

**EL TERRITORIO DEL KÜNKOMAPU: UNA APROXIMACIÓN DESDE LAS  
MOVILIDADES WILLICHE**

POR

**RODRIGO NICOLÁS DÍAZ HERNÁNDEZ**

Tesis presentada para optar al grado académico de Magíster en Ciencias Humanas Mención  
Historia

Profesor guía: Dr. Andrea Freddi

Profesor co-guía: Dr. Hernán Delgado

Osorno, sur de Chile. Septiembre de 2020

© 2024, Rodrigo Nicolás Díaz Hernández

Se autoriza la reproducción y/o divulgación total o parcial, con fines académicos, mediante cualquier forma, procedimiento y/o tecnología de la presente obra, incluyendo la cita bibliográfica que reconoce la obra y a su autor/ autora.”

*Le dedico este trabajo a mi padre, Rodrigo Díaz, quien fue mi incentivo en el estudio de las sociedades indígenas, desde una vocación identitaria y de justicia.*

*También se lo dedico a mi madre, mi pilar emocional y referente a seguir en su lucha por la justicia social en Chile, desde una convicción política y ética.*

*Se lo dedico también a mis abuelos, Erwin Hernández e Iris De la Fuente, quienes fueron mi sostén material durante una década, con una bondad y generosidad que me generó una deuda eterna.*

*Finalmente extiendo esta dedicatoria a mis hermanos Mailén Díaz, Rayén Díaz y Sebastián Díaz, gracias por existir.*

## AGRADECIMIENTOS

Agradezco al peñi Salvador Rumian, a quien conozco desde el año 2017, desde un interés político por los estudios respecto de la sociedad mapuche-williche. Sin su bondad y su sabiduría jamás habría podido desarrollarme académicamente.

Agradezco al profesor Héctor Nahuelpan quien fue el primer académico que vio en mi la posibilidad de un desarrollo en la parte investigativa, y me acompañó en los primeros años de Universidad.

Agradezco al profesor Hernán Delgado quien me ha brindado un apoyo incondicional desde el día que comencé el camino de la universidad.

Agradezco a Andrea Freddi por su bondad, apoyo y rigurosidad académica desde que le solicité ser mi profesor guía de tesis.

Agradezco a mi tía Paz, por siempre estar presente en mi camino como profesor.

Agradezco a don Arturo Camiao, a don Carlos Paillamanque, a Bairon Millagual, a Domitila Gualaman, a Carmen Jaramillo, a don Segundo Colimil, a doña Sofía Pinol, a don Juan Meulen, a Juan Ramírez Tranayao y a Bernardo Colipán por permitirme la entrada al conocimiento del territorio del Künkomapu.

*Esta investigación contó con el apoyo financiero de la Universidad de Los Lagos, por medio de la Beca de Alumno Destacado, Concurso 2020. También contó con el gran apoyo de la Agencia Nacional de Investigación y Desarrollo (ANID) a través de la Beca de Magíster Nacional, Concurso 2021.*

## TABLA DE CONTENIDO

1. Introducción.....	11
1.1. Antecedentes del tema, planteamiento del problema y justificación .....	12
1.2. Preguntas de investigación y objetivos.....	17
1.3. Marco teórico.....	19
1.3.1. Territorio como tejido.....	19
1.3.2. Movilidad como línea.....	21
1.3.3. Movilidad como práctica de ingobernabilidad .....	24
1.4. Marco metodológico.....	26
1.4.1. Metodología capítulo 1: Movilidades del Künkomapu en el siglo XVIII y XIX... 27	
1.4.2. Metodología capítulo 2: Itinerarios de las movilidades de los mareros künko- williche .....	28
1.4.3. Metodología capítulo 3: La práctica de la movilidad de los mareros künko- williche actual en relación a los procesos de privatización de empresas extractivas... 29	
2. Estado del arte. ....	30
3. Capítulo 1: <i>Movilidades del Künkomapu en el siglo XVIII y XIX</i> .....	37
3.1. Introducción al capítulo.....	37
3.1.2. El capitalismo colonial como movilizador de la producción bibliográfica.....	38
3.1.3. Vestigios arqueológicos, rituales y lingüísticos de las movilidades mapuche- williche .....	40
3.1.4. Descripción material del territorio del Fütawillimapu en el siglo XVIII y XIX	44
3.2. El tejido territorial y las movilidades mapuche-williche.....	46
3.2.1. Litoral costero y Cordillera de la Costa.....	46
3.2.2. Depresión intermedia.....	54
3.2.3. Zona interlacustre y Cordillera de los Andes. ....	56
3.3. Conclusiones del capítulo.....	63
4. Capítulo 2: Itinerarios de las movilidades de los mareros Künko-williche .....	66
4.1. Introducción al capítulo.....	66
4.2. El itinerario de viaje de Juan Meulén .....	68
4.2.1. El nütram del Taita Wenteyao.....	69
4.2.2. Preparativos del viaje .....	71

4.2.3. El comienzo de la cordillera costera: el Fundo Trinidad, la Piedra Matapiojo y la cancha de los galopes .....	73
4.2.4. El ingreso al bosque frondoso de la cordillera costera: complejo ritual de la Piedra de Multrümtue y Cahuiñalhue.....	77
4.2.5. Llegada al litoral costero: Alfredo Jaramillo, la siembra y la cosecha en el mar... 84	
4.2.6. La vuelta a Cantiamo: el huichatu .....	89
4.3. Conclusiones del capítulo.....	92
5. Capítulo 3: La movilidad de los mareros künko-williche y los procesos de privatización de las empresas extractivas.....	95
5.1. Introducción del capítulo.....	95
5.2. El problema de la modernidad en el Künkomapu .....	96
5.3. El negocio forestal y la movilidad en la precordillera.....	98
5.4. La privatización de los ríos, la salmonicultura y las concesiones mineras en la Cordillera de la Costa .....	101
5.5. El resguardo del borde costero y la preocupación por la pesca de arrastre.....	104
5.6. Conclusiones del capítulo.....	108
6. Conclusiones.....	111

## RESUMEN

El Künkomapu ha permanecido alejado del conocimiento académico interdisciplinario por diversas razones históricas que condicionan la relación del territorio con la intelectualidad. Es así como se torna un desafío importante comenzar a desentrañar el territorio, desde el mundo académico, a través del análisis actualizado, interdisciplinario y en un diálogo horizontal con la sociedad künko-williche.

Sostenemos en esta investigación que la práctica de la movilidad, debido a su complejidad como fenómeno social, requiere ser abordada desde la interdisciplinariedad. En específico la movilidad de los mareros künko-williche, un grupo recolector de recursos marinos, que nos muestra desde una necesidad material, un cúmulo de dinámicas sociales con que se teje y re-teje el territorio, permitiendo un acercamiento a la comprensión del tejido territorial.

Para llevar a cabo esta investigación, se utilizó una metodología cualitativa, con un enfoque fenomenológico y hermenéutico, a través de técnicas etnográficas e historiográficas que involucraron la revisión de fuentes bibliográficas, como diarios de exploración entre los siglos XVIII y XIX, junto con la recopilación de memoria oral de mareros e informantes künko-williche.

El Künkomapu es un territorio tejido de larga data, existiendo documentación desde el siglo XVIII sobre la práctica de movilidad, el cual comenzó a friccionarse con la inserción del tejido territorial a la estructura capitalista, generando efectos como el aislacionismo del territorio del Künkomapu, y el dinamismo en tensión de las interacciones sociales en la Cordillera de los Andes del Fütawillimapu en el siglo XIX, actual Región de los Lagos y Región de los Ríos.

Para el siglo XX las fricciones de la estructura capitalista se dejarán sentir con mayor fuerza en el territorio, generando una migración de los künko-williche desde la precordillera costera a la cordillera costera y el litoral, por una mayor cercanía a los recursos madereros y los recursos marinos. A mediados del siglo XX la construcción de la carretera transformará una parte importante de las movilidades en el Künkomapu. Ya para la década del setenta y ochenta, la inmersión del territorio a la estructura capitalista neoliberal, generará un giro económico enfocado en la producción maderera del

monocultivo, y un término de gran parte de las movilidades por el recurso del alerce y la recolección marina.

Tanto la documentación de exploraciones entre el siglo XVIII y XIX, como la memoria oral de los künko-williche develan lógicas del don en la práctica de la movilidad del marero, las que involucran la reciprocidad entre humanos y no humanos. Los mareros además realizan una práctica de linaje, considerado como un rol dentro de la sociedad künko-williche, así este sujeto-actor adquiere un carácter de “bisagra”, tejiendo y re-tejiendo el territorio, compartiendo su conocimiento, conectado a humanos y no humanos distantes espacio-temporalmente.

Al día de hoy, solo identificamos a dos personas dentro de la sociedad künko-williche que aún mantienen la práctica del marero, la que ha sido friccionada fuertemente por la estructura capitalista colonial, y con ella se ha friccionado también un importante cúmulo de conocimientos territoriales de los künko-williche.

Palabras claves: territorio, movilidad, Künkomapu, künko-williche, reciprocidad.

#### **ABSTRACT**

Künkomapu has remained outside the scope of interdisciplinary academic knowledge for various historical reasons that influence the relationship between the territory and intellectuality. Thus, it becomes a significant challenge to begin unraveling the territory, from the academic world, through updated, interdisciplinary analysis and horizontal dialogue with Künko-williche society.

In this research, we argue that the practice of mobility, due to its complexity as a social phenomenon, requires an interdisciplinary approach. Specifically, the mobility of the Künko-williche mareros, a group of marine resource collectors, reveals, through material necessity, a host of social dynamics that weave and reweave the territory, allowing us to approach an understanding of the territorial fabric.

To carry out this research, a qualitative methodology was used, with a phenomenological and hermeneutic approach, through ethnographic and historiographic techniques that involved the review of bibliographic sources, such as exploration diaries between the 18th and 19th centuries, along with the compilation of oral memories of gang members and Künko-williche informants.

The Künkomapu is a long-standing woven territory, with documentation dating back to the 18th century on the practice of mobility, which began to clash with the insertion of the territorial fabric into the capitalist structure, generating effects such as the isolation of the Künkomapu territory, and the tense dynamics of social interactions in the Fütawillimapu Andes Mountains in the 19th century, today the Región de Los Lagos and the Región de Los Ríos.

By the 20th century, the frictions of the capitalist structure would be felt more strongly in the territory, generating a migration of the Künko-williche from the coastal foothills to the coastal mountain range and the coast, due to greater proximity to timber and marine resources. In the mid-20th century, the construction of the highway would transform a significant portion of mobility in the Künkomapu. By the 1970s and 1980s, the territory's immersion in the neoliberal capitalist structure would generate an economic shift focused on monoculture timber production and an end to much of the mobility related to the larch resource and marine harvesting.

Both the documentation of explorations between the 18th and 19th centuries and the oral history of the Künko-williche reveal logics of gift-giving in the practice of seafarer mobility, which involve reciprocity between humans and non-humans. The seafarers also practice lineage, considered a role within Künko-williche society. Thus, this subject-actor acquires a "bisagra" character, weaving and reweaving the territory, sharing their knowledge, and connecting to humans and non-humans who are distant in space and time.

To date, we have identified only two individuals within Künko-williche society who still practice marero, a practice that has been severely hampered by the colonial capitalist structure, and with it has also come a significant amount of Künko-williche territorial knowledge.

Key words: territory, mobility, Künkomapu, künko-williche, reciprocity.

## 1. Introducción

Corría el año 2020 cuando en una de tantas conversaciones con el peñi Salvador Rumian, künko-williche, hablante de tse-sungun y actual académico de la Universidad de los Lagos, refería sobre los fantásticos viajes que realizaban algunos künko-williche, llamados popularmente como mareros, desde la precordillera costera hacia el litoral costero en busca de recursos marinos para sus familias. Con mi fascinación personal por las rutas, las expediciones, la caminata a través del bosque nativo, no pude no sentir admiración por estos künko que realizaban viajes a mediados del siglo XX.

Así, en un primer interés, llegué al texto “Nampülkafe” del Doctor en antropología Álvaro Bello, el cual me fascinó por la interdisciplinariedad bien lograda entre lo histórico, lo antropológico y lo geográfico. Ahí surgió una pregunta desde la inocencia de quien siente interés por el conocer “¿Será que los mareros habrán sido nampülkafe?”. Con esta primera interrogante comenzó mi camino abordando las movilidades, utilizando esta práctica como un medio para interpretar el territorio, y de esta forma comprender la forma de entender el entorno de los künko-williche.

De esta forma, el siguiente trabajo es una aproximación a la comprensión del tejido territorial del Künkomapu, lo que actualmente corresponde a la comuna de San Juan de la Costa, a través de la movilidad, práctica histórica realizada por algunas familias especializadas en la recolección de productos marinos, conocidos como **mareros**, movilidades que se realizaban, al menos en el siglo XX, desde la precordillera costera hasta el litoral costero.

En un primer capítulo se abordan las movilidades künko-williche en una perspectiva histórica, a través de una revisión bibliográfica de cronistas que visitaron la zona entre los siglos XVIII y XIX. En este primer capítulo se obtiene una clara evidencia de la presencia de la práctica de los mareros al menos desde el siglo XVIII, la que por ese entonces se realizaba inclusive desde la depresión intermedia, siendo los mapuche-williche ocupantes esporádicos del litoral costero.

En el segundo capítulo se abordan las movilidades künko-williche en una perspectiva histórico-antropológica, a través del análisis de entrevistas semi-estructuradas de mareros e informantes künko-williche, quienes relatan sus experiencias y conocimientos sobre las movilidades al mar en la segunda mitad del siglo XX. En este segundo capítulo accedemos a las formas de tejer el territorio de los künko-williche en la movilidad, donde la directriz es la reciprocidad en las relaciones entre humanos y no humanos, a fin de mantener un equilibrio en una red de relaciones de deuda y presiones sociales.

Finalmente, en el tercer capítulo se aborda el estado de las movilidades künko-williche en la actualidad, en relación a los procesos de privatización de las empresas extractivas presentes en el territorio, a través de la revisión de artículos de periodísticos, artículos de revistas académicas, prensa escrita y entrevistas a künko-williche. En este último capítulo notamos un claro declive de la práctica de la movilidad a partir de la inserción del territorio a la estructura del capitalismo. En este sentido planteamos una preocupación por la continuidad histórica de las lógicas del Künkomapu que dicen relación con la reciprocidad, presente siempre como directriz constructiva de la práctica de la movilidad, característica que consideramos un valor sustancial en la defensa de la identidad künko-williche y la conservación de la flora y fauna del territorio, como propuesta de relación entre humanos y no humanos, en un contexto de evidente crisis socio-ambiental.

A continuación, mencionaremos los antecedentes del tema, el planteamiento del problema y su justificación. Posteriormente explicitaremos las preguntas y los objetivos de investigación.

### **1.1. Antecedentes del tema, planteamiento del problema y justificación**

Para abordar las movilidades de los mareros künko-williche del Künkomapu, es recomendable hacer mención a algunos antecedentes históricos del Künkomapu en particular y del Fütawillimapu en general.

La ciudad colonial más cercana al Künkomapu es Osorno, conocida por los antiguos mapuche-williche como Chawrakawin. Esta ciudad fue fundada en 1558 por García Hurtado de Mendoza (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 44). Ese mismo año estalló el levantamiento mapuche liderado por los

toqui Pelantraro y Paillamacha, que comenzó con la famosa victoria de Curalaba en 1598 y culminó con siete ciudades destruidas: Tucapel, Angol, Purén, Imperial, Villarrica, Valdivia y Osorno (Soto, 2015, p. 26). La rebelión fue a razón de los abusos que ejercían los encomenderos españoles en los lavaderos de oro, como el de Ponzuelos, al oeste de Osorno, en Künkomapu, en el actual camino a Hueyelhue (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 44).

Osorno finalmente es sitiada en el año 1600 por los mapuche-williche (Soto, 2015), hasta el año 1604, donde finalmente los sobrevivientes españoles escaparon a Chiloé. Desde ahí, Chawrakawin permanecería bajo dominio mapuche-williche, quienes fundamentarían su economía en la recolección de productos en los bosques, las correrías al litoral costero por productos marinos y el trabajo ganadero con la inserción de animales de origen español desde el siglo XVII.

En la primera mitad del siglo XVIII los españoles de Valdivia comienzan a comprar tierras hacia el sur (Alcaman, 1997, p. 39). En este mismo siglo va a comenzar una etapa crítica de la sociedad mapuche-williche asociada a la disminución de ganado caballar que la había sostenido materialmente. Esta situación aumentaría la hostilidad propia de la sociedad mapuche-williche entre sus parcialidades, aumentando la competencia por el ganado y las mujeres, en lo que llamaremos el “periodo de las guerras intestinas” (Alcaman, 1997, p. 72).

Ya para la década de 1780, los españoles habían avanzado desde Valdivia al Río Bueno a punta del abuso y sometimiento bajo el sistema de encomienda, con el interés de asentarse en las fértiles tierras de Osorno, abrir el camino de Valdivia-Chiloé y de encontrar la misteriosa Ciudad de los Césares (Alcaman, 1997, p. 53; Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 51).

En el año 1789 los mapuche-williche aceptan, bajo algunos compromisos de autonomía, respeto, comercio y asistencia bélica, la apertura del camino Valdivia-Chiloé (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 59). Ante el no respeto de parte de los españoles de los compromisos, quienes habían incurrido en la enajenación de tierras mapuche-williche al sur del Río Bueno, el año 1792 estalla la rebelión de los mapuche-williche del Río Bueno, Quilacahuín y Ranco, quienes destruyen

la misión de San Pablo de Apóstol (Soto, 2015), junto con proceder a capturar ganado español y asesinar a 12 soldados españoles (Alcaman, 1997, p. 61).

El año 1793, Tomás de Figueroa, capitán de las campañas bélicas españolas sobre el Fütawillimapu inicia la represión de los mapuche-williche alzados, interesados también en los pastizales para el ganado en Trumao y las ricas sementeras que poseían los mapuche-williche entre Quilacahuín y los llanos de Chawrakawin (Osorno) (Alcaman, 1997, p. 63). Esta contra-ofensiva mandatada por el gobernador de Chile Ambrosio O'Higgins, se concretaría en la quema de sementeras, confiscación de ganado y cruentas ejecuciones a los mapuche-williche, dando pie a su sometimiento al sur del río Bueno, culminando en la firma del Tratado de las Canoas en 1793, donde los mapuche-williche aceptaban la cesión de algunos territorios del Künkomapu para la instalación de misiones españolas (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 53).

Así y todo, a comienzos del siglo XIX el territorio del Künkomapu seguiría gozando de una gran autonomía, reconocida inclusive por el naciente Estado chileno, que, a través de los comisarios de naciones, el año 1823 procedió a reconocer una buena parte del territorio mapuche-williche en grandes cacicados a través de los famosos Títulos de Comisario, otorgados a “perpetuidad” al oeste de la ciudad de Osorno. Esto duraría hasta la década de 1840 cuando los agentes de la colonización Francisco Kindermann y Juan Renaus procedieron a la enajenación de las tierras de los alerzales en la cordillera costera desde la Unión hasta el río Maypué, en un proceso histórico que llamaremos “el despojo” (Correa, 2021; Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 55).

La enajenación de las tierras mapuche-williche se consolidaría con la inmigración alemana en el territorio, la que comenzó en la década de 1850, donde los agentes de la colonización Kindermann y Renaus, procedieron a dividir sus títulos de propiedad entre nuevos compradores como los Schwalm, los Schilling y los Keim. Ambas enajenaciones de tierras se dieron a través de fórmulas ilegítimas como la embriaguez alevosa, el préstamo en base a hipotecas, los remates judiciales, la cesión de derechos, la compra de acciones de tierras comunales y las transacciones de especies, todo esto con la complicidad entre funcionarios notariales y autoridades del propio Estado chileno. De todas formas, la

tenencia material de la tierra seguiría en gran medida bajo dominio de los künko-williche (Correa, 2021; Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 65; Vergara, 2005, p. 189).

Ya para la década de 1860, la expansión particular alemana se comenzó a concretar en una ocupación material para fines ganaderos en las tierras del Künkomapu (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 86). Esta situación se mantendría hasta el año 1893, donde se establecieron al fin normas jurídicas para proteger la propiedad indígena de los acaparadores.

Para el siglo XX se abriría una nueva etapa histórica, la que llamaremos como “el conflicto por la tierra de los alerces”. Se dieron algunos conflictos emblemáticos entre los mapuche-williche y particulares que gozaban del apoyo estatal. Así podemos consignar la lamentable matanza de Forrawe por autoridades chilenas a pedido del particular Atanasio Burgos en 1912. También podemos mencionar la resistencia de la Comunidad la Catrihuala en la “cordillera alzada” por el dominio del trabajo de la tejuela de alerce durante toda la segunda mitad del siglo XX (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006) y la defensa territorial del emblemático gallito Catrilef contra el usurpador Max Elzel Mayer en el año 1959 (Rumian, 2022).

La cordillera costera, usufructuada desde tiempos inmemoriales para la recolección de productos marinos a través de sus sendas y utilizada desde el siglo XVIII para el pastoreo de ganado en las abiertas tierras de los alerces, comenzaría a ser objeto de codicia para algunas empresas forestales, que se asentaron en el territorio posterior al saneamiento de propiedades en 1930 por la Ley de Propiedad Austral. Así en 1940 ingresan algunas empresas forestales al territorio como la Compañía Santa Fe de Trinidad, ENDESA (Empresa Nacional de Electricidad), Hacienda Cameros, Forestal Purranque y los contratistas Toybee y Toucher, quienes situaron a chilotes y mapuche-williche en la cordillera costera para trabajar el alerce en condición de proletarios (Chambeaux, 2017). De esta forma, para la década de 1950, los mapuche-williche comenzarían a explotar, de manera independiente, el alerce muerto, enfocándose al trabajo maderero como principal medio de subsistencia, siempre complementándolo con el trabajo ganadero y la recolección

marina por las rutas al litoral (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 99).

Para 1967, en el contexto de recuperación de las tierras de los alerces, se establece la Reforma Agraria, que constaba de una cesión material a partir de la expropiación de tierras a particulares en favor del fisco para situar a los mapuche-williche en calidad de trabajadores de la madera. Los mapuche-williche, a través de esta política económica, lograron gozar de una cierta autonomía en el trabajo silvoagropecuario, proceso que se quebraría totalmente con la el golpe cívico militar de 1973, donde la mayoría de las tierras fiscales que manejaba la CORE (Corporación de la Reforma Agraria) serían devueltas en propiedad a los antiguos propietarios particulares herederos de la etapa del despojo (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 102).

Como se verá con mayor detalle en el “Estado del arte”, hasta el momento los estudios sociales y humanistas que se han dado en el territorio del Künkomapu han abordado principalmente la problemática material, con especial foco en los conflictos por la tierra entre mapuche-williche, particulares y el Estado; o bien los estudios se han enfocado en análisis antropológicos en base a rígidas estructuras conceptuales y perspectivas teóricas con el foco en las “creencias” mapuche-williche, estando el conocimiento académico del territorio ajeno a interpretaciones interdisciplinarias que entrelacen interpretaciones antropológicas con la necesaria perspectiva crítica de la existencia material de la sociedad künko-williche.

Ante esta problemática de perspectivas teóricas y metodológicas de parte de la academia en el territorio, se hacen necesarios nuevos enfoques teóricos y metodológicos que permitan desentrañar nuevas interpretaciones que configuren un aporte social, político, económico e histórico para las comunidades aún habitantes del territorio del Künkomapu a fin de fortalecer los saberes del territorio en favor de la reconstrucción territorial.

La historia mapuche-williche del Fütawillimapu, y en específico de los künko-williche del Künkomapu está significada por la lucha del usufructo del territorio por la supervivencia material y cultural de la sociedad. Sostenemos que a través del estudio de las moviidades al mar podemos acceder a las dinámicas de la construcción territorial histórica del Künkomapu y los procesos de defensa del territorio, desde el punto de vista material y

cultural. En este contexto, las rutas de los mareros künko-williche encarnan una importancia sustancial en la reproducción material y cultural de los mapuche-williche, de esta forma nos planteamos el desafío de construir un aporte a la memoria del territorio y a la construcción identitaria de su sociedad, tomando la escritura como un proceso mismo de re-territorialización, a través de una revisión historiográfica de fuentes y la recuperación de la memoria oral mapuche-williche, en un análisis con pretensiones de integralidad, donde lo material se funde con lo cultural.

A continuación explicitaremos las preguntas y objetivos de esta investigación.

## 1.2. Preguntas de investigación y objetivos

Abordamos las movilidades de los mareros<sup>1</sup> künko como objeto central en nuestro análisis en torno a la construcción y reconstrucción del territorio, es por esto que nos planteamos la siguiente pregunta problema: ¿Cómo se construyó el territorio künko-williche en términos materiales, culturales y sociales a través de la movilidad en el Künkomapu?

Partiendo de la problemática referida, nos planteamos las siguientes preguntas de investigación:

¿Qué dinámicas histórico-materiales, sociales y culturales atestiguan los cronistas sobre las movilidades de los antiguos mareros? ¿Cómo re-tejen el territorio en el Künkomapu los mareros künko-williche? ¿Qué afección han tenido los proyectos extractivos en el tejido territorial del Künkomapu?

**Objetivo general:** Comprender las prácticas de movilidad y las significaciones materiales, culturales y sociales que plasman el tejido territorial del Künkomapu tanto en perspectiva histórica como actual.

**Objetivo específico 1:** Describir las movilidades que plasman el tejido territorial del Künkomapu en perspectiva histórica del siglo XVIII y XIX.

---

<sup>1</sup> Término popular con que los mismos künko-williche denominan a los viajeros que, a través de movilidades, acceden al mar para extraer productos marinos. Marero refiere al humano que vive del mar.

