuidarse del pangui tenían bastante fundamentado, pues efectivamente un puma merodeaba la costa, así lo cuenta Juan:

> Claro, al otro día en la mañana estaban los rastros que había andado el león, porque el león en la noche bajaba a cazar pescados, porque en la noche salen, los cuanto que se llaman, los robalos a la orilla de la playa, a comer los chanchitos, una especie de pequeño sapito que se entierran en la arena y con eso hacen las carnadas para pescar, y ahí claro, después en la noche me acuerdo yo que fui de noche, varios, fuimos todos, y ahí veíamos a los robalos que andan prácticamente varados. Y ahí baja el león y baja a cazar pescados y se los come, o sea el puma, porque acá no tenemos león, es el puma acá.

---

[91] En general la gente del sur de chile llama león al pangui, pero el único felino de gran envergadura que habita en Chile es el puma.

El primer día era solo celebrar el buen término de la primera parte de la travesía al mar, así Juan Meulén decía:

> El primer día que llegábamos, todo lo que alcanzábamos a recoger mariscos, era para puro comer, y al segundo día eso era ya para ir guardando, otro después cuando ya las vaciantes partían como a las cuatro de la mañana, así que había que levantarse muy temprano, aclarando no más, la mejor vaciante era en la mañana.

Acabada esta primera vaciante, Juan Meulén dice que el tiempo entre vaciantes era destinado a desconchar mariscos, hervir en tarro, cocer y armar las sartas.

Las sartas eran las especies de "paquetes" que se hacían con los productos marinos, a fin de guardarlos y llevarlos como cargamento en los caballos. Por ende, mientras más sartas se hacían, mayor había sido la recolección de productos marinos. En cuanto a la fabricación de las sartas, Juan Meulén dice:

> Salíamos a buscar una ñocha que hay en la cordillera, que es como chupón más o menos. Con eso hacíamos la sarta de los mariscos, lo pasábamos por una llama, cierto, esa cosa y ahí las partíamos y hacíamos una aguja de palitos para ir ensartando los mariscos, e igual el luche, el luche hay que estar despartando[92], y eso lo tendíamos encima de las piedras para que se secara, ahí lo íbamos a dar vuelta.

Este mismo tiempo era también destinado para el proceso de cocción el cochayuyo y armar los tercios. En cuanto a esto Juan Meulén refiere:

> El cochayuyo, había que "curantiarlo" decía el marero viejo, hacíamos una tremenda fogata, se pasaba por las llamas el cochayuyo, eso quedaba verde y después lo íbamos a mojar al agua del mar y de ahí lo tendíamos en las piedras para que se secara, y ahí cuando estaba seco, al otro día, un día en la mañana, se recogía porque a esa hora estaba bien dócil para doblarlo y hacíamos los tercios, un tercio grande, no como los tercios que venden, esos son chiquititos, nosotros hacíamos uno bastante grande para traerlo en caballo.

---

[92] Esta palabra fue anotada tal cual se escuchó, probablemente es un término utilizado en el campo, que refiere a separar las partes comestibles del marisco para su preparación.

Por último, Juan Meulén detalla el proceso de cocción del luche, proceso muy parecido a la cocción por ejemplo del famoso “curanto al hoyo”. Muy probablemente aquel plato típico del Sur de Chile, surgió de prácticas de cocción de productos marinos de los propios künko-williche:

> Cuando queríamos traer, también, luche cocido, íbamos donde había arena, hacíamos la tremenda fogata, buscábamos la hoja del pangui, que es la hoja de la nalca, envolvíamos ahí el luche y ya una vez que estaba la arena caliente, enterrábamos ahí, lo hacíamos una noche y le tirábamos fuego encima y al otro día ya íbamos a desenterrar los panes de luche que estaban ya cocidos, esa era la manera como para traer luche en pan, pero lo que más se traía era luche seco así no más.

Todas estas técnicas para cocinar y convertir estos recursos frescos en productos más durables para abastecer a los hogares del Künko-mapu durante todo el año, hablan de cómo los künko-williche se valían de lo que la Ñuke-mapu les proveía para desarrollarse y vivir, más que sobrevivir, pues la sobrevivencia habla de una situación límite, en este caso como vemos, los armoniosos viajes hablan más bien de vivir de una manera que satisfacía bastante las necesidades de la población.

Estos detalles recuerdan las crónicas de Cox (2012 [1863]) Cox quien en su exploración del Puelmapu, menciona el método de cocción de un choique con herramientas no elaboradas al alcance de la mano, en específico es imperioso el uso de rocas calientes y cómo se va cociendo el choique por dentro, proceso bastante parecido a la cocción del lunfo, que se realizaba más bien con arena, pero también en esta situación se ponía en práctica el ingenio del mapuche, de cocinar con lo que la naturaleza le proveía.

Juan Meulén no dio mayores detalles de la vuelta a sus hogares, siendo un regreso más o menos tranquilo, donde las ansias por ya ver a sus familias y traer las novedades del mar, le ganaban incluso al espíritu religioso de los mareros, que ya no se detenían en los lugares del efku. Hay que entender también que era una comitiva conformada principalmente por jóvenes de la edad de Juan Meulén, que en ese entonces tenía tan solo dieciséis años, edad en que los temas simbólico-religiosos muchas veces no son tomados con tanto peso, lo importante es que en la ida realizaron bastantes paradas, las cuales fueron desarrolladas de manera muy fructífera y con la seriedad y templanza requerida.

Viaje de Juan Meulén a Caleta Lamehuapi, 1966.

El viaje a Lamehuapi, cuando Juan Meulén tenía dieciocho años, no fue tan detallado por él, pero sí brinda detalles importantes para comprender aún más los viajes de los mareros.

Este viaje podríamos categorizarlo como un viaje hídrico, dado que gran parte del trayecto se da a través de los ríos.

Juan Meulén cuenta que junto a la comitiva salían temprano de sus lugares de residencia y emprendían camino al famoso río Rahue:

> Nosotros salíamos en la mañana tipo nueve de la mañana de Cantiamo en ese caso, por el río Rahue, después por el río Bueno para abajo, porque más abajo se juntan los ríos.

Casi todo el viaje se realizaba a través del río, exceptuando unos cuantos últimos kilómetros donde debían zarpar, amarrar los botes y emprender camino de a pie hacia el Norte, siguiendo una ruta costera hasta llegar a la referida Caleta Lamehuapi: "Llegábamos entre las cuatro y media y cinco de la tarde, íbamos llegando abajo a la barra y de ahí emprendíamos viaje por un cordón de cordillera para llegar a Lamehuapi".

Así, después de atravesar el cordón cordillerano costero, la comitiva marera llegaba alrededor de las siete de la tarde a Lamehuapi, donde iniciaban las labores de recolección marina bajo la misma dinámica del viaje a Caleta Milagro, es decir, aprovechando las vaciantes para recolectar productos, y los periodos entre vaciantes para armar los tercios y las sartas de mariscos con junquillo y ñocha.

Al llegar a Caleta Lamehuapi, Juan Meulén refiere una dinámica social muy interesante. En el lugar "habían unos marisqueros ya" (mismo denominativo utilizado por los referenciados hermanos Philippi), cuenta Juan que no se explica cómo se "corre la voz en el mar", pues los marisqueros estaban ya enterados de estos nuevos mareros que llegaban al litoral. Lejos de impacientarse ante la llegada de competencia para la recolección marina, acudieron inmediatamente a estos para intercambiar productos. Cuenta Meulén entonces que uno de estos marisqueros:

> Llegó con un canasto de pescados y mariscos y dijo que por favor si le podríamos cambiar algo de harina cruda, para hacer pan y ellos nos daban algo de pescados o mariscos para hacer un intercambio, porque ellos ya se venían al otro día, habían completado carga y no tenían harina para hacer pan, entonces mis compañeros me

> dijeron –dale tu harina, total nosotros traíamos acá y ahí lo compartimos todo lo que queda-.

Los mareros, en un acto de reciprocidad no tuvieron problemas de realizar el intercambio para degustar inmediatamente de los ansiados productos marinos:

> Yo llevaba como seis kilos de harina, más o menos, siete kilos, así que yo le pasé toda mi harina, así que ellos de agradecimiento andaban con un canasto de bote, con pescado, con mariscos, así que nos dejaron todo eso, así que esa noche nos pegamos la guatá' con pescados y con mariscos, así que al otro día lo pescábamos, según era una tradición, lo primero que se pescaba del mar era para puro comer, no para guardar para traer.

Aquí hay bastantes cosas interesantes, en primer lugar, Juan Meulén se preguntaba "no sé cómo corre la voz en el mar en realidad". Tratando de responder a su interrogante, puede que el cuidador presente en el mar, al igual que en Caleta Milagro, mantenía informado a los mareros, en un acto de control y organización, entregándole los datos constantemente de lo que acontecía en el mar y de sus posibilidades de interactuar con sus pares.

En segundo lugar, hay una cierta hermandad evidente en los mareros, quienes no se estorban como competencia, sino que más bien tratan de colaborar con el otro en un acto de fraternidad y entendimiento. En Caleta Milagro por ejemplo hacen lo posible por no estorbarse, y en Caleta Lamehuapi van más lejos interactuando y ayudándose recíprocamente sin ningún problema. Hay empatía, está presente el ideal de reciprocidad para con el otro, es decir el koipitún.

Como ya se refirió, tal como en Caleta Milagro, en Caleta Lamehuapi vivía una persona cercana a la barra que se encargaba de dar el paso, al igual que Alberto Jaramillo de Milagro, esta persona practicaba un cierto control territorial en el lugar. Era un künko-williche habitante del litoral costero, y extendía la soberanía del pueblo künko en lugares donde la acción del estado, la misión y las empresas privadas eran absolutamente nulas.

Cuenta Juan Meulén que en esta Caleta había una piedra lobera, donde posaban los imponentes lobos marinos. Una de las entretenciones de los mareros era día a día contarlos, algunas de las veces, llegaron incluso a contar 300 ejemplares.

Un día, cuenta Juan Meulén, temprano al acabar la primera vaciante, que a eso de las 6:30 de la madrugada se les acerca el cuidador del lugar, quien les dice:

> –voy a ir a matar un lobo- dijo –porque me encargaron unos balsones- porque el cuero lo usaban, tenía una carabina y nos fuimos, me dijo –vamos- me dijo, así que ahí afirmó su carabina y nos fuimos.

Llegados cerca de la roca, Juan Meulén cuenta que el cuidador del lugar le dio un disparo en el lomo a un lobo marino y acabó con él. Juan con desagrado, vio cómo el cazador comenzó a destripar al animal, sintiendo el fuerte olor que expelen los lobos marinos, finalmente se marchó del lugar. El cuidador le comentaba, como ya se vio, que los lobos marinos eran utilizados para construir balsas, de hecho, así se lo habían encargado, pero, además, cuenta este cuidador, que bajo la grasa del animal, había carne comestible.

Este dato es importante, dado que habla de que los künko-williche tienen un conocimiento del uso de los lobos marinos para realizar balsas aún para la segunda mitad del siglo XX. Hasta ahora se sabía que recurrentemente ocupaban canoas, lo que habla de la antigua cultura canoera mencionada por José Bengoa (2013), pero según esto los künko-williche también conocían el arte de la balsa, como los changos y los chonos.

Efectuada las labores de recolección, después de satisfechos del tradicional disfrute en los primeros días, los mareros ponían marcha de regreso a Cantiamo, donde Juan Meulén ahonda un poco más respecto al otro viaje a Caleta Milagro, donde la vuelta no fue muy mencionada.

Cuenta que salían tempranamente a eso de las 5 ó 6 de la madrugada. Iniciada la vuelta, la comitiva de mareros comenzaba a sufrir los primeros problemas de alimentarse expresamente de productos marinos. Estos jóvenes entusiastas, sin pensarlo mucho, degustaban extenuantemente los primeros días los productos del mar. El primero que comenzó a sentir dolores estomacales fue Juan Meulén, quien cuenta:

> Entonces a mí me hizo mal a la guata y me dio una terrible diarrea y tanto andar corriendo por ahí entre medio de las quilas, encontré una mancha de menta y llevé menta, me tomé el remedio y me hizo bien, me pasó, y los otros se reían de mí.

Pronto sus compañeros, que hacían burla de la situación de Juan Meulén, comenzaron a sentir el malestar estomacal de ingesta de mariscos. Juan, quien ya estaba recuperado gracias a la acción de la menta, le recomienda a sus compañeros servirse de lo que el bosque y Ñuke-mapu brinda:

> Entonces después, cuando se empezaron a enfermar los otros, yo me reía de ellos porque estaban todos corriendo y a descargar, entonces después cuando ya los vi

> jodidos ya, con la deshidratación y la debilidad que da cuando la diarrea no pasa, yo le dije -en tal parte hay remedio, hay menta hueones, vayan a buscar ahí- y con eso nos mejoramos.

Más allá de lo cómico que pueda resultar esta cita, habla de los problemas que se pueden presentar en estos difíciles viajes, pues Juan refiere a la deshidratación de algunos, ante lo cual debían valerse de las regalías del bosque. En el bosque está todo lo que el mapuche necesita, ante cualquier vicisitud de salud, existe alguna yerba para capear el malestar. Estas situaciones ocasionan que no sea extraño el constante agradecimiento a la Ñuke-mapu que tanto brinda recursos naturales vitales para el mapuche, generando una relación íntima que determina la identidad ancestral de este pueblo para con la mapu.

Cabe recordar a Ñankulef (2016) y a José Quidel (2012), quienes ahondan en el concepto de mapu-che, que es un primer ápice para comprender la ligazón del mapuche con la tierra. El denominativo de gente de la tierra no es antojadizo y tiene una fuerte raigambre cosmológica, evidenciada en los símbolos-religiosos y en los rituales simbólicos de los mapunche-williche. Es provechoso recordar aquí la frase de Ñankculef (2016):

> Los mapuches somos concebidos como brote de la tierra. De ella brotamos, como cuerpo, como ADN, en ella vivimos un tiempo, y luego volvemos como materia tierra que vuelve al ciclo de la tierra. Cuando un mapuche muere se le dice "fewla mapu getuymi", ahora ya eres tierra de nuevo (p. 86).

Después de los contratiempos que significaron los problemas estomacales de la cuadrilla, Juan Meulén comenzó a sentir la fatiga del viaje. En las ansias de llevar una gran cantidad de productos marinos, como joven inexperto se sobrecargó, lo que provocaba la viveza de sus compañeros, todo en un clima grato. Así lo relata Juan:

> Así que yo llevé dos sacos grandes, los cocí en la punta y lo dejé como un poncho y me puse, una carga larga hasta atrás y partimos, y esa cuestión de los cochayuyos y los mariscos frescos pesan y cuando llegamos arriba a la entrada de la cordillera yo ya iba cansado ya, no daba más, llegué y empecé a botar cochayuyo y ahí mis compañeros empezaron a recoger cochayuyo y lunfo porque ellos no habían pescado nada po´, así que de eso recogieron.

Juan Meulén en eso iba, extenuado por el peso de su carga, deshidratado también por los problemas estomacales y agobiado por la mala calidad del sendero. Uno de sus compañeros, Orelio

Ancatripai –un marero que según cuenta Juan Meulén siguió haciendo viajes al mar–le dio unos consejos al joven e inexperto Juan:

> Orelio Ancatripai me dijo –saca tu carga huacho y come harina- porque ellos habían comenzado a comer harina, harina nos quedaba, harina tostada, eso nos quedaba un poco, yo le dije –no déjame descansar ahí no más- y yo no quise sacar mi carga porque estos otros se iban a reír, porque no era capaz para hacer eso de tan cansado que iba.

Esto último, habla de la ya referida bebida energética de los mapuche, es decir, la harina tostada diluida en agua. Además, este último relato viene a evidenciar la dificultad que conllevaba el viaje, que no era sencillo, tanto por el camino, como por las grandes cargas, donde ya en un camino principalmente hídrico, no existía el uso de los caballos.

Cansada iba la comitiva y Juan Meulén se encontraba aún más extenuado, cuando llegaron a donde habían dejado sus botes en el río Bueno, para emprender la marcha contra la corriente, Juan cuenta que:

> De vuelta había que venirse de noche, porque de vuelta el río estaba de creciente y de noche no corría tanto, entonces todos los marisqueros se venían de noche, partíamos a las siete de la tarde de debajo de la barra, llegábamos entre las nueve y las diez de la mañana al otro día a Cantiamo, así que bogábamos toda la noche.

Y así, sin mayores contratiempos que el remo en plena noche, donde los mareros se turnaban para remar, llegaron a cada uno a sus hogares.

El huichatu, al regreso del marero

Los mareros eran esperados con ansias por sus familias, pues traían los novedosos y apetecidos productos del mar. Las mujeres, como jefas de hogar, ayudaban a sus maridos o hijos, según sea el caso, a sacar las cargas de los trabajos y ordenarlos, pues los viajes de los mareros eran conocidos por toda la comunidad aledaña a las casas de los viajeros, rápidamente corría la voz de que los mareros habían llegado. Ahí comenzaban, las mujeres en particular, a realizar el intercambio, o, mejor dicho: el huichatu o füchatu.

En cuanto al significado de esta palabra, Arturo Camiao manifiesta:

> Bueno, siempre mi mamá decía huichato, claro, de repente suena como dividir, digamos. O como llevar algo a toque, así. Cuando uno jugaba al palín, llevaba el

> huichatu, la bola, para llevar la bola a golpecitos, así. Los llevaban en el aire, arriba, sin que la bola caiga en la tierra.

O sea, huichato, con la complejidad que conlleva traducir palabras del tse-zungún, sería como “traer algo”. Arturo Camiao cuenta que los vecinos “iban a su casa [del marero] los de más de cerca, y ellos también salían a hacer el negocio para recorrer digamos”. Así, toda una comunidad se abastecía de productos marinos como el lunfo, el coyofe, los mariscos, las rulamas, los choritos, las machas, etc, a cambio “de los productos de acá […], por trigo, arveja, papa y plata también, de repente, dinero, también”.

Viviana Lemuy dice que los que iban al mar “cuando llegaban tenían muchas visitas porque venía la gente que no iba al mar, iba a hacer füchatu. Eso era un cambio de cosas, pa’ que le conviden cosas del mar, eso se usó mucho también”. Así los vecinos “llevaban algunas cosas de regalo, le llevaban a la persona, y el marero tenía que dar una parte de cositas, para la gente que lo visitaba”.

La cosmovisión mapunche-williche como se dijo posee un concepto muy importante: la reciprocidad. Esta se manifiesta en la vinculación humano-naturaleza, pero indeleblemente también se manifiesta en la relación humano-humano. La sociedad se organiza en torno al concepto de reciprocidad, el ideal de koipitún. Los künko-williche y los mapuche en general, tienen absolutamente normalizados estos rituales de reciprocidad en el intercambio de productos. Si bien no es un ritual-simbólico propiamente tal, es una dinámica social que es producto de un pensamiento arraigado en algo más profundo, como lo es la cosmovisión y se demuestra en dinámicas-simbólicas, pero también en la vida cotidiana, con acciones rituales que podrían no considerarse como simbólicas.

Juan Meulén cuenta su experiencia en torno a esta dinámica social:

> Cuando uno volvía del mar, estaban esperando las huichituqueadoras que llamaban o huachitucadores, que sabían que iba a llegar la persona que venía del mar y ahí iban a visitar en este caso, a mi mamá, y ahí le llevaban un engañito, una gallina, unos huevos, pero ahí eso se sabía que era a cambio de que le convidaran algo del producto del mar que uno traía, y esto le llamaban huachitucadores, no sé qué significa en realidad, pero era una especie como de intercambio, no sé, porque como ellos llevaban trigo, llevaban papa.

Como se puede apreciar, esta acción estaba ritualizada socialmente hablando, pues es clara la normalidad a modo de "código" de la sociedad künko-williche a la hora de realizar el huichatu a la llegada de los mareros. Casi todos los entrevistados contaron con algo de picardía cómo llegaban las "huachituqueadoras" a ofrecer sus regalos a los mareros, a sabiendas de que de vuelta serían retribuidas con parte de la recolección marina.

Habiendo visto de manera extendida las dinámicas sociales, económicas y simbólicas del viaje, es bueno detenerse un momento para ahondar en estas últimas.

La dinámicas-simbólicas de los künko-williche

Ya se han mencionado algunas dinámicas-simbólicas en los viajes espirituales de Viviana Lemuy y Juan Meulén, pero en los nütram sostenidos junto a Arturo Camiao y Viviana Lemuy, el uno Apo Ülmen con vasto conocimiento de su pueblo y la segunda kimtu o maestra de rogativas, se mencionaron algunas dinámicas-simbólicas del Künko-mapu que son necesarias tratar en este apartado.

La cosecha en el mar.

En la entrevista sostenida con el Apo Ülmen Arturo Camiao, surgió una dinámica-simbólica muy importante y concreta de la cosmovisión mapunche-williche, su religiosidad y el accionar en los rituales. Arturo Camiao al referirse a la recolección de productos marinos por parte de los künko-williche establece que la gente va al mar a "cosechar". Cuando alguien lee o escucha la palabra cosechar, imagina el proceso sucesor del sembrado, asociado siempre a un pedazo de tierra, donde se pueden obtener productos como la papa, el trigo y el maíz.

¿Será que Arturo Camiao está equivocado en el concepto utilizado para las labores de recolección en el mar? En la respuesta de esta interrogante descansa gran parte de la cosmovisión de los künko-williche y los mareros. Arturo Camiao explica la recolección marina del marero de la siguiente manera:

> Ahí hay otro tema, que el mapuche iba no solo a buscar, sino también iba a sembrar. Según lo que alcancé a conocer, y contar mi mamá misma me decía, según que cuando ella vivió en Caleta Cóndor, cuando chica. Estuvieron tres años allá. Vivieron ahí mismo en la playa abajo, y cuando iban a coger algo, pero también iban a dejar, a sembrar. Llevábamos un trigo ahí, y eso se friega, y ya se transforma en el luche. Ese

> chorito chiquichicho que está pegado en las piedras, ese es un grano de trigo. El trigo se transforma allá. Y lo mismo hacían con las habas, y esos son los moluscos, los mariscos. Me imagino que la papa, se transforma en el erizo, digamos.

Salvador Rumián, conocedor de su propia lengua, uno de los últimos hablantes del tse-zungún y probablemente de los más jóvenes, agrega su propia reflexión para fortalecer la dinámica-simbólica en el mar referida por Arturo Camiao:

> La ñañita Emelinda Antilef me decía que ella a los pescados no les sabía el nombre pero que la gente le decía poñi (papa)… A lo mejor la papa eran el equivalente a los pescados. En la concepción de ellos, porque ella decía que poñi le decían a los pescados. Entonces claro, la gente seguramente cuando sembraba papa buscaba un equivalente en el mar ahí. Ese es un punto bueno, tú no vas a sacar solamente a la mar.

Y es que en la recolección misma se evidencia un ritual-simbólico, pues los productos de la tierra se siembran en el mar, los cuales después se convierten en la vida marina que los mareros consumen como alimento. En esta lógica descansa, como se dijo, gran parte de la visión del mundo mapuche, pues lo que se está diciendo es, como dice Salvador Rumián, que "tú no vas a sacar solamente a la mar", si no que por sobre todo, vas a entregar, propendiendo al equilibrio.

En esta dinámica-simbólica se refleja nuevamente de manera excelente el "ideal" del koipitún ya no con sus pares humanos, si no directamente con la mapu. Se habló ya del cooperativismo entre mareros, del efku en donde se entregan algunos productos a la Ñuke-mapu, pero aquí se habla de un ritual-simbólico aún más profundo y por sobre todo propio de los mareros. Las lógicas del trabajo en la tierra se repiten para el trabajo en el mar y esta reciprocidad se evidencia el respeto del mapuche por la mapu (que como se dijo no es solo tierra, sino todos los elementos), vale decir el yam mapuche, fundamentado sobre todo en la idea de mantener el tan ansiado equilibrio de las cosas.

Cualquier alteración a la reciprocidad, puede producir un desequilibrio, una sobre-explotación y, por ende, un castigo por parte de los ngen tutelares.

Cahuiñalhue, reunión de las almas.

En el viaje de Juan Meulén se habló de Cahuiñalhue, lugar que parecía cercano a la Piedra del Multruntúe, donde es pertinente guardar mucho respeto, evidenciado principalmente en el silencio y la práctica del efku.

Salvador Rumián dice que Multruntúe significa “tierra del eco”, probablemente se deba a las características geográficas del risco donde el mínimo ruido retumbaba en las paredes de la roca, también este nombre se puede deber a los llantos del alwe (alma o espíritu) de un joven que pereció en el lugar, según el relato de Viviana Lemuy que se verá a continuación. Este müpiltuwe en caso de ser gravemente perturbado, podía reaccionar con una tormenta, remolinos y granizos, poniendo en peligro a gente falto de yam.

Viviana Lemuy aclara que Cahuiñalhue no es un lugar cercano a la piedra del Multruntúe, como decía Juan Meulén, sino que más bien es el lugar donde se encuentra dicha piedra. Cahuiñalhue según Viviana significa “reunión de almas”:

> Mucha reunión de las almas en ese lugar. Ahí para la gente también era un lugar de detención, de reflexión, de alojo. Porque mucha gente que a veces que iba tan lejos, a veces llegaba de noche, venga o vaya y ahí tenían su alojo donde pasaban a descansar.

Añade además que “la gente que se portaba bien, pasaba ahí, como sacar un permiso a los alwes, pasaba a hacer su efkutún también, le iba muy bien pue’ y la gente que no hacía eso, le iba mal”.

Viviana incluso cuenta un nütram histórico asociado a esta importante piedra:

> También hay ahí, contaban una vez que, dicen que eso fue realidad también po’, porque dicen que un joven ahí, cuando no se le enseña el respeto, la buena educación, dicen que él pasó a reírse ahí. […] Así que hizo varios el desorden ahí, dicen que más allacito se le dio vuelta el caballo y murió. Murió el joven y el caballo también murió.
>
> Entonces dicen que de esa vez, toda persona que pasaba ahí a alojar, siente los gritos de la persona. Sienten que por el aire pasa gritando sus lamentos y todo. Y es un lugar que cuando uno pasa y va pensando mal, ahí se larga un aguacero que dicen que hasta llega a quedar uno con el agua puede morir también. Llueve muy fuerte. Y al ratito el sol sale y da calor. [...]
>
> Así que si uno va a pasar por ahí, tiene que creer en eso, porque si no, no le va a ir muy bien.

Nuevamente está presente la idea de ancestralidad ya referida por los contemporáneos Moulián y Espinoza (2015) y Foester (1985), donde se mostró como evidencia las historias contadas por Cox (2012 [1863]) y Quintuprai (1897) donde se refería a la muerte de dos williche-serranos en un boquete de la cordillera andina, los que se transformaron en un símbolo-religioso

digno de rituales-simbólicos. La persona muerta en estos lugares es ancestralizada, pasando a ser un símbolo-religioso perpetuo en el tiempo, habitante en esta roca. En este caso no es que el difunto se transforma en el ngen, si no que más bien la muerte de este sirve de ejemplo a la demás gente a tener respeto con el lugar y no transgredir la tranquilidad del ngen.

Esto puede tener una explicación, se dijo anteriormente que estos müpiltuwe actuaban como portales de comunicación entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu, por lo que la persona al morir en este lugar, queda en una suerte de limbo, donde deambula por ambos tipos de espacios, pudiendo ser percibido por los vivos a través de su actuar.

Los huachihue.

Uno de los símbolos-religiosos más importantes para los mareros eran los huachihue, estos lugares se encontraban particularmente a lo largo de la antigua ruta a Pucatrihue.

El huachi, como lo llama Viviana Lemuy, era un arco que se hacía con alguna madera lo suficientemente flexible, este era enterrado por el marero, el que después debía pasar por debajo. Estos huachi se encontraban en müpiltuwe, los que se llamaban huachihue, es decir, lugar del huachi. Ahí, dice Arturo Camiao, era obligatorio pasar. Arturo Camiao en referencia al huachihue dice:

> Hasta donde yo entiendo, se dice que era como un lugar especial, era como para ver ahí, y ahí también se hacía el rito del cual ya hablamos. El rito, el Efku, se hacía ahí digamos, y se colocaban esas varillitas, y se colocaban y había que pasar debajo de ellas según los que contaban. Es como un arquito. Y ahí había que pasar por debajo. [...] Otros decían que había que pasar por debajo, y devuelta había que pasar a ver cómo estaba ese. Y de repente uno, dicen que una punta se levanta, y estaba derecho el arco para arriba, de vuelta. Vuelta a pasar otra vez para hacer de nuevo el rito.