**Objetivo específico 2:** Comprender el tejido territorial del Künkomapu a partir de los aspectos sociales, culturales y materiales que emergen en los itinerarios de las movilidades de los mareros künko-williche.

**Objetivo específico 3:** Analizar la práctica de la movilidad de los mareros künko-williche actual en relación a los procesos de privatización de empresas extractivas.

En el siguiente apartado abordaremos el marco teórico que utilizaremos para desarrollar los objetivos planteados.

### 1.3. Marco teórico

*La cara de la otra moneda es suponer que la vida se vive realmente en lugares, en sitios concretos y no más bien a lo largo de senderos y junto a ellos (Ingold, 2015, p. 17).*

Para nuestro marco teórico, primero abordaremos el concepto de “territorio” considerándolo como un tejido que conforma, y hasta cierto punto estructura al sujeto, a su vez que el sujeto en su cualidad de “actor” también lo re-significa. Después pasaremos a profundizar específicamente el concepto de movilidad como línea que teje la malla territorial, para finalmente abordar la característica de ingobernabilidad que tiene el existir mismo del sujeto-actor móvil, que, en un sentido estructural, tensiona la esfera de las condiciones materiales de existencia.

#### 1.3.1. Territorio como tejido

El punto de partida que tomaremos para abordar las dinámicas sociales e históricas de un territorio será la base material de la sociedad. De esta forma, partiendo desde una lectura de Jean Paul Sartre (1960), Pierre Bourdieu (2007), Clifford Geertz (1973) y Tim Ingold (2015) vamos a distinguir dos esferas del fenómeno socio-histórico: 1) Las condiciones materiales de existencia y 2) el existir mismo del sujeto.

La primera esfera la subdividiremos en dos sub esferas: A) La primera tendrá que ver con la estructura de existencia total, es decir, lo general, la “totalización” que envuelve a los sujetos, en concreto: el sistema económico capitalista colonial; B) La segunda tendrá que ver con la estructura cultural, sujeta a la base material, ligada al tejido territorial histórico y local, que sostiene a los sujetos de manera colectiva, donde estos a su vez sostienen dicha estructura<sup>2</sup>. Esta estructura, subalternizada por la estructura capitalista colonial, entra en tensión con ella.

La segunda esfera tiene que ver con el existir mismo de los sujetos, es decir con su subjetividad, su particularidad, siendo los sujetos conformados por las condiciones

---

<sup>2</sup> Para nosotros la existencia material está profundamente ligada a la existencia cultural, pues lo material influencia lo cultural y viceversa. De hecho, el concepto de cultura lo entendemos como profundamente material, por cuanto la materia es la primera dimensión constructora de la cultura, y es esta estructura cultural-material la que tensiona la estructura de carácter global que encarna el capitalismo colonial.

materiales de existencia (ligadas a la estructura capitalista colonial y a la estructura cultural). Estas dos grandes esferas (las condiciones materiales de existencia y el existir mismo de los sujetos) se concretizan en un movimiento doble que Sartre llama la “totalidad destotalizada”, donde las condiciones materiales estructuran al sujeto, a su vez que el sujeto (colectivo), desde su existir material concreto, re-teje lo que llamaremos aquí: tejido territorial<sup>3</sup>, como fenómeno intermedio entre la estructura y el sujeto-actor.

Diríamos entonces que primero hay una realidad material de carácter global que subalterniza una realidad cultural colectiva que se ha apropiado históricamente de lo material a nivel local, constituyendo un tejido territorial a través de los sujetos-actores. Estas dimensiones se tensionan y se dinamizan en un movimiento vertical en ambas direcciones.

Comencemos por desenmarañar el territorio. Para Lefebvre<sup>4</sup>, los grupos sociales se apropian “de un espacio natural modificándolo para servir a sus necesidades y posibilidades” (1974, p. 213), siendo la “dimensión material” el primer móvil de las dinámicas sociales y culturales (Haesbaert, 2011, p. 47). De hecho, sostiene Haesbaert, las sociedades indígenas “dependen mucho más de las condiciones físicas (y materiales) de su entorno”, donde además de usufructuar los recursos, “hacen uso de referentes espaciales de la propia naturaleza en la construcción de sus identidades” (2011, p. 48). Lo social y lo cultural se va transformando históricamente en dimensiones del territorio “teniendo como telón de fondo esta noción híbrida y, por lo tanto, múltiple, nunca indiferenciada” (Haesbaert, 2011, p. 68) yendo desde lo material a lo social y cultural (Haesbaert, 2011, p. 81).

Hablamos de “territorio” siguiendo la diferenciación teórica que propone Raffestin (2011) respecto del espacio, al que considera como desprovisto de significaciones por la carencia del elemento humano, estando el territorio, en cambio, cargado de dinámicas de apropiación (p. 102). Consideramos el territorio como un tejido (Ingold, 2015, p. 18) o una

---

<sup>3</sup> Creemos que el concepto de “tejido territorial” de Ingold carece de “estructura” y pensamos que los contextos son fundamentales en la “determinación” de los sujetos, es por eso que nos hemos valido del materialismo y el estructuralismo para situar a los sujetos.

<sup>4</sup> Si bien Lefebvre habla de espacio, mas no de territorio, la visión que tiene del espacio es profundamente social, marcada por las relaciones de poder, no como aquella noción de espacio inocuo, abstracto y matemático.

urdimbre (Geertz, 1973, p. 20)<sup>5</sup>, que Lefebvre (1974) refiere como red (p. 192) de relaciones diversas (Raffestin, 2011, p. 110) donde los elementos se relacionan (Escobar, 2014, p. 95). Vamos a decir que las sociedades, integrando a humanos y no humanos (Ingold, 2015, p. 18; Surrallés & García, 2004, p. 27) tejen hilos en el territorio (Geertz, 1973, p. 20) a través de sus acciones (Lefebvre, 1974, p. 182) y prácticas (Bourdieu, 2007); a su vez que el territorio atraviesa con líneas a los humanos (Bourdieu, 2007, p. 86)<sup>6</sup>, presentándose como un tejido que actúa sobre la sociedad, como sostiene Milton Santos en Haesbaert (2011, p. 51).

Es por esta dinámica que junto con Clifford (1999) no consideramos al territorio como algo “orgánicamente unificado o tradicionalmente continuo [aunque sí con continuidad histórica], sino como procesos presentes y negociados” (p. 322) históricamente, a través de las prácticas territoriales (Bourdieu, 2007, p. 92; Lefebvre, 1974, pp. 191–192), a modo de un “trabajo de Sísifo, que se reinicia [diríamos que se reteje] sin cesar” (Raffestin, 2011, p. 104) a través de “repeticiones, movimientos cíclicos y desplazamientos rítmicos” (Haesbaert, 2011, p. 2001), concluyéndose en lo que Bonfil (1995) llama la “continuidad dinámica”, en contraposición a la imagen occidental, “superficial y prejuiciada” de las sociedades indígenas como estáticas y conservadoras, estando el territorio, entonces, atravesado históricamente por tensiones, transformaciones, adaptaciones, donde las sociedades indígenas van “perdiendo y ganando terreno propio” (p. 200), en una estructura material y cultural condicionante (Bourdieu, 2007; Geertz, 1973; Sartre, 1960).

### ***1.3.2. Movilidad como línea***

Nos vamos a concentrar aquí en una práctica histórica (Bourdieu, 2007), repetitiva y cíclica (Haesbaert, 2011): la movilidad. Ingold (2015) nos invita a mirar a las comunidades como a una malla (*meshwork*), resultado de los entrelazamiento de trayectorias de

---

<sup>5</sup> Si bien Geertz habla de urdimbre en referencia al concepto “cultura”, entendemos el espacio mismo como un tejido cultural.

<sup>6</sup> Bourdieu nos habla de estructuras históricas que estructuran a las sociedades humanas, las que a su vez, dentro de ciertos límites, actúan y re-construyen esas estructuras. Vemos esa dinámica social en el concepto de territorio.

movilidad de humanos y no-humanos, pues sostiene que “las líneas están en todas partes [...] criaturas que caminan, hablan o gesticulan, los seres humanos generan líneas ahí donde van” (p. 15) siendo la vida practicada “a lo largo de senderos, junto a ellos” (p. 17). El humano, en su movilidad, a través de la repetición y la continuidad histórica (Huiliñir-curio, 2015, p. 50) inscribe las líneas como trazo, siendo esta una “marca duradera que se deja sobre una superficie sólida a través de un movimiento continuo” (Ingold, 2015, p. 70), teniendo la capacidad, sostiene Ingold (2015), de “crear superficies”, es decir: tejer territorio a través de la acción significativa (p. 73), y también de “adquirir conocimientos del mundo que los rodea”, de describir “ese mundo en historias que después cuentan” (p. 17), pues “estudiar personas es estudiar las líneas de las que están compuestas”. Hay que entender que estas líneas que construyen los trazos, y a las mismas personas, brindan dinámica a los territorios a consecuencia de los movimientos y cruces que los humanos en sociedad y comunidad generan (Ingold, 2015, p. 17) dinamizando el tejido territorial. Es decir, la movilidad como línea, al transformarse históricamente en un trazo, va tejiendo, de forma dinámica, la malla territorial y a la comunidad que la compone (Haesbaert, 2011, p. 195).

De esta forma la movilidad como línea practicada, se plantea como creativa del territorio, dentro de los límites de las estructuras materiales y culturales de existencia, que se dan de manera histórica (Bourdieu, 2007, p. 90; Clifford, 1999, p. 25; Sartre, 1960), y que, como se mencionó con anterioridad, implican la dimensión subjetiva del territorio del existir mismo del sujeto, entendiéndolo siempre como colectivo, considerado una apropiación del territorio desde el “habitar”, el “espacio vivido”, el “espacio afectivo”, encarnado y de “imaginación” (Lefebvre, 1974, pp. 41–42).

El “viaje”, dice Clifford (1999), tiene una importancia en su significación de lo social (p. 12), es decir, como práctica que re-teje el tejido territorial. De hecho, Clifford (1999) sostiene que “los centros culturales, las regiones y territorios delimitados, no son anteriores a los contactos [viajes, movilidades], sino que se afianzan en su intermedio”, colocando así a la movilidad en el foco del análisis socio-cultural e histórico, pues a través de ella se “ve con mayor claridad las historicidades construidas y disputadas, los sitios de desplazamientos, interferencia e interacción” (p. 38). Para Clifford, la idea de viaje debe

dejar a un lado sus connotaciones elitistas, burguesas, masculinas, y debe considerar todo tipo de desplazamiento que se puede realizar dentro de determinados contextos sociopolítico, desde condiciones de privilegios a condiciones forzadas. El “viaje” también es representado en aquellas fuerzas que “atraviesan” los grupos sociales, como ejércitos, ONGs, los medios de comunicación, y que influyen sobre las culturas locales.

La movilidad va generando líneas e intercambios entre humanos y no humanos, (Lefebvre, 1974, p. 134) que dan contenido al tejido territorial (Surrallés & García, 2004, p. 174), líneas que se van instalando en la memoria colectiva de la sociedad (Clifford, 1999, p. 62). Estos intercambios denotan otro aspecto de importancia: lo que Marcel Mauss (1979) llama “prestaciones totales”, donde el “regalo recibido, cambiado y obligado, no es algo inerte. Aunque el donante lo abandone, le pertenece siempre. Tiene fuerza sobre el beneficiario del mismo modo que el propietario tiene sobre el ladrón” (p. 167). Lo que llamamos “reciprocidad”, es decir una red de vínculos, relaciones de deuda y presiones sociales (Mauss, 1979, p. 157) que se extiende tanto a las dimensiones sociales y culturales, no tan solo materiales -sin olvidar que lo material es el móvil principal- (Haesbaert, 2011; Lefebvre, 1974), Mauss (1979) lo llama “don”, y permea tanto lo político como lo económico (p. 157) siendo el mercado “solo uno de los momentos”, pues el “don” es “un contrato mucho más general y permanente” (p. 160).

Cabe mencionar que el capitalismo es capaz de permear dinámicas sociales de las que el don no escapa, pero aquí seguimos a Bonfil (1995) en su lectura de las sociedades indígenas como re-significadores (o re-tejedores, como hemos referido) activos de los flujos globales, capaces de incorporar nuevos significados en su “matriz cultural”, en el proceso “apropiación”, sin negar, por supuesto, la situación colonial de subalternización en la que la sociedad occidental somete a las sociedades indígenas a la dominación (p. 185-186), en un movimiento doble entre lo subjetivo (los sujetos-actores) y lo global (la estructura) (Sartre, 1960), donde ambas contraposiciones se influyen mutuamente. Por ende, sostenemos que el capitalismo, y su versión moderna, el neoliberalismo, si bien tensiona, trastoca y enajena las lógicas del don, en algunos contextos se somete al don, generándose una dialéctica dinámica. Así entonces, el capitalismo no puede prescindir de formas de producción no capitalista, por lo tanto, se generan sistemas híbridos (García,

1990) en “fricción”, donde lo global permea lo local, y lo local obstaculiza a lo global, entremezclándose las funciones de los dones y las mercancías, complejizando el tejido territorial (Tsing, 2014).

La lógica de las prestaciones totales y el don (Mauss, 1979), concretizados en una cultura del intercambio, fundamentado en la reciprocidad, entendida de manera integral, permea un gran espectro de dinámicas sociales, económicas, culturales y materiales, inscribiéndose en un itinerario histórico de significaciones y re-significaciones del tejido territorial, donde la movilidad se presenta como vehículo del “don” y como práctica permeada por dinámicas de reciprocidad, que surge como acción practicada de las tensiones entre las *condiciones materiales de existencia* y el *existir mismo de los sujetos*, dinamizando y complejizando el tejido territorial.

### ***1.3.3. Movilidad como práctica de ingobernabilidad***

Para Clifford (1999), los viajes denotan una cierta autodeterminación, libertad, contraria a la subyugación (p. 50), la que tensiona, en el campo de lo político-social al poder del centralismo, que busca constantemente disciplinarlo (p.13). Buscamos, siguiendo a Clifford, liberar la movilidad de la histórica perspectiva occidental, burguesa y de la épica del heroísmo (p. 48), para situarla en el plano de la tensión y disputa política, en la construcción social, cultural y material (p. 51) de los tejidos territoriales (Haesbaert, 2011; Ingold, 2015).

En el contexto de las movilidades mapuche, es bueno traer a colación a Bello (2011) que recoge la definición de “viaje” del a la vez longko y docente Manuel Manquilef, quien trabajara en las producciones antropológicas y lingüísticas de Tomás Guevara y Rodolfo Lenz. Manuel Manquilef acuña la idea de viaje en la palabra “nampülkafe”, que significa “además de viajero, el que está libre”. Siguiendo esta idea, Bello dice que en el Diccionario Araucano del Padre Félix de Augusta, se refiere a la palabra “nampültuiawn” que viene de nampülkafe, y que quiere decir “ir y venir tranquilamente” (p. 214). De esta forma, el viajero se sitúa en el tejido territorial como un sujeto-actor que tensiona el poder (Clifford,

1999), el que se manifiesta a través su práctica de apropiación y disputa del espacio (Lefebvre, 1974; Raffestin, 2011).

Estos rasgos que caracterizan al viajero, entendiéndolo como “un nudo de todas las líneas, de todos los senderos de crecimiento y movimiento que se aglutinan a su alrededor” (Ingold, 2015, p. 21), lo colocan en un campo de disputa problemático con los proyectos privados de raigambre capitalista, que buscan destruir lo que Lefebvre (2013) llama los “viejos territorios” (p. 18). Lefebvre (2013) distingue así la dominación territorial de la apropiación territorial. La dominación la entiende como parte de esa “razón industrial” destructiva, propia del capitalismo extractivo; en tanto que la apropiación la entiende como una práctica de resistencia, una “pugna por recuperar el sentido pleno de la obra, del valor de uso”, lo que el mismo Lefebvre llama el espacio vivido (p. 42). Porto-Goncalves (2009) va a reivindicar esta perspectiva de apropiación territorial, en tanto tensión y conflicto, para permearla de la subjetividad del existir mismo de los sujetos, acuñando en concepto de “re-existencia”. Cuando hablemos de “resistencia”, referiremos a una resistencia material pero también cultural y subjetiva por el existir.

De esta forma, siguiendo a Bonfil (1995) en la dialéctica colonizador-colonizado, podemos distinguir dos procesos territoriales: por un lado, tenemos la dominación efectuada por el agente colonizador externo, re-productor de las lógicas capitalistas globales, que acciona a través de la imposición, la supresión y la enajenación sobre una estructura cultural y un tejido territorial, representado por las sociedades indígenas como grupo subalternizado, dominado, el que a su vez que acciona activamente a través de la resistencia, la apropiación y la innovación (p. 185-186).

Haesbaert (2011) va a abordar el proceso efectivo de dominación capitalista colonial a través del concepto de “desterritorialización”, que es “el movimiento por el cual se abandona el territorio” (p. 106), añadiendo que el abandono del territorio “también puede darse a través de la inmovilización” o por “estar bajo el control o el mando de los otros” (p. 195). Lefebvre (2013) plantea que la “organización del espacio centralizado y concentrado” sirve al “poder político y a la producción material” de los intereses capitalistas (p. 60), dinamitando, violentando y destruyendo (p. 143) las dinámicas de las movilidad, y en consecuencia, al “ser” viajero (Lefebvre, 1974, p. 175) en su construcción

identitaria (Haesbaert, 2011, p. 31), martillando el “control cultural” de las propias sociedades indígenas (Bonfil, 1995), resultando en sujetos alienados, abstraídos de lo material, fragmentados en la integralidad de su ser (Sartre, 1960).

Se puede dar que la figura del viajero, como actor que territorializa a través de la movilidad, propenda a la re-territorialización “que consiste en el movimiento de [re] construcción del territorio” (Haesbaert, 2011, p. 194), re-tejiendo nuevas líneas (Ingold, 2015), disputando así las lógicas de dominación capitalista (Clifford, 1999) que promueven las industrias extractivas (Lefebvre, 1974), en el sentido de la recuperación del “control cultural”, pues hay una matriz cultural profunda, consecuencia de la continuidad dinámica histórica, a la cual siempre se puede volver a través de los procesos de resistencia, innovación (Bonfil, 1989) y apropiación del espacio (Raffestin, 2011). Es por esto que Raffestin (2011) plantea el territorio como un campo de poder (p. 108) donde conflictúan distintas perspectivas y proyectos territoriales (p. 114), en este sentido, para el filósofo Onfray (2016) el viajero “inquieta a los poderes”, pues en su movilidad, este “se convierte en el incontrolable, el electrón libre imposible de seguir y, por lo tanto, de fijar, de asignar” (p. 14).

#### **1.4. Marco metodológico**

En esta investigación cualitativa, a fin de lograr captar la riqueza de las interacciones sociales, espaciales e históricas, utilizaremos una metodología interdisciplinaria, combinando técnicas de la historiografía y la etnografía (Martínez M., 2014, p. 126).

Para dar un buen desarrollo a nuestro objetivo general, que es “*Comprender las prácticas de movilidad y las significaciones materiales, culturales y sociales que plasman el tejido territorial del Künkomapu tanto en perspectiva histórica como actual*”, nos valdremos, a lo largo de los tres capítulos, de un enfoque fenomenológico-materialista sartreano (Sartre, 1960), pues buscaremos comprender las prácticas de movilidad y las significaciones materiales, sociales y culturales en el territorio del Künkomapu considerando fundamental el punto de vista del sujeto-actor (Taylor & Bogdan, 2000, p. 20) situado en un tejido territorial (Ingold, 2015; Sartre, 1960), pues consideramos que

existe una dialéctica entre el tejido territorial como estructura condicionante, y la praxis subjetiva local del existir de los actores-sujetos, que re-tejen su territorio.

De esta forma, utilizaremos la técnica etnográfica de la entrevistas semi-estructuradas (King, Alexandra; Woodroffe, 2019, p. 1271), junto con la técnica historiográfica de revisión de fuentes primarias y secundarias (Bell, 1999), *a fin de lograr una perspectiva histórica del fenómeno social*, sin obviar el hecho de que nos valdremos, también, de la hermenéutica siempre presente, entrando en el plano de la subjetividad de la investigación cualitativa (Martínez M., 2014, p. 141).

Tomaremos como punto de partida la reflexividad etnográfica, entendiendo que las descripciones de los actores sobre la realidad, a través del lenguaje, son constitutivas de esta (Guber, 2011, p. 42). En el rol de investigador, nos situaremos como propiciadores de la interacción, en una dialéctica (Martínez M., 2014, p. 129) entre el conocimiento teórico académico y las conceptualizaciones propias de los mareros y los informantes künko-williche, entendiendo la investigación como un campo de dialogo, de negociación, de intersubjetividad (Guber, 2011, p. 135).

#### ***1.4.1. Metodología capítulo 1: Movilidades del Künkomapu en el siglo XVIII y XIX***

Para el capítulo 1, que refiere precisamente al Objetivo específico 1 “Describir las movilidades que plasman el tejido territorial del Künkomapu en perspectiva histórica del *siglo XVIII y XIX*”, haremos una revisión de fuentes primarias para *describir las movilidades que plasma el tejido territorial del Künkomapu* (Bell, 1999, p. 125). Esta revisión estará abierta al descubrimiento a través de la técnica de la bola de nieve (Flick, 2007, p. 51) según referencias y datos que vayan surgiendo en la búsqueda de fuentes y su revisión. Como punto de partida consideraremos las crónicas de algunos agentes de la colonización, exploradores, naturalistas, misioneros y funcionarios del Estado que viajaron al Künkomapu, a fin de brindarle a la investigación una *perspectiva general histórica*, que de luces de las condiciones materiales de existencia y las subjetividades históricas de los grupos y sujetos-actores sociales künko-williche.

Nos remitiremos a dicha temporalidad porque entre el siglo XVIII y el siglo XIX, la corona española primero, y el Estado chileno después, incentivaron la exploración del territorio con fines de control colonial. Entre los archivos identificados podemos mencionar a Amat y Junient<sup>7</sup> que navegó las costas por el 1760; Guillermo Frick<sup>8</sup> quien recorrió de Valdivia al Reloncaví en 1849; Carlos García Huidobro<sup>9</sup>, quien recorrió el sur de Chile, entre Chiloé y la zona del Reloncaví en 1864; Rudolfo Philippi<sup>10</sup>, quien recorrió la cordillera costera de Chile desde Valdivia hasta el mar, hacia la caleta de Hueicolla en un estudio botánico en 1865; Juliet<sup>11</sup>, que recorrió desde la Imperial hasta el Reloncaví navegando en 1870; Manuel Señoret<sup>12</sup>, quien exploró el río Bueno, el río Rahue, el lago Rupanco y el lago Ranco de mar a cordillera en el año 1876; y Fray Francisco Menéndez<sup>13</sup>, quien realizó desde el sur de Chile viajes a Nahuelhuapi en el año 1896<sup>14</sup>.

#### ***1.4.2. Metodología capítulo 2: Itinerarios de las movilidades de los mareros künko-williche***

Para el *Capítulo 2*, que refiere al *Objetivo específico 2: “Comprender el tejido territorial del Künkomapu a partir de los aspectos sociales, culturales y materiales que emerge en los itinerarios de las movilidades de los mareros künko-williche”*. Utilizaremos la técnica de entrevistas semi-estructurada, combinando preguntas desde la historiografía y la etnografía, dirigidas a mareros künko-williche que aún mantengan la práctica histórica de la movilidad al litoral costero, o que hayan tenido la experiencia de la movilidad, y a informantes künko-williche conocedores de su sociedad (King, Alexandra; Woodroffe,

---

<sup>7</sup> Gobernador de Chile enviado por la corona española a recorrer el sur costero de Chile.

<sup>8</sup> Colono alemán, primer colono de Valdivia, el Estado le encomendó la tarea de repartir las tierras para la colonización.

<sup>9</sup> Matemático, astrónomo, ingeniero en minas e historiador que explora el Sur de Chile con fines académicos para entregar información geográfica a las universidades del Estado.

<sup>10</sup> Naturalista y colono que fue traído por su hermano Bernardo, uno de los más importantes agentes de la colonización alemana.

<sup>11</sup> Naturalista que exploró la calidad geográfica de Chile en el litoral costero para el establecimiento de puertos por el Estado.

<sup>12</sup> Teniente guardamarina al cual el Estado chileno le encomendó la misión de evaluar la navegabilidad del río bueno hasta la cordillera andina,

<sup>13</sup> Misionero apostólico que recorre el sur de Chile evangelizando a la población indígena.

<sup>14</sup> Estos documentos se encuentran en el Archivo Digital de la Biblioteca Nacional, a excepción de los escritos de Guillermo Frick, los cuales son citados extensamente en los trabajos de Martín Correa, Raúl Molina, Cecilia Smith y Álvaro Gainza, donde se agradece a Jorge Vergara por haberlos facilitado.

2019, p. 1271). Estas entrevistas serán registradas en una grabadora de voz y posteriormente serán transcritas.

En un primer momento acudiremos a nuestros contactos en el territorio, que son künko-williche conocedores de su sociedad, y utilizando la técnica de bola de nieve iremos recopilando datos para llegar a los mareros künko-williche. En un segundo momento realizaremos las entrevistas semi-estructuradas no directivas a los mareros künko-williche y entrevistas semi-estructuradas directivas informantes künko-williche conocedores de su territorio que logremos identificar, para recopilar relatos de viaje e interpretaciones. Cabe mencionar que ya conocemos a un marero, el reconocido cultor y relator radial Juan Meulén, a quien brindaremos especial protagonismo en este capítulo. Realizadas dichas entrevistas, las analizaremos, tendiendo a un diálogo entre nuestras perspectivas teórico-conceptuales y las interpretaciones propias de los künko-williche surgidas en las entrevistas.