Recordando las averiguaciones hechas por el referenciado Gissi (1988), los mareros colocaban este huachi de ida y si de vuelta uno de los extremos estaba apuntando arriba, el marero tendría corta vida, mientras que, si el arco se mantenía, este tendría larga vida.

Arturo Camiao dice que no sabe explicar muy bien el sentido del huachihue, seguramente los antiguos se quedaron con ese conocimiento. Salvador Rumián, también intrigado por darle una explicación a este ritual-simbólico, concluye algunas cosas junto a Arturo Camiao que hacen bastante sentido. Salvador Rumián cuenta:

> Lo que pasa es que el tema de los arcos es una cuestión que uno la piensa harto, porque en los nguillatúnes igual tienen sus arcos, entonces uno ve que hay una relación entre el huachihue, el nguillatún, cierto, de esta idea de los arcos, y como de esta idea de pasar de un estado a otro. Es casi como una puerta espiritual diríamos un arco.

Esta idea tiene bastante sentido y Salvador Rumián la fundamenta en una conversación con una anciana mapunche-williche llamada Elvira Marileo:

> Desde que conversé con la ñañita Elvira, ella me decía que antiguamente la gente para pedir permiso para el nguillatún iba al arco, no iba a la roca donde se va hoy día, sino que iba al arquito que está con el agua ahora, porque decía que esto normalmente era puro pasto. Porque como en esos tiempos el agua era mucho más baja, entonces la gente iba al arquito ese, como a la portada en Pucatrihue, ese arco de piedra. Y por ahí se explica que ese arco uno trata de imitarlo en el Huachihue. Decía, uno saca la conclusión de lo que ella contaba

Según postula Salvador Rumián, este arco marcaría un cambio de estado necesario para el marero. Los huachi parecen ser lugares protegidos por algún ser tutelar, como un ngen, al cual debe tenérsele un cuidadoso respeto. La o el marero, al hacer el efku comunicándose con el ngen y al pasar por debajo del arco, parece adquirir su benevolencia para seguir el viaje. Además, este ngen le entrega un mensaje presagiador, donde el marero al volver sabrá su proceder según la posición del huachi.

Claramente la figura del arco significa algo profundo para la cultura mapuche, Salvador Rumián según su largo trabajo con ñañas (ancianas) y taitas (ancianos), cuenta que antiguamente se veneraba el arco que hay en el complejo de rocas situado en Pucatrihue, además la ceremonia más importante del pueblo mapunche-williche, el nguillatún, contempla el arco como uno de los símbolos-religiosos de mayor importancia.

El fill mogen y su zugu.

Como ya se ha dicho en el capítulo 1 y 2, los elementos de la naturaleza se comunican con el humano a través del zugu. Los cerros (wigkull), montañas (mawizam) rocas (kura), cuerpos de agua (ko) se comunican con el hombre a través de distintas señales, es bueno ver algunos ejemplos mencionados por los künko-williche.

Los ngen wigkull y ngen ko.

Los ngen wigkull, es decir los tutores de los cerros, como elementos del mogen, presentes en el Nag-mapu, se comunican con la gente a través del zugu. Este zugu se expresa de distintas formas. Arturo Camiao habla de un wigkull llamado Lompulli, él mismo dice que "lom" significa "tupido o cerrado", por lo que hace referencia a la neblina con que suele comunicarse este ngen. Y es que este cerro entregaba ciertas señales, emitía un zugu, que era interpretado por los künko-williche y obviamente también los mareros. Así Arturo Camiao cuenta que cuando en el Lompulli se levanta una neblina, este avisa que se aproxima un mal tiempo.

Arturo Camiao cuenta que estos eran:

> Espacios donde los sabios mapuche se podían orientar, digamos. Sabían cuándo va a llover. Les bastaba mirar el cerro, [...]. Lo mismo sucede aquí con el *Trencawín*, cuando dicen que va a llover, de repente sale como un lumbago ahí, un vapor de agua para arriba y eso es seguro que va a llover. Aunque sea en pleno verano. Un día de sol como este, de repente sube una neblina no más y se empieza a nublar el día y llueve. Entonces, cosas como esas, es el Lompulli.

Esto mismo ocurre con la Piedra del Multruntúe, pues esta muestra su "mal estar" ante las faltas de respeto con un zugu representado en tormentas y remolinos. En tanto el Lompulli y el Trencawín, avisan a los lugareños las tempestades climatológicas que se avecinan. Esto sigue corroborando la fluida conversación entre los mapuche y la naturaleza, lo que habla de la estrecha relación humano-naturaleza.

Juan Meulén por su parte refiere al Estero Trome, el cual seguramente se trata de un ngen ko que también emite un zugu interpretable por la gente:

> Y la gente en el campo tenía sus costumbres, sus ideas, pero de repente lo que ellos decían era verdad, porque yo recuerdo ahí en Quilquilco, donde vivíamos, cuando sonaba muy fuerte el agua en el Estero Trome, se sentía y decía que el tiempo se iba a malear y casi nunca fallaban, porque no siempre se sentía el estero y decían –el Trome, buta, está sublevado- decían -el estero, así que se aproxima tiempo malo-.

El mapuche, en su comunicación constante con el ixofil-mogen, donde considera elementos como wigkull (cerros) o kura (rocas), también se comunica con los kujiñ, es decir los animales, hablando así de una concepción más amplia e íntegra de la biodiversidad, respecto de la concepción occidental de esta, recordando lo dicho en el primer capítulo por Chihuailaf (1999).

Los kujiñ en la movilidad.

Los animales también poseen un zugu interpretable por los künko-williche, así por ejemplo Viviana Lemuy menciona a los reptiles como maleficios e interpreta el canto del chucao como benéfico y maléfico según la tonada:

> Es una tradición también, costumbre de la gente, que se cree que atraviesa un reptil piensa que eso es malo… El canto del chucao yo lo creo profundamente, porque si te va a ir bien, le canta bien, si te va a ir mal, le canta mal.

Para el canto del chucao, Arturo Camiao añade la variante según el lado desde el que le canten al viajero:

> Tiene que cantar al lado de la mano derecha cuando uno va pa' allá, si canta el chucao y canta bien, señal que el viaje va a ser fructífero. Cuando canta al otro lado y canta enojado el chucao "pipipi", anda mal po'. Esa es más o menos las señales, que daba el chucao en ese sentido, que era el más común digamos.

Arturo Camiao además menciona el cruce de un zorro, ante lo que dice que "de repente el zorro, también, atraviesa pal' lado izquierdo y anda cortando el camino. Si va para el otro lado, no es tan malo", pero enfatiza que para el otro lado "tampoco le va a ir tan bien", dado que "el zorro no es un tipo que tenga mucha fe, digamos. Es muy mentiroso, astuto y toda la cuestión". Al zorro en tse-zungún, dice Arturo Camiao, se le llama "ngusrü, claro, ñisre también".

Hay otras especies que igual son tomadas como animales, o "bichos" como se les dice en el campo, que tienen un sentido más "espiritual" como dicen Arturo Camiao y Salvador Rumián, o si se quiere, más vinculados al mundo simbólico-religioso. Ejemplos de esto es el lihuei y el ningue.

El lihuei, ya referido por Juan Meulén en su viaje a Caleta Milagro, casi llegando al litoral costero, es una especie de baboso gigante que tiene la cualidad de hacer dormir a los viajeros. No es un muy buen augurio y cuando se le detecta debe matársele inmediatamente, pues puede hacer caer en un sueño profundo a los mareros, dejándolos vulnerable ante cualquier peligro de la cordillera.

Por ultimo está el *ningue*, o duende como se le llama en castellano, que representa una figura antropomórfica miniatura. Arturo Camiao los describe de la siguiente manera:

> Dicen que es un chico chiquitito, así. Ese ataja a las personas en la noche, pero en el día uno no lo ve. En la noche aparece, y ahí uno pierde el camino, toda la cuestión, se transforma el espacio.

Esto concuerda con lo dicho por Viviana Lemuy, quien se perdió un día arreando a las ovejas cerca de su casa en Pualhue. En un momento dado perdió el camino, se comenzó a sentir mal, sentía que le faltaba el aire y tenía el pecho apretado. Después de un rato reapareció el camino, Viviana atribuye este suceso al burlón *ningue*.

Arturo Camiao dice que hay ningue buenos y malos, pero en general son solo "traviesos", no suelen causar mayores problemas a la gente que un pequeño susto. Según Arturo el ningue alguna vez cumplió una función, que se fue perdiendo a través del tiempo:

> Era parte de la vivencia del pueblo digamos, esos sirvieron mucho antiguamente, porque hoy día hay policía y todo instrumento lo tienen los humanos para la protección, y antiguamente en ese sentido se dice que el duende cumplió una función como de seguridad para cada uno como individualmente y como también comunitario.

Por lo tanto, se habla aquí de un ser del fill mogen de carácter claramente simbólico-religioso, que cumplía una función de protección hacia las personas. Camiao enfatiza inclusive que cada persona tenía uno. Desde una perspectiva occidental, se asemeja mucho a los ángeles de la guarda, que se supone que cada persona tiene.

Respecto de esta conexión entre la che y el fill mogen, donde se establecen comunicaciones con wigkull, kura, ko y kujiñ, se puede decir que el mapuche no es solo un conocedor teórico de la naturaleza, donde se concibe tanto el mundo experiencial. como el mundo espiritual, sino que también practica una experiencia vivencial con ella, se empapa de sus procesos, la interpreta, es una conexión realmente íntima, más allá de cualquier romanticismo que se le intenta atribuir.

Esta conexión es funcional, por cuanto el mapuche va interpretando la naturaleza para prepararse ante cualquier vicisitud, como lo puede significar una tormenta o un contratiempo en el camino, pero también adquiere rasgos simbólico-religiosos, donde entran ideas como el yam, con que se respetan cuidadosamente ciertos espacios, a través también de la idea de koipitún, es decir la reciprocidad para con la naturaleza, a la cual se le retribuye con algunos alimentos. Esta misma dinámica se vislumbraba en el segundo capítulo, donde los viajeros y cronistas evidenciaban el andar interpretativo y simbólico del mapuche.

Esta íntima conexión, base del estilo de vida mapunche-williche, también se evidenciará en los valores que las y los entrevistados destacan de los mareros.

Los valores del marero

Hay varios valores a rescatar del marero, de este grupo importante de gente mapunche-williche que se dedicaba a recolectar productos marinos para abastecer a sus comunidades.

Arturo Camiao, quien conoce del ritual de la cosecha en el mar, los efku en distintos lugares a través de la ruta, distinguiendo a los mareros como un grupo dentro del mundo mapunche-williche profundamente espiritual, dice que un valor a rescatar de estos es su respeto por la naturaleza:

> Bueno, fundamentalmente el respeto y cuidado que tenía por, no solo por su viaje, en su forma personal, sino el respeto y cuidado por todo cuanto podían adquirir del mar, digamos, y como fuente de vida, y eso hoy día ha desaparecido, había un sentido especial. Hoy día todo funciona en torno al mercado, que hay que generar recursos económicos y cuestiones, y la práctica anterior ha desaparecido.

Este es un respeto basado en una cuestión simbólico-religiosa, con una raigambre en la visión de mundo. Los mareros, según Arturo Camiao poseían un gran yam ante las cosas de fill mogen.

Inclusive, el mismo Arturo Camiao dice que la conciencia de salvaguardar la naturaleza siempre estuvo presente en el pueblo mapunche-williche. Así refiere las para él sabias palabras de su abuelo, cuando él era un niño:

> Mi abuelo decía que no, que Dios no iba a terminar el mundo, vamos a ser nosotros los humanos los que vamos a acabar con la vida. Porque el mundo lo vamos a destruir, el hombre lo va a destruir, decía, y vamos a desaparecer nosotros. No es que Dios vaya a terminar con la vida de la creación, digamos, creados por él.

Esto es sumamente interesante, pues hoy, producto del cambio climático y la clara incidencia del humano, está de moda hablar sobre las repercusiones de la acción antrópica para la naturaleza y, por ende, la autodestrucción de la sociedad. Bueno, ancianos que nacieron a finales del siglo XIX, que vivieron gran parte del siglo XX, ya hablaban de las consecuencias de la acción humana.

Por su parte Viviana Lemuy destaca por sobre todo el sacrificio de los mareros por abastecer a su gente:

> Yo creo que el valor más grande que ellos tuvieron de tener un lugar, Dios puso todas esas cosas, de como que, una cosecha, donde se siembra y donde la gente se va a cosechar. Por eso esa gente iba con toda su fe, de ir a buscar con toda sus ganas lo que tenía que buscar para abastecer su vida, sus hogares.

De la mano con esto, está el comunitarismo destacado por Juan Meulén, que dice:

> Era una recolección de productos del mar, comunitario diría yo, porque se hacían entre amigos, entre vecinos, y era para ayudar al sustento del hogar, porque se traía harta producción y eso se guardaba para el invierno, como venían los mariscos secos, el luche seco, cuando la mamá o la esposa quería cocinar algo de eso, tenía ahí donde echar mano.

La ida al mar, entonces, daba pie para distintas dinámicas sociales que fortalecían los lazos de los grupos humanos, siempre empapado esto por el sentido simbólico-religioso, tan importante para los mapuche. Es precisamente esto lo que día a día se está perdiendo en el mundo occidentalizado, o "awingkado" como sostiene Viviana Lemuy.

La pérdida de la cultura

Como ya mencionó y se demostró a lo largo de todo este capítulo, el viaje al mar es un recorrido profundamente cultural, permeado de dinámicas-simbólicas, donde tienen su razón el arraigo en la cosmovisión y su bajada a la experiencia vivida, es decir la religiosidad. Todo esto en su conjunto define la práctica de los mareros, la que en palabras de Arturo Camiao ya se perdió:

> No, ya no existe. O sea, ahora sí se va al mar, pero con esa característica que tenía antiguamente no. Ni la misma visión, tampoco, que los antiguos mareros tenían. Hoy día eso ya no existe. Ahora todos pueden ir al mar, pero hacer turismo y cuestiones.

Sobre el por qué, Arturo dice:

> De repente se murieron los que ejercían esa práctica. De repente empezaron a desaparecer los caballos, hubieron muchos factores que influyeron, después empezó a entrar los vehículos poco a poco acá, se abrieron rutas por ejemplo las del mar, la que salió a Pucatrihue. La gente después prefería ir embarcado en buses y dejar lo otro acá… Era mucho más sacrificado el viajar acá.

La modernidad parece ser un gran factor que ha terminado por hacer desaparecer esta significativa práctica. Las dinámicas sociales cambiaron, las necesidades de la gente ya no son las mismas de antaño.

Viviana Lemuy también alude a la modernidad y de paso también critica hasta cierto punto estos enfoques dentro del pueblo mapunche-williche proclives a la modernidad, llamándolos los "awinkados", quienes a su parecer no se interesan por preservar la cultura:

> Por la modernidad no más po', la modernidad hizo tantas cosas, Taita Huentriao me dijo que la modernidad está sobre nosotros, muchas veces tendrán que vivir la modernidad, ya la están viviendo y todas las cosas. Y muchos son buenos y muchos no son tan buenos, hay modernidad que a uno lo llevan a bien y otros no tampoco. Mucha gente hoy día está tan modernizada, como dicen los antiguos, los awinkados. Ya para qué, si hoy día ni siquiera quieren comer las cosas del mar, no lo están comiendo los productos del mar.

El viaje al mar, según Viviana Lemuy es visto hoy en día como "un sacrificio" y la gente hoy en día se limita solo "a pasear al mar po'. Usan ahora las playas, van de paseo, usan vehículo, cómodamente, ya nadie se sacrifica, así que el mar es un inmenso valor".

Juan Meulén por su parte tiene una férrea crítica a las manos privadas y también eleva una leve crítica hacia las jóvenes generaciones que no se interesan por los temas culturales:

> Porque las nuevas generaciones, no sé si salieron más cómodos, ya no iban al mar y hoy día ya no se puede ir tampoco porque todo el mar esta concesionado, no dejan sacar productos del mar en ningún lado porque está todo el mar concesionado, hay que solicitar algún permiso a los que tienen la concesión del mar, pero tampoco, porque en Pucatrihue decían que cuando alguien iba a sacar un marisco un cochayuyo, decían que los que tenían la concesión andaban ahí con escopetas, con armas, correteando a la gente que andaba sacando productos del mar. Entonces por eso se terminó prácticamente.

Tanto Viviana Lemuy, Arturo Camiao y Juan Meulén evalúan el panorama como muy complejo, la cultura mapuche en general se está perdiendo. El Apo Ülmen Arturo Camiao recalca la importancia de ir recuperando espacios culturales, como lo puede ser el mismo viaje a la mar:

> Sería importante que tendría que recuperarse de alguna manera. Pero se ve harto difícil. La influencia de la sociedad dominante, hay muchos factores de repente. La

> transculturación que ha sido tan fuerte, el despojamiento de la cultura a través del tiempo. Entonces la gente de hoy en día le cuesta mucho asumir lo propio, digamos. Y no es fácil tampoco, va a andar chocando por todos los lados, inclusive entre los propios mapuche, digamos, porque no tenemos la misma visión.

Arturo Camiao es claro de las dificultades, son siglos de colonialismo, de acciones expresamente enfocadas para extirpar las tradiciones y costumbres de la cultura mapuche, por lo que la recuperación cultural no es una cuestión sencilla. Las ideas occidentales han dividido al pueblo mapuche, dice Arturo Camiao, han diezmado su sabiduría, su srakisuám:

> Se perdió el sentido principal, la filosofía, el srakisuám, la forma de pensar digamos. El sentir y entender el mundo, el entendernos nosotros mismos, eso ya ha desaparecido digamos, y gran parte. Se está tratando de buscar la forma de cómo se pueda recuperar algo, pero es tremendamente difícil, por otro lado, lo más dañino, a mi manera de ver, son las ideologías partidarias que existen dentro de la sociedad, digamos. Esos son los que nos han dividido y nos siguen dividiendo.

Ante este escenario, Arturo Camiao lejos de esperar que poco a poco la compleja cosmovisión mapuche se derrumbe, plantea seguir luchando por la recuperación:

> Se está tratando de buscar la forma, bueno, habrá que pelear hasta donde se pueda. Lo único que nos queda es eso, la esperanza de que alguna vez algo se pueda lograr, algunas cosas se puedan rescatar y sucesivamente se pueda también ir haciendo conciencia y poder ir recuperando poco a poco lo demás.

Entonces, según los propios entrevistados, el principal factor de la pérdida de la práctica del marero, no es otro que la modernidad, seguramente acelerado también con la llegada del neoliberalismo, lo que hace pensar inclusive en un proceso sin vuelta atrás, pero al que según Arturo Camiao hay que hacerle frente con todo lo que se tenga al alcance a fin de rescatar tan rica cultura.

Reflexiones finales del capítulo.

En este último capítulo se vieron en general las dinámicas económicas, sociales y sobre todo simbólicas de la práctica marera, en los viajes al mar con fines de recolección. Estos viajes estaban cargados de símbolos-religiosos y de rituales simbólicos. Eran no solo viajes de

abastecimiento, si no que por sobre todo eran viajes espirituales, donde lo experiencial no se distinguía de los espiritual, era un todo integrado.

Para finalizar esta investigación se dará paso a las conclusiones, donde se tocarán aspectos importantes de cada capítulo, y algunas interrogantes y discusiones a resolver.

Conclusiones

A fin de facilitar la lectura de las conclusiones, se dividirá esta sección según las conclusiones finales de cada capítulo.

Cosmovisión y conceptos mapuche

Aquella madeja permeada de significados, a través de la cual el humano observa con ciertos prismáticos el mundo es compleja y dinámica. El mapuche complejizó por siglos y milenios una interpretación del mundo que los rodeaba. Para el caso mapunche-williche, en Monte Verde, comuna de Puerto Montt, se han encontrado vestigios de los que se presume son los antepasados de los mapuche de hace 40.000 años.

La cosmovisión mapuche está arraigada en reyñma, es decir en la familia, distinguiéndose fuerzas poderosas habitantes del Wenu-mapu, ahí se encuentran Wenu-chaw (Padre de arriba), Wenu-ñuke (Madre de arriba), Wenu-peñi (Hermano de arriba), Wenu-zeya (Hermana de arriba, para ego masculino), Wenu-lamgen (Hermana de arriba, para ego femenino).

Estas fuerzas principales envían a sus intermediarios, los ngen, que tienen la capacidad de, a través de los müpiltuwe, incidir tanto el Wenu-mapu, como el Nag-mapu, dos de los espacios de la multidimensionalidad mapuche más referidos en este trabajo, siendo entendidos como portales de conexión, donde los ngen son mediadores entre el Nag-mapu y el Wenu-mapu.

La familia del Wenu-mapu posee ciertas características que las distintas familias mapuche del Nag-mapu replican de una u otra forma. Así la anciana da la vida, el anciano administra y controla a la gente, la mujer joven da vida en la tierra y la naturaleza, y el hombre joven controla con energía las fuerzas en la tierra. El aterrizaje religioso de esta cosmovisión se ve en el Nag-mapu cuando en general el hombre es el longko, quien dirige su hogar, la mujer provee la vida, el joven enérgico resguarda a los suyos contra los peligros y la mujer joven es símbolo de fertilidad.

La cosmovisión tiene su correlato en la vida cotidiana mapuche. La forma de mirar la vida finalmente determina el accionar. Así entonces la cosmovisión determina el comportamiento religioso, la perspectiva bajo la cual se interpretan los hechos y sensaciones en el Nag-mapu. Es la visión de mundo la que determina la acción ritual-simbólica y la experiencia espiritual.

El actuar cotidiano, tomando en cuenta tanto las dinámicas-simbólicas como las dinámicas no simbólicas, no es otra cosa que la concretización en vida de la cosmovisión, es decir, la vivencia

de la religiosidad. Por esto, el vínculo con la naturaleza, el respeto, la ofrenda y la reciprocidad dicen bastante de la visión del mundo mapuche.

El mapuche está profundamente inmiscuido en los procesos naturales, se siente parte de aquellos y no un padre patrono que delibera sobre la naturaleza. Es esta visión de mundo sobre la naturaleza, cargada de símbolos-religiosos dignos de la acción ritual-simbólica, la que se verá reflejada en el actuar cotidiano no necesariamente relacionado a lo ritual-simbólico. Así la reciprocidad con el par, con el familiar, con "el otro" es un aspecto que se verá cotidianamente, en específico en el actuar del marero, pues el estilo de vida cotidiano no es otra cosa, como ya se dijo, que la concretización de la cosmovisión a plano de lo vivencial.

Parte importante de la cosmovisión son los nütram, historias transmitidas de generación en generación tomadas como acontecimientos inmemoriales reales. Estas historias tienen la importancia de guardar gran parte de los principios e ideales de la visión del mundo mapuche, pero además la perpetúan en el tiempo. Una gran cantidad de mapuche conoce estos relatos, lo que se van pasando de generación en generación, salvaguardando parte importante de la cultura. En este tanto es preciso detenerse para reflexionar un poco sobre un aspecto no muy tratado en la investigación.

En el primer capítulo se mostraron varios nütram, de los cuales, algunos aportados principalmente por Rolf Foester (1985) no son referenciados. Rolf Foester dedica casi 5 páginas para replicar la historia de Canillo, donde utiliza inclusive un lenguaje propio de las zonas campesinas, lo que evidencia el origen de esta, sin siquiera referir a las personas que dieron tal relato. Esto es evidencia de un claro extractivismo académico, pues ni siquiera se les reconoce el aporte a las personas, que seguramente este académico entrevistó.

En pro de acabar con estas lógicas academicistas que generan rechazo en la población mapuche, se hizo en la instancia de este trabajo de tesis dos productos: el primero, es la tesis misma, la cual será devuelta a cada una de las personas que aportaron sus conocimientos; el segundo es la entrevista completa de cada uno de los entrevistados en un compilado que será de vuelto en formato de libro, esto, además del mínimo reconocimiento que significa referir explícitamente a los detentores de los conocimientos cada vez que se los sacaba a colación.

La verdad es que los nütram mapunche-williche, referidos en este trabajo, entregan bastante información para ser analizada, la que por los fines precisos de este trabajo no fue profundamente depurada. La idea de mostrar los nütram radicaba principalmente en su importancia

para explicar la cosmovisión mapuche y también guardaba un sentido de rescate de memoria histórica mencionando expresamente a quienes poseen dicho conocimiento.

Es verdad que muchas cosas quedan en el limbo de las interrogantes. Por ejemplo, en un primer momento se refieren los nütram mapuche del Xeg-Xeg y Kay Kay filú, que son bastante claros, en donde se evidencian casi solo elementos propios de la cultura mapuche, en tanto en los relatos mapunche-williche, llamados en este caso como las historias del Tren-Tren, se notan elementos claramente cristianos, como lo es la presencia tácita de Noé, personaje bíblico.

La explicación puede deberse a que Nicolás Gissi y Rolf Foester, escritores de finales del siglo XX, no contaban aún con las tendencias descolonizadoras de la actualidad, que sí posee por ejemplo José Quidel, pero más allá de esto, los relatos fueron recopilados como los mapuche se los otorgaron a dichos académicos, por lo que se puede decir, también, que los mapunche-williche están más imbuidos en ideas cristianas.

Esto último no puede remarcarse fehacientemente, pero sí se puede marcar el precedente para futuros estudios en este tema. Se debe recordar también que los mapunche-williche sufren periodos de aculturación forzosa desde finales del siglo XVIII, sobre todo con el asentamiento misional post Tratado de las Canoas, donde incidieron Jesuitas primero, franciscanos después y capuchinos por último en algo así como tres siglos de acción misional, prácticamente un siglo más que el área de la Araucanía, donde habitan los comúnmente conocidos como mapuche, sin prefijo geográfico. Esto último podría explicar el grado de sincretismo de los distintos grupos mapuche y mapunche-williche.

A partir de los nütram, más allá de los elementos de sincretismo, el fondo y la esencia del relato es el mismo, lo que también ayuda a desmitificar aquellas ideas separacionistas hacia el pueblo mapuche, que buscan hablas de diferentes “etnias” y no de una cultura conexa. Los largos viajes bien pudieron tener que ver en esta clara uniformidad cultural, donde el fondo de un relato existe tanto al Norte del río Toltén, hasta el río Biobío, como al Sur del río Toltén hasta Chiloé.

Esta última idea de uniformidad cultural, puede acotarse y particularse aún más a lo local, donde se pueden distinguir ciertos símbolos-religiosos. Se mencionó en su momento que el nütram de Canillo también existía en Ranco, Noreste de Osorno, mientras que la piedra del Abuelito Huenteao está en Pucatrihue, Oeste de Osorno. Al Sur del río Toltén parece ser que la religiosidad mapuche gira en torno a esta piedra. La pregunta que surge es: ¿Cuál es el límite de la incidencia

del Taita Huenteao? ¿Habrá en la Araucanía y en el Puelmapu un simbolismo asociado a este complejo ceremonial?

Lo cierto es que al menos hasta Ranco, zona de la precordillera de los Andes, Huenteao tiene incidencia, lo que provoca que la gente de Ranco viaje a San Juan de la Costa para celebrar el nguillatún, que tiene su origen en la acción de Huenteao contra Canillo. Se puede decir, entonces, que la ritualidad del Taita Huenteao está presente en todo el Willimapu. Se evidencia una conexión probablemente ancestral, lo que habla de desde tiempos inmemoriales el litoral costero estaba en comunicación con la cordillera andina, y quizá hasta el lado Este de esta, conexión probablemente facilitada por los nampülkafe en este caso mapunche-williche, lo que integra la acción de estos agentes de la cultura mapuche, con la extensión del complejo simbólico religioso en el Willimapu y el Fütawillimapu.