Estas entrevistas a mareros e informantes künko-williche estarán vinculadas al orden afectivo, profundo y a la descripción histórica de los sujetos-actores, así como a la descripción pormenorizada y cronológica de los viajes a fin de *comprender el tejido territorial del Künkomapu* (Guber, 2011, p. 69).

Al momento del análisis de las entrevistas y de la escritura del capítulo, iremos desarrollando una triangulación entre el relato cronológico del viaje de uno de los mareros künko-williche, Juan Meulén, las interpretaciones de los informantes künko-williche, los datos otorgados por otros mareros künko-williche y las teorizaciones de nuestro trabajo investigativo (Guber, 2011; Martínez M., 2014, p. 129). Hemos decidido elegir el relato de Juan Meulén como directriz del capítulo por la riqueza oratoria que este marero künko-williche posee y su capacidad de relatar los detalles de viaje.

### ***1.4.3. Metodología capítulo 3: La práctica de la movilidad de los mareros künko-williche actual en relación a los procesos de privatización de empresas extractivas***

Para el Capítulo 3, referente al objetivo 3: *Analizar la práctica de la movilidad de los mareros künko-williche actual en relación a los procesos de privatización de empresas*

*extractivas*, nos valdremos tanto de las entrevistas semi-estructuradas no directivas a mareros künko-williche, como de las entrevistas semi-estructuradas directivas a informantes künko-williche, ya que en la planificación de dichas entrevistas se van a considerar preguntas sobre la presencia de empresas privadas extractivas en el territorio, desde sus sentires, posturas y conocimientos históricos frente a este elemento.

Para darle un contexto histórico al capítulo, nos valdremos de estudios de la última década respecto de la industria forestal, las pisciculturas y la privatización del agua, agentes privados extractivos que hemos identificado, junto con la revisión de prensa, también de la última década, intentando hacerle frente al vacío bibliográfico que hay en el territorio Künko sobre los impactos socio-ambientales de elemento privado extractivo.

Al momento de la escritura del tercer capítulo, desarrollaremos un diálogo entre los conocimientos de los informantes y los mareros künko-williche, las producciones académicas y de prensa sobre los conflictos socio-ambientales en el territorio y nuestras perspectivas teórico-académicas.

#### **1.4. Estado del arte**

La producción de conocimiento académico en el Künkomapu en los últimos cincuenta años ha sido bastante reducida, procederemos ahora a describir a grandes rasgos algunos aportes al conocimiento científico social del Künkomapu y la forma en que han abordado, aunque sea tangencialmente, las movilidades mapuche-williche.

Una de las primeras producciones académicas de importancia en este territorio en los últimos cincuenta años fue el texto *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa* de Rolf Foerster (1985), texto antropológico valorado por ser uno de los primeros intentos de comprender la cultura künko-williche, donde el autor hace una clara interpretación cristiano-occidental de las dinámicas sociales del territorio, siendo el texto, incluso, prologado por Miguel Cavides Medina, en aquel entonces obispo de Osorno.

Respecto de los viajes künko-williche al mar, Foerster nos habla de “cordillera desolada”, dándole un toque de misterio, y donde se subentiende que las dinámicas sociales en la cordillera costera no alcanzan a conformar un tejido territorial. También Foerster

focaliza exclusivamente las movilidades alrededor de la piedra del Taita Wenteyao, pasando por alto la construcción de significados en el andar. Foerster interpreta al Taita Wenteyao metafóricamente como Jesucristo, mostrando una dinámica “religiosa” acotada a ciertos espacios estáticos “sagrados”.

Para 1997 tenemos un primer trabajo que intenta plasmar modelos teóricos antropológicos más complejos, superando el occidentalismo cristiano, como el trabajo de Foesters. Este es el *texto Los mapuche-huilliche del Futawillimapu Septentrional, expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792)* de Eugenio Alcamán (1997).

Este es un texto histórico-antropológico, que explica las guerras intestinas y las alianzas políticas de la segunda mitad del siglo XVIII en el Fütawillimapu, bajo el concepto del colonialismo y el modelo de Marshall Sahlins, donde Alcamán atribuye a los mapuche-williche el carácter de una sociedad expansiva y depredatoria de nichos ecológicos del territorio, dilucidando que las tensiones bélicas por el espacio material son de larga data, conformes a alianzas y guerras intestinas, en donde el elemento colonial, desde la interpretación mapuche-williche, ingresa a la matriz cultural bélica como aliado o como enemigo de las diferentes sociedades mapuche-williche, dependiendo de las circunstancias históricas.

Esta interpretación va a entrar en contradicción con lo que postulará José Bengoa (2013), que atribuye un carácter pacífico a los mapuche-williche, en base a una prosperidad material, donde los liderazgos son mucho más atenuados que como los plantea Alcamán. Mientras Bengoa (2013) va a explicar las movilidades a la cordillera andina en su aspecto más socio-cultural, refiriendo guías, custodios de pasos, y el recurrente intercambio de ganado a ambos lados de la cordillera, Alcamán las va a describir en su dimensión político-bélica, es decir, cómo los pasos cordilleranos permitían la formación de alianzas entre mapuche-williche y puelche contra el Estado colonial español u otras parcialidades mapuche-williche, y las recurrentes malocas a las ciudades argentinas. Cabe mencionar que ambas interpretaciones coinciden en el móvil de lo material: el paso de los senderos cordilleranos por el intercambio de ganado en el caso de Bengoa, y los nichos ecológicos en disputa en el caso de Alcamán.

En cuanto a las movilidades, Alcamán las describirá tangencialmente como una parte de la economía mapuche-williche, dedicada a la recolección de productos marinos, la que se daba de manera estacional entre primavera y verano, practicada desde la precordillera de la costa, e incluso desde los llanos de Osorno y Río Bueno, mencionando también que existían ciertos sitios ceremoniales como el Mütruntúe y el Wachihue, sin ahondar profundamente en ellos.

En 1998, Raúl Molina y Martín Correa (1998) con su libro *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*, colocan el énfasis en la problemática de la tierra, en específico en la acción del despojo colonial en el Künkomapu. Este texto, histórico-descriptivo, analiza las artimañas con que los colonos alemanes se hacen propietarios de las tierras künko-williche en la segunda mitad del siglo XIX.

Los autores mencionan también de manera tangencial, las movilidades künko-williche en la introducción del texto, donde buscan caracterizar a los künko en sus dinámicas histórico-económicas, utilizando el concepto de “trashumancia”, pues asocian la movilidad de los künko-williche al traslado de animales por los alerzales en las cumbres de la cordillera costera. Consideramos que este concepto no aborda la complejidad histórica de este viaje, ya que la introducción de ganado se intensificó en el siglo XVII, y los viajes a la mar, remitiéndonos al famoso relato de la Piedra del Taita Wenteyao, tienen el carácter de ancestrales.

Conforme avanza la década del nuevo milenio, el 2005 es publicado por Jorge Iván Vergara (2005) el libro *Herencia colonial del Leviatán: El Estado y los mapuche-huilliches*. Diríamos que este es un texto histórico-antropológico que retoma la senda de Alcamán de los estudios sobre conflictos territoriales, centrados en los conflictos de la Colonia española con los mapuche-williche, y las propias guerras intestinas de estos últimos en el siglo XVIII en el territorio del Fütawillimapu.

Sobre la movilidad, se describen los viajes al mar de los künko-williche como una de las características de su economía, junto con referenciar viajes de los mapuche-williche de Valdivia en huida hacia la Araucanía por la invasión colonial en el siglo XVIII. Esto puede tener una interpretación mucho más rica desde el punto de vista socio-cultural siguiendo a Álvaro Bello (2011): pensamos en un tejido territorial amplio a nivel de

Wallmapu<sup>15</sup>, trazado por hilos en distintas direcciones. No es extraño, entonces, que los mapuche-williche hayan huido al norte, hacia donde probablemente ya había movilidades, e ingresaban a un tejido territorial que no les era ajeno, a través de hilos de conducción.

Como podemos ver, la movilidad nuevamente es abordada de manera tangencial, pero estos estudios sobre conflictos y alianzas, leídos a contrapelo, evidencian dinámicas socio-territoriales de comunicación, de relaciones y apropiación, las que traslucen un territorio mucho más complejo en subjetividades de lo que hasta ahora han podido evidenciar los estudios académicos en el espacio del Künkomapu primero, y Fütawillimapu después.

Un texto que es fundamental en la comprensión de la historia y la apropiación territorial en el Künkomapu es *Alerceros huilliches de la cordillera de la costa de Osorno*, de Raúl Molina, Martín Correa, Sofía Smith-Ramirez y Álvaro Gainza (2006). Este texto aborda la apropiación material de la cordillera costera en San Juan de la Costa por parte de los künko-williche a través del móvil del negocio alercero. Este texto tiene la particularidad de abordar un fenómeno socio-económico que está históricamente relacionado con el nuestro, puesto que las rutas alerceras son las mismas que las rutas al mar. Es más, es el enfoque económico el que cambia, por la necesidad capitalista, pero muchas de las dinámicas socio-culturales para la explotación del alerce son herencia de la tradición marera mapuche-williche.

Sobre las movilidades al mar, los autores entregan una lista de rutas al mar: Unión a Chaigüín, Aleucapi a Caleta Milagro, Loma la Piedra a Maicolpi, Río Huelhellhue a Río Cholguaco, Riachuelo a Rada Ranu y Hueyusca a San Pedro. A través de estas rutas también se accedían a los alerzales, por cuanto estos eran bosques abiertos de fácil acceso, donde aprovechaban de hacer pastar a los animales. La economía marera es referida también como una transhumancia y como piso ecológico de complementación económica, que combinaba caminatas y navegación con canoas para proceder a la “marisca”. Creemos que las condiciones globales del capitalismo, presentes en el territorio con mayor claridad

---

<sup>15</sup> Territorio mapuche histórico y que refiere a una reivindicación política del territorio. Este está conformado por el Ngulumapu (oeste de la Cordillera de los Andes) y el Puelmapu (este de la Cordillera de los Andes). Nosotros marcaremos el límite norte a la altura del río Biobío y el límite sur a la altura del canal de Chacao.

desde el siglo XIX, hicieron de la movilidad al mar una actividad complementaria de economía, asociada a la transhumancia y la explotación del alerce.

Como vemos en este texto las movilidades también son abordadas tangencialmente a través de la descripción de los caminos al mar, que permitían el acceso al alerce, los que serán protegidos y controlados materialmente por algunas comunidades künko-williche en el siglo XX. Consideramos este texto como fundamental, pues aborda por primera vez el control territorial a través de rutas, aunque desde una perspectiva más político-económica e histórica, que socio-cultural.

El año 2011 es publicado un texto que es pionero en el abordaje profundo de las movilidades mapuche: Nampülkafe de Álvaro Bello (2011), que si bien no trata el territorio del Künkomapu, sino que más bien se centra en la Cordillera de los Andes del Fütawillimapu, creemos que su aporte teórico-metodológico es central para nuestra investigación. Este estudio histórico-antropológico y geográfico ya enmarca una interdisciplinariedad muy bien lograda, por cuanto encarna un relato en orden geográfico desde el norte al sur, describiendo las dinámicas históricas, sociales y culturales de control territorial a través de la movilidad de los nampülkafe, los viajeros mapuche. Este texto se enfoca entre los siglos XVIII y XIX, en la cordillera andina del Wallmapu<sup>16</sup>, y dedica unos breves apartados al paso cordillerano Huahum a la altura del Lago Ranco.

La tesis central del texto gira en torno a que el viaje al otro lado de la cordillera es un ritual de iniciación de jóvenes en búsqueda de validación social, política y económica. Muchos hijos de Longko cumplían este rol, el cual era imprescindible para la validación en la estructura social mapuche. Como ejemplo, para nosotros el viaje del Longko mapuche Pascual Coña y Pascual Painemilla a la Argentina en 1882, en busca de un reconocimiento económico por parte del Presidente Roca por su labor en sofocar “desórdenes” mapuche, se circunscribe en una matriz cultural de la movilidad donde Coña realizaba un viaje ya

---

<sup>16</sup> Denominación en mapudungun del territorio mapuche, desde el Río Biobío por el norte, la Isla de Chiloé por el sur, el mar pacífico por el oeste, y la pampa del Puelmapu por el este. Por la calidad nómada de los grupos puelche y tehuelche, además de la poca claridad de sus identificaciones, es difícil establecer un límite este claro, pero sí se sabe que las sociedades del Puelmapu (parte este del Wallmapu) sostenían relaciones con las sociedades del Ngulumapu (parte oeste del Wallmapu) haciendo correrías en conjunto atacando a las grandes ciudades argentinas entre los siglos XVII y XVIII, en el periodo de auge ganadero mapuche.

conocido, el que muy probablemente de joven le otorgó rédito en su designación como Longko (Coña, 1927).

En el año 2013, el antropólogo José Bengoa (2013) escribe *Los antiguos mapuches del sur*. Texto que da un paso en la interdisciplinariedad combinando metodologías históricas, antropológicas y geográficas. De esta forma, sigue una linealidad geográfica de norte a sur para ir describiendo histórica, social y culturalmente a los mapuche, dedicando algunas páginas a lo que ocurría en los llanos de Osorno y la Cordillera de los Andes colindante con los Lagos Ranco y Rupanco, en un relato descriptivo lleno de interpretaciones sociales, donde valoramos principalmente su tremendo acervo bibliográfico, y la tesis central del texto: la antigua sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX era una sociedad ribereña.

Bengoa coloca principalmente el acento en las dinámicas socio-culturales y económicas, considerando movilidades a ambos lados de la cordillera, las que, en interpretación de Bengoa, se dan generalmente de manera pacífica, sosteniendo una diferencia de carácter antropológico con Eugenio Alcamán (2016) para quien los mapuche-williche son una sociedad expansiva depredatoria de nichos ecológicos, y por tanto conflictúan bélicamente entre parcialidades.

En el año 2016 Eugenio Alcamán (2016) publica el conocido libro *Memoriales mapuche-williches territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*. Este texto vuelve a situar el foco en el problema material de la tierra como lo hiciera dos décadas antes Molina y Correa (1998), aunque esta vez referenciando la acción política de los caciques mapuche-williche del Fütawillimapu en los famosos memoriales entre el siglo XIX y XX.

Sobre las movilidades referidas en este libro de Alcamán, es preciso detenerse en su referencia a Vicente Pérez Rosales, quien tenía un “baqueano” llamado Juan Currieco, conocido como “Pichi Juan”, quien, concedor de las rutas del territorio, asistió a Vicente Pérez Rosales en su misión colonizadora. Su recompensa fue la propiedad de una tierra entre los ríos Coihueco y Rahue, de la que al poco andar fue despojado. Esta información es de gran interés para nuestro estudio, pues Pichi Juan es descrito como “baqueano”, lo

que nos lleva a pensar en un rol mapuche-williche de viajero, conocedor de rutas, guía, personaje fronterizo, que nos recuerda al nampülkafé referido por Bello (2011).

Un autor más contemporáneo con estudios en el territorio es Rodrigo Moulián, quien ha trabajado en relacionar la ancestralización de ciertos sitios mapuche-williche del Río Bueno con la cultura del mundo andino (Moulian et al., 2019; Moulian & Espinoza C., 2014).

Moulián ve patrones similares entre mapuche-williche y la cultura andina en los rituales ceremoniales para recibir energía en ciertos espacios sagrados, y en los roles asignados para estas ceremonias. A su vez, evidencia relaciones lingüísticas entre el quechua y el tse-sungun como en la palabra wampo, existente en los mapuche en general y en los aymara, y en las palabras antü del tse-sungun, e inti del quechua, y küyen del tse-sungun, y killa del quechua. Así como también refiere la presencia del baile del choike (ave ñandú *Rhea americana*) a en el Ngulumapu, cuando el choike es nativo del Puelmapu. El autor explica estas similitudes a través de antiguas relaciones interculturales que se daban por medio de movilidades, las que se remontarían a la cultura tiwanaku y la cultura puquina en el año 1.000 d. c. en un proceso que llama “la andinización del espacio mapuche” (Moulian et al., 2019, p. 268).

Por último, un libro de importancia publicado el año 2022, específicamente para el territorio del Künkomapu, es *Mawisam Aukan* de Salvador Rumian (2022). Este estudio es principalmente histórico, con algunas referencias geográficas, situado principalmente en la segunda mitad del siglo XX. El tema del texto son las acciones de resistencia al colonialismo histórico desde un punto de vista político material, en torno a un control territorial fundamentado en el recurso del alerce. Así ahonda específicamente en la historia de resistencia del “Gallito Catrilef” quien se enfrenta al colono alemán Max Elzel Mayer.

En cuanto a las movilidades, hace una breve referencia de rutas al mar, identificando las rutas a Pucatrihue por el Taita Wenteyao, a Caleta Milagro, a Caleta Huellehue, a Curropío y Llescaihue, que según Rumian son vasos comunicantes, y las valora desde el punto de vista de su control, conocimiento e importancia estratégica para la defensa de la Cordillera de la Costa, lugar de difícil acceso por sus características geográficas para la sociedad colonial que buscaba dominar materialmente del territorio.

Como podemos dar cuenta, la producción bibliográfica del Künkomapu, e incluso ampliando el espectro espacial al Fütawillimapu, en los últimos 50 años, ha sido bastante discontinua, siendo claras las dimensiones principalmente estudiadas: el problema material de la propiedad de la tierra y la historia de los conflictos bélicos. La interdisciplinariedad de la producción académica ha girado en torno a lo histórico, apoyándose de ciertas referencias geográficas acotadas a la descripción escrita, quedando un importante vacío analítico que ha olvidado las dinámicas sociales y culturales en cuanto a la construcción territorial histórica.

Tomamos como ejemplo el trabajo realizado por Bello (2011) situado principalmente en la parte norte del Wallmapu, al norte del río Bueno, donde analiza las dinámicas socio-culturales en prácticas territoriales como la movilidad. La propuesta de nuestro trabajo, es ser un aporte en la complejización del análisis del territorio abordando una dimensión, la socio-cultural, que no ha sido estudiada desde una reflexión profunda, siendo tocada tangencialmente por estudios que se plantean objetivos más ligados a los fenómenos históricos y políticos relacionados a la defensa territorial.

### **3. Capítulo 1: *Movilidades del Künkomapu en el siglo XVIII y XIX***

#### **3.1. Introducción al capítulo**

El propósito fundamental de este capítulo es examinar fuentes primarias a fin de entender dinámicas materiales y socio-culturales históricas del territorio entre los siglos XVIII y XIX. Para comenzar, abordaremos una perspectiva histórico-arqueológica de las movilidades mapuche-williche, a fin de demostrar el carácter histórico de largo alcance de estas movilidades. Posteriormente realizaremos una descripción material del territorio, a fin de construir el escenario físico de estas movilidades. Finalmente nos adentraremos al tejido territorial del Fütawillimapu en los siglos XVIII y XIX, considerando sus dinámicas materiales y socio-culturales.

Antes de comenzar, es preciso hacer una categorización de ciertas denominaciones territoriales que permitirán la comprensión del tejido territorial mapuche-williche.

Las identificaciones territoriales siempre han sido un tema de discusión no zanjado en el mundo mapuche, pero hablar de ciertas identidades territoriales es fundamental a la hora de estudiar las movilizaciones, pues debemos considerar el origen territorial de los grupos sociales que se movilizan. Para esto, seguiremos la categorización que plantea Eugenio Alcamán, para quien los mapuche, como sociedad en general, ocupan históricamente el territorio entre el río Biobío y el archipiélago de Chiloé. Desde el sur del río Valdivia hasta Chiloé nos encontramos con la variante mapuche-williche, que habita el Fütawillimapu, en la que distinguimos tres variantes más: Desde el litoral costero hasta el río Rahue, los künko-williche, habitantes del Künkomapu; desde el río Rahue hasta la zona interlacustre los mapuche-williche propiamente tales; desde la zona interlacustre hasta la Cordillera de los Andes, los williche-serranos, llamados por muchos cronistas como pehuenche; al lado este de la cordillera, establecer categorías es mucho más complicado, así que hablaremos en general de puelche y de tehuelche, habitantes del Puelmapu, cuando sea clara la distinción (Alcaman, 1997).

Cabe agregar, que desde el siglo XVIII, ya habían chilotes<sup>17</sup> habitando el Fütawillimapu continental, desde la cordillera costera a la cordillera andina, dedicados fundamentalmente a la explotación del alerce (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006), teniendo lugar, también, en las movilizaciones del tejido territorial del Fütawillimapu, muchas de las veces guiando por las cordilleras a los exploradores y a los agentes de la colonización.

Habiendo realizado una delimitación identitaria y territorial, ahora explicitaremos el enfoque crítico desde el cual analizaremos a los cronistas que utilizaremos en este primer capítulo.

### ***3.1.2. El capitalismo colonial como movilizador de la producción bibliográfica***

Como veníamos adelantando en el marco teórico, la temporalidad y espacialidad de nuestro primer capítulo, dirigido a describir las movilizaciones mapuche-williche del Künkomapu en el siglo XVIII y XIX, no puede entenderse sin considerar la estructura de

---

<sup>17</sup> Sujeto-actor social abigarrado, con costumbres de origen indígena y colonial, habitantes de Chiloé e islas cercanas, considerando incluso el territorio continental del seno del Reloncaví.

las condiciones materiales de existencia, mediadas por un sistema económico capitalista colonial, en tensión con estructuras culturales locales. Es en este contexto que los cronistas van a narrar sus experiencias en el territorio, precisamente como actores del capitalismo colonial.

Para poder desenmarañar el tejido territorial del Fütawillimapu, abordaremos principalmente diarios de viaje de exploradores de la época, entre los que podemos mencionar a: Amat y Junient (1760) Gobernador del Reino de Chile enviado por la corona española a recorrer el sur costero del Reino de Chile en 1760; Guillermo Frick (1849b, 1849a, 1850, 1865), primer colono alemán de Valdivia, a quien el Estado le encomendó la tarea de repartir las tierras para la colonización, recorriendo de Valdivia al Reloncaví en 1849; Salvador Sanfuentes (1862), abogado, político, poeta y designado intendente de Valdivia en 1845, quien recopiló algunos escritos de estadística de la población habitante de la entonces Provincia de Valdivia; Paul Treutler (1863), ingeniero en minas, a quien el Estado de Chile encomendó la misión de generar informes de geología y mineralogía, recorrió el sur de Chile, explorando los famosos llanos de Osorno entre 1851 y 1863; Guillermo Cox (1863), médico y explorador, quien brindó servicios al Estado chileno en busca de un paso cordillerano en el sur de Chile hacia Argentina, viaje que realizó entre los años 1862 y 1863; Carlos García Huidobro (1864), matemático, astrónomo, ingeniero en minas e historiador que exploró el Sur de Chile en 1864 con fines académicos, para entregar información geográfica a las universidades del Estado; Rudolfo Philippi (1865), naturalista y colono que fue traído por su hermano Bernardo, uno de los más importantes agentes de la colonización alemana, recorrió desde Valdivia hasta el mar en un estudio botánico en 1865; Francisco Vidal Gormaz (1870, 1883), capitán de marina y cartógrafo, a quien el Estado de Chile le dio la misión de explorar las costas chilenas entre las décadas de 1970 y 1980; Domingo Salamanca (1876), comandante de marina, a quien el Estado de Chile le encomendó la misión de explorar la costa valdiviana, hasta el río Bueno; Manuel Señoret (1877, 1878), teniente guardamarina a quien el Estado chileno le entregó la misión de evaluar la navegabilidad del río Bueno hasta el lago Ranco, y del río Rahue hasta el lago Rupanco; Vicente Pérez Rosales (1886), empresario, viajero y agente de la colonización en la Provincia de Llanquihue y Valdivia, quien operó en dichas regiones en la década de 1850; Fray Francisco Menéndez (1896), misionero apostólico quien realizó desde el sur de

Chile viajes al lago Nahuelhuapi en el año 1896; y finalmente Domingo Quintuprai<sup>18</sup> (Lenz, 1897), viajero mapuche williche que comerciaba aguardiente, quien cuenta en tse-sungun su viaje al Puelmapu desde el Chawrakawin (Llanos de Osorno).

Estos viajes, como vemos, son tareas encomendadas por los Estados, entendidos en su carácter colonial. En primer lugar, por la monarquía española, quienes realizaron viajes exploratorios por el litoral costero de América del Sur en el siglo XVIII; y en segundo lugar por el naciente Estado chileno, en su labor de búsqueda de puertos costeros, pasos terrestres o acuáticos y boquetes cordilleranos que permitieran una conectividad del Estado Chile en sus diferentes provincias del sur, con el Estado Argentino, a fin de fomentar el “progreso” mediante el comercio en el siglo XIX. También buscarán la mensura de tierras proclives a la colonización alemana, vistos estos como depositarios de progreso, en tanto puedan establecer industrias y propender al desarrollo comercial, con destilerías y curtiembres.

En este contexto, buscaremos traslucir el tejido territorial en sus tensiones, particularidades locales, y su relación con el contexto más macro del tejido territorial mapuche, a través de las rendijas que permiten vislumbrar los agentes capitalistas coloniales por medio de sus descripciones del territorio.

Para comenzar a adentrarnos en las complejidades y subjetividades del tejido territorial mapuche-williche, es preciso un abordaje desde una temporalidad de largo alcance respecto de las movilidades revisando algunos estudios histórico-arqueológicos.

### ***3.1.3. Vestigios arqueológicos, rituales y lingüísticos de las movilidades mapuche-williche***

El tejido territorial del Künkomapu tiene una historia de larga data, así lo plasman los sitios arqueológicos de Monte Verde y Pilauco (Dillenhay, 2018; Pino, 2017). Desde hace 14.600 años que los humanos plasmaban su huella en el sur de Chile, dejando vestigio de los primeros desplazamientos de los que se tiene registro, los primeros esfuerzos por existir, los primeros intercambios, los primeros diálogos, los primeros hilos del tejido territorial.

---

<sup>18</sup> Chawrakawino, habitante de las cercanías de Osorno, quien sostuvo algunas entrevistas con el lingüista y folklorista Rodolfo Lenz.

Mario Pino (2017), el reconocido geólogo chileno de la Universidad Austral, junto a su compañero de investigación, Tom Dillenhay (2018), nos plantean el sitio de Monte Verde (asentamiento ubicado al oeste de la actual ciudad de Puerto Montt) como de ocupación continua y transitoria, es decir, establecimientos de uno o dos años continuos, procediendo a su abandono y la posterior posible ocupación de otros grupos sociales. También evidencian una gran movilidad en Pilauco (sector ubicado en la parte norte de Osorno) de cazadores-recolectores con dinámicas sociales bastante complejas, las que dicen relación con movilidades que incluían intercambios sociales y asentamientos transitorios que evidencian división social del trabajo, con lugares de habitación, alimentación y elaboración de herramientas líticas.

Dillenhay (2018) da cuenta que un 35% de las plantas encontradas en el sitio de Monte Verde, en plena depresión intermedia, proceden de otros lugares. Además, consigna un descubrimiento de líticos provenientes de la Cordillera de los Andes y del litoral costero (p. 144), junto con el descubrimiento de sal de mar para el consumo (p. 121). A esto hay que sumar el descubrimiento de líticos volcánicos en el sitio Pilauco (Pino, 2016, p. 84), ubicado también en la depresión intermedia, al norte de Monte Verde. Para nosotros, el hallazgo más fascinante es el descubrimiento en Monte Verde de tres bolos masticados de peumo (p. 37), planta del Chile Central, la que tiene propiedades medicinales como analgésico (Pino, 2016, p. 30), lo que evidencia no solo un complejo conocimiento sobre yerbas curativas, sino que también nos muestra la dimensión de las movilidades, y mejor aún, el probable intercambio material y cultural con poblaciones del Chile Central.

Con estos interesantes antecedentes arqueológicos que datan con seguridad de hace más de 14.000 años, es provechoso referenciar un estudio genético bastante reciente de un grupo de investigadores de la Universidad de Zúrich (Arango-Isaza et al., 2023), donde tuvo participación la investigadora mapuche María José Aninao. Este estudio plantea un primer dato interesante, y es que refiere a una ascendencia común entre los mapuche-pewenche<sup>19</sup> y mapuche-lafkenche<sup>20</sup> de Temuco, junto con los mapuche-williche de Chiloé, refiriendo contactos entre ellos y otras sociedades que se remontan hasta hace al menos

---

<sup>19</sup> Parcialidad de la sociedad mapuche que habita en los faldeos de la Cordillera de los Andes en la Región de la Araucanía.

<sup>20</sup> Parcialidad de la sociedad mapuche que habita en el litoral costero de la Región de la Araucanía.

5.000 años. Un contacto de larga data que arroja el estudio, es el que se da entre mapuche-pewenche, mapuche-lafkenche, mapuche-williche, con los indígenas pampa (entre los que se consideran a los puelche y tehuelche) e indígenas de Conchalí, del Chile Central, que se remonta al holoceno medio, entre los 7.500 y 4.500 años antes del presente. Estos contactos no se daban solo por tierra, y es que el estudio devela también contactos entre mapuche-williche de Chiloé y los canoeros kaweskar y yámana del sur austral datados entre 500 a 1.000 años de antigüedad. No podemos no preguntarnos qué resultados arrojaría un estudio genético en la población künko-williche del Künkomapu, que podría enriquecer aún más el estudio de las movilidades en el territorio.

Los mapuche en general, y los mapuche-williche en particular, evidencian patrones culturales similares con las culturas andinas, tanto con la sociedad aymara como con la sociedad inca. Tanto en el mundo andino, como en el mundo mapuche, la producción de ancestros se manifiesta como “fuerzas asentadas en los espacios naturales, dotadas de una capacidad transformadora [con la capacidad de modificar] el destino de los seres humanos” (Moulian & Espinoza C., 2014, p. 642). La figura del kamasko en los mapuche-williche del lago Ranco, con su rol de rendir culto a los ngen<sup>21</sup> como Wenteyao, Kintuante y Juanico, se relaciona con el kamasqo quechua quienes reciben la energía del kamaq, ancestro creador de fuerzas (Moulian & Espinoza C., 2014, p. 645). También hay evidentes similitudes fonéticas y semánticas como la bebida mapuche de maíz, el muday, y el muxch'i aymara, que es maíz mascado. El wampo quechua y aymara, que, así como en la sociedad mapuche, refiere a la canoa. La palabra en tse-sungun antü y la palabra quechua inti para referirse al sol, junto con la palabra en tse-sungun küyen y la palabra quechua killa para referirse a la luna (Moulian et al., 2019, p. 263) muestran un evidente patrón lingüístico. Por último, un caso ejemplar sería la palabra llangka, que refiere a piedras de paso, la que no tiene un sinónimo ni en la cultura mapuche, ni en la cultura andina, lo que revelaría un origen común (Moulian et al., 2019, p. 267)

Estas evidencias demostrarían “la existencia de un estrato de relaciones interculturales tardías antes del Tawantinsuyo” entre los mapuche y las antiguas sociedades andinas (Moulian et al., 2019, p. 266), las que incluso se remontarían a la cultura puquina,

---

<sup>21</sup> Ser protector y cuidador de los territorios (lo material, lo cultural, lo humano y lo no humano) del cual la sociedad mapuche es deudora, y debe practicar diferentes ofrendas para asegurar su venia.

la que termina por colapsar en el año 1.000 d. c. Este proceso histórico de relaciones socio-culturales es llamado por el antropólogo Rodrigo Moulián “la andinización del espacio mapuche” (2019, p. 267).

A las complejas movilidades que venimos referenciando, debemos añadir otro tipo de contacto, también en la variante marina. Ramírez-Aliaga y Matisoo-Smith (2015) nos evidencian el contacto entre la sociedad polinésica y la sociedad mapuche, que data desde hace al menos 1000 años. Los autores refieren una papa originaria del territorio mapuche encontrada en la polinesia, probablemente llevada por los mismos polinésicos, junto con el descubrimiento de unos huesos de gallina polinésica, encontrada en un conchal de la costa de Arauco que data de hace 600 años. Además, este estudio nos aporta con algunas conjeturas lógicas que relacionan a los mapuche y los polinésicos desde un punto de vista cultural, mostrando semejanzas en la tokikura mapuche y el wahaika polinésica<sup>22</sup>, además de apuntar palabras comunes como toki, kaipulli y kumanka, concluyendo que solo un trato social extendido en el tiempo podría explicar la permeabilidad de significaciones culturales de ambas sociedades (p. 94).

Como vemos, las movilidades tempranas como las de Pilauco y Monte Verde, se remontan al menos hasta hace 14.600 a.p., mostrándonos sociedades ya complejas que van tejiendo hilos, dando forma a los tejidos territoriales que involucran a “otros” que aportan con saberes y conocimientos sobre su entorno a los demás habitantes del sur de Chile, involucrando un extenso territorio desde el mar hasta la cordillera andina. Estos intercambios y conexiones se fueron extendiendo espacio-temporalmente en el territorio, en una data que va desde los 7.000 a 4.500 años a.p., involucrando territorios transmarítimos y transcordilleranos.

De esta forma, vamos armando un complejo territorial lleno de intercambios dinámicos en diferentes direcciones, donde se va construyendo un tejido de larga data que va permeando a sujetos flexibles, móviles y abiertos a la palabra, al gesto y al material del “otro”, en condiciones de necesidad existencial.

---

<sup>22</sup> Piedras generalmente pulidas, con forma de hacha que simbolizaban entre otras cosas poder. Se les refiere normalmente como símbolo de mando.

Antes de adentrarnos en el tejido territorial del Fütawillimapu entre el siglo XVIII y XIX, es preciso hacer una descripción material del territorio, para tejer la superficie en donde se darán las dinámicas sociales.

#### ***3.1.4. Descripción material del territorio del Fütawillimapu en el siglo XVIII y XIX***

El territorio del Fütawillimapu es en general un territorio húmedo, anegado, donde abundan los hualves, lagunas, esteros y frondosos bosques (Frick, 1850). Vicente Pérez Rosales describe el territorio de la siguiente forma:

De esta sombría región solo los indios podían dar tal cual cabal noticia, por ser de todo punto imposible penetrar en ella sino a pie o abriendo a fuerza de machete por entre esas enramadas, angostísimas veredas que la fuerza de la vejetación i la caída de los ganchos no tardaran en borrar (1886, p. 341)

Es por esto que, como veremos en este capítulo, los cronistas se harán acompañar de lugareños, que no son otros que los mapuche-williche o chilotes, para realizar sus exploraciones en el territorio.

Respecto del clima y sus inclemencias en Fütawillimapu entre el siglo XVIII y XIX, se decía:

Corre con mucha generalidad la opinión del excesivo frío y rigidez del clima osorniano [en aquel entonces Osorno pertenecía a la Provincia de Valdivia], y que no maduran, ni sazonan los granos, ni los frutos, por la abundancia de las aguas, de güalves, o lagos, esteros, y ríos, bosques, y montañas de aquel territorio, ni calientan los soles por los densos vapores, y nieblas que cubren su atmósfera (Ramírez, 1805, p. 70).

Esta dificultosa situación climática para los colonos alemanes se intensifica todavía más cuando nos acercamos al litoral costero. Así lo plantea Guillermo Frick:

Aquellas bahías no podían llamarse puertos, pues sabido es que después de los grandes temporales de norte que suelen haber en estas costas, el viento las más de las veces parara a NO i O que generalmente llaman aquí travesía i sopla mui recio

de estas direcciones, de modo que si algún buque fondeare en una de estas bahías, refugiándose de un temporal de norte, se vería sumamente expuesto a ir sobre la playa después que cambiase el viento porque no podía buscar la alta mar (1849a, p. 84).

Es en estas condiciones materiales donde se va a desarrollar culturalmente la sociedad williche y sus particularidades locales, determinando la forma de habitar de estos grupos sociales, sus movibilidades y la elección de lugares para su establecimiento.

El Fray Carlos García Huidobro describe a la sociedad sureña con una hermosa narración donde se esmera por interpretar la dialéctica entre lo cultural y lo material:

Ahora el poblador del sur, el isleño podemos decir, no conoce más vía de comunicación i de transporte que el agua, ya sea en caudalosos rios, o por canales de mar i el mar mismo. Desde su nacimiento tiene a su vista una naturaleza salvaje, majestuosa, ríjida e imponente; allí a su sombra crece i se familiariza con todos sus atractivos i los peligros que le presenta; allí tiene su imaginación los mas bellos cuadros i las mas espresivas imágenes de bienestar, pureza, fuerza, constancia i trabajo; allí se le presenta el contraste de la rijidez de las nieves eternas que coronan los elevados picos, con la dulzura i el encanto que encierra la vegetación. En el completo aislamiento en que viven, por la distancia de las casas i el tiempo completamente lluvioso, están obligados a concentrarse en sí mismos i a la contemplación de la naturaleza; ésta les imprime en el corazón su mansedumbre i quietud, i aquella les robustece el alma (1864, p. 449)<sup>23</sup>.

Si bien esta interpretación peca de romántica, es un intento de interpretación que va en la línea con lo que en esta investigación proponemos: una relación entre la realidad material de la sociedad y el existir mismo de los sujetos, que se plasmará en el tejido territorial. Es en este escenario material donde se desarrollará culturalmente la sociedad mapuche-williche en general y la sociedad künko-williche en particular. La construcción

---

<sup>23</sup> Aunque aquí el autor hace una referencia a la sociedad isleña de Chiloé, creemos que esta descripción también sirve para entender a la sociedad mapuche-williche, pues acordamos con Bengoa que la sociedad mapuche se ha desarrollado históricamente a través de los ríos, en lo que él llama “la sociedad ribereña”. Además, como veremos más adelante, las distinciones entre chilotes (habitantes de Chiloé) y mapuche-williche son bastante difusas aún en el siglo XIX, constituyéndose como identidades en fricción.

del tejido territorial será distinta en diferentes lugares del territorio del Fütawillimapu, a razón de los intereses del capitalismo colonial, y en su defecto, la producción de conocimiento occidental del territorio estará ligada a los flujos del capitalismo, contribuyendo a un cierto oscurantismo para el espacio territorial del Künkomapu, que va a diferir de la situación de la zona interlacustre y andina del Fütawillimapu. A continuación proponemos desenmarañar este tejido territorial.

### **3.2. El tejido territorial y las movilidades mapuche-williche**

Para poder describir el tejido territorial y las movilidades en el Fütawillimapu, iremos describiendo las formas de habitar desde el litoral costero hasta la cordillera de los andes siguiendo los diarios de viaje de distintos cronistas. Hemos decidido abarcar todo el Fütawillimapu, considerándolo como una unidad territorial en la forma de estructura cultural a nivel macro, que sostiene al tejido territorial del Künkomapu, en una escala más local. Es necesario comprender la estructura cultural, para abordar el tejido territorial, pues ambas esferas se conectan a través de hilos. Este abordaje nos permitirá ir distinguiendo y comparando ciertas prácticas territoriales en los distintos tejidos territoriales, como también nos permitirá identificar aquellos hilos que unen a los tejidos territoriales. Además, algunas dinámicas territoriales en la depresión intermedia y la cordillera andina, nos aportarán antecedentes para la discusión del capítulo 2.

Para esta descripción, dividiremos la estructura cultural del Fütawillimapu en tres tejidos territoriales: 1) El litoral costero y la cordillera costera, es decir, el Künkomapu 2) La depresión intermedia, donde habitan los williche propiamente tales y los chawrakawinos 3) La zona interlacustre y la Cordillera de los Andes, donde habitan los williche-serranos.

#### ***3.2.1. Litoral costero y Cordillera de la Costa***

Ligeramente al norte del Río Valdivia, desde el sector de Maiquillahue hasta Caleta Huezui, el marino explorador Domingo Salamanca (1876) solo refiere dos poblados indígenas, uno en la desembocadura del río Mehuín y otro en la Caleta Huezui, quienes reaccionaron con desconfianza ante el desembarco de la marina chilena. Ya desde el río

Valdivia al sur el territorio comienza a verse más colorido desde el punto de vista socio-cultural.

Más al sur, en Hueicolla Rudolf Phillipi (1865) refiere movilizaciones desde la precordillera costera al litoral costero, para la recolección de productos marinos, de parte de peones valdivianos, parte del campesinado chileno, probablemente con raíces mapuche-williche y chilotas. En esta misma caleta Vicente Vidal Gormáz (1870) refiere “una casa de madera sin pintar que se deja ver en la playa” (p. 62), la que seguramente estaba dedicada a la protección de los fuertes vientos para los mareros y madereros que frecuentaban el litoral costero (Treutler, 1863, p. 460).

Para la barra del Río Bueno Manuel Amat y Junient (1760) nos entrega una de las descripciones más antiguas del litoral costero del Fütawillimapu, donde señala que “bajan los indios juncos en canoas, a cojer lobos marinos y mariscos” (p. 364).

Respecto de los habitantes de la barra del Río Bueno y sectores aledaños, Manuel Señoret (1877) nos habla de dos familias de “cortadores de leña”, describiéndolos de la siguiente manera: “Estas jentes mezcla indígena i española [...] cultivan escasamente el terreno necesario para sembrar dos o tres almudís de papa i algunas verduras” (p. 66). El mismo Señoret (1877) describe a un inglés “Míster Jackson”, quien radicado en la zona se dedica a la explotación de madera, movilizandando fuerza de trabajo del mismo territorio (p. 63). Este río en el sur de Chile era el más transitado, por su conexión con el río Rahue, a través del cual se podía llegar en “canoas indígenas” (p. 70) al sector de Trumao, que funcionaba como un centro de acopio de productos de primera necesidad y madera, dispuestos para abastecer principalmente a la ciudad de Osorno.

Aquí vemos una primera situación que sitúa a la estructura capitalista como dinamizador de ciertas transformaciones territoriales, donde el colorido del territorio comienza a complejizarse, describiéndose situaciones de convivencia entre sociedades de distinto origen, mapuche-williche y española, y la posterior mezcla entre estos individuos que habitaban la barra del Río Bueno, trabajando la madera para un empresario inglés que se encargaba de distribuir el producto a Osorno, describiéndonos una práctica de causalidad exclusivamente capitalista: el trabajo de madera para el abastecimiento de centros urbanos.

Siguiendo nuestro recorrido hacia el sur, ya en Caleta Milagro, el marinero explorador, Vicente Vidal Gormáz (1870) aprecia una situación similar a la de la Caleta Hueicolla, donde también describe una casa en el centro de la playa (p. 65), evidenciando una ocupación transitoria del litoral.

Ya para la zona de Caleta Manzano, territorio ubicado al norte de Pucatrihue, Manuel Amat y Junient (1760) nos entrega una antigua descripción del litoral costero del Fütawillimapu, donde a mediados del siglo XVIII describe la Caleta Manzano como “mariscadero copioso de juncos [künko-williche]” (p. 364). Desde aquí la presencia exclusivamente mapuche-williche comienza a ser más evidente.

Más hacia el sur, un siglo después de las descripciones de Manuel de Amat y Junient, el ya referido Vidal Gormáz (1870) describe presencia künko-williche en Pucatrihue donde

indios del interior bajan a mariscar a sus playas; así lo justificaba una choza que se encontró al S de la playa de arena, i otra que se divisaba oculta por el bosque i sobre las altas barrancas al S de la rada (p. 66).

Una década más tarde, el mismo Vidal Gormáz los describirá como recolectores de “luche i cochayuyo”, siendo estos “restos de los antiguos cuncos”, caracterizados como “civilizados, obsequiosos i de buenas maneras” quienes habrían vestido “como jentes del campo del país” (1883, p. 175).

Como veremos más adelante, las fronteras del origen identitario de ciertos grupos sociales, en este caso gente campesina y künko-williche en el Fütawillimapu, son bastante difusas, haciendo el tejido territorial mucho más colorido y complejo.

Avanzando al sur, Amat y Junient desde 1760 evidencia presencia indígena en la Playa Mansa, que probablemente refiere a lo que hoy se conoce por Bahía Mansa:

En la boca del Río Llico esta Playa Mansa y el río es navegable en barcos, y canoas, razón porque los indios juncos suben y bajan por el como lo hacen por el de Quillencahuían [Creemos que se refiere a Quilacahuín, sector donde se une el río Rahue con el río Bueno en la cordillera de la costa], en los tiempos de coger pege, lobos y mariscos (p. 368).

Siguiendo por el sur, llegamos a lo que hoy es Maicolpue, Gormaz (1869) habla de una habitabilidad no fija:

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

Como se ve hay una ocupación esporádica del litoral, y los künko-williche tenían sus propios caminos para acceder a los recursos marinos, tanto desde “Río Blanco como de Riachuelo” (Frick, 1849a, p. 85), donde Guillermo Frick (1849a) describe que los recorridos de los künko-williche combinan la movilidad por tierra y la movilidad en canoas a través de ríos. Él mismo relata el conocimiento que tenían los künko-williche de su territorio, cuando les pregunta que por qué no solamente orillaban el río Huelleshue para llegar a la costa, a lo que los künko le responden que el río Huelleshue no se puede orillar por ser el suelo aquí excesivamente anegado.

Los künko-williche tenían fama de “diestros montañeses”, pues las pocas sendas que conectan el litoral con la depresión intermedia son traficadas por ellos “usando machete talador” (Vidal Gormáz, 1870, p. 35). Los colonos, ya sean misioneros o agentes del Estado, siempre se valieron de lugareños, que no eran otros que mapuche-williche o chilotes. Así por ejemplo el Fray Carlos García Huidobro (1864) habla de un camino entre Castro y Ancud en la Isla de Chiloé, que lleva el nombre de Caucumeo, mapuche-williche que construyó este camino “guiado solamente por su conocimiento práctico de la montaña”, tildando el fraile la obra de “admirable” (p. 465-466).

Al sur de Maicolpue, cambian un poco los actores del tejido territorial, pues son loberos chilotes los que hacen usufructo de las costas de Hueyusca y Cabo Quedal (Vidal Gormáz, 1870, p. 71). El guardiamarina Manuel Señoret en sus exploraciones del río Bueno y el río Rahue, se apoyó precisamente de una comitiva de chilotes por ser estos buenos navegantes y conocedores del territorio. Para Fray Francisco Menéndez (1896) los chilotes son “indios chilenos”. García-Huidobro refiere a que en Chiloé las mujeres aún hablan el “beliche, deformación del antiguo idioma araucano” (p. 453), lo que viene siendo otra situación que sitúa a las mujeres como principales depositarias de la cultura mapuche-

williche (Bengoa, 2013). Por su parte, Guillermo Cox cuenta una anécdota en las tolderías del cacique Paillacán, en el Puelmapu, donde Cox tiene que dejar a modo de “empeño” a dos chilotes de su comitiva, los que serían liberados si el avezado explorador traía regalos desde Valdivia. Cox le ofrece unos “mozos” de entre su comitiva y se da la siguiente situación:

Poca sangre española tenían en sus venas de manera que cuando los vio el cacique, me dijo que eran tan mapuches como el que más de sus súbditos y que prefería le dejase a Vera, que era bien parecido y blanco como español (1863, p. 102).

Y es que para analizar el tejido territorial del Fütawillimapu no podemos pasar por alto el elemento chilote, pues este grupo social pulula entre fronteras identitarias bastante difusas, atravesados por líneas españolas y mapuche-williche, constituyéndose como actores sociales en fricción. Estos, no solo acompañaron a los exploradores, sino que muchos de ellos se radicaron entre los künko-williche, enriqueciendo las dinámicas socio-culturales del territorio, trazando nuevas líneas, e ingresando a su matriz cultural.

Más hacia el este, al interior de la cordillera costera, la habitabilidad künko-williche aumenta. Las estadísticas del intendente de la provincia de Valdivia, Salvador San Fuentes (1862) son evidentes: Para ciudad de Osorno, contabiliza 1.379 personas, en tanto solo para la costa de Rahue, es decir lo que hoy es San Juan de la Costa contabiliza 1.352 personas, más 832 personas que vivirían en Quilacahuín, 1203 en Daglipulli y otras 2.261 en Cudico, que se conocía por entonces como “los juncos”. Es decir, considerando solo algunas de las poblaciones habitantes de la Cordillera de la Costa, la cifra supera al menos por cinco veces a la ciudad de Osorno, lo que evidencia una importante ocupación del territorio künko (p. 143-144).

En este extenso territorio habitaban los künko-williche y los chilotes, “jentes mezcla indígenas y española” (Señoret, 1877, p. 66), viviendo en pequeños caseríos bastante aislados entre sí a lo largo de los ríos, dedicándose a la crianza de animales, los cultivos y a la recolección marina desde sus habitaciones en la cordillera costera, la precordillera, e inclusive desde la depresión intermedia (Señoret, 1877; Treutler, 1863; Vidal Gormáz, 1870, 1883), completando el tejido territorial algunos alemanes que no debían superar el 5% de la población, como indica en sus memorias Salvador Sanfuentes (1862, p. 143-144).

Este tejido se comenzó a complejizar con la inserción del territorio a las lógicas del mercado, pues generalmente alemanes y sus inquilinos chilotes se asentarán en la zona para poder explotar el alerce (Sanfuentes, 1862). De esta forma, el capitalismo no solo trastoca relaciones sociales que se dan dentro del territorio, sino que también lo complejiza, de manera negociada, en fricción, pues sostenemos que, al menos los chilotes, ingresaron a un tejido territorial en la cual también aportaron con sus propias subjetividades, ya en fricción por el elemento español y el elemento mapuche-williche, las que se evidencian particularmente en las movilidades, creando nuevas líneas, tornándose los límites de las subjetividades bastante difusos. Un ejemplo de esta situación, son los relatos de Cox (1863) quien cuenta que en las fogatas mientras acampaba con su comitiva de camino a Puelmapu, los chilotes contaban historias propias de la isla sobre seres que habitaban en el bosque. Estas historias contadas en espacios sociales diversos, van a ir conformando nuevas líneas del tejido territorial.

Respecto de las movilidades en este espacio territorial costero, tendremos que hacer uso de las pocas referencias que hay de un fenómeno tan específico, que escapaba inclusive del interés capitalista colonial de quienes visitaron la zona. Cox describe muy bien el estado de desconocimiento del Künkomapu:

Allá la naturaleza es silenciosa [Cordillera de la Costa], severa i casi inesplorada puede encerrar riquezas que solo es dado descubrir a una exploracion mas larga i detenida que la que yo he hecho; por esta razón, al señalar la impresión que experimenta el viajero al recorrer con tan improbo trabajo i tantos peligros aquellas regiones, estoi mui léjos de juzgar las solo propias para las tribus nómades que las habitan. Tiempo llegara tal vez no remoto en que lo que hoy parece rechazar al hombre civilizado se convierta en objeto de codicia (1868, p. 438).

Por este desconocimiento de las dinámicas sociales del territorio, apelaremos a los escritos de Philippi (1865) quien describió las movilidades de “marisqueros valdivianos”, en todo caso al interior del territorio künko, a quienes no cataloga como mapuche-williche ni künko-williche, sino sencillamente como valdivianos pobres, siendo probablemente parte de esa población de origen mapuche-williche valdiviana y chilota. Philippi (1865) relata:

Por lo común los que buscan mariscos descienden en canoas por el Riobueno hasta cerca de su desembocadura, allí dejan sus canoas i llevando sus víveres al hombro, van por la playa hasta encontrar un lugar bastante rico en yerbas marinas para poder juntar un cargamento de éstas, el que tiene que llevar también al hombro hasta el punto a donde dejaron su canoa, el cual dista a veces una jornada. Otros van por tierra llevando caballos i mulas cargadas i atravesando la cordillera por el único camino que se conoce en ella (p. 289).