Cronistas y viajeros en el Wallmapu

En este capítulo se habló de un importante agente social, político y económico, el nampülkafe, es decir el viajero mapuche, hombre vigoroso, fuerte mental y físicamente, guerrero, culto, políglota, buen diplomático, negociante y sacrificado. Estos viajes en general tenían fines principalmente económicos, a veces políticos y en otras ocasiones se presentaba una mezcolanza de intereses, pero siempre estaban permeados por la cosmovisión, la religiosidad y la espiritualidad, pues en los viajes tenían lugar interesantes dinámicas-simbólicas.

A partir de la revisión bibliográfica de escritos de viajeros que dejaron testimonio a finales del siglo XIX y principios del XX, se puede establecer en la sociedad mapuche una cultura viajera. En una época donde no existían los medios de comunicación modernos, la única manera de establecer contactos sociales era a través de largos viajes a caballo, combinado con canoas y otras veces realizados en simples caminatas y correrías. Es así como los viajes seguramente fueron un pilar fundamental para la unidad socio-cultural del Wallmapu evidenciada en el capítulo 1, donde las dinámicas-simbólicas son similares tanto en los mapuche habitantes de la Araucanía, como en los mapunche-williche del Sur del río Toltén.

José Bengoa, por ejemplo, en su libro Historia de los antiguos mapuches del sur, enaltece a la mujer como la agente cultural más importante dentro del mundo mapuche, pues es ella la que lleva el conocimiento cultural de parcialidad en parcialidad, uniendo distintas agrupaciones a través del ritual del matrimonio, llevando consigo parte de la cultura familiar, a otro núcleo

familiar. En este trabajo también se reivindica el rol de la mujer, pero el intercambio cultural aquí se abre a otro horizonte, complejizando más aún las dinámicas sociales, pues el nampülkafe también es un agente de intercambio socio-cultural. De esta forma, a través de diversos factores, la unicidad cultural en el Wallmapu se va manteniendo. La pregunta que surge es ¿Hasta qué límites llegó la influencia de la cultura mapuche? ¿Los chilenos del Norte del Biobío fueron influenciados? ¿Las agrupaciones indígenas de la Patagonia Austral, como los Tehuelches, presentan rasgos mapuches en su cultura? ¿Son estos últimos un producto cultural entre los mapuche y las culturas fueguinas?

Estas preguntas van en pro de discutir sobre el alcance de la cultura mapuche al Norte del río Biobío y al Sur de Chiloé. Algunos antecedentes que se pueden aportar, son los que refirió Smith (1914 [1855]) cuando hablaba del respeto que tenían sus mozos chilenos, que probablemente vivían al Norte del río Biobío, por el Pillán, cuidador tutelar de la montaña.

Para el Sur de Chiloé las referencias de los cronistas se agotan, pero en la Cordillera de los Andes y en el Puelmapu, hay varias referencias de tehuelche habitantes entre mapuche-pewenche y williche-serranos. Por lo que evidentemente tenían al menos influencia mapuche, si es que no son considerados como propiamente mapuche, como se hace con los mapunche-williche. Los tehuelche, conocidos por sus grandes estaturas y por ser férreos caminantes, son muy referidos en la bibliografía de los pueblos fueguinos, por autoras como Anne Chapman o Martín Gusinde.

Vistos estos antecedentes, es probable que el pueblo tehuelche en particular sea un pueblo bisagra entre los mapuche y las culturas fueguinas como los yámanas, selk'nam, yaganes y kaweskar. Esta cultura es poco conocida, pero por su característica nómade y sus particularidades culturales, podrían hacerse estudios a fin de dilucidar el rol de "bisagra" que podían cumplir a partir de las conexiones entre fueguinos y mapuche. Hay una gran zona, desde el Sur de Chiloé hasta la Región de Magallanes, donde pareciera que hubiera un vacío en cuanto a la ocupación humana, y es en este lugar donde precisamente habitaban los Tehuelche, habilidosos caminantes que aparecen en literatura distanciada geográficamente. La detención de un estudio particularizado en este pueblo podría responder muchas interrogantes en cuando a las movilidades indígenas del Sur de Chile.

Estas conexiones antes mencionadas van más enfocada la visión Norte-Sur, pero ¿Cuáles eran los límites de las conexiones Este-Oeste? Una gran barrera geográfica es el Océano Pacífico y se supone que los mapuche tenían una cultura canoera basada principalmente en el recorrido de

ríos, no así de mar abierto, por lo que probablemente el límite de influencia al Oeste está limitado por el mar. En cuanto al Este, bien se sabe que la Cordillera de los Andes no es una frontera impermeable, al contrario, funciona como un paso donde se desarrollan ricas dinámicas-sociales.

Bien se tiene referencia del viaje de Pascual Coña desde el Lago Budi al Atlántico, lo que lleva a pensar que una conexión entre el Océano Pacífico y el Océano Atlántico no es algo descabellado. Para la situación mapunche-williche el caso de la religiosidad en torno a la piedra del Taita Huenteao presente en el Lago Ranco, sigue mostrando que conexiones a gran escala entre océanos es algo aún más posible. El estudio de concordancias culturales podría dilucidar las conexiones entre parcialidades distantes y enriquecer el estudio sobre las movilidades.

Dentro de lo que se demostró en el capítulo 2 de esta investigación, está la magnitud de las conexiones entre parcialidades del Ngulumapu y el Puelmapu preocupaban a las autoridades argentinas y chilenas, pues la cordillera además de ser un lugar de conexión, se mostraba como un escondite para planear y realizar malocas a los Estados-nación. Bajo este contexto surge un interés de parte de los Estados por desarticular los boquetes a fin de terminar con la resistencia indígena, que se cimentaba también en las alianzas a ambos lados de la cordillera.

El Estado chileno en su afán de desarticulación de las resistencia mapuche, abordó la problemática desde distintos frentes: por un lado acudió a estudios en la zona, enviando académicos, para conocer a sus potenciales enemigos, en ese contexto se dimensiona la importancia militar de los boquetes, esto como antesala a una invasión militar; por otra parte, también con fines de conocer al potencial enemigo, estaba el asentamiento misionero, que iba más de la mano con la perspectiva de lograr una sujeción “pacífica” del mapuche”. En este contexto propendía a la aculturación mapuche y la integración en la sociedad chilena.

Una de las herramientas para alcanzar este fin era el levantamiento de la Escuela de Naturales de Chillán, donde se adoctrinaba a los hijos de los longkos, para que estos, en su calidad de herederos del mando, transmitan el mensaje cristiano a sus pares. Es decir, el Estado chileno buscaba desarticular al pueblo mapuche tanto desde una perspectiva física, a través de la represión, como desde una perspectiva espiritual, a través de la misión. A grandes rasgos, se quería que los mapuche dejaran de ser mapuche, ya sea asesinándolos, o bien convirtiéndolos en chilenos cristianos.

Se vio en el capítulo 2 cómo los cronistas tratan con desdén las “creencias” mapuche, las que menosprecian profundamente. Se puede decir aquí que en la desarticulación de los pasos y la

intromisión de la misión en Wallmapu, lo que se quería era acabar con el "ser mapuche" y, por ende, con todas las dinámicas-simbólicas propias de su cosmovisión y religiosidad.

El proceso es arduo y la bibliografía el siglo XIX habla aún de un pueblo profundamente "supersticioso", es decir religioso, con una cultura aún viva. El nampülkafe en su rol socio-cultural tiene mucha injerencia en el resguardo de la cultura mapuche y la perpetuidad de las dinámicas-simbólicas. Por esto, cuando el Estado chileno quiere controlar los pasos cordilleranos, no solo coarta la capacidad física y militar del mapuche, sino que también coarta parte inmensamente importante de su cultura, puesto que la cultura viajera es eso, una cultura, es decir una madeja compleja de significados. Los viajes mapuche jamás se podrán entender de una manera meramente funcional, pues siempre está presente el ámbito simbólico-religioso.

Ante estos contextos de represión, la cultura mapuche siempre es dinámica. Así a las faldas del Volcán Villarrica, Subercaseaux (1889) refiere de unos espíritus tutelares que fueron guerreros, que con "bizarría" habían defendido a su pueblo contra el invasor wingka. Este es un claro ejemplo del dinamismo cultural, donde ciertos significados se van construyendo a partir de los procesos históricos, a través de los cuales se construyen y reconstruyen significados. Los weichafe en este caso, vivieron un proceso de ancestralización, siendo venerados como símbolo-religioso a los que es imperioso realizar rituales-simbólicos. Esto habla también de la resiliencia mapuche ante el proceso de aculturación del wingka.

Habiendo referido el simbolismo vinculado al Volcán Villarrica, es preciso reflexionar en torno a los volcanes, como el ya mencionado, el Volcán Antuco de más al Norte y el volcán Llaima. Según la bibliografía revisada para el primer capítulo, los volcanes eran lugares de bastante newén, pero se les veía como un elemento más del complejo entramado cosmológico mapuche, mientras que en el capítulo 2 da la sensación que los Pillán, es decir los espíritus tutelares y cuidadores de los volcanes, tendrían más bien un aspecto central dentro de la cosmovisión mapuche de la Araucanía.

Esto último debería estudiarse más al detalle, pues el horizonte del Puel, siempre sagrado, reviste una importancia clara en la cultura mapuche y los testimonios de los cronistas aluden a una religiosidad muy fuerte en torno a los volcanes. Puede deberse en parte a que en el caso de los williche-lafkenche y los künko-williche, por ejemplo, vinculan su religiosidad a lo que tienen más cerca, es decir el mar, vinculando al Taita Huenteao como centro de las rogativas, pero resulta que

en el Norte del río Toltén se evidencia una ritualidad que parece tomar al Pillán como símbolo central, al punto que los cronistas interpretan a Pillán como el Dios mapuche.

¿Será que al Sur, producto de la presencia del Taita Huenteao, el Pillán no está presente en volcanes como el Osorno o el Calbuco? ¿o simplemente perdió su centralidad?

Estudios que vayan de la mano con investigar las dinámicas-simbólicas de los williche-serranos podrían esclarecer esta situación, evidenciando efectivamente de si la centralidad del Pillán o el Taita Huenteao se debe a una cuestión meramente geográfica, donde las poblaciones asociadas al mar tienden a poner su acento en el mar, mientras los que están asociados a la cordillera andina lo ponen en este accidente geográfico; o bien realmente el Pillán carece de importancia al Sur del río Toltén en la totalidad del Willimapu y el Fütawillimapu.

Narrativas espaciales de los mareros del Künko-mapu

En el capítulo 3 es evidente la mancomunación entre lo simbólico y lo funcional. La práctica económica del marero no se puede entender sin abordar su espiritualidad. El ser marero involucra sobre todo una dimensión religiosa, donde el viaje al mar se transforma ya no solo en un objetivo de abastecimiento alimenticio, si no que por, sobre todo, pasa a transformarse a un peregrinar lleno de dinámicas-simbólicas. Aquí, el nampülkafe, visto en el capítulo 2, toma un aspecto más religioso aún a partir de las palabras del Apo Ülmen Arturo Camiao.

El marero es un tipo de nampülkafe con vocación costera y su andar se ha permeado de históricamente de distintas dinámicas-simbólicas. Respecto a la antigüedad de los viajes al mar, esta parece ser inmemorial, pues es el mismo Taita Huenteao un antiguo marero, que producto de un proceso de ancestralización, tal como los Pillanes del Norte, quedó establecido como un símbolo-religioso.

Así como se habló para el segundo capítulo de una cultura viajera, personificada en el nampülkafe, para el Künko-mapu, se puede hablar de una cultura marera desde un aspecto aún más religioso. El mar es centro de veneración, la gente de impresiona al conocerlo, lo interpretan como un lugar de mucho newén, se le tiene un respeto tremendo.

Muchos sin siquiera ir al mar, sabían de la existencia del Taita Huenteao, y es que este símbolo-religioso brinda una identidad a los Künko-williche. El Taita Huenteao así es gran parte de la cultura williche y como antiguo marero, llena de identidad a su gente, que realiza la misma práctica que su mayor símbolo-religioso realizaba.

Cuando el mapunche-williche va al mar, rememora la actividad de su padre, de su abuelo, de su bisabuelo, de los antiguos, en fin, del propio Taita Huenteao, por ende, se habla de aquí de una práctica ancestral, por tanto, profundamente cultural. La práctica de los mareros es parte de la identidad Künko-williche, pues esta no involucra solo a la gente que va al mar, si no que involucra una gran cantidad de gente, que por ejemplo en el huichatu se vale también de estos productos.

Arturo Camiao se aparta en cierta forma de las actividades de los mareros, pues no se considera con las aptitudes para dichos viajes, pero sí en su visión de mundo el Taita Huenteao ocupa un lugar privilegiado. Conoce muy de cerca la práctica de los viajes al mar, sin ser marero, y esto es porque gran parte de la población künko-williche iba al mar.

Otro aspecto importante a destacar en el capítulo 3 es el hecho de que el Taita Huenteao no es el único müpiltuwe, sí es el más importante, pero la cultura künko-williche es muy rica e involucra muchos otros espacios. Cerca de la casa de Arturo Camiao, en el sector de Pulurruca, en un alto donde vive, bastaba alzar la mirada para identificar al menos dos müpiltuwe, como el Lompulli y el Trencawín.

Estos espacios sagrados, que transmiten su zugu a la gente, quienes los interpretan, son sumamente importantes para los lugareños y deben ser conocimiento de la mayor parte de la sociedad künko-williche. En la conversación con Arturo Camiao, Viviana Lemuy y Juan Meulén, queda la idea de que cada lugar es sagrado para el mapunche-williche, siendo muy poco lo que realmente se conoce. Un trabajo histórico y geográfico de las memorias y la religiosidad en lugares como Pulurruca es imperioso para comprender de mejor forma la cosmovisión mapuche.

Los künko-williche viven en un espacio sagrado, los símbolos religiosos no están a 40 kilómetros de distancia hacia el mar, si no que están bajo sus pies. Sí, es cierto que Huenteao ocupa un lugar de privilegio en sus imaginarios, pero hay otros lugares tremendamente importantes que en la academia se conoce muy poco.