Como veremos en el capítulo 2, las movilidades que relata Philippi son muy similares a las que, aún en la segunda parte del siglo XX, realizaban los künko-williche combinando trayectos en canoa por ríos y largas caminatas por sendas cordilleranas, estableciéndose por varios días en el litoral costero, donde recolectaban mariscos, luche y collofe (Philippi, 1886, p. 299), haciéndolo curanto para su preservación y su movilización a sus hogares. El curanto consistía en

un hoyo en la arena, en el cual se mantiene fuego vivo durante todo el día; a la tarde se saca el fuego, el hoyo ya caldeado se forma con hojas de pangué, encima de estas se ponen los luches i collofes hasta llenar el hoyo, se tapan bien con hojas de pangué y despues con arena, i encima se mantiene un fuego vivo toda la noche. En la mañana se retira el fuego, la arena i las hojas de pangué, i el collofe i luche cocidos así en su propio jugo se secan al sol. Así preparados se pueden conservar bastante tiempo (p. 299).

Estas expediciones según cuenta el mismo Philippi (1865) podían durar al menos una semana, y se destinaba una parte de la recolección a la manutención de la expedición, y otra los hogares respectivos de la comitiva que iba al litoral.

Para poder figurarnos cómo se veía un marero, es precisa una descripción que hace García-Huidobro (1864) sobre el “mozo chilote” que los estaba guiando en el camino de Caucumeo que une Ancud y Castro:

Salimos de Castro despues que nuestro mozo en nuestros caballos, que eran un poco débiles; a poco andar lo alcanzamos i continuó por mucho tiempo marchando a nuestro lado, a pié descalzo i con los pantalones suspendidos hasta la rodilla, en

manga de camisa y llevando a la espalda envuelto i atado a sus brazos su poncho, unas alforjas, un cacho i harina tostada de trigo mezclada con harina de linaza. Como anduvo adelante de nosotros algún tiempo, tuve lugar de verlo bien i examinar su marcha, siempre a un trote bastante lijero i sin dejarlo jamás. Perdimos un poco de tiempo para despedirnos del cariñoso padre, que nos vino a dejar cerca de Mocopulli, costándonos después trabajo para alcanzar a nuestro mozo Mancilla (p. 467).

Veremos también en el capítulo 2 que las movilidades en el Künkomapu se le asemejan en más de algún aspecto a esta movilidad chilota. Ante esto surge una interrogante que abre esta investigación ¿Qué tan influenciada está la práctica del marero por la cultura chilota? La movilidad misma, como práctica territorial, traza hilos que friccionan el tejido territorial y lo complejizan. De esta forma, los chilotes que entraron en el tejido territorial por el negocio maderero, friccionaron con su subjetividad el tejido territorial del Künkomapu y no solamente ingresaron pasivamente a la matriz cultural mapuche-williche, sino que lo hicieron de manera activa, aportando con nuevas líneas territoriales. Esta situación se dio de manera más natural que el elemento colono alemán, pues el chilote mismo encarna un sujeto fronterizo, híbrido, con estructuras culturales de origen mapuche-williche, a tal punto que, en muchas de las descripciones de los cronistas, parece no distinguirse entre chilotes y mapuche-williche, además de ser vistos habitando espacios en conjunto en las riberas de los ríos.

Siguiendo con este sujeto-actor territorial chilote, Cox (1863) señala que uno de los chilotes de su comitiva contaba “cosas muy interesantes de los peuquenes o genios de las montañas” (p. 68), de entes que habitan en el bosque, celosos, a quienes los caminantes deben un cierto respeto. Narraciones muy similares a las que todavía se dan en el siglo XXI, cuando los mareros cuentan sus vivencias, evidenciando una memoria histórica que ha trazado líneas en el tejido territorial desde diferentes subjetividades, construyendo y reconstruyendo aún hoy el territorio.

Respecto del uso de la canoa en las movilidades, estamos de acuerdo con la tesis de Bengoa (2013) que caracteriza a la sociedad mapuche como una sociedad de raigambre cultural ribereña, por lo tanto para el siglo XIX aún sigue siendo la canoa de uso cotidiano

en las movilidades. Así lo atestigua el mismo Señoret (1877) quien dice que a través del Río Bueno, los lugareños se valen de canoas para transportar madera (p. 70). Estas canoas, decía Guillermo Cox (1863), generalmente eran de un enorme tronco de coihue “i simplemente ahuecado al fuego i con instrumentos mui imperfectos, que los pobres se construyen de él sus canoas de las cuales algunas pueden cargar pesos considerables”, a través de las cuales, inclusive, transportaban ganado (p. 65).

A pesar de que Cox menosprecia la canoa mapuche-williche, cabe notar que junto a su comitiva chilota tuvieron que re diseñar en varias ocasiones la chalupa a través de la cual se movilizaban, por los innumerables percances que tuvieron para navegar los diferentes ríos que cursaron en su camino al Puelmapu.

Habiendo descrito el litoral costero de norte a sur, nos dirigiremos al este del territorio, para recorrer las dinámicas del tejido territorial de la depresión intermedia del Fütawillimapu.

### ***3.2.2. Depresión intermedia***

En la depresión intermedia las dinámicas territoriales son colocadas en tensión por las lógicas de la estructura capitalista, entendiendo a las ciudades de Osorno, la Unión, Río Bueno y Valdivia como nudos comerciales, y hay que mencionar el importante elemento del Puelmapu, que sostenemos, es el nodo comercial que más tensiona las lógicas territoriales de los mapuche-williche.

En esta zona llana, se evidencia un movimiento triple. Movilidades comerciales de baja escala desde las ciudades a la Costa (García Huidobro, 1864, p. 486), movilidades entre ciudades de la depresión intermedia (Treutler, 1863), y movilidades de mayor escala hacia las pampas argentinas en el comercio de aguardiente y ganado (Cox, 1863; Lenz, 1897).

El tejido territorial de la depresión intermedia está marcado principalmente por el campesinado chileno, quienes tienen sus moradas en pequeños poblados, como el de Cancura, al este de la ciudad de Osorno, y también a lo largo de los ríos de importancia como el río Rahue y el río Bueno. Estos son principalmente “pastores” (Treutler, 1863, p.

433) y “vaqueros” (Señoret, 1878, p. 32). También emerge aquí un nuevo sujeto fronterizo: el comerciante. Señoret (1878) en su viaje al Lago Ranco, describe a un tal Ramón Sotomayor que le sirve de guía quien “por sus frecuentes relaciones con los indios, cuyo idioma posee, era el más conocedor de las regiones [del sur]” (p. 32).

Generalmente estos comerciantes que se internan en la Cordillera de los Andes son descritos por los cronistas como chilenos, algunos eran alemanes abocados a la producción de aguardiente, y también había algunos mapuche-williche conocedores del territorio que harían de mediadores entre los alemanes productores de aguardiente y los puelche productores de ganado en el Puelmapu. Estos comerciantes van a sostener largas movilidades con fines de intercambio de aguardiente por ganado, hacia territorios williche-serranos y puelche. De hecho, en Arique, un caserío poblado por chilenos y alemanes al este de la actual provincia de Valdivia, había una destilería alemana que comerciaba aguardiente a la pampa por ganado y caballar (Treutler, 1863, pp. 31–33). Más al sur tenemos al comerciante mapuche-williche, Domingo Quintuprai, quien desde el Oeste de la actual provincia de Osorno sostenía largas caminatas al Puelmapu a fin de traficar aguardiente por ganado de los puelche (Lenz, 1897).

La habitabilidad mapuche-williche de la depresión intermedia va a ser muy discontinua y mucho más aislada que en la cordillera costera, reduciéndose a unas cuantos poblados a lo largo de los ríos (Señoret, 1878, p. 35). La mayor cantidad de la población mapuche-williche en la depresión intermedia se encontraba en la ciudad, así lo describe Treutler (1858) quien presenció una misa dominical en la ciudad de la Unión, donde se impresionó pues la mayor parte de la población asistente era mapuche-williche (p. 433).

A pesar de esto, los mapuche-williche dispersos en la depresión intermedia, también tenían su importancia en las movilidades del territorio. Así el intendente Sanfuentes (1862) describe cómo los mapuche-williche balseaban a los comerciantes a través de los ríos, para poder realizar los intercambios. También existían lugares de paso como la hacienda Dolingo de un tal Acharán, al este de Arique donde “todos los huilliches que trajinan por ese lugar conocen muy bien esta casa, donde nunca se les rehúsa la chicha y el alojamiento” (Cox, 1863, p. 122). Y no menos importantes, algunos mapuche-williche, conocedores del territorio, se movilizarán ellos mismos a comerciar aguardiente a las pampas, como el caso

de Domingo Quintuprai, quien visitó las tolдерías del Puelmapu en 1871 para comerciar aguardiente (Lenz, 1897).

La cultura de la movilidad mapuche-williche se ve claramente con Treutler (1863) en sus relaciones de la provincia de Valdivia, donde en algunas ocasiones se hizo acompañar de lugareños mapuche-williche, a los que va a describir de la siguiente forma: “Si los picunches [se refiere a los mapuche del norte del río Valdivia] eran excelentes jinetes, los huilliches 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).

Habiendo pasado la depresión intermedia, donde se asentó principalmente la población primero española, y después chilena, pasaremos a la zona de la precordillera y cordillera andina, donde el territorio vuelve a ser tejido principalmente por los mapuche-williche.

### ***3.2.3. Zona interlacustre y Cordillera de los Andes.***

La habitabilidad y las dinámicas territoriales mapuche-williche en la zona interlacustre y la Cordillera de los Andes se dieron, en el siglo XIX, de una forma más dinámica y a mayor escala producto de la apropiación de los mapuche-williche del comercio del ganado y el aguardiente a través de la cordillera. Principalmente los williche-serrano habitaron la zona de los lagos, en especial el lago Ranco y el lago Rupanco (Señoret, 1878; Vidal Gormáz, 1883), y a través de boquetes cordilleranos, sostuvieron contactos comerciales con los puelche del Puelmapu (Cox, 1863, p. 118).

Sostenemos aquí que el comercio de aguardiente y ganado a ambos lados de la Cordillera de los Andes creó nuevas líneas y generó nuevos trazos que distinguieron la zona de la Cordillera de los Andes a la zona de la cordillera costera, dándose dinámicas territoriales diferentes. Detengámonos un momento en estas comparativas.

Emergen en la zona andina nuevos sujetos fronterizos: el chileno “mestizo”, los que muchas de las veces fueron prófugos de la justicia. Cox (1863) lo describe de la siguiente forma:

Allí [en laguna Queñi, Puelmapu] se nos juntó un individuo de la figura más extraña: era un hombre hercúleo, muy bien parecido, vestido con una camisa lacre, un chiripá y una gorra de cuero de zorro; un enorme puñal adornaba su cintura; su idioma era medio español y medio indio [...] conocido en Valdivia con el nombre de Motoco; víctima de su genio iracundo, no podía pisar el suelo valdiviano y vivía hacía dos años en los toldos del cacique Huitrallán con el cargo importante de secretario. Traía algunos caballos para venderlos en los primeros potreros: no podría pasar más adelante. Mucho nos divirtió la relación que nos hizo de algunos episodios de su vida (p. 109).

Este “Motoco Cárdenas” fue un campesino criancero de la ciudad de Río Bueno, quien en una correría Puelche, fue hecho cautivo por el Cacique Ñancuqueo, en lo que hoy es Junín de los Andes, Neuquén. Este astuto “mestizo” escapó con la hija de Ñancuqueo, Juana, también “mestiza”. Primero se asentaron en las faldas oeste de la cordillera andina, para posteriormente movilizarse hacia lago Puelo en Puelmapu. Motoco representa toda la abigarrada sociedad fronteriza, pues este en Río Bueno se llamaba Pedro Cárdenas, pero llegando a Neuquén recibe un nombre mapuche de Motoco, el cual perdurará en el tiempo, a tal punto que en 2004 se crea la Comunidad Mapuche Motoco Cárdenas de lago Puelo, reconocida por el Estado argentino (Tozzini, 2007). Para Alma Tozzini (2007) Motoco representa un mestizo, un “indio criollo”, que encarna al sujeto chileno, argentino y mapuche.

Desde nuestra perspectiva, creemos más bien que Motoco encarna un sujeto fronterizo que entró en el tejido territorial mapuche-williche y puelche, y se impregnó de dicha diversidad territorial, al punto que recibió el propio reconocimiento del cacique Huitrallán. En cierto sentido se territorializó, entró en el tejido territorial, aprendió el idioma y se insertó en las movilidades mapuche-williche, lo que dio pie para que se le reivindique hoy en día como mapuche.

También Cox refiere a un sujeto famoso de la cordillera, conocido como “Juan Chileno”:

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 30 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 grosero, 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 (p. 126).

Estos interesantes sujetos fronterizos, dedicados al comercio y al servicio a los caciques, prófugos, muchos de ellos son tildados por Cox (1863) como “canallas”, y es que en la cordillera andina parece muchas veces imperar la no-ética. Es un lugar mucho más peligroso, donde las fricciones y tensiones territoriales se hacen notar mucho más que en la cordillera costera. Para Lenz (1871) “el continuo comercio con los chilenos i alemanes arraigados había aniquilado la vida nacional del indígena” (p. 125). Y hay algo cierto en ello, pero nosotros más bien creemos en un proceso negociado en esta zona, donde las lógicas del mercado se insertan en la matriz cultural de la estructura del Fütawillimapu, friccionando el tejido territorial cordillerano, creando nuevas líneas, nuevas lógicas, nuevas éticas, nuevos modos de andar, nuevas tensiones, y por ende, nuevos peligros.

Cabe acotar, eso sí, que en el anterior tejido territorial de la depresión intermedia claramente los procesos capitalistas coloniales dinamitaron el territorio mapuche-williche, en una situación de dominación colonial, relegando sus prácticas territoriales a sectores periféricos, o bien supeditándolas al comercio chileno, como balseadores de los chilenos. En cambio, en el tejido territorial de la Cordillera de los Andes evidenciamos un proceso de apropiación propiamente mapuche-williche de las lógicas del capitalismo.

El comercio del aguardiente y el ganado, por la naturaleza misma de la competencia capitalista (Muñoz, 2012), vuelve esta zona andina del Fütawillimapu una disputa en torno al comercio, lo que la hace mucho más tensa y conflictiva, donde el sujeto desarmado es realmente una rareza (Cox, 1863). En el Künkomapu, en cambio, el territorio luce mucho más calmo y menos aglutinante, donde el capitalismo se reduce a pequeños grupos que explotan la abundante madera del bosque por temporada, combinando esta práctica con

otras prácticas económicas como la recolección de recursos marinos. En este sentido, establecemos que la estructura capitalista no tiene en el territorio del Künkomapu una influencia importante, no alcanza a ejercer un “dominio”.

Otro aspecto a resaltar, es que en la zona interlacustre la agricultura se da a mayor escala que en la costa:

Los terrenos que bordan este tramo del río [Rahue], lo mismo que los del lago, son, en general, excelentes para los cultivos i las siembras que en ellos se hacen [...] Tuvimos ocasión de admirar hermosos plantíos de trigo, arvejas, frejoles i otras legumbres, que nos llamaron la atención por su lozanía i desarrollo, que hacen verdadero contraste con el pobre aspecto que ofrecen las plantas de la costa (Vidal Gormáz, 1883, p. 205).

El capitalismo aquí actúa como un dinamizador de prácticas económicas en el territorio. Como vemos, en la zona andina las movilidades son mucho más densas que en la zona costera -donde se produce lo justo y lo necesario para la vida de sus moradores (Señoret, 1877, 1878; Vidal Gormáz, 1870, 1883)-, y al ser más densa la población que circula de lado a lado la Cordillera de los Andes, se hace necesaria una mayor producción agrícola, que en el mejor de los casos produzca excedente para el intercambio y la manutención de la sociedad.

Esta fluidez en el intercambio a través de la Cordillera de los Andes, la supieron entender también algunas empresas de carácter binacional a fines del siglo XIX, que se valieron de los históricos pasos cordilleranos y las comunicaciones este-oeste de los mapuche-williche, como la Compañía Comercial y Ganadera Chile-Argentina, que a finales del siglo tenía territorios privados en la Provincia de Río Negro en Argentina y en la Región de los Lagos de Chile, controlando boquetes como el Paso Vicente Pérez Rosales. La compañía privada, para Méndez Laura y Muñoz Jorge (2013), se superpuso al histórico control territorial cordillerano mapuche-williche (p. 165).

Esta empresa, dedicada a la compra de ganado en pie para la venta de lanas y cueros, a ambos lados de la cordillera, ejerció una soberanía territorial de carácter principalmente comercial a ambos lados de la cordillera andina, ante la ausencia de control

fronterizo de los Estados chileno y argentino, así como lo venían haciendo los mapuche-williche. Ambos Estados nacionales, a principios del siglo XX, endurecieron sus políticas nacionalistas y fronterizas, acabando con el histórico tráfico cordillerano este-oeste, para potenciar el mercado interno con miras a la exportación. De esta forma, ampliando la mirada histórica, cabe acotar que el capitalismo, ya sea en su acción privada empresarial, como en la acción de los Estados-nacionales, puede dinamizar las dinámicas territoriales mapuche-williche, pero también dinamitarlas en su acción subalternizadora (Méndez & Muñoz, 2013).

Volviendo a las dinámicas propiamente mapuche-williche, también podemos notar cómo hay ciertos lugares sociales de paso obligado para las personas que desean comerciar al Puelmapu, así por ejemplo Señoret (1878) describe el sector de Maihue:

Cada día rozan mas terrenos para ensanchar los cultivos, las cosechas se cambian en su mayor parte, al otro lado de los andes, por animales vacunos i caballares que se venden con facilidad en la Union, Valdivia i Río Bueno. Muchos comerciantes de estos puntos frecuentan bien a Maihue, donde esperan los indios pehuenches [puelche] para comprarles sus animales por aguardiente [...] En maihue para la mayor parte de estos indios según ellos mismos nos lo dijeron, pasan frecuentemente a los andes i en compañía de los pehuenches [puelche], dan terribles malones a las poblaciones fronterizas arjentinas i vienen después a gozar el botín a este lugar (p. 46-47).

De tensiones y de alianzas, de malones y juergas trata este paso Maihue. Como notamos, las dinámicas territoriales, el conflicto, la asociación y las relaciones sociales se dan a una escala mucho mayor en la zona andina y dicen relación con el proceso negociado de apropiación del capitalismo por parte de las sociedades habitantes en este territorio. Nos atrevemos a decir aquí, que en la Cordillera de la Costa se dio un cierto proceso de aislamiento, donde las dinámicas sociales se separaron de la zona interlacustre y la cordillera andina, quedando reducida al paso de mapuche-williche de la precordillera costera y la depresión intermedia en sus movilidades para la recolección marina.

Las crónicas del siglo XIX ya no nos hablan de movilidades a gran escala desde la Cordillera de los Andes a la Cordillera de la Costa, como sí lo hace notar Amat y Junient

(1760) para el siglo XVIII, donde nos habla de muchos puelche (es probable que se refiera a williche-serrano y no a los puelche del otro lado de la cordillera andina) que auxiliaban a los künko-williche en sus ataques el Fuerte San Fernando, al Norte del Río Bueno (p. 362).

Ahondemos un poco en la situación de Maihue. Domingo Salamanca (1876) explorador de la marina de Chile nos describía el recelo de los mapuche en la Caleta Huezui del litoral costero, sector ubicado en la costa de Valdivia, ante el que necesariamente los marinos debían entrar con regalías, ingresando en los dispositivos del “don”. En Maihue ocurre algo diferente. Treutler (1858) nos habla del “indio Cajuante” que los trató “amablemente a mí i a mi mozo” (p. 434), y Señoret (1878) dice sobre su contacto con unos williche-serranos en San José de la Mariquina: “trabamos pronto estrechas relaciones con el cacique, quien fue tan amable, que nos enseñó a manejar las boleadoras” (p. 43), los que, sin embargo, estaban armados con armas de fuego.

El tejido territorial andino e interlacustre, mucho más friccionado, empapado de colores, de identidades diversas, es más tenso, pero también más flexible. Los mapuche-williche de este territorio ya han acostumbrado a tratar con el foráneo, lo toman como un sujeto potencial con quien sostener algún tipo de intercambio, por ende, conviene primero la alianza. Pero de esta misma forma, así como es posible la alianza, también es posible la disputa, y más vale andar armado.

En la costa, en cambio, los künko-williche son celosos de su territorio, desconfían del foráneo y exigen regalos sin la necesidad de una reciprocidad, es decir, no se le permite al elemento colonial entrar en la trama del “don”, cosa distinta pasa en los andes y la zona interlacustre, donde si bien también hay ciertos recelos (Cox, 1863), al elemento “externo” se le permite, con mayor flexibilidad, ingresar en el tejido territorial y en la trama cultural del “don”, permitiéndosele el intercambio en igualdad de condiciones. Para la costa, cabe notar que jamás se describió, en los diarios que aquí citamos, künko-williche con armas de fuego.

En la zona andina el movimiento de capitales llevó un gran flujo de moviidades mapuche-williche, de seres fronterizos y colonos alemanes. Aboquémonos a las moviidades propiamente mapuche-williche. Emergen aquí ciertos personajes idiosincráticos del territorio, como por ejemplo Pichi Juan, el mozo de Vicente Pérez

Rosales (1886), residente en Osorno, que conocía muy bien los territorios de la zona interlacustre, lo que demostró incendiando por tres meses los bosques entre Osorno y la Cordillera de los Andes, misión encomendada por el mismo Pérez Rosales. Más allá de la lectura crítica que podamos hacer de estos hechos, donde un bosque, probablemente poblado, fue incendiado como si fuera tierra vacía, muestra también el conocimiento territorial de los mapuche-williche y cómo ese conocimiento fue utilizado para la colonización.

Los viajeros, o nampülkafe (Bello, 2011), como pudo ser el referido Pichi Juan, van a tener una valoración instrumental por la sociedad colonial, pero también tendrán una valoración socio-cultural en el tejido territorial del Fütawillimapu, valoración que dependerá también de las lógicas capitalistas en el territorio. Así sería conocida en la Cordillera de los Andes las proezas del “indio Paulino”, mapuche-williche Valdiviano quien

habiendo ido a negociar a este lado [Puelmapu], las nieves del invierno le cerraron el paso del boquete, apremiado por ciertas circunstancias, se juntó con otros dos de sus paisanos que habían corrido la misma suerte, y se fueron a caballo hasta el Lago Pirihueico, allí construyeron una canoa, y por el Río Calletúe llegaron al Lago Riñihue, asombrando a todos los de Valdivia (Cox, 1863, p. 142).

Esta historia, cuenta Cox (1863), era conocida como una leyenda en la cordillera andina, y él mismo consultando, se cercioró de que esta era una historia real y que Paulino realmente existía. Historias como estas no se evidencian en la Costa, siendo que buenos narradores como Gormáz y Señoret describieron dicha zona.

Creemos que la inserción de las lógicas del capitalismo también fomentaron la construcción de narrativas que fueron creando trazos en el tejido territorial andino del Fütawillimapu, constituyéndose el viaje a las pampas en una épica, no por nada el primer relato en tse-sungun es “el viaje al país de los manzaneros de Domingo Quintuprai”, que Lenz supo recopilar y traducir al español de parte del chawrakawino<sup>24</sup> (Lenz, 1897).

---

<sup>24</sup> Habitante del Chawrakawin, como se conocía a la zona de Osorno antes del Tratado de las Canoas en 1793.

Este último espacio, mucho más colorido, tensionado, negociado y diverso, se distingue del espacio costero, donde el elemento cultural local siguió siendo la tónica hasta la segunda mitad del siglo XX, como veremos en el siguiente capítulo, y donde muchas de las dinámicas sociales parecen ser de la misma naturaleza que las ya relatadas, emergiendo incluso prácticas tradicionales no descritas por los cronistas, pero que responden a lógicas culturales históricas y tradicionales del Fütawillimapu, sometidas al dispositivo del don y la reciprocidad.

Ahora procederemos brevemente a enunciar algunas conclusiones del capítulo.

### **3.3. Conclusiones del capítulo**

En primer lugar, notamos que las movilidades mapuche-williche tienen una larga data, al menos hasta hace unos 14.600 años a.p. lo que nos habla de un tiempo histórico de larga duración a través del cual se fueron tejiendo los hilos del tejido territorial a escala del Fütawillimapu, donde hasta hace 5.000 años aún se evidencian contactos entre los williche-serrano y los mapuche-williche de las distintas macro-formas que conforman la geografía del Fütawillimapu. Incluso, las fuentes más antiguas que revisamos, las que corresponden a Amat y Junient en el siglo XVIII, atestiguan aún una conexión desde el litoral costero hacia la Cordillera de los Andes.

Esta conexión este-oeste se va haciendo menos efectiva ya para el siglo XIX, donde notamos un cierto aislamiento del territorio de la Cordillera de la Costa y el litoral costero, respecto de la depresión intermedia y la Cordillera de los Andes. Esto ante la instauración de la estructura capitalista en Chile y los intentos de dominación colonial en el Fütawillimapu.

En este sentido, sostenemos que entre Caleta Manzano y Maicolpue, hasta fines del siglo XIX, el tejido territorial del Künkomapu (litoral y Cordillera de la Costa) vivía una suerte de aislamiento cultural respecto de los otros dos sectores del Fütawillimapu que describimos en el presente capítulo. Aquí el capitalismo no transformó significativamente el tejido territorial, reduciendo su influencia solamente a las caletas de más al norte, como la barra de Río Bueno, donde los chilotes, por la inserción del capitalismo en el territorio,

migraron a fin de explotar la madera; y al sur de Maicolpue, donde avezados chilotes navegaban para poder dar caza a los lobos marinos de las loberías. Principalmente los chilotes que llegaron a la barra del río Bueno se entremezclaron en el tejido territorial mapuche-williche, pues ya representaban una cultura en fricción entre lo mapuche y lo chileno, por ende no tuvieron problema para ingresar en la matriz cultural mapuche-williche, al punto que muchas de las veces los autores ni siquiera hacían distinciones entre ambos grupos sociales.

Este aislamiento parcial entre la cordillera costera y el litoral costero, no se dará entre la depresión intermedia y la Cordillera de los Andes. En la depresión intermedia los mapuche-williche ingresan a la estructura capitalista urbana, asistiendo a misas y convirtiéndose en facilitadores del comercio chileno, reduciendo su dominio a las zonas periféricas de ríos desde donde balseaban a los comerciantes. En las cercanías de Osorno, ciertos mapuche-williche utilizarán su conocimiento territorial para insertarse en el comercio transcordillerano del Puelmapu y parte del Fütawillimapu, considerando la depresión intermedia y cordillera andina.

En el Futawillimapu en general, considerando a Valdivia, hasta Chiloé, para el siglo XVIII la ocupación del litoral aún era esporádica. Ya para el siglo XIX se evidencia una ocupación estable aledaña a la barra del río Bueno, la que contempla a la población chilota y mapuche-williche, dedicada principalmente a la explotación maderera. Entre Caleta Manzano y Maicolpue, donde dominaba aún la forma de habitar künko-williche, hacia fines del siglo XIX aún la ocupación era esporádica, evidenciando una mayor movilidad con fines de recolección marina desde el interior de la cordillera, hasta el litoral costero. Esto demuestra que la sociedad künko-williche era una sociedad principalmente de montaña, que usufructuaba temporalmente el litoral costero. De esta forma, la ocupación estable del litoral costero estaba relacionada con la influencia del capitalismo en el territorio.

También notamos que el elemento chilote, que encarna una sociedad abigarrada entre las clases populares chilena y las sociedades mapuche-williche, siempre se moviliza según las fluctuaciones del capitalismo. Así aparecerán como peones de chilenos, ingleses y alemanes que llevan a cabo prácticas de comercio de madera en el litoral, o misiones

encomendadas por el Estado chileno desde el litoral hasta el lado este de la cordillera andina.

Ahora daremos paso a la comprensión de los itinerarios de los mareros Künko-williche ya para la segunda mitad del siglo XX y el siglo XXI.

## **4. Capítulo 2: Itinerarios de las movilidades de los mareros Künko-williche**

### **4.1. Introducción al capítulo**

En este capítulo vamos a sumergirnos en el tejido territorial del Künkomapu, a través del itinerario de viaje de Juan Meulen, un künko-williche que en su juventud tuvo la oportunidad de realizar dos viajes al mar, uno a la Caleta de Lamehuapi, y otro a la Caleta Puchangay, al norte de la Caleta Milagro. Este último viaje será el que abordaremos. El relato será acompañado por los aportes de algunos informantes: como los mareros Juan Ramírez, Segundo Colimil y la marera Sofía Pinol; las experiencias de niñez que tuvo Domitila Gualaman de familia de mareros; y conocedores de la cultura mapuche-williche, como Salvador Rumian, el Apo Ülmen Arturo Camiao, el poeta Bernardo Colipán, el escultor Bairon Millagual y el longko Carlos Paillamanque.

Antes de comenzar, es preciso entrar un poco en la naturaleza del viaje al mar, su objetivo y lo que representa el marero desde una perspectiva cultural-material desde el pensamiento de algunos informantes künko-williche. Todo esto como un a priori, entendiendo que el sujeto del marero, su identidad y las líneas que traza se irán dilucidando a lo largo de la ruta seguida por Juan Meulén.

El viaje del marero siempre estuvo asociado a “el proceso de recolección y alimentación del pueblo mapuche” en el mar, como nos comentaba Carlos Paillamanque, Longko de la comunidad de Tril-tril, habitante del sur costero de San Juan de la Costa, en Künkomapu (C. Paillamanque, comunicación personal, 19 de julio de 2023). Salvador Rumian, künko-williche, hablante del tse-sungun, conocedor de la cultura mapuche-williche, validado como un estudioso del territorio del Fütawillimapu, y actual académico de la Universidad de los Lagos de Osorno, nos decía que estos viajes generalmente comenzaban en la depresión intermedia o bien en la precordillera costera, desde sectores como Loma la Piedra, Popoen, Liucura, Los Hualles, Chanco, Lafkenmapu, Panguimapu, Planchón, Pualwe, Purrehuín y Piutril, recorriendo estos grupos de mareros toda la Cordillera de la Costa, para llegar al litoral costero, a lugares como, Lamehuapi, la Barra del Río Bueno, Caleta Milagro, Llefcaihue, Pucatrihue, Bahía Mansa y Maicolpue, donde se llevaban a cabo las labores de recolección (S. Rumian, comunicación personal, 31 de julio de 2023).

Arturo Camiao, actual Apo Ülmen<sup>25</sup> de San Juan de la Costa, hablante del tse-sungun reconocido y respetado en su rol de kimche (sabio) nos refiere estos viajes como de una historia de larga data, que probablemente se remontaban a los inicios de la sociedad mapuche-williche, refiriéndola como una actividad económica de la gente que vivía alrededor de los ríos, entendiendo los ríos como vías de comunicación con el mar (A. Camiao, comunicación personal, 22 de julio de 2023). Estas actividades se realizaban por temporada, a partir de septiembre fundamentalmente, lo que permitía a las familias mapuche-williche contar con alimentos del mar para el invierno, como nos decía Domitila Gualaman, künko-williche de familia marera, habitante de Purrewin, sector precordillerano costero (D. Gualaman, comunicación personal, 23 de julio de 2023).

En cuanto a las actividades económicas ligadas al mar, siguiendo a Salvador Rumian, estas eran de conocimiento cultural para la sociedad künko-williche. Todas las familias tenían algún conocimiento ligado al mar, pero según el mismo Rumian, había ciertos especialistas en las actividades en el mar, los que conocían las rutas al mar, las paradas de descanso, y no menos importante, las paradas rituales. Arturo Camiao agrega que de hecho había familias que se dedicaban al mar. Si bien desarrollaban una integralidad de actividades económicas, como el trabajo de siembras y cosechas, y la crianza de animales, ciertas familias dominaban históricamente el conocimiento de las rutas del mar, e integraban a vecinos y amigos en dichas travesías.

Las movilidades al mar eran de a caballo, como la ida de Juan Meulén a Caleta Puchangay; también podían realizarse en bote, como las movilidades que aún realiza el joven marero künko-williche Juan Ramírez Tranayao, artesano botero del sector de Llancacura, al Norte de Quilacahuín, habitante del borde del Río Bueno (J. Ramírez, comunicación personal, 27 de julio de 2023); y por último, también están las movilidades al mar que combinan la caminata de a pie, con la navegación de ríos, como la realizada por Juan Meulén a Caleta Lamehuapi.

Respecto de la figura del marero, siguiendo a don Arturo Camiao, era un rol de trabajo que iba aparejado con una identidad dentro de la sociedad mapuche-williche. En ese sentido el marero encarnaba una forma de ser marero. Salvador Rumian se va a referir a las

---

<sup>25</sup> Actual máxima autoridad política del territorio del Künkomapu.

rutas del marero como de una doble connotación, donde tenía relevancia lo económico-material, pero también lo cultural-espiritual. Por ende, el marero conocedor de las rutas, debía tener un conocimiento ligado a la práctica de la recolección, pero también debía conocer la práctica ritual a fin de asegurar un buen andar en la movilidad y en la recolección misma.

De esta forma, el marero en sus moviidades tejía hilos que en la práctica lo vinculaban con memorias, historias de otros tiempos, con seres humanos y no humanos. Entenderemos la movilidad como una forma de re-tejer el tejido territorial, en el sentido que nos sugiere Rogerio Haesbaert (2011), cuando nos habla de re-territorializar. Es decir, las dinámicas territoriales se re-actualizan en la práctica de la movilidad, recuperándose valores y creencias, estableciéndose relaciones de reciprocidad, intercambio y dones. De esta forma el territorio se conoce, se re-conoce, y por supuesto, el marero en esta práctica re-existe (Porto-Gonçalves, 2009).

La movilidad aquí se nos presenta como actividad a través de la cual podemos comprender al sujeto-actor künko-williche en particular, junto con comprender el tejido territorial künko-williche desde una perspectiva local, sin olvidar la estructura capitalista general asentada en el territorio desde el siglo XVI. Ahora pasaremos a seguir el relato de la movilidad de Juan Meulén al mar, reconocido künko-williche gestor cultural de la comuna de Osorno. Este viaje fue realizado cuando Juan Meulén tenía apenas dieciséis años junto con un grupo de mareros jóvenes liderados por el experimentado marero Juvenal Gómez, quien tendría para ese entonces unos cuarenta años, alrededor del año 1960 (J. Meulén, comunicación personal, 20 de julio de 2023).

#### **4.2. El itinerario de viaje de Juan Meulén**

El itinerario del viaje de Juan Meulén será ordenado bajo sus etapas. En un primer apartado nos detendremos a relatar la historia del Taita Wenteyao, posteriormente relataremos los preparativos del viaje, el ingreso a la cordillera costera, la estadía en el litoral costero, y la vuelta a la comunidad.

#### **4. 2. 1. El nütram del Taita Wenteyao<sup>26</sup>**

Decidimos comenzar este capítulo adentrándonos en el relato del Taita Wenteyao, que es el horizonte histórico cultural que tiene la sociedad mapuche-williche respecto del mar. La ruta al mar siempre está asociada a esta movilidad ancestral, y se ha ido tejiendo la sociedad mapuche-williche a través de este relato. Esta historia se re-teje, se re-actualiza en la movilidad de los mareros, pues el mismo Taita Wenteyao, visto como ngen, un ser dotado de poder que protege los territorios, fue un marero. Para construir un relato coherente, recogimos distintas versiones de los trabajos de Rolf Foerster (1985) Nicolás Gissi (1997) y Jaime Caucao (2015), quienes a través de entrevistas consiguieron interesantes relatos orales de los mapuche-williche.

El Taita Wenteyao es, en palabras de Nicolás Gissi (1997), una “roca, isla, santuario y "refugio" de los mapuche-williche (p. 60), que se ubica en la costa de Pucatrihue en un complejo de rocas donde también destaca un arco natural, justo tras la gran roca del Taita Wenteyao. Foerster (1985) plantea que “el abuelito Huenteaño ocupa un lugar de privilegiado en las representaciones, creencias y en los valores religiosos de los huilliches del huillimapu<sup>27</sup>” (p. 50), presentándose como una figura espiritual central en la cosmovisión mapuche-williche, que oscila entre lo humano y lo no humano, y que yace “encantado” en una piedra en el mar, custodiando el mar, en su rol de cuidador y tutor del pueblo mapuche-huilliche, pudiendo asociarse a la figura del ngen, como ser cuidador y protector, del cual la sociedad mapuche en general es deudor (Moulian et al., 2019; Moulian & Espinoza C., 2014).

La historia de Wenteyao, que data de tiempos inmemoriales, ancestrales, comienza como la historia de un simple marero que realizaba viajes desde la precordillera costera hasta el mar en busca de productos marinos para abastecer a su familia. Wenteyao era conocido por ser un sabio marero que pasaba bastante tiempo observando pensando, reflexionando, y que un día habría tenido problemas con su familia, por lo que decidió, apenado, quedarse un tiempo en el mar. Ahí se refugió en una gran piedra que se encuentra en la caleta de Pucatrihue, donde los demás mareros se apiadaban de él y le daban

---

<sup>26</sup> Al Taita Wenteyao se le menciona de distintas maneras, por ejemplo, Abuelito en vez de Taita, o bien Huentreaño, Huentrellao, Huentellao o Huentiao.

<sup>27</sup> En este caso se utiliza como sinónimo de Fütawillimapu.

alimentos. Wenteyao los recibía con agrado y siempre pensaba en una forma de retribuir la ayuda. En esta piedra fue que Wenteyao conoció a la Shumpall “hermosa mujer con cola de sirena, que se ofreció a ayudarlo” si él se casaba con ella, a cambio, también, de asumir el rol de cuidador y protector del mar, propuesta que Wenteyao decidió aceptar (Caucao, 2015, pp. 19–21).

Mientras tanto la familia de Wenteyao estaba preocupada por su paradero, y los hijos, mareros también, decidieron emprender la ruta al mar en busca de su padre, para intentar resolver el conflicto familiar. Cuando llegaron al mar se encontraron con la sorpresa de que su padre era acompañado por una hermosa Shumpall (Gissi, 1997, p. 64). Wenteyao con pesar, le explicó a sus hijos que ahora tenía el rol de cuidar el mar y a toda la sociedad mapuche-williche, y les solicitó que cada vez que ellos viniesen al mar, debían saludarlo, aunque no pudieran verlo físicamente. El saludo consistía en practicar el ritual del efku que más adelante explicaremos. Los hijos, quienes en principio tomaron con tristeza las palabras de su padre, decidieron aceptarlo y comenzaron a practicar el mandato de Wenteyao, difundiendo la noticia en las diferentes comunidades del territorio künko (Gissi, 1997, pp. 25–26).

Así se habría “encantado” Wenteyao en la piedra, convirtiéndose en un protector del mar, y de todo el territorio mapuche-williche. Aquí la lógica del don es evidente, en tanto Wenteyao, en su rol de protector de la familia, y como responsable de las confianzas familiares, al no poder abordar de manera oportuna la problemática, adquiere una deuda para con la sociedad mapuche-williche, y se convierte en el cuidador y responsable de la sociedad en general. En la sociedad mapuche-williche, a diferencia de la sociedad occidental-cristiana, el castigo es una deuda que se paga con acciones de reciprocidad, no a través de la sanción ni la pena. Los ngen están impregnados por el error, en consecuencia, deben hacerle el bien a la sociedad.

Su figura adquiere especial relevancia con el relato de Canillo, que en tse-sungun significa: el que no se sacia nunca. Cuenta la historia que una humilde familia que habitaba el Lago Ranco, en las faldas de la Cordillera de los Andes, comenzó a padecer de la desaparición de sus alimentos. Un día, espiando por la ventana, se dieron cuenta que su

hijo, Canillo, se estiraba como una serpiente y lograba llegar a los alimentos de la casa devorándose todo.

En su desesperación, la familia decidió arrojarlo al Lago Ranco. Canillo, que gozaba de poderes, en venganza decidió hacer una gran sequía en el Lago Ranco, generando una crisis alimenticia y humanitaria a la sociedad mapuche-williche, ahí fue cuando se le solicita ayuda a Wenteyao, quien negoció con Canillo, ofreciéndole el casamiento con una de sus hijas invitándolo a vivir con él en la piedra (Foerster, 1985, p. 50). Wenteyao, pidió, eso sí, la celebración de la ceremonia del nguillatun en los periodos de siembra, a fin de asegurar una buena cosecha y la reproducción material y cultural de la sociedad mapuche-williche. Aquí, Wenteyao hace parte a toda la sociedad mapuche-williche de las lógicas del don, de la deuda y la necesaria reciprocidad, tejiéndose un territorio desde la cordillera andina, hasta el litoral costero.

De esta forma, la movilidad al mar no es, para la sociedad mapuche-williche, un simple viaje a recolectar productos, sino que siempre va de la mano con un sentido cosmológico donde se re-tejen y se re-actualizan las nociones espirituales del pensamiento mapuche-williche, estando siempre en el horizonte la figura del Taita Wenteyao, que para nosotros, además de ser un protector y cuidador del territorio, es un tejedor del territorio mapuche-williche y de las movilidades de los künko-williche, en su calidad de sabio ancestro marero.

Ahora, nos adentraremos en el relato mismo de Juan Meulén y su experiencia en la movilidad al mar. Comenzaremos con los preparativos del viaje.

#### ***4.2.2. Preparativos del viaje***

Un Joven Juan Meulén de apenas dieciséis años, se disponía alrededor del año 1960, alentado por sus vecinos del sector de *Cantiamo* en la precordillera costera, lugar que se encuentra al sur del río Bueno, en la parte oriental de la comuna de San Juan de la Costa, a emprender un viaje de recolección marina hacia la *Caleta Milagro*, ubicada al sur de la desembocadura del río Bueno, acompañado de otros jóvenes künko-williche como Floridor Imilmaqui, Gabriel Ancatripai, Hugo Lemo, y el líder de la cuadrilla Juvenal Gómez.

Juan Meulén alentado por la adrenalina juvenil de emprender un viaje que se le presentaba como una osada travesía, comentó a su madre la invitación que sus amigos vecinos de Cantiamo le habían hecho, donde la oportunidad de contar con los ricos productos marinos para el hogar fue más fuerte que la preocupación propia de una madre ante el riesgo que podía correr su hijo en semejante aventura.

Detengámonos un poco en los preparativos necesarios para la movilidad al mar. Antes de comenzar el viaje, el longko Carlos Paillamanque nos comentaba que los mareros debían observar su entorno, en particular la luna, pues “es la luna la que manda las siembras con las mareas. Entonces ellos ya sabían. Hay luna buena, ya va[n] a durar quince días” las grandes vaciantes<sup>28</sup> que permitían acceder a los productos marinos. Juan Ramírez también nos mencionaba que los mareros se valen de la señal que le da el pelú al florecer como indicativo de abundancia en el mar y en particular de la presencia del erizo de mar, producto apetecido en los hogares künko-williche.

Ahí es cuando la mujer, encargada de las labores domésticas y detentora de una soberanía económica en la gestión del hogar —cuestión que ahondaremos más adelante en este capítulo—, se encargaba de la preparación de la manutención para el marero, según palabras del joven Bairon Millagual, escultor de la zona costera de Bahía Mansa, en San Juan de la Costa. Así la mujer preparaba “rollitos de pan chiquitito” en paños, junto con la preparación del brebaje para la energía: la harina tostada con azúcar, que diluidas en agua dan como resultado una bebida energética vital para el viaje del marero (B. Millagual, comunicación personal, 19 de junio de 2023). Domitila Gualaman añade que la mujer se encargaba de tostar la harina, cocer pan y cocer carne días antes de la partida del marero.

De esta forma, la madre de Juan Meulén alistaba las provisiones para el viaje de su hijo que con entusiasmo se disponía a alistar su caballo junto con los otros jóvenes mareros que con júbilo emprendían su partida, muchos de ellos iban por vez primera al mar del que solo habían escuchado historias.

---

<sup>28</sup> Término utilizado por la gente asociada al mar para referir al retroceso del mar que permite el acceso a productos del mar como moluscos y mariscos para su recolección con las solas manos.

Ahora pasaremos al momento en donde Juan Meulén sale junto a la comitiva desde Cantiamo en dirección a la cordillera costera, a eso de las 00:00 horas, para llegar a las 07:00 de la mañana al Fundo Trinidad.

#### ***4.2.3. El comienzo de la cordillera costera: el Fundo Trinidad, la Piedra Matapiojo y la cancha de los galopes***

Juan Meulén nos relata el comienzo del viaje:

Nosotros allá de Cantiamo salíamos a las doce de la noche para estar a las ocho de la mañana en Puente Negro, que es la entrada a Pucopío —sector que se encuentra en la precordillera costera, al Oeste de Cantiamo—, porque había una entrada al Fundo Trinidad cerrada con llave. Ahí a las ocho abrían esa tranca, y ahí uno pasaba y se metía a la cordillera.

Aquí Juan Meulén hace referencia al Fundo Trinidad. Este fundo es parte del antiguo Título de Comisario de Juan de Dios y Pedro Neguipán otorgado por el comisario de naciones en 1827, que junto con el Título de Comisario Huentequeo, Hueñanca e Imil (posteriormente Fundo la Barra), otorgado por el comisario de naciones en 1834, conforman la faja territorial norte de San Juan de la Costa (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006; Otarola & Correa, 1998). En esta zona Juan Meulén y su comitiva se disponen a cruzar la cordillera de Pucopío, que es precisamente una zona de explotación alercera, trabajada desde mediados del siglo XX por la comunidad Jaramillo Imilmaqui, en medio de la demanda de madera de alerce por parte de ENDESA para la instalación de postes de luz. Pucopío se encontraba en medio del Fundo Trinidad (ubicado en la parte este de la cordillera costera) y del Fundo la Barra (ubicado en la parte oeste de la cordillera costera, colindante con el mar), que era parte del antiguo Título de Comisario Huentequeo, Huenanca e Imil<sup>29</sup>.

---

<sup>29</sup> El paso de título de comisario, a fundo, representa el paso de la propiedad comunal, a la tierra particular. La primera detentada desde el punto de vista legal y material por los künko-williche, y la segunda, detentada desde el punto de vista legal, y en el caso del Fundo Trinidad, material, por parte particulares privados. Cabe notar que la ocupación material de parte de privados del Fundo Trinidad se hace presente con el auge de la demanda por el alerce recién a mediados del siglo XX.

Esta zona tiene un tejido territorial marcado por la fricción, puesto que aquí, con el auge del alerce, el Fundo Trinidad era detentado por una sociedad conformada por los particulares Jacob Isbrant, Andrés Andai, Leslie Geiger y Alfredo Hienci (Otarola & Correa, 1998, p. 127), en tanto la tenencia material de Pucopío la tenía la comunidad künko-williche Jaramillo-Imilmaqui, herederos del título de comisario Huentequeo, Huenanca e Imil. Los particulares del Fundo Trinidad tenían “asentados” (Otarola & Correa, 1998, p. 119), probablemente chilenos, chilotes o künko-williche proletarizados, tanto en la cordillera de Pucopío al Oeste, como en el Fundo de Huatripulli del sur, transgrediendo los límites de su fundo para acceder a los alerzales presentes en mayor cantidad en la cordillera de Pucopío y en Huatripulli. Esta situación va a marcar una serie de “corridas de cerco”, y conflictos violentos, entre los particulares del Fundo Trinidad y las posesiones materiales de los künko-williche, dedicados a la explotación del alerce tanto de Pucopío como del Fundo de Huatripulli.

La demanda de ENDESA por alerce hará que las comunidades Neipán (habitantes del Fundo Huatripulli) y Jaramillo-Imilmaqui (habitantes del Fundo la Barra y la cordillera de Pucopío) intenten proteger los alerzales de los particulares del Fundo Trinidad durante todo el siglo XX, buscando validar legalmente su ocupación material a través de la Ley de Propiedad Austral en 1931 y a través de la Reforma Agraria en el periodo del presidente Salvador Allende, donde consiguen la radicación legal en calidad de campesinos en ambos fundos entre 1970 y 1971. Proceso que se terminó con la dictadura militar donde, en el caso de la cordillera de Pucopío, en 1985 se procedió a su hijuelación en propiedades de carácter particular. Mientras que mejor suerte corrió la comunidad Neipán, que logró la posesión material de los alerzales del Fundo Huatripulli, que hasta el día de hoy pertenece al fisco (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 142).

Continuaba Juan Meulén con su viaje en dirección al mar, al oeste:

De ahí empezamos a trepar la cordillera hacia arriba, y llegábamos tipo nueve o diez de la mañana a la Piedra Matapiojo. Ahí había agua, había un pocito de agua, y ahí se pasaba a tomar desayuno en realidad, ahí se hacía un pequeño descanso. Yo vi que la piedra tenía la forma de un huevo, pero así grande. Y ahí esa parta bajaba

un chorrito de agua y abajo había un pocito, que hacía la gente, seguramente donde pasaban a comer.

Es este un primer lugar de descanso, y Juan Meulén lo plantea como un lugar donde los mareros pasaban a desayunar, y donde la repetitiva detención en el lugar de los mareros, había generado un hoyo en el suelo donde se acumulaba agua. Y es que los lugares de paradas de los mareros estaban establecidos, lo que nos habla de la movilidad como una práctica histórica, que sigue ciertos patrones repetitivos y cíclicos (Haesbaert, 2011) que se enmarcan un tejido territorial propio del viaje de los mareros (Bourdieu, 2007), el que se re-teje cada vez que un grupo de mareros descansa en la Piedra Matapiojo (Ingold, 2015).

Pasada la Piedra Matapiojo, Juan Meulén dice que los mareros recorrían la Cancha de los Galopes, que venía después de un aserradero de alerce donde:

Estaba lleno de árboles, de alerces caídos. Entonces los alerces caían ahí y quedaban, entonces los caballos tenían que ir saltando, y la gente, los mareros seguramente todos con sus machetes, le daban sus machetazo para irlos gastando y los caballos donde pisaban, porque esos alerces tenían muchos años botados parece, entonces ahí pasaban unos, saltaba un trozo de esos y saltaba otro trozo, y así.

Las rutas de los mareros, entendida como una actividad económica anterior a la llegada de los colonos, primero españoles, después chilenos y alemanes, no se regía por las lógicas de mercado propias del capitalismo como la producción de excedentes, pero ante la llegada del elemento colonial, a través de las mismas rutas al mar tuvieron cabida nuevas actividades económicas como la crianza de animales desde el siglo XVII y el trabajo de la madera del alerce en el siglo XIX, que sí se enmarcaban en las lógicas del capitalismo de la producción de excedentes, sobre todo esta última, donde se evidencia también una proletarización del trabajador de la madera, generalmente chilote o mapuche-williche (Muñoz, 2012).