Siguiendo la misma lógica de que el Taita Huenteao no es el único espacio ceremonial, la presencia de los huachihue es otro elemento sumamente importante para entender la ritualidad mapunche-williche. Camino a Pucatrihue las paradas con fines simbólico-rituales son la tónica y es imperioso hacerlo, es el mandato del Taita Huenteao, que dispersó distintos huachihue a su destino, a los que se les debe veneración. Los huachihue eso sí, no se presentan en la ruta a Caleta Milagro.

Esto último es sumamente importante, pues si bien en todo el Wallmapu hay una uniformidad cultural, las variantes locales son notorias. Juan Meulén en su relato jamás habla de huachihue, es más, tampoco habla del Taita Huenteao, pues para él, el ser de gran relevancia es la piedra del Mültruntúe. Seguramente Juan Meulén, como conocedor su pueblo, de ya larga trayectoria, valora bastante la figura del Taita Huenteao, incluso sobre las demás figuras de carácter simbólico, pero para el año 1964 seguramente la valoración del Multruntúe era bastante más importante que hoy en día. Arturo Camiao dice que la gente que va a Caleta Milagro no habla de huachihue, los que están íntimamente vinculados al complejo religioso del Taita Huenteao.

Es probable que, en algún momento, antes de que los medios comunicacionales se masificaran, las variantes culturales fueran más notorias, no por eso se puede decir que el pueblo mapunche-williche no tuviera una uniformidad cultural, pues se parte de la base de que los mismos nampülkafe, de entre ellos los mareros, son agentes de conexión que propenden a dicha uniformidad cultural. Estos temas no pueden percibirse desde perspectivas dogmáticas que distinguen entre lo blanco o lo negro, más bien deben analizarse a partir de escalas grises, por lo cual la uniformidad cultural hablada no es excluyente de las variantes culturales locales.

Los mapunche-williche parecen ser profundamente religiosos y aún hay en la memoria de las ancianas y ancianos vestigios bastante completos de la cosmovisión, pero no sin claros procesos de aculturación por parte de las misiones cristianas. Muchos mapunche-williche muestran claras señales de cristianismo, ejemplos de esto son Viviana Lemuy y el mismo Arturo Camiao, pero la esencia de la religiosidad mapunche-williche se mantiene.

Algunos de los relatos vistos en el capítulo 2 aluden a la gran religiosidad mapunche-williche para el siglo XIX, hay testimonios que demuestran también la particular resistencia de este pueblo ante los elementos del wingka. Esta profunda religiosidad mapunche-williche pudo ser utilizado por los mismos misioneros católicos, que en su afán por cristianizar, acomodaron ciertos conceptos a la propia religión mapunche-williche, los que en un proceso activo de resignificación, acomodaron e interiorizaron según sus interpretaciones e intereses.

Dicho así, muchos mapunche-williche, como las personas entrevistadas, siguen siendo profundamente religiosos, con elementos cristianos, sí, pero no por eso menos religiosos que en la antigüedad. No se niega aquí que parte quizá de la cosmovisión primigenia evidentemente se perdió, seguramente muchos müpiltuwe se desconocen hoy por hoy, en este proceso tuvo incidencia también la enseñanza cristiana, pero gracias a estrategias propias dentro del mundo

mapunche-williche, se logró conservar la esencia de dichas concepciones, que aún mantienen con convicción las y los ancianos mapunche-williche y otros tantos jóvenes que siguen luchando por mantener la cultura.

La lucha por mantener la cultura es una lucha principalmente mapunche-williche y desde la academia se puede aportar. Muchos de los elementos no se recuperarán jamás, pero la cosmovisión mapuche es tan rica, que aún queda un sinnúmero de elementos a perpetuar en el tiempo y la academia se presenta como una herramienta más para tal. Sin duda no es la más importante ni evidentemente la más certera, pero sí es una herramienta válida, aceptada por unos, rechazada por otros, pero mientras exista un mínimo guiño de aprobación desde dentro del mundo mapuche, la tarea seguirá en pie.

Proyecciones.

La academia ha hecho un trabajo muy escueto en la zona del Künko-mapu. San Juan de la Costa, destino turístico hoy por hoy. Ha sido muy invisibilizado por el trabajo intelectual, por lo que indeleblemente el conocimiento epistémico en la zona es pobre. El tema es que el Künko-mapu posee una cultura y una historia rica, con muchas particularidades de las cuales hay mínimos registros escritos, por lo que a fin de perpetuar saberes que se están perdiendo, el trabajo académico, lejano a las lógicas extractivas, es imperioso.

Bajo esta línea vocacional se encuadra este trabajo, que se presenta como un primer apronte personal a la historia, la cultura e inclusive algo de la geografía del territorio. Sin duda que los resultados de este primer trabajo vinculado al Künko-mapu es recién una introducción al trabajo académico en la zona.

Sobre todo, en el capítulo 3, abocado derechamente al área künko, surgen nuevos antecedentes de una geografía ritual poco conocida, conocimiento que detentan los más ancianos del mundo mapunche-huilliche. A través de una profundización de este trabajo, tomando en cuenta nuevas entrevistas, de gente inclusive mencionada por los tres primeros entrevistados en este trabajo, se podría particularizar aún más la historia, la cultura y las geografías rituales en este territorio.

La vocación de profundizar este trabajo está, el ansia por ser un aporte al conocimiento de la zona también está. Esto bien se puede materializar en un trabajo de magíster, o un proyecto en el Fondo de Cultura, del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. Si el estudio se

proyecta en un Fondo de Cultura o una tesis de Magíster, otorgándose los medios económicos y metodológicos para realizar dichos trabajos académicos, que vayan en aporte a engrosar el poco trabajo intelectual de la zona, bienvenido sea. No se caerá aquí en el cliché de mezclar los logros personales con ser un aporte al mundo williche, porque precisamente el logro personal no lo da aquí el amén desde la academia, sino que lo da el amén desde el pueblo mapunche-williche y la materialización real de un aporte al conocimiento de la zona.

Bibliografía

Alcafuz, Antonio; Camiao, Arturo; Catalán, Matilde; Gualaman, Noema; Huenupan, Juan & Lemuy, Viviana (2005). *Pu kimche ñi kimün*. Osorno, Chile: Conadi.

Alcamán, Eugenio (1993). "Los mapuche huilliche del Fütawillimapu septentrional: Expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)". *Revista Historia Indígena.* (2), pp. 29-75

Álvarez, Pilar & Forno, Amilcar (2005). *Fütawillimapu.* Osorno, Chile: Conadi.

Amat y Juniet, Manuel (1927 [1760]). "Historia geographica e hidrographica con derrotero general correlativo al Plan de el Reyno de Chile que remite a Nuestro Monarca el Señor Don Carlos III, que Dios guarde, Rey de las Españas y de las Indias, su Gobernador y Capitan General". *Revista chilena de Historia y Geografía*. (59), pp. 353-379.

Bandieri, Susana (2018). "Los estudios sobre la frontera argentino chilena como espacio social en la Patagonia". *Revista de Historia local y regional.* (2), pp. 1-21.

Barela, Liliana; García, Luis & Miguez, Mercedez (2004). *Algunos apuntes sobre historia oral y cómo abordarla.* Buenos Aires, Argentina: Patrimonio e Instituto Histórico.

Bell, Judith (2002). *¿Cómo hacer tu primer trabajo de investigación? Guía para investigadores de educación y ciencias sociales.* Barcelona, España: gedisa.

Bello, Álvaro (2011). *Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas.* Temuco, Chile: UC. Temuco.

Bengoa, José (2013). *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín.* Santiago, Chile: Catalonia.

Bourdieu, Pierre (1985). *¿Qué significa hablar? Economía de los cambios lingüístivos.* Madrid, España: AKAL.

Bourdieu, Pierre (2007). *El sentido práctico*. Villa Ballester, Argentina: Siglo veintiuno.

Briones, Claudia & Olivera Miguel (s.f). "Ché kimún". *Revistas científicas FILO.* Recuperado de http://revistascientificas.filo.uba.ar/index.php/runa/article/view/4398

Calfio, Margarita; Levil, Rodrigo; Marimán, Pablo; José Millalén & Nahuelquín, Fabiana (2019). *¡Allkütungue, wingka! ¡ka kiñechi! Ensayos sobre historias mapuche.* Temuco, Chile: Comunidad de Historia Mapuche.

Carreño, Luis (2005). "El alcohol de grano de Valdivia en Araucanía y las Pampas". *Revista Universum.* 20 (2), pp. 172-181.

Catrileo, María (1992). "Tipos de discurso y textos en mapudungun". *Actas de Lengua y Literatura Mapuche*, pp. 63-70.

Caucao, Jaime (2015). *Lo que cuenta San Juan.* Osorno, Chile: Ilustre Municipalidad de San Juan de la Costa.

Chihuailaf, Elicura (1999). *Recado confidencial a los chilenos.* Santiago, Chile: LOM.

Colipán, Bernardo (2000). "Testimonio de vida de una comunidad huilliche 1900-1950. *Revista de la facultad de filosofía y humanidades Universidad de Chile.* Recuperado de https://web.uchile.cl/publicaciones/cyber/15/index.html.

Coniguan, Natalia & Villarroel, Francisca (2011). *Mañkupe. Que el canto llegue a todas partes.* Santiago, Chile: Consejo Nacional de Artes y Cultura.

Coña, Pascual (1936). *Vida y costumbres de los indígnas araucanos de la segunda mitad del siglo XIX.* Santiago, Chile: Imprenta Universitaria.

Correa, Martín; Gaínza, Álvaro; Molina, Raúl & Smith, Cecilia (2018). *Alerceros huilliches de la cordillera de la costa de Osorno.* Osorno, Chile: ANDROS.

Correa, Martín & Molina, Raúl (1998). *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa.* Santiago, Chile: Conadi.

Cox, Guillermo (2012 [1863]). *Viaje a las regiones septentrionales de la Patagonia 1862-1863.* Santiago, Chile: Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile.

Cresswell, Tim (2006). *On the move. Mobilary in the modern western Word.* Nueva York, Estados Unidos: Taylor & Francis Group.

DECEL (1998-2020). Diccionario etimológico castellano en línea. Recuperado de http://www.dechile.net/.

De Reschio, Antonio (2018 [1848-1890]). *La Araucanía: memorias inéditas de la Misión Capuchina en Chile 1848-1890.* Santiago, Chile: Ofqui.

Domeyko, Ignacio (1846). Araucanía y sus habitantes. *Recuerdos de un viaje de las provincias meridionales de Chile en los meses de Enero y Febrero de 1845.* Santiago, Chile: Imprenta Chilena.

Durkheim, Emile (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa.* Madrid, España: AKAL.

Eliade, Mircea (1981). *Lo sagrado y lo profano.* Madrid, España: Guadamarra/PuntoOmega.

Espinoza, Pablo & Moulián, Rodrigo (2015). "Impronta entre los kasmaskos del wenuleufu". *Atenea*. (516), pp. 211-230.

Foester, Rolf (1985). *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa.* Santiago, Chile: Remehue.

Foester, Rolf (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche.* Santiago, Chile: Colección imágenes de Chile.

Fressoli, Guillermina (2011). "Tensiones entre recuerdo y memoria artística durante el periodo 1996-2004: una introducción al problema". *Revista Sociológica de Pensamiento Crítico.* 5 (2), pp. 356-364.

Geertz, Cliford (2003). *La interpretación de las culturas.* Barcelona, España: gedisa.

Gili, María (2010). "La historia oral y la memoria colectiva como herramientas para el registro del pasado. *Revista Terefos* 8, pp. 443-448.

Gissi, Nicolás (1997). *Aproximación al conocimiento de la memoria mapuche-huilliche en San Juan de la Costa* (Tesis de magíster). Universidad de Chile, Santiago, Chile.

Gissi, Nicolás (1998). "Expresión mítica de la memoria huilliche: los epeu del Abuelito Huenteao y el Rey Atahualpa". *III Congreso Chileno de Antropología.* pp. 232-243.

González, Gonzalo & Martínez, Daniel (2017). *Aves de Chile.* Santiago, Chile: Ediciones del naturalista.

Grebe, María (1972). "Cosmovisión mapuche". *Cuadernos de la realidad nacional.* (14), pp. 46-76.

Grebe, María (1973). "El kultrún mapuche: un microcosmos simbólico. *Revista Musical chilena.* 27 (123-1), pp. 3-42.

Grebe, María (1987). "La concepción del tiempo en la cultura mapuche. *Revista Chilena de Antropología.* (6), pp. 59-74.

Grebe, María (1993). "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología.* (12), pp 45-64.

Guevara, Tomás (1908). *Psicolojía del pueblo araucano.* Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.

Guevara, Tomás (1913). *Últimas familias i costumbres araucanas.* Santiago, Chile: Imprenta, Litografía i encuadernación Barcelona.

Halbwachs, Maurice (2004). *La memoria colectiva.* Zaragoza, España: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Huiliñir-Curío, Viviana (2015). "Los senderos pehuenches en Alto Biobío (Chile): articulación espacial, movilidad y territorialidad. *Revista de Geografía Norte Grande.* (62) pp. 47-66.

Huiliñir-Curío, Viviana (2018). "De senderos a paisajes: paisajes de las movilidades de una comunidad mapuche en los andes el sur de Chile". *Chungara Revista de Antropología Chilena.* pp. 1-13.

Juliet, Carlos (1870). *Reconocimiento del rio Imperial, de la costa comprendida entre los Vilos i el Choapa, i del rio Valdivia i costa comprendida entre corral i Reloncaví, practicados por orden del Supremo Gobierno.* Santiago, Chile*:* Anales de la Universidad.

Lenz, Rodolfo (1897). "Viaje al país de los manzaneros". En Lenz, *Estudios Araucanos* pp. 353-385. Santiago, Chile: Imprenta Cervantes.

Lenz, Rodolfo (1897). *Estudios Araucanos. Materiales para el sonido de la lengua. La literatura i las costumbres de los indios mapuche o araucanos.* Santiago, Chile. Imprenta Cervantes.

León, Leonardo (1990). *Maloqueros y conchavadores en la Araucanía y las Pampas, 1700-1800.* Temuco, Chile: Universidad de la Frontera.