Estas actividades económicas de la recolección marina, la crianza de animales y el trabajo del alerce conviven en las rutas al mar, y ya para el siglo XX donde las compañías madereras habían explotado casi todo el alerce vivo, los mapuche-williche comienzan a recuperar materialmente los espacios de aserraderos, haciendo suyo el trabajo del alerce sin

abandonar sus otras actividades económicas. Así, en las rutas al mar habrían ciertos lugares de explotación del alerce, sobre todo al este del litoral costero, en plena cordillera costera, en sus mayores alturas, ahí mismo, en las pampas características de los lugares donde está presente el alerce, se realizará el pastoreo de animales (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006).

Las dinámicas territoriales históricas de los mareros siguieron re-tejiéndose en fricción (Tsing, 2011) con estas otras actividades económicas, en procesos negociados de apropiación por parte de la sociedad künko-williche (Bonfil, 1995), generándose “sistemas híbridos” (García, 1990) a través de las rutas al mar, donde evidenciamos un sometimiento de las lógicas del capitalismo a la matriz cultural del territorio (Bonfil, 1995).

De esa forma, actividades que obedecían a la demanda del capital externo, como el alerce, donde diferentes empresas demandaban la madera producida en la cordillera, o la crianza de animales, que obedecía a la demanda de capital externo, pero también interno de la sociedad mapuche-williche, se combinaban con la actividad de la recolección marina, manteniéndose las ceremonias rituales y las dinámicas sociales propias de la sociedad künko-williche.

Los mismos mareros se convirtieron en sujetos en fricción, por tanto también se dedicaban al trabajo del alerce muerto en el siglo XX, y aquí cobra relevancia fundamental el rol de marero como re-tejedor del tejido territorial, un ser “re-territorializante” (Haesbaert, 2011) por repetir de manera histórica una movilidad que re-territorializa, friccionando siempre con las lógicas generalizadoras del capital que demandan el producto de madera, que para nosotros tiene un sentido transformador de las construcciones culturales locales (Lefebvre, 1974), pero que también pueden someterse a estas lógicas culturales propias, ya consolidadas, del tejido territorial del Künkomapu.

Aquí, en la cordillera de Pucopío, la explotación del alerce se ha desarrollado históricamente en fricción. Por una parte, estaba la comunidad Jaramillo-Imilmaqui habitante del Fundo la Barra —quienes se adjudicarían legalmente en 1970 el usufructo de este territorio—, también la comunidad Neipán, habitante del fundo Huatripulli, y por último los “asentados”, entiéndase trabajadores proletarizados del Fundo Trinidad. Tanto las comunidades como los particulares del Fundo Trinidad reclamaban la explotación del

alerce de la cordillera de Pucopío. En la década del 60, donde se da la movilidad de Juan Meulén, los Jaramillo-Imilmaqui reclamaban a las autoridades de Osorno que los Neipán y los asentados del Fundo Trinidad hacían usufructo de la cordillera de Pucopío, donde según ellos tenían derecho como herederos del Título de Comisario Huentequero, Huananca e Imil. Por su parte los particulares del Fundo Trinidad buscaban a toda costa legalizar su posesión en el alerzal. Todo este proceso de conflicto por la tierra, termina en 1973, cuando ocurre el golpe de Estado en Chile y la propiedad de la tierra queda en su mayoría en manos de particulares (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006; Otarola & Correa, 1998).

Ahora nos adentraremos al ingreso de la comitiva al bosque frondoso de la cordillera costera, que marca un lugar de paso donde otras fuerzas no humanas, recordando las palabras de Juan Ramírez, dominan el territorio. Don Arturo Camiao llama a esta zona una suerte de “puente”.

#### ***4.2.4. El ingreso al bosque frondoso de la cordillera costera: complejo ritual de la Piedra de Multrümtue y Cahuiñalhue***

Volvamos con Juan Meulén a la ruta. Posterior a la Cancha de los Galopes, Juan nos relata que los mareros pasaban por una zona de ñadis (suelo pantanoso en tse-sungun), donde abundaba un “colihue chiquitito” (*chusquea culeu*), en esta parte los caballos aprovechaban de alimentarse. Así, los mareros llegaban a la Piedra del Multrümtue, donde se bajaban del caballo para hacer el ritual mapuche del efku. Aquí se evidencia una suerte de complejo ceremonial, que comprende la Piedra de Multrümtue y Cahuiñalhue, ubicados en el norte del Fundo Huatripulli, al sur-oeste del Fundo Trinidad, en dirección al Fundo la Barra, donde se encontraba la Caleta Milagro en dirección al noroeste (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006, p. 142; Otarola & Correa, 1998, pp. 35–119).

Este momento es importante, porque marca el ingreso de los mareros a lo frondoso del bosque de la cordillera costera, y lo que Juan Ramírez llama “el dominio de las fuerzas

del mar”. Juan Meulén relata sobre el ingreso al complejo ceremonial de la Piedra de Multrümtue y Cahuiñalhue:

Había que pasar con mucha devoción, con mucha fe. No se podía gritar, porque si uno gritaba, de abajo, de la profundidad de la cordillera, se levantaba una especie de neblina, y antes de diez minutos ya estaba lloviendo, venía del mar la lluvia. Era como una mesa la piedra, y de ahí para abajo acantilado, y llegaba a solear para abajo, y abajo todo era cordillera, o sea pura vegetación. Y ahí la gente pasaba a hacer su efku, pero ahí al lado, como digo yo, habían muchas osamentas, entonces yo me imaginaba que hasta habían muchas personas muertas, ¡si blanqueaban los huesos en esa parte!

Arturo Camiao nos dice que Multrümtue es “eco del espacio” en su definición castellana más cercana, pues ahí “si alguien gritaba, el risco comenzaba a retumbar por ambos lados”, y lo describe como un puente, donde “se pasa de un cordón de cordillera a otro”. Una zona de cambio.

En este espacio Juan Meulén se detiene, y nos cuenta una historia que le había contado su papá, quien también había sido marero:

Él me contó que él había ido ahí a la piedra del Multrümtue, que cuando ellos fueron dice que uno de sus compañeros dijo —los mapuche son hueones, yo voy a gritar a ver qué pasa aquí—, pegó un tremendo grito. Los otros dijeron —Ya, vamos a tener que irnos al tiro a ver si alcanzamos a pasar a Cahuiñalhue— y dice que no alcanzaron a pasar, y dice que se levantó unos remolinos y vientos, ya los caballos no pudieron caminar [...] Y después pillaron una ranca, el cabro se entumió, no soltaba ni las riendas, quedó entumido del frío, mojado y todo el cuento, así que el papá dobló el lazo y le dio una zumba con el lazo dándole huasca, lo bajó y le dijo —por ti estamos aquí, si no llegábamos a la ranca podíamos haber muerto todos aquí—. Después cuando volvieron, dice que el cabro fue el primero en pasar a hacer un efku, porque cuando iban, pasaban, y devuelta también pasaban como a agradecer ahí en esa parte.

Estos espacios de detención necesaria se transmiten a través de historias, se establecen como lugares de detención y ofrenda en el territorio, y así los hijos de los antiguos mareros re-territorializan las memorias de sus padres, donde seres no humanos, como la Piedra del Multrümtue, actúa como un ngen, como el dueño de un territorio, que cuida la cordillera, paso donde necesariamente hay que solicitar el permiso para ingresar a la cordillera, actuando el ngen también como un ser que teje un hilo, con el cual los mareros deben dialogar, lo que Bernardo Colipán, el poeta mapuche-williche llama “el territorio oral” (B. Colipán, comunicación personal, 18 de julio de 2023).

Bairon Millagual nos planteaba que “las montañas dicen cosas”, y decía que la montaña no solamente actuaba a través de grandes piedras. Su abuela siempre le hablaba de ciertos protectores en la cordillera costera, como el puma:

El puma es un animal muy admirado de todos los tiempos acá, admirado y temido. Se cree que el puma es el que protege los montes, incluso mi abuela tiene muchos relatos sobre eso, cuando uno entra al monte tiene que pedirle permiso al monte en sí, a los espíritus que están en el monte, o a Dios mismo para entrar al monte, porque el que entra irrespetuoso, el puma hace su pega, el puma se encarga de defender. Esa es la misión del puma, defender los montes de las personas que andan con mala intención.

Esto significa que, hay seres, nuevamente no humanos, de carácter animal, que también se mueven en el territorio y tejen sus propias líneas, líneas que se tejen con las líneas que generan los künko-williche, quienes deben solicitar permisos a los “espíritus”. Domitila Gualaman nos plantea que estos son seres que habitan en ríos y montañas y tienen una actitud “celosa”, por ende, hay que tener el debido cuidado en la movilidad, ella los refiere como “misterios del monte”. Estos espíritus de gran poder, que cuidan el territorio, pueden marcharse también, Domitila nos decía que ante el “mucho movimiento de gente, [...] esos encantos se arrancan, estarán más en la cordillera yo creo. La civilización los echó”.

En conclusión, estos seres poseen un gran poder, al permitir o no la movilidad de los mareros. Estos espíritus además son muy celosos, obligando a la gente a tener sumo cuidado en los lugares donde estos se presentan, de esta forma el comportamiento de los

mareros debía ser moderado, de respeto, de un buen caminar, un buen hablar. Pero los mareros además de tenerles un cierto miedo a estos espíritus, también validaban su rol de cuidador, en consecuencia, les importaba satisfacerlos a través de ofrendas para que estos permanezcan en sus lugares, sigan cuidando los bosques que son el sustento económico de las familias künko-williche, además de solicitarles el paso y una buena estadía. Es por eso que los mareros, así como los mapuche en general, practicaban el ritual de efku.

En este paso del Multrümtue, el marero mayor que era Juvenal Gómez lideraba el ritual del efku, donde Juan Meulén cuenta que “se tiraba lo que uno llevaba, harina tostada, un pedazo de pan molido, y a la persona que iba a cargo, el que hacía de jefe, sabía hablar el idioma mapuche, entonces hacía el efku en el idioma”. En el bosque, la mejor manera de darse a entender, el idioma transversal, era el tse-sungun, pero también nos decía Juan Meulén “nosotros teníamos que hacerlo al estilo de nosotros, que éramos allegados a la iglesia católica. Nosotros rezábamos un padre nuestro, un ave maría, y tirábamos ahí la harina”, aquí vemos nuevamente que el tejido de líneas involucra acciones en fricción, negociadas, que cambian en la forma (un rezo católico, en vez de una ofrenda en tse-sungun), mas no en el fondo de este ritual, quedando el catolicismo sometido a la matriz cultural mapuche-williche.

El Apo Ülmen Arturo Camiao nos decía que el efku es como una “acción de gracia”, una “oración y además una ofrenda”. Planteaba que el efku es el intercambio espiritual, pues “el alimento se da y a la vez se solicita, se pide”. De esta forma el efku simboliza un nguillatun, que significa pedir (nguillan) y dar (tun), pero a menor escala, pues es “una expresión de espiritualidad no más”, que se puede realizar “sin maestro de ceremonia”, pudiendo practicarlo “el mapuche de a pie”, no como el nguillatun que es “el ritual máximo”<sup>30</sup>.

De esta misma forma, Salvador Rumian saca a colación el ritual del huachihue, que se realizaba de camino a la caleta de Pucatrihue, en dirección a la Piedra del Taita

---

<sup>30</sup> El nguillatun es un ritual masivo que también refleja un intercambio espiritual, y se realiza generalmente en los periodos de siembra, a fin de asegurar una buena cosecha. Consiste en una ceremonia de al menos dos días, liderada por un machi (médica o médico mapuche) o una maestra o un maestro de ceremonia, donde los asistentes dan vueltas en círculo alrededor de un canelo (*Drimys winteri*), generalmente cortado y plantado, declamando periódicamente algunas rogativas en lengua tse-sungun, ofrendando algunos alimentos y solicitando la venia de fuerzas no humanas superiores. El efku vendría persiguiendo el mismo sentido, pero a menor escala, donde solo se manifiesta la rogativa y la ofrenda en harina tostada

Wenteyao. Este consistía según el longko Paillamanque en que los mareros pasaban bajo un arco natural, donde se realizaba un efku, como un ritual de paso hacia la cordillera, un inicio del viaje, un cambio de dominios recordando lo que planteaba Juan Ramírez. No está clara la importancia de la figura del arco en la cultura künko-williche, pero acudiendo a nuestro enfoque material, podría tener alguna relación con el arco natural de piedra que se forma al Oeste de la roca del Taita Wenteyao, justamente tras de ella mirándola desde el mar. Y es que el ritual del Huachihue se evidencia solamente en las rutas a Pucatrihue, Bahía Mansa y Maicolpue, que son las caletas cercanas a la piedra del Taita Wenteyao.

Es así como emerge este marero de doble connotación que nos plantea Salvador Rumian, lo que nosotros referimos como un ser dual. El primer móvil para ir al mar es claramente material, pero en la movilidad al mar se teje y re-teje el territorio, y ahí no solo operan dinámicas sociales entre humanos, sino que también se incluyen seres no humanos, como estos protectores de las montañas, donde se establece una red de vínculos, lo que Marcel Mauss (1979) refiere como “prestaciones totales”, donde el regalo del beneficiario, en este caso el marero, posee una fuerza por sí mismo, y genera una deuda en el espíritu de la montaña quien debe retribuir dicho regalo. Esto es lo que aquí llamamos reciprocidad. Esta dinámica, como veremos al final de este capítulo, tiene coherencia también en las relaciones interpersonales de la sociedad künko-williche en particular y mapuche en general.

En esta acción de re-tejer, los mareros acuden a lo que Bernardo Colipán llama “el tiempo de la memoria”, donde emergen relatos y repeticiones cíclicas históricas (Bourdieu, 2007; Haesbaert, 2011), el poeta distingue este tiempo con el “tiempo cotidiano”, relacionado con la existencia en el presente mismo. El marero vive ambos tiempos, y es el tiempo de la memoria el que permite re-tejer la práctica de la movilidad al mar en el presente, práctica que aún don Segundo Colimil, histórico marero del sector de Piutril, la practica a sus 78 años, y que el joven Juan Ramírez Tranayao con sus 24 años, y en su espíritu de lucha, sigue re-tejiendo en reivindicación histórica de la sociedad künko-williche.

Retomando la ruta de Juan Meulén, la comitiva pasaba esta piedra del Multrümtue posterior a hacer el efku, pero los cuidados que había que tener en la ruta no terminaban. Ahora se dirigían al sector de Cahuiñalhue, donde los mareros almorzaban, en este lugar

había mucha piedrecilla blanca, y una especie de vertiente. ¡No! y decían que cuando se enojaba el tiempo, cuando alguien gritaba, esa piedrecilla volaba y le pegaba en la cara al caballo. Por eso decían que había que pasar con mucha fe en esa parte.

El Apo Ülmen Arturo Camiao es enfático en que esta zona, entre el Multrümtue y Cahuiñalhue, los mareros debían andar con mucho cuidado. Cahuiñalhue significaba “lugar de muchos muertos”, y es que quienes no tenían el debido respeto en estos dos lugares, podían manquear junto con sus caballos, “muchos murieron ahí, con caballo y todo decían”.

Habiendo almorzado la carne sancochada que las mujeres de cada hogar, algunas esposas y otras madres, les habían preparado con tanto cariño, los mareros se comían “su cupilca de harina tostada”, se montaban a caballo, y comenzaban la bajada de la cordillera, probablemente en dirección al noroeste, hacia Caleta Milagro, en lo que era el fundo La Barra. Ahí llegaban los mareros a una parte de bosque frondoso donde tomaban once, Juan Meulén cuenta que “se notaban todos los paraderos porque la gente donde comía carne, tiraba sus huesos por ahí, iban quedando los restos”.

Advertía el marero mayor que había que tener cuidado pues en esa parte siempre había lihuei (*Americobdella valdiviana*), en eso uno de los mareros se empezó a quedar dormido, y el experimentado Juvenal Gómez llamó de urgencia a la comitiva, diciendo que debían encontrar cuanto antes al lihuei, pues ese “bicho [...] chupa el aliento, la sangre”. Juan Meulén relata que de repente lo pillaron, que era como “una lengua de vaca”, lo mataron con machete, y el marero dormido despertó, tuvieron que montar inmediatamente y siguieron su ruta.

Arturo Camiao, nos decía que el lihuei es “una lengüeta” caracterizada por ser larga, de color amarilla, con anillos en el cuerpo, que se mueve al estilo de un baboso, arrastrándose y que el marero siempre debe “tomarse un picante de ajo” para “hacerle la

contra al lihuei”, pues genera un decaimiento en las personas, que se van a dormir y ahí el lihuei aprovecha de chuparles la sangre. Mientras Arturo Camiao nos hablaba del lihuei, nos comentaba que “la cordillera misma es sabia y tiene sus protectores”.

Aquí lo material, lo concreto, se entremezcla con lo espiritual, pues el lihuei efectivamente es una especie animal de los bosques del Künkomapu, considerada como una sanguijuela, aunque hay un gran desconocimiento científico en torno a su comportamiento, y desde la ciencia biológica no se ha logrado establecer si efectivamente se alimenta de sangre. Esta se encuentra en los bosques de “gran cobertura vegetal”, siendo considerado como un “bioindicador del estado del bosque” (Droppelmann, 2020), y es el invertebrado más grande encontrado en Chile, “poseedor de anillos musculares a lo largo de todo su cuerpo, es brillante y posee un color uniforme, encontrándose desde ejemplares negros hasta grises y amarillos” (Medioambiente, 2024).

El conocimiento construido por la sociedad künko-williche en torno al lihuei nos llama a construir una integralidad de conocimientos desde la sabiduría territorial al conocimiento científico, con el objetivo de proteger a ciertos animales que son indicadores de la sanidad de los bosques, y de los cuales, desde la ciencia, se conocen muy poco. Hace falta ahí un diálogo fructífero entre el saber local-cultural y el saber científico.

Más allá de buscar una “verdad” en torno a este acontecimiento del lihuei, que tensiona lo concreto con lo espiritual, lo cierto es que desde la piedra del Multrümtue, el hilo de la movilidad marera comienza a dialogar y tensionarse con otros hilos, que son propios del tejido territorial de la ruta al mar, y con los que los mareros se ven obligados a tejer ciertas conexiones concretizadas en interacciones de tipo material y espiritual. Es aquí donde el viaje comienza a tener ese atisbo fantasioso que nos refiere Salvador Rumian, de peligro, lo que le da un valor de hazaña a la movilidad, e impregna a los mareros de heroísmo.

Habiendo recorrido la Cordillera de la Costa, territorio tejido por los misterios y su peligrosidad, la comitiva de mareros comenzaba a finalizar su viaje de ida para llegar al litoral costero.

#### ***4.2.5. Llegada al litoral costero: Alfredo Jaramillo, la siembra y la cosecha en el mar***

Los mareros continúan el descenso por la cordillera costera, para finalmente decantar en el litoral costero, donde se presentan con Alfredo Jaramillo, habitante establecido de la Caleta Milagro. Aquí vemos una clara diferencia entre la ocupación esporádica del litoral costero entre los siglos XVIII y XIX, respecto de una ocupación establecida en el litoral en la segunda mitad del siglo XX.

Esto se condice con algunos de los relatos que recopilamos, por ejemplo Carlos Paillamanque nos contaba que recién en 1930 su padre se estableció en Pulamemo, sector costero ubicado precisamente al sur de la Caleta de Pucatrihue, dedicándose a “producir la tierra”. Por su parte Bairon cuenta que su abuela en la segunda mitad del siglo XX veía cómo la gente se iba estableciendo en los sectores costeros, “venían de los campos de afuera, decían que solían venir a mariscar, les gustaba una parte y se asentaban”, tal como pasó con Segundo Colimil, quien sostenía largas movilidades al mar desde la precordillera costera, hacía Llefcaihue donde conoce a Sofía Pinol, su esposa también marera, quien había llegado a los seis años junto a sus padres a mediados del siglo XX, para trabajar los productos del mar. Segundo, por amor, termina estableciéndose en el mar junto a Sofía.

Arturo Camiao cuenta que este proceso de migración desde la precordillera a la costa comenzó en principios del siglo XX, por el despojo territorial desde la llegada de los colonos alemanes a mediados del siglo XIX. Los künko-williche “se empezaron a ir más a la cordillera [en su parte oeste, colindante con el litoral costero]”, es así como su madre, María Felicinda Cumilef Loy, originaria de Río Negro, migró en 1917 hacia la Caleta Cóndor junto a su abuelo, al sur de la caleta Tril-Tril, quien fue llevado en calidad de vaquero por un señor llamado Pelegrino Meza. Evidenciamos aquí que, junto con el despojo material de la tierra, al künko-williche se le radicó en la costa muchas de las veces en un proceso de proletarización para el trabajo de animales, pues ya el trabajo del alerce para el siglo XX no era rentable para las empresas privadas madereras, quedando su explotación ya a menor escala en manos de los künko-williche.

Como vemos, en el siglo XX hay un viraje en cuanto a la dirección de las movilidades en el Künkomapu. Los künko-williche, habitantes históricos de la precordillera costera, producto del despojo territorial, muchas de las veces en una lógica proletarizante,

se someten materialmente a las lógicas del capital a fin de mantener su existencia material, ya sin tierras, viéndose obligados a ocupar las tierras menos productivas, como las tierras de la cordillera costera y el litoral costero, donde se desempeñaron en trabajos asalariados, o bien en la recolección de productos marinos para, en una movilidad inversa, intercambiar en la precordillera costera sus productos, buscando generar un sustento familiar que ahora involucraba el elemento monetario.

Aquí comienza a aflorar la tensión en fricción clara del capitalismo visto como una estructura general, obligando migraciones, y en consecuencias generando cambios en las movilidades de los mareros a escala más local. Emergiendo un tejido territorial donde ciertas prácticas comienzan a desaparecer. Por ejemplo, Segundo Colimil, quien aún hoy practica la movilidad desde el litoral costero a la precordillera costera, nos manifestaba que, junto con Sofía Pinol, su esposa, no practican al día de hoy ninguna detención ritual. Evidenciamos aquí un claro ejemplo de des-territorialización (Haesbaert, 2011), donde ciertas prácticas territoriales desaparecen, hay hilos que se dejan de tejer producto de la estructura externa, el capital y el pensamiento religioso occidental, pues tanto Segundo como Sofía nos manifiestan que profesan la religión evangélica.

Volvamos a la ruta junto a la comitiva de mareros. Juan Meulén nos contaba que, llegando al litoral, debían presentarse necesariamente con Alfredo Jaramillo, un hombre ya entrado en años, que era como “el jefe que había allá”, a quien “había que pedirle permiso para entrar a mariscar”. Al presentarse la comitiva, Alfredo Jaramillo los recibió con amabilidad, diciéndoles que iba a ser difícil que pillen algo en Caleta Milagro, les dijo — aquí ya no hay para mariscar, han entrado muchos mareros, y se han ido, así que yo los voy a mandar para Caleta Puchangay, que queda dos horas hacia el norte—, de esta forma, el grupo de mareros emprendió camino hacia dicha caleta, ubicada más al norte.

Podemos evidenciar aquí que, si bien ahora hay habitantes establecidos, estos no son detentores del territorio como propiedad privada, sino que, en reflexión de Salvador Rumian, personas como Alfredo Jaramillo tenían “derechos preferenciales”, mas no “exclusivos”. Cuando Juan Meulén refiere a este habitante del litoral como “jefe” del lugar, da a entender que era un administrador, pero no el dueño del lugar, por ende, el usufructo material era de carácter comunitario.

Eso sí, siguiendo la lógica del don evidente en la movilidad marera, decía Salvador Rumian que el marero “siempre tenía que tener buenas relaciones” con los habitantes de la costa, había que “dejarles algo a la gente que vivía ahí, y después seguir tu camino”. Era evidente la norma de reciprocidad que se manejaba culturalmente en la movilidad al mar, la que no era necesaria ni siquiera de explicitarse, pues se daba por sentado que así debía ser. El mismo Juan Meulén cuenta que Alfredo Jaramillo, cordialmente, lo invitó a irse a vivir a la costa, a hacerse una casa, que él mismo le ayudaría a buscar un sitio, mostrando una lógica de usufructo comunitario del territorio y de sus recursos naturales, que para Salvador Rumian podría llamarse, desde una lógica occidental, “bienes comunes”.

Así mismo, Bairon Millagual nos comentaba que su abuelo, llamado Juan de la Cruz, habitante de la cordillera costera más cercana al litoral costero, quien tenía una casa de madera de lingue al costado de la ruta por la que se movilizaban los mareros, los recibía en su casa con la “tradicional amabilidad de esos tiempos”, evidenciando una clara preocupación por el otro. Juan Ramírez cuenta que los mareros tradicionalmente, en las cuevas donde se quedaban, siempre dejaban alguna herramienta, ya sea anzuelos, fósforos, teteras, ollas, para el uso común de otros mareros. Esta cordialidad y amabilidad, según Salvador Rumian tenían y tienen el sentido de renovar los vínculos sociales, de mantener una base de respeto, que permite precisamente re-tejer el tejido territorial mirando siempre a un pasado histórico que permite la existencia material y cultural de la sociedad künko-williche.

También, es preciso mencionar que la gestión por parte de Alfredo Jaramillo evidencia un cierto orden de parte de los künko-williche, lo que Bello (2011) llama “control territorial”, pues son varios los grupos de mareros que se mueven, y hay una comunicación constante en el territorio. Es más, en otro viaje que Juan Meulén hace a la caleta Lamehuapi, al norte del Río Bueno, nos relataba cómo llegando al litoral, un grupo de mareros que llevaba mariscando como una semana sabía que venía llegando una nueva comitiva, aquel grupo de mareros había quedado sin víveres, por lo que se acercaron a los recién llegados, entre los que estaba Juan Meulén, para hacer un intercambio de productos marinos por productos de la tierra que traía la comitiva recién llegada, “en el mar no sé cómo se comunican”, nos comentaba Juan. Estos hilos que se tejen son relaciones que

conforman el tejido territorial (Haesbaert, 2011), dinámicas que también se enmarcan en las lógicas de la reciprocidad (Mauss, 1979) al momento del intercambio. Siempre el intercambio involucra lo material, pero también lo cultural, dado el necesario diálogo que involucra un intercambio.