Lindón, Alicia (2011). "Las narrativas de vida espaciales: una expresión del pensamiento geográfico humanista y constructivista". *Memoria, espacio y sociedad.* pp. 13-28.

Lindón, Alicia (2016). "De geografías constructivistas a las narrativas de vida espaciales como metodologías geográficas cualitativas". *Revista da Ampage.* 4, pp. 7-26.

Manquilef, Manuel (1911). "Comentarios del pueblo Araucano". *Revista de Folklore chileno.* pp. 3-60.

Mariezkurrena, David (s.f). "La historia oral como método de investigación histórica". *Gerónimo de Uztariz*. (23/24) pp. 227-233.

Martínez, Miguel (2004). "Ciencia y arte en la metodología cualitativa". México: Editorial Trillas.

Mayo, Simón & Salazar, Andrea (2016). "Narrativas orales mapuche: el nütram como género de representación y su contribución en la revitalización del mapudungun". *Narrativa oral y arte verbal.* (5), pp. 187-207.

Ministerio de Obras Públicas, Gobierno de Chile (2016). *Guía de diseño arquitectónico mapuche para edificios y espacios públicos.* Santiago, Chile: Conadi.

Montesinos, Rosario (2020). *Txren Txren: "Historia de un conflicto"* (tesis de pregrado). Universidad de los Lagos, Osorno, Chile.

Montesinos, Vicente (2014). *Wiño ni lan. La muerte de un ciclo*. Vicente Montesinos (Regie).

Morin, Edgard (1996). "Pensamiento ecologizado". *Gazeta de Antropología.* Recuperado de https://red.pucp.edu.pe/wp-content/uploads/biblioteca/100115.pdf.

Moulián, Rodrigo (2002). “Las trampas de la Memoria. Información, significación y sentido en los procesos de comunicación ritual. El caso del nguillatún huilliche”. *Revista Austral de Ciencias Sociales*. (6), pp. 47-68.

Nielsen, Alex (2006). “Estudios internodales e interacción interregional en los andes curcunpuneños, teoría, método y ejemplos de aplicación”. En Lechtman. *Esferas de interacción prehistóricas y fronteras nacionales modernas en los Andes Sur Centrales* (pp. 29-62).

Núñez, Lautaro & Nielsen, Alex (eds.) (2011). *Arqueología, historia y etnografía del tráfico sur andino.* Córdoba, Argentina: Encuentro Grupo Editor.

Ñankulef, Juan (2016). *Tayñ mapuche kimün. Epistemología mapuche – sabiduría y conocimientos.* Santiago de Chile: Universidad de Chile.

Olivares, Juan (1993). “Los mareros de San Juan de la Costa. *Boletín Histórico Municipal de Osorno*. (1) pp. 58-60.

Philippi, Federico & Philippi, Rudolfo (1865). “Excursión botánica en Valdivia desde los cuncos en el departamento de la Unión, a través de la Cordillera de la Costa hasta el mar, por Federico Philippi i descripción de las especies nuevas de plantas halladas en ella por Rudolfo Philippi. Comunicación de este último a la facultad de Ciencias físicas en su sesión 18 de agosto de 1865”. *Anales de la Universidad de Chile.* (3) pp. 289-351.

Pinto, Jorge (s.f). “Araucanía y Pampas. Una economía fronteriza en el siglo XVIII”. *Biblioteca Digital DIBRI-UCSH*. Recuperado de http://biblioteca-digital.ucsh.cl/greenstone/collect/revista1_old/index/assoc/HASH1b36/8adb9613.dir/Araucania%20y%20pampas.pdf.

Quidel, José (2012). *La idea de “Dios” y “Diablo” en el discurso ritual mapuche. Las resignificaciones de las categorías Dios y Diablo entre las autoridades socioreligiosas mapuche del territorio Wenteche* (tesis doctoral). Universidad Estatal de las Campinas, Campinas, Brasil.

Rappaport, Roy (2001). *Ritual y cosmovisión en la formación de la humanidad.* Madrid, España: Cambridge.

Rock, María (2016). “Memoria y oralidad: formas de entender el pasado desde el presente”. *Andino*. pp. 101-112.

Rumián, Salvador (2015, enero 6). *Juan Meulén cuenta sus experiencias en Caleta Milagro* [Radio la Voz de la Costa]. Recuperado de http://archivo.Fütawillimapu.org/2015/06/04/los-mareros-ancestrales-viajeros-del-territorio-mapuche-williche/.

Rumián, Salvador (2019). Fütawillimapu. Osorno, Chile: Salvador Rumián. Recuperado de http://Fütawillimapu.org/2019/07/05/lof-en-resistencia-del-rio-pilmaiquen-movilizados-frente-al-avance-de-la-estatal-noruega-statkraft/.

Rumián, Salvador (2020a). *Kishu tain ka süngun: sugerencias para abordar la y las historias mapuche en el Fütawillimapu.* Chawrakawin, Osorno, Chile.

Rumián, Salvador (2020b). *Gallito Catrilef: colonialismo y defensa de la tierra en San Juan de la Costa a mediados del siglo XX* (tesis de magíster). Universidad de los Lagos, Osorno, Chile.

Sáez, Hugo (2008). *Cómo investigar y escribir en Ciencias Sociales: Casa abierta al tiempo.* Ciudad de México, México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Sharon, Chester (2016). *Flora y fauna de Chile. Guía de identificación.* Barcelona, España: Lynx.

Smith, Edmond (1914 [1855]). *Los araucanos. Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional.* Santiago, Chile: Imprenta Universitaria.

Subercaseaux, Francisco (1883). *Campaña a Villa-Rica.* Santiago, Chile: Imprenta de la Librería Americana de Carlos 2° Lathrop.

Thompson, Paul (2000). “Historia oral y contemporaneidad”. *Historia memoria y pasado reciente.* (20) pp. 15-34.

Treutler, Paul (1863). *Andanzas de un alemán en Chile 1851-1863. Rostro de Chile.* Santiago, Chile: Editorial del Pacífico.

Tuan, Yi-Fu (2007). *Topofilia.* España: Melusina.

Turner, Víctor (2013). *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu.* Granjas esmeralda, México: siglo veintiuno.

Valles, Miguel (1999). *Técnicas cualitativas de investigación social. Reflexión metodológica y práctica profesional*. Madrid, España: Síntesis, S.A.

Vergara, Nelson (2010). “Saberes y entornos: notas para una epistemología del territorio”. *Alpha*. (31), pp. 163-174.

Yarushalmi, Yosef (1998). “Reflexiones sobre el olvido”. *Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales*. Buenos Aires, Argentina: Biblioteca Virtual de Ciencias Sociales. Recuperado de https://www.academia.edu/14992627/Reflexiones_sobre_el_olvido

Zago, Octavio (2016). “Espacio, territorio y territorialidad: una aproximación teórica a la frontera”. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*. pp. 27-56.

Anexos

Proceso de validación de entrevistas por pares docentes.

Paola Norambuena, profesora de la carrera de Pedagogía en Historia y Geografía, mención en educación media de la Universidad de los Lagos de Osorno.

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

Tipo de entrevista: Entrevista en profundidad

El siguiente trabajo de entrevista virtual (dada las obvias circunstancias) considero que no es necesaria dicha explicación, sólo deberías iniciar dando contexto será realizado por Rodrigo Díaz, alumno seminarista de título de Pedagogía en Educación media en Historia y Geografía en la Universidad de Los Lagos de Osorno, guiando por el académico Hernán Delgado.

Esta entrevista tiene el objetivo de colaborar para un seminario de pregrado esto no es necesario debe ser parte del contexto –en el párrafo anterior- trabajo enfocado en rescatar las memorias de los antiguos mareros, rememorando sus experiencias, sentires y pensares en la práctica de esta actividad esto es en lo que se centra el trabajo ¿Cuál es el objetivo de esta entrevista? Sugiero ir al grano. Esto a fin de rescatar vivencias para ser incluidas como la columna vertebral del trabajo investigativo de memoria oral histórica, buscando plasmar un relato histórico vital para las próximas generaciones mapuche-huilliche, quienes podrían tener el acceso a parte del conocimientos de la experiencia del mareo y su relevancia histórica. Aquí está el objetivo, pero debes depurarlo porque lo ahogas con explicaciones (destacadas en verde)

Verbo, contenido (objeto), cómo y para qué

La falta de un objetivo claro no permite reconocer si las preguntas contribuirán con información adecuada para lograrlo y poder determinar la coherencia interna del instrumento.

Hay que mejorar la redacción y desarrollo de ideas.

Sugiero personalizar la entrevista en dos ámbitos

a. ¿quién es el destinatario de esta entrevista? Para que quienes lean los resultados puedan saber si las personas que respondieron la entrevista son las más pertinentes (perfil)

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

b. Un cuadro de identificación. No es necesario el nombre, pero sí que tengamos algunas referencias, como; lugar de procedencia, género, edad, años de experiencia en el oficio, etc. datos que otorguen fiabilidad en la respuesta.

De todas formas realizaré algunas observaciones en las preguntas, porque observo en ellas mayor claridad. Destaco en colores aquellas interrogantes que se asocian a una línea de información común. Más abajo realizo sugerencias para reunirlas.

1. ¿De qué se trataba la práctica del mareo?
2. ¿Más o menos en qué año usted realizó su primer mareo y cómo llegó a esa instancia?
3. ¿Hay alguna experiencia de mareo que recuerde que pueda relatar detalladamente desde la salida de casa, la llegada a la mar, y la vuelta a su hogar?
4. ¿Cómo era el viaje a través de la cordillera, qué sentía al ir atravesando el bosque?
5. ¿Qué creencias tenía la gente mientras se movilizaba? ¿Había algún paradero para descansar y hacer alguna ofrenda? ¿Cuáles eran estas ofrendas?
6. ¿Qué anécdotas recuerda mientras caminaban hacia la caleta?
7. ¿Qué significaba para los mareros llegar a su destino: la caleta?
8. ¿Había algún tipo de ofrenda en la caleta? ¿De haberla, en qué consistía? ¿Qué creencias se presentaban en la mar?

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

9. ¿Cuántos días se quedaban en la caleta, y qué actividades realizaban?
10. ¿Qué anécdotas recuerda mientras estaban en la caleta?
11. ¿Qué emociones experimentaban en la vuelta a casa? ¿Por qué?
12. ¿Qué sucedía al volver a sus hogares con todo lo recolectado en la mar?
13. ¿Le gustaría que la práctica del mareo resurja en algún momento? ¿Por qué?

Sugerencias: Organizar en ítems según ámbitos

I. Historia familiar
II. Experiencia
III. Creencias
IV. Crítica y legado

En color negro están las preguntas originales y en rojo mis sugerencias para profundizar más sobre el ámbito

I. Historia familiar en la práctica del mareo:
1. ¿Más o menos en qué año usted realizó su primer mareo y cómo llegó a esa instancia?
2. ¿Esta actividad se realizó antes por otros miembros de su familia?
3. ¿Cuántas generaciones cree usted que practicaron el mareo?
4. ¿De parte de qué persona recibió las primeras enseñanzas de la práctica del mareo?

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

5. ¿Quiénes podían realizar la práctica del mareo? y ¿de qué dependía que un integrante de la comunidad pudiera iniciarse en esa práctica?

II. De acuerdo a su experiencia, le solicitamos que nos relate lo que hacía en la práctica del mareo desde la salida de casa, la llegada a la mar, y la vuelta a su hogar.
1. ¿Cómo se prepara previamente?
2. ¿Qué hacía cuando ya estaba realizando la práctica del mareo?,
3. ¿Qué hacía al terminar la actividad?
4. ¿Cuánto tiempo le destinaba a marear? ¿Cuántos días se quedaban en la caleta, y qué actividades realizaban?
5. ¿De qué dependía que salieran a marear?
6. ¿Cómo era el viaje a través de la cordillera, qué sentía al ir atravesando el bosque?
7. ¿Nos podría relatar alguna anécdota que vivió mientras caminaban hacia la caleta o mientras estaban ahí?
8. ¿Qué emociones experimentaban en la vuelta a casa? ¿Por qué?
9. ¿Qué sucedía al volver a sus hogares con todo lo recolectado en la mar?, ¿Existía alguna relación de colaboración y compartían todo o primaba el individualismo y cada uno se arreglaba con lo que conseguía?
10. ¿Qué pasaba con los ancianos y ancianas o con aquellas personas que tenían alguna discapacidad y no podían realizar la práctica del mareo para su sustento?

III. Creencias
1. ¿Qué creencias tenía la gente mientras se movilizaba hacia la caleta?
2. Si se realizaban ofrendas ¿en qué consistían, en qué lugar se hacía y para qué lo hacían?
3. ¿Qué significaba para los mareros llegar a su destino: la caleta?

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

4. ¿Qué creencias existían en relación a la abundancia en la recolección de los productos del mar? (Si recolectaban mucho o si recolectaban poco)
5. ¿Qué emociones experimentaban en la vuelta a casa? ¿Por qué?

IV. Critica y legado

1. ¿Usted considera que la práctica del mareo se abandonó definitivamente? ¿por qué?
2. ¿Qué razones provocaron que el mareo dejara de practicarse?
3. ¿Qué consecuencias positivas y negativas se han producido al abandonar la práctica del mareo y al introducirse prácticas más industrializadas? Por ejemplo; sobre el sentido de comunidad que se tenía antes, y otros ámbitos que usted pueda destacar.
4. ¿Le gustaría que la práctica del mareo resurja en algún momento? ¿Por qué?
5. ¿Qué mensaje le podría dar a las nuevas generaciones respecto de la relación con el mar y con la naturaleza en general?
6. ¿Qué experiencia le gustaría que se continúe transmitiendo entre las generaciones para que no se olvide la práctica del mareo?

Falta un encabezado
Universidad
Periodo
Responsable

Validación realizada por Paola Norambuena Urrutia
profesora de la Carrera de Pedagogía en Educación
Media, mención Historia y Geografía
Universidad de Los Lagos, Osorno. 12 de agosto 2020

Carta de consentimiento informado

Yo_____ después de haber sido informado sobre el proceso de entrevista, doy en consentimiento para:

- Ser filmado y grabado durante la entrevista.
- Se me realicen preguntas en relación con mi experiencia de marero o marera, o bien, por hechos relacionados que puedan aportar con la entrevista.
- Que el material audio-visual obtenido por medio de la entrevista forme parte de una investigación donde se cite mi nombre como sujeto que aporta en los datos.

Lugar: _____

Día:_____ Mes:_____ Año:_____

_____

Firma

Salvador Rumián, experto Mapuche-Huilliche de la Universidad de los Lagos, Osorno.

Salvador Rumián <salvador.rumian@ulagos.cl> 17 ago. 2020 03:25
para Paola, Salvador, Hernan, mí

Peñi Rodrigo,

Esperando que estés bien, respondo el correo que me enviaste. Lamento el retraso.

Parto señalando que no tengo formación de pregrado en historia y probablemente mis alcances en aspectos propios de esta disciplina sean débiles. No obstante lo anterior, considero que los siguientes alcances podrían ser de utilidad:

1. No me referiré a temas de formato (logos, títulos, etc.) porque desconozco el tema.
2. Considerando que la actividad de los mareros hoy no estaría vigente, las personas que realizaban esa actividad son personas ancianas. En base a esta condición, me parece que es más adecuado la aplicación de una entrevista semiestructurada. Es posible que muchas preguntas incomoden a una persona que probablemente quiere contar su experiencia con cierta soltura esperando que alguien la que escuche con interés. De todas maneras podrías tener un set de preguntas estructuradas en caso de que la persona no logre abrirse a contar sus vivencias.
3. Si optas por una entrevista semiestructurada deberás prepararte para guiar la conversación hacia los aspectos que te interesan abordar (rutas, tiempos, distancias, velocidades, medios de transporte, preparación, prácticas económicas, formas de extracción de productos del mar, ritos, sentimientos, emociones, chascarros, peligros, anhelos, etc.).
4. Yo empezaría con una pregunta como esta: ¿A quiénes se les llama mareros y por qué?.
5. Deberás sondear al momento de la entrevista si la expresión "mareo" se entiende en el sentido de una actividad vinculada al mar. Puede que se entienda literalmente (como un síncope).
6. La entrevista la podrías articular en tres periodos: el periodo central sería el tiempo en el que el/la entrevistada/o realizó el viaje o realizaba los viajes por las rutas mareras. Desde ese punto de referencia, establecer un tiempo pasado: aquí la persona debería referirse a cómo eran los viajes de las/os mareras/os antes de su tiempo (viajes de los papás, abuelos o las generaciones más antiguas). Listas las

eran los viajes de las/os mareras/os antes de su tiempo (viajes de los papás, abuelos o las generaciones más antiguas). Listas las preguntas de ese periodo, vendrían las preguntas que apuntan al periodo que el entrevistado vivió. Finalmente preguntas referidas al después, el tiempo que nos trae al presente y también al futuro. Reitero que, a mi juicio, dos o tres preguntas relativamente abiertas pueden abrir una completa respuesta de parte de la persona entrevistada respecto a cada periodo.

7. Mientras la persona va narrando puedes realizar más preguntas o realizar comentarios para apuntar a los temas que te interesan, pero tratando de no cortar el hilo de la conversación ni ser demasiado invasivo.
8. El ámbito espiritual/religioso o de "creencias" a mi juicio debería ser transversal a todos los periodos, dado que es un aspecto que se ve con fuerza en tus preguntas.
9. Por lo anterior, podrías disminuir el número de preguntas que considero van bien orientadas a la recolección de datos clave para elaborar una descripción bien lograda de la práctica de los mareros.
10. El objetivo de la entrevista es un tanto largo. Sugiero no usar "rescatar". La cosa es ¿Qué quieres lograr al preguntar respecto a los mareros? ¿Solamente describir (narrar) la práctica ancestral? ¿Explicar en qué consiste la práctica? ¿Analizar alguno de sus aspectos? Las preguntas de investigación y/o los objetivos de tu tesis podrían darte luces respecto al objetivo de la entrevista.

Me parece necesario señalar que al trabajar con personas mapuche, además de citar el nombre de la persona, deberías señalar en la carta de consentimiento informado que como investigador te comprometes a dar copia del trabajo final (la tesis) a la persona entrevistada. El extractivismo en el ámbito del conocimiento debe acabar y estos gestos o compromisos son necesarios.

Estas son mis observaciones y aportes. Espero que te ayuden de alguna manera. Si en algún aspecto estoy errado, favor me avisas.

Salvador Rumian

Entrevistas realizadas y cartas de consentimiento informado

Entrevista a Juan Meulén.

Tipo de entrevista: Entrevista en profundidad

Perfil del investigado: Juan Meulén
Años de experiencia en la práctica de marero: 1964 - 1966
Lugar de procedencia: Quilquilco
Género: Masculino
Edad: 76

La siguiente entrevista, formará parte del seminario de titulación, para la obtención del título de Pedagogía en Educación media en Historia y Geografía en la Universidad de Los Lagos de Osorno, la que será realizado por el estudiante Rodrigo Díaz, guiando por el académico Hernán Delgado.

Este trabajo tiene el objetivo analizar vivencias de los mareros y mareras mapuche-huilliche y su relevancia histórica, a través de una entrevista en profundidad semi-estructurada, por la plataforma vitual Meet.

Juan Meulén, como investigador me comprometo a cumplir con ciertas responsabilidad para con usted:

- Me comprometo, al finalizar la investigación, a dejar una copia del trabajo en sus manos, asumiendo que el trabajo no lo hago solo, sino más bien me considero un puente que concretiza y analiza en escrito la sabiduría de los entrevistados, por tanto el trabajo es de un conjunto de personas, en el que los entrevistados cumplen el rol más importante.

Una breve introducción a la práctica del marero

1. ¿A quiénes se les llama mareros y por qué?
2. ¿Por qué se realizaba la práctica del marero?

Los antiguos mareros

3. ¿Desde qué generaciones se realiza la práctica del marero?
4. ¿Cómo eran las experiencias de los mareros de antaño (sus abuelos, tíos y padres)?
5. ¿Recuerda que le mencionaran alguna práctica ritual en los trayectos al mar?

CS Escaneado con CamScanner

Sus vivencias propias vivencias de marero

6. ¿Cuándo comenzó a realizar la práctica del mareo y por qué se dieron las cirscunstancias?
7. ¿Cómo se desarrollaban las rutas al mar? Planificación del viaje, el desarrollo de la ruta, la estadía en la costa, y la vuelta a casa. (guiar con preguntas referentes a los tiempos)
8. ¿Había algunos rituales que se practicaban antes del viaje (paradas en lugares sagrados), en el viaje, en la estadía en la costa, y en la vuelta a casa? ¿Cuál era el fin de estos rituales? ¿Qué significaban para usted?

Presente y futuro

9. ¿Qué valores puede rescatar usted de la práctica del mareo? (La socialización, el vínculo con la naturaleza
10. ¿Se dejó de practicar el mareo? ¿Por qué?
11. ¿Le gustaría que la práctica del mareo resurja en algún momento? ¿Por qué? (guiar a un examen de si son o no beneficiosas las condiciones tecnológicas actuales)

CS Escaneado con CamScanner

Carta de consentimiento informado

Yo Juan Merlín Tranayado después de haber sido informado sobre el proceso de entrevista, doy en consentimiento para:

- Ser filmado y grabado durante la entrevista.

- Se me realicen preguntas en relación con mi experiencia de marero o marera, o bien, por hechos relacionados que puedan aportar con la entrevista.

- Que el material audio-visual obtenido por medio de la entrevista forme parte de una investigación donde se cite mi nombre como sujeto que aporta en los datos.

Lugar: Calle Chuquicamata Nº 925

Día: Martes Mes: 12 Año: 2020

Firma

CS Escaneado con CamScanner

Entrevista a Arturo Camiao.

Tipo de entrevista: Entrevista en profundidad

Perfil del investigado: Arturo Camiao
Años de experiencia en la práctica de marero: Conoce experiencias de gente.
Lugar de procedencia: Pulvaicas.
Género: Masculino
Edad: 76.

Autoridad Ancestral y Cultural Apu Ulmen.

La siguiente entrevista, formará parte del seminario de titulación, para la obtención del título de Pedagogía en Educación media en Historia y Geografía en la Universidad de Los Lagos de Osorno, la que será realizado por el estudiante Rodrigo Díaz, guiando por el académico Hernán Delgado.

Este trabajo tiene el objetivo analizar vivencias de los mareros y mareras mapuche-huilliche y su relevancia histórica, a través de una entrevista en profundidad semi-estructurada, por la plataforma vitual Meet.

Arturo Camiao, como investigador me comprometo a cumplir con ciertas responsabilidades para con usted:

- Me comprometo, al finalizar la investigación, a dejar una copia del trabajo en sus manos, asumiendo que el trabajo no lo hago solo, sino más bien me considero un puente que concretiza y analiza en escrito la sabiduría de los entrevistados, por tanto el trabajo es de un conjunto de personas, en el que los entrevistados cumplen el rol más importante.

Una breve introducción a la práctica del marero

1. ¿A quiénes se les llama mareros y por qué?
2. ¿Por qué se realizaba la práctica del marero?

Los antiguos mareros

3. ¿Desde qué generaciones se realiza la práctica del marero?
4. ¿Cómo eran las experiencias de los mareros de antaño (sus abuelos, tíos y padres)?
5. ¿Recuerda que le mencionaran alguna práctica ritual en los trayectos al mar?

CS Escaneado con CamScanner

Sus vivencias propias vivencias de marero

6. ¿Cuándo comenzó a realizar la práctica del mareo y por qué se dieron las circunstancias?
7. ¿Cómo se desarrollaban las rutas al mar? Planificación del viaje, el desarrollo de la ruta, la estadía en la costa, y la vuelta a casa. (guiar con preguntas referentes a los tiempos)
8. ¿Había algunos rituales que se practicaban antes del viaje (paradas en lugares sagrados), en el viaje, en la estadía en la costa, y en la vuelta a casa? ¿Cuál era el fin de estos rituales? ¿Qué significaban para usted?

Presente y futuro

9. ¿Qué valores puede rescatar usted de la práctica del mareo? (La socialización, el vínculo con la naturaleza
10. ¿Se dejó de practicar el mareo? ¿Por qué?
11. ¿Le gustaría que la práctica del mareo resurja en algún momento? ¿Por qué? (guiar a un examen de si son o no beneficiosas las condiciones tecnológicas actuales)

CS Escaneado con CamScanner

Carta de consentimiento informado

Yo Arturo Camino después de haber sido informado sobre el proceso de entrevista, doy en consentimiento para:

- Ser filmado y grabado durante la entrevista.
- Se me realicen preguntas en relación con mi experiencia de marero o marera, o bien, por hechos relacionados que puedan aportar con la entrevista.
- Que el material audio-visual obtenido por medio de la entrevista forme parte de una investigación donde se cite mi nombre como sujeto que aporta en los datos.

Lugar: Angeli mapu

Día: 18 Mes: Noviembre Año: 2020.

Firma

CS Escaneado con CamScanner

Entrevista a Viviana Lemuy.

Tipo de entrevista: Entrevista en profundidad

Perfil del investigado: Viviana lemuy
Años de experiencia en la práctica de marero: del 60'
Lugar de procedencia: Pualhue
Género: Femenino
Edad: 88 años

Maestra de ceremonia = Kintu.

La siguiente entrevista, formará parte del seminario de titulación, para la obtención del título de Pedagogía en Educación media en Historia y Geografía en la Universidad de Los Lagos de Osorno, la que será realizado por el estudiante Rodrigo Díaz, guiando por el académico Hernán Delgado.

Este trabajo tiene el objetivo analizar vivencias de los mareros y mareras mapuche-huilliche y su relevancia histórica, a través de una entrevista en profundidad semi-estructurada, por la plataforma vitual Meet.

Viviana Lemuy, como investigador me comprometo a cumplir con ciertas responsabilidades para con usted:

- Me comprometo, al finalizar la investigación, a dejar una copia del trabajo en sus manos, asumiendo que el trabajo no lo hago solo, sino más bien me considero un puente que concretiza y analiza en escrito la sabiduría de los entrevistados, por tanto el trabajo es de un conjunto de personas, en el que los entrevistados cumplen el rol más importante.

Una breve introducción a la práctica del marero

1. ¿A quiénes se les llama mareros y por qué?
2. ¿Por qué se realizaba la práctica del marero?

Los antiguos mareros

3. ¿Desde qué generaciones se realiza la práctica del marero?
4. ¿Cómo eran las experiencias de los mareros de antaño (sus abuelos, tíos y padres)?
5. ¿Recuerda que le mencionaran alguna práctica ritual en los trayectos al mar?

CS Escaneado con CamScanner

Sus vivencias propias vivencias de marero

6. ¿Cuándo comenzó a realizar la práctica del mareo y por qué se dieron las cirscunstancias?
7. ¿Cómo se desarrollaban las rutas al mar? Planificación del viaje, el desarrollo de la ruta, la estadía en la costa, y la vuelta a casa. (guiar con preguntas referentes a los tiempos)
8. ¿Había algunos rituales que se practicaban antes del viaje (paradas en lugares sagrados), en el viaje, en la estadía en la costa, y en la vuelta a casa? ¿Cuál era el fin de estos rituales? ¿Qué significaban para usted?

Presente y futuro

9. ¿Qué valores puede rescatar usted de la práctica del mareo? (La socialización, el vínculo con la naturaleza
10. ¿Se dejó de practicar el mareo? ¿Por qué?
11. ¿Le gustaría que la práctica del mareo resurja en algún momento? ¿Por qué? (guiar a un examen de si son o no beneficiosas las condiciones tecnológicas actuales)

CS Escaneado con CamScanner

Carta de consentimiento informado

Yo Viviana Jerez _____ después de haber sido informado sobre el proceso de entrevista, doy en consentimiento para:

- Ser filmado y grabado durante la entrevista.

- Se me realicen preguntas en relación con mi experiencia de marero o marera, o bien, por hechos relacionados que puedan aportar con la entrevista.

- Que el material audio-visual obtenido por medio de la entrevista forme parte de una investigación donde se cite mi nombre como sujeto que aporta en los datos.

Lugar: Puathue _____

Día: 18 Mes: 11 Año: 2020.

_____

Firma

CS Escaneado con CamScanner