Los mareros, entonces, se disponían a caminar hacia la Caleta Puchangay, hasta que por fin llegaron a su destino. Se alojaron en una cueva, que Alfredo Jaramillo se había referido como rancho, para establecerse una semana en el litoral en trabajos de recolección.

El mar a los mareros les generaba una tremenda felicidad, tanto por la hazaña realizada, como por la importancia espiritual que tenía el mar para los künko-williche, y también por los apetecidos recursos marinos que podían encontrarse ahí. De esa forma, el primer día decía Juan Meulén era solo comer productos marinos, a modo de celebración de su llegada, ya recién al segundo día comenzaba la recolección para cada uno de los hogares.

Aquí el territorio es tejido con las líneas de lo “vivido”, lo “afectivo”, es decir el ser en el territorio de manera encarnada. Sofía Pinol, que producto de la comodidad que también ofrece la modernidad, migró junto a Segundo Colimil a Piutril, sector de la precordillera costera beneficiados por un subsidio habitacional otorgado por el Estado de Chile, recuerda con nostalgia la Caleta de Llefcaihue, a la que a su avanzada edad, no ha dejado de ir jamás: “a mí me gusta mi lugar, es mi lugar, porque ahí crie a mis chicos, entonces cómo poder olvidarme de mi cordillera, yo soy feliz allá”.

En el litoral costero se llevaba a cabo las labores de recolección marina, donde solían estar al menos una semana en la preparación de algunos productos para su almacenamiento en los hogares. Juan Ramírez nos plantea que en el mar, los mareros en sus labores de recolección se rigen por los tiempos de la naturaleza, ahí el sol marca los días, “hay una sensación de cambiar el tiempo del reloj por el tiempo del día”.

Juan Meulén decía que salían a las seis de la mañana a recolectar productos, cuando el mar estaba recogido. Ahí recolectaban mariscos como las rulamas (sin nombre científico), chape (*Fissurella ssp*), lapa (*Patella vulgata*), loco (*Concholepas concholepas*),

erizo (*Echinoidea*), cochayuyo (*Durvillaea antarctica*), lunfo (parte del cochayuyo) y potocawello (sin nombre científico)<sup>31</sup>.

Había algunos mariscos que se llevaban a los hogares de manera fresca, ahí Sofía Pinol cuenta que se abría la cochaguasca, se hacía una bolsa con ella, y se mantenían adentro los mariscos frescos, según cuenta Juan Ramírez las bolsas de cochaguasca funcionan como una salmuera, que mantiene productos protegidos por bastante tiempo.

También existía el proceso del curanto con los productos, proceso que realizó la comitiva de Juan Meulén. Segundo Colimil explica el proceso del curanto, donde se cavaba un hoyo donde se podía colocar el collofe, el pescado y algunos mariscos, con brazas de leña, el cual se tapaba con hojas de pangue (nalcas), con piedras encima para evitar que el viento las vuele, y se tapaba finalmente el hoyo con tierra. Al otro día los productos estaban ahumados listos para ser llevados a los hogares, teniendo una duración de meses.

Este proceso, cuenta Juan Ramírez, se lo enseñó un conocido marero apodado Juan “Cogote” a su padre, este marero, nos contaba, es una eminencia en su tierra, Llanacura. Contaba que en sus viajes al mar iba solo con un ajo y una cebolla para condimentar los productos del mar, pues Juan “Cogote” solo se alimentaba del mar. Lo interesante aquí es que el papá de Juan Ramírez no es oriundo de Llanacura, más bien es oriundo del Valle Central, un arriero de la cordillera andina de Talca, que ingresó al tejido territorial künko-williche cuando conoció a la madre de Juan Ramírez en un tiempo donde su familia vivió en Santiago, adoptó las prácticas propias del Künkomapu, y hoy en día es un marero más de la zona de Llanacura.

En el mar mismo, como ya comentamos, se da el proceso de recolección. Vamos a detenernos un momento en esta práctica que, como veremos, no solo es material. El Apo Ñlmen Arturo Camiao nos habla de una antigua forma de recolección, y nos parece que aquí es importante presentar su relato:

De acuerdo a lo que conversaba mi mamá, era como el intercambio mismo que se hacía entre los productos en el mar y los productos de acá del campo, tanto para el consumo, y el otro, el ir a extraer productos en el mar, asimismo iban a sembrar, era

---

<sup>31</sup> Los que aparecen sin nombre científico, es probable que lo tengan, pero no logramos asociar el nombre entregado por los entrevistados, con el nombre común occidental y su nombre científico.

la siembra, el intercambio con el mar, diría yo. Mi mamá contaba que se llevaba trigo, se llevaba la haba, no sé, entre otros productos que se producían acá afuera seguramente, que producía la tierra acá, y eso lo intercambiaba con lo que produce el mar. Y esos productos que se regaban en el mar, se transformaban en un producto de mar. Era una forma de que el producto del mar, o todo lo que la naturaleza entrega, nunca se podía terminar. Porque ellos iban a buscar, pero iban a sembrar para el año siguiente.

Esta dinámica antigua, de la abuela de Arturo Camiao, que se daba aún a principios del siglo XX, y que seguramente tenía un carácter ancestral, ilustra de manera evidente las lógicas del don dentro de las tareas de recolección que llevaban a cabo los mareros en sus movi­lidades. El mar visto como un ser poseedor de fuerza, representado por la figura del Taita Wenteyao, al cual se le tiene que mostrar un debido respeto no solo en el ritual del efku, sino también en la práctica misma de la recolección marina. Aquí de manera muy clara, el objetivo material se entrecruza con lo espiritual, practicando el marero esta lógica dual que planteaba Salvador Rumian. El regalo, la ofrenda material de productos de la tierra para el mar, muestran el pensamiento de reciprocidad propio del künko-williche, por cuanto el mar devuelve el regalo en productos marinos, en la lógica de la deuda. También aquí se evidencia el pensamiento cíclico de renovación del künko-williche. El longko Paillamanque lo refiere como un “sistema económico renovable”, preocupado siempre de la proyección de la sociedad en el tiempo. Para cosechar, primero hay que sembrar.

Ahora pasaremos al relato de la rápida y apurada vuelta a la comunidad de la comitiva de los mareros.

#### ***4.2.6. La vuelta a Cantiamo: el huichatu***

Hechas las labores de recolección, la comitiva de mareros se disponía a la vuelta temprano por la mañana. Una fuerte lluvia apuraría una vuelta por el mismo camino de ida, donde los protocolos rituales se harían de una manera mucho más rápida y sencilla. Es así como los mareros, después de estar una semana en el mar, volvían gloriosos a sus casas.

El sonido de los caballos delataba su llegada a las y los vecinos, las mujeres de las casas miraban ansiosas por las ventanas y comenzaban a prepararse para el intercambio del esperado regreso de los mareros. El famoso “huichatu”, que Salvador Rumian nos dice que es “literalmente repartija”, de “huicha” que es dividir algo, partirlo por la mitad. Antiguamente, cuenta Bairon Millagual siguiendo los relatos de su abuela, el marero desde la lejanía tocaba el kukul<sup>32</sup>, así la mujer se alistaba para recibirlo con “pancito calentito”, y también para que la familia y los vecinos acudieran al huichatu.

Juan Meulén nos relataba:

Cuando volvíamos, estaban ahí las huachituqueadoras que llamaban, las mujeres. Los vecinos que sabían que llegaban los mareros, y se iban las viejitas, las señoras a “visitar”, como a hacer una visita. Llevaban un canastito de arvejitas nuevas, y empezaban a convidarle a las dueñas de casa, no al marero en realidad, porque en el caso mío era mi mamá la dueña de casa.

Y es que a la vuelta, el marero perdía total soberanía de los productos del mar, eran las huachituqueadoras, las mujeres, las que se encargaban de disponer de los recursos materiales y decidir qué intercambiaban. En ese sentido, aquí no opera la lógica del capital que da al trabajo del hombre el valor monetario, pues el marero no es el dueño privativo de los productos, sino que su rol es estrictamente la recolección. De esta forma, la soberanía sobre lo material es repartida, por ende las desigualdades de género en la sociedad künko-williche no se daban, al menos hasta mediados del siglo XX, desde el punto de vista material.

Proseguía Juan Meulén:

Entonces mi mamá les preparaba, les daba un poquito de luche, un poquito de cochayuyo, unos dos lunfo, algunos marisquitos por ahí. Llegaban con un “cariñito”. Cuando iban los otros vecinos al mar mi mamá hacía lo mismo. Cuando llegaban, ella preparaba su canastito y se iba a visitar con las viejitas de los mareros. Era como la costumbre.

---

<sup>32</sup> Cuerno de toro que funciona como instrumento de aire para realizar llamados a la comunidad.

El intercambio se daba entonces desde la fraternidad entre los vecinos, y operaban nuevamente lógicas de la reciprocidad que no se hablaban de manera explícita, sino que había un lenguaje no verbal, exclusivamente cultural, donde a través del respeto, e incluso del cariño, se renovaban vínculos sociales, se hacía, en estos encuentros, comunidad. Se procedía al diálogo, a la reunión, al intercambio de conocimientos. Algún marero con algo más de fuerzas sería entrevistado por sus proezas, como contaba Salvador Rumian, siendo recibidos con júbilo por parte de la comunidad. Domitila Gualaman decía que había un alboroto de contento cuando llegaban los mareros a la comunidad: “contentos estábamos, la alegría porque traían comida, esa comida era muy preciada, esos estofados que hacía mi mami ¡uf!, empanadas de mariscos, todas esas cosas muy ricas”. En este mismo sentido el Apo Ñlmen Arturo Camiao cuenta que antiguamente (primera mitad del siglo XX, donde están las memorias de su abuela) “no era ir a hacer el intercambio e irse, sino que se cocinaba de lo que se traía del mar y se comía en forma conjunta con los vecinos de alrededor”, de esta forma el regreso del marero adquiría un sentido de festividad. El marero traía alegría a la comunidad con los alimentos del mar.

Se generaba entonces un intercambio no solo material, de productos, sino también cultural, de conocimientos, estando siempre lo cultural y lo material entrelazado, esto se veía reflejado en el huichatu que llevaban a cabo las mujeres künko-williche, las huachituqueadoras. Esto nos recuerda el rol cultural que Bengoa (2013) le atribuye a las mujeres en la sociedad mapuche del Wallmapu libre, entre los siglos XVI y XIX. Esto se condice con lo que nos comentaba Bairon Millagual, que describe las idas familiares al mar que se daban en la Caleta de Bahía Mansa y Maicolpue en su familia, donde las mujeres transmitían conocimientos mientras hacían la fogata para el curanto en el mar mismo:

Hay una cosa que decía mi abuela que cuando solían ir a mariscar, hacían fogatas no más, y los mariscos los colocaban al lado de las fogatas, mientras ellas les iban enseñando a los niños, esta alga se llama tanto, cuando la roca está así, es porque debajo hay especies. Mientras tenían esa conversación, cocían los mariscos en la fogata, se iban transmitiendo conocimientos en el mar mismo.

El marero, con su hazaña, era admirado, y muchas de las veces llegaba a contar a su comunidad, en esta reunión, cómo había sido el viaje, no sin un toque de fantasía, como nos

decía Salvador Rumian, pues este se había adentrado en lo profundo del bosque de la cordillera costera, donde son otras las fuerzas que dominan los espacios. El marero además era validado por traer los preciados productos del mar, que no eran alimentos tan comunes en la precordillera costera. El viaje, en su valor material-económico y cultural-espiritual, otorgaba al marero de un valor dentro de las sociedad künko-williche, construyéndose una identificación del marero, asociada con la valentía e incluso al heroísmo, proceso bastante similar al de los nampülkafe que cruzaban la cordillera andina, que volvían con una nueva fuerza, cargados de valor, socialmente realizados, ritual necesario incluso para los jóvenes que se preparaban para ser los longko de sus comunidades (Bello, 2011).

Podríamos decir que la cordillera costera también es un territorio de paso, no solo en el sentido geográfico, sino que en el sentido social. Un paso de madurez para los jóvenes, un paso para adquirir vigor, valor dentro del tejido territorial künko-williche. Además de tejer hilos que re-tejen el territorio, el marero en sí lleva esos hilos a su comunidad, se presenta ante los suyos como un ser cruzado por nuevos hilos, con historias misteriosas, de un territorio que pocos conocen, o pocos se atreven a conocer.

#### **4.3. Conclusiones del capítulo**

Para concluir, es bueno desentrañar algunas ideas que emergieron en este segundo capítulo. Vamos a partir desde una mirada general, a nivel de tejido territorial, para finalizar con una mirada particularizada del marero en sí, entendiéndolo como un sujeto cruzado por hilos.

El territorio künko-williche está claramente cruzado por líneas, por hilos. Es evidente la existencia de un tejido territorial que emerge en la movilidad. La movilidad, como línea, al cruzarse con otras líneas, permite dar luces claras del tejido territorial. La movilidad manifiesta el tejido. Este tejido emerge en cada lugar de paso, en aquella Piedra Matapiojo, de suelo gastado por las paradas de los diferentes grupos de mareros que desayunaban ahí. También emerge, de una manera más íntegra, ligada al ámbito cultural-espiritual, en los pasos por la Piedra del Multrümtue y el sector de Cahuiñalhue, donde los hilos de la movilidad de los mareros eran cruzados y tejidos en conjunto con los hilos tejidos por seres no humanos, que operan como cuidadores.

El tejido también emerge en la organización territorial, que vislumbra un control del territorio para su usufructo por parte de la sociedad künko-williche. Hay una comunicación entre los sujetos del territorio, que llevan una práctica territorial concretizada en acciones comunitarias, donde no tiene sentido el usufructo privado de la tierra. Es decir, desde el punto de vista material, los mareros y los künko-williche, en la movilidad, se relacionan desde un sentido profundamente comunitario.

Un aspecto transversal en la movilidad del marero, es su sentido profundo de la reciprocidad, es ahí donde se hacen evidentes las lógicas del don, y donde la clásica propuesta teórica de Marcel Mauss respecto de las prestaciones totales tiene sentido. Y es que el marero aplica una ética de la reciprocidad en una forma de relacionamiento integral, que es utilizada tanto en las relaciones humanas, como no humanas. La ética del don tiene sentido desde la salida del marero, colaborado por las mujeres de la casa, en el desplazamiento mismo por los lugares de paso detentados por cuidadores, en la llegada al mar mismo donde se da la recolección de productos marinos, que antiguamente se fundamentaba en la siembra en el mar para su posterior cosecha, y hasta las relaciones sociales mismas entre mareros y las mismas huachituqueadoras, en la reunión de regreso, donde el lenguaje no verbal de la reciprocidad era norma cultural. En todo momento impera, en el tejido territorial, un sentido de la reciprocidad, del cuidado, de la deuda, del profundo respeto para mantener ciertas relaciones que son convenientes, y que replican un estilo de vida comunitario.

Todos estos hilos que se tejen en la movilidad, que son parte de una matriz cultural superior del mundo mapuche-williche y mapuche en general, que dicen relación con las lógicas del don y la reciprocidad, entrecruzan al marero mismo, quien en su acción de movilidad re-teje, o si se quiere, reactualiza las dinámicas sociales históricas en el Künkomapu. En este sentido, el marero representa una identidad, que se sustenta en el rol material que cumple para con la sociedad künko-williche lo que le vale, en palabras del mismo Apo Ülmen Arturo Camiao, un respeto, un valor. Juan Meulén dice que el marero era una persona “muy generosa” que “casi no vendía, [lo que recolectaba] lo convidaba”, pues antiguamente “se compartía todo lo que se tenía ¿no?”.

De esta forma la figura del marero, y la acción práctica de la movilidad, nos permite adentrarnos en el tejido territorial del Künkomapu, donde los mareros son un nudo más del tejido, pero su práctica, al obedecer a una estructura cultural superior como lo puede ser la sociedad mapuche-williche, es representativa de las dinámicas materiales, sociales y culturales de esta sociedad, la que se regía bajo las lógicas de la reciprocidad, donde inclusive las lógicas materiales de la estructura del capitalismo quedaban sometidas al tejido territorial local, esto al menos hasta las primeras décadas de la segunda mitad del siglo XX, con algunas prácticas reivindicativas aún en el siglo XXI como los viajes al mar realizados por Juan Ramírez Tranayao.

De esta forma, la movilidad, como hilo que teje y re-teje el territorio, se muestra como una acción local (precordillera costera – cordillera costera – litoral costero) que permite conocer el tejido territorial künko-williche desde una integralidad cultural-material, por el carácter íntegro de los mareros que cumplen un rol material-cultural dentro de la sociedad künko-williche.

## **5. Capítulo 3: La movilidad de los mareros künko-williche y los procesos de privatización de las empresas extractivas.**

*¡Los pueblos indígenas hemos hecho sobrevivencia aquí! Hemos vivido como exiliados en nuestra propia tierra.*

*(A. Camiao, comunicación personal, 22 de julio de 2023)*

### **5.1. Introducción del capítulo**

Comenzaremos este capítulo refiriéndonos al problema de la modernidad, considerándola como un efecto de los procesos coloniales evidenciados en la zona principalmente desde la colonización alemana a mediados del siglo XIX, símbolo del proyecto de “progreso” a escala nacional.

Desde la apertura del territorio al capitalismo, primero con la firma del Tratado de las Canoas en 1793, después con la llegada de los colonos alemanes a mediados del siglo XIX y el posterior despojo territorial, las empresas extractivas privadas tuvieron un periodo de auge en el territorio del Künkomapu desde 1973, año en que ocurre el golpe de Estado en Chile y se instaura la dictadura militar, que implanta el modelo económico neoliberal.

Para realizar el análisis de los procesos de privatización de empresas extractivas en el Künkomapu, vamos a emular el recorrido de los mareros, comenzando en la precordillera costera, posteriormente nos sumergiremos en la Cordillera de la Costa, para finalmente decantar en el litoral costero y el mar.

De esta forma, en un primer momento abordamos el negocio forestal, que si bien no fue referido de manera extendida en las entrevistas a los mareros e informantes mapuche-williche, nosotros lo evidenciamos como un proceso de cambio de uso de suelo bajo un modelo extractivo de empresas particulares, que está muy presente en la pre-cordillera costera.

En un segundo momento nos sumergiremos en la cordillera costera, donde referiremos la privatización del río Bueno y los proyectos mineros que amenazan el territorio cordillerano costero, junto con referir algunos procesos de re-territorialización en el Künkomapu.

Por último, decantaremos en el litoral costero y en el mar, abordando los impactos de los proyectos privados y extractivos en el territorio, las amenazas de la pesca de arrastre y la lucha de los künko-williche con el Estado chileno por el usufructo del mar, para finalizar con algunas reflexiones propias de los künko-williche respecto de las posibilidades de existencia material de la sociedad.

## **5.2. El problema de la modernidad en el Künkomapu**

En sus relatos, los mareros e informantes künko-williche, de manera transversal, apuntaron a la “modernidad” como la principal causa de la desaparición progresiva de la práctica de la movilidad en Künkomapu. En específico, los künko-williche entrevistados asocian el proceso de modernidad a la apertura del camino al mar a mediados del siglo XX en el territorio. De esta forma, nosotros, en un proceso de co-teorización, utilizaremos el concepto de “modernidad” como el proceso a través del cual ciertos elementos de raigambre capitalista van friccionando el territorio künko.

La ruta U-400, conocida popularmente como “camino al mar”, es una carretera de pavimento que une hoy en día a Osorno con las caletas costeras de Tril-Tril, Maicolpue, Bahía Mansa y Pucatrihue. Desde 1950, ya se movilizaban buses por un camino en “pésimo estado” (Carillanca, 2010, p. 206). Para 1951, un comité de “personas destacadas” de Osorno, liderados por el alcalde Carlos Follert y el ingeniero civil Humberto Manríquez, proyectaron la construcción definitiva de la carretera hacia el mar, la que se hizo realidad el año 1959 en un camino de ripio que llegaba hasta la caleta de Bahía Mansa (Peralta & Hipp, 2004, p. 146).

Respecto a los intereses que motivaron la construcción de este camino, podemos mencionar precisamente la integración del territorio Künko a las dinámicas económicas del capitalismo. Es así como ya desde 1933 el Diario la Prensa enfatizaba en la importancia que representaba la apertura del camino costero para “el progreso de esta región” (Carillanca, 2010, p. 39). En 1950 en este mismo diario se planteaba que la construcción del camino era vital para la “producción agrícola” (Carillanca, 2010, p. 46) y para el fomento del turismo (Carillanca, 2010, p. 215). De hecho, Peralta y Hipp (2004) sostiene que el 2 de septiembre de 1959, se inaugura el muelle de Bahía Mansa a motivo del

atranque de la motonave de 1600 toneladas Carmen, perteneciente a la Compañía Marítima Martínez Pereira con el objeto de cargar 77 toneladas de productos agrícolas destinados a la zona norte del país, materializando una sentida aspiración de todos los productores de la zona, en el sentido de contar con una salida al mar (p. 147).

De hecho, en 1954 nos encontramos con publicaciones en el Diario la Prensa donde la población local aleada al camino desde Cancha Larga a Purrehuín, sectores interiores ubicados al norte del camino al mar, claman por la reparación de los caminos (Carillanca, 2010, p. 220). Esto evidencia una prioridad por parte del Estado, y los aportes privados, en la construcción de la ruta hacia la caleta de Bahía Mansa, en desmedro de la construcción del camino en zonas interiores donde su ubicaba el grueso de la sociedad mapuche-williche del Künkomapu, en plena precordillera costera.

Planteamos que la apertura del camino costero responde a intereses de particulares, con el aval de un Estado extractivista colonial (Chambeaux, 2017, p. 48; Saldivia, 2021, p. 37), para integrar el Künkomapu a las lógicas del capitalismo, permitiendo un primer paso para el control y disciplinamiento de la sociedad künko-williche. En este sentido, el Apo Ülmen Arturo Camiao nos plantea que el territorio Künko está “sometido a la legislación de la sociedad dominante”, padeciendo precisamente del centralismo del Estado, donde las decisiones políticas, económicas y sociales se toman lejos de la “estructura social” propia del territorio, pues existe “toda una normativa que de repente es ajena y contraria a los principios y valores de la gente que vivió por miles de años sacando productos del mar”. Aquí es bueno recordar a Clifford (2001), quien sostiene que los Estados precisamente buscan el disciplinamiento de las sociedades a través de su centralización y su estacionamiento en lugares delimitados.

Arturo Camiao plantea que el territorio Künko debió someterse a las lógicas del capital, que implantó una nueva forma de pensamiento en el territorio, que no toma en cuenta, por ejemplo, las lógicas del “don” vistas en el capítulo 2 (Mauss, 1979). Dice el longko Paillamanque, de la comunidad de Maicolpi, que desde otros lugares la gente “viene con otra visión, de sacar todo hasta con raíces, y no permiten que nada rebrote”. Arturo

Camiazo manifiesta, en este mismo sentido, que desde la educación “se produjo el sistema de despojamiento de la cultura”.

Y es que precisamente el capitalismo en su lógica extractiva busca la desaparición de los “viejos territorios” (Lefebvre, 1974) a través de mecanismos como la imposición de una lógica política, económica y social diferente, es decir, apela a la supresión de las lógicas materiales y culturales propias del tejido territorial del Künkomapu, hasta lograr su verdadera enajenación (Bonfil, 1995). Es aquí donde el control y disciplinamiento de la sociedad occidental, representada por la presencia del Estado como garante de los proyectos privados, y de estos mismos proyectos privados en su propia fuerza extractiva, se presentan como proyectos que dinamitan la movilidad künko-williche, y en consecuencia, dinamitan el territorio.

De esta forma, entenderemos la apertura del camino al mar como un proyecto capitalista colonial que permite la entrada de diferentes proyectos extractivos al territorio, y que impactan la actual realidad de las movilidades de los mareros künko-williche. Ahora analizaremos la actual práctica de la movilidad de los mareros en relación a los diferentes proyectos de privatización, en un recorrido desde la precordillera costera, hasta el mar.

### **5.3. El negocio forestal y la movilidad en la precordillera**

Como ya se anticipaba en el capítulo 1, la primera actividad extractiva del capitalismo en el territorio fue el negocio forestal. Ya desde el siglo XVII se evidencia trabajo forestal, en un contexto capitalista, en el Fütawillimapu (Chambeaux, 2017, p. 48). Esta actividad vivió un auge en el siglo XIX incentivando también la colonización alemana y el despojo territorial a los mapuche-williche. Los empresarios particulares se basaron principalmente en la explotación del bosque nativo, con especial énfasis en la cotizada madera del alerce.

En el siglo XX los mapuche-williche comenzaron un proceso de recuperación territorial para el usufructo del alerce, constituyéndose una economía en fricción donde la sociedad mapuche-williche se integró a las dinámicas del capitalismo manteniendo las

dinámicas materiales y culturales propias de las movilidades al mar, pues para llegar a los alerzales se utilizaban las mismas rutas al mar.

Desde el año 1973 Chile sufrió la dictadura militar, que revolucionó la estructura política, económica y social del país entero. En el contexto de la adopción del modelo económico neoliberal, el incentivo de la empresa privada y la apertura comercial de Chile, se publica el año 1974 el Decreto de Ley 701, que entregaba a los empresarios forestales un subsidio del 75% de los costos para el trabajo de monocultivos de pino y posteriormente de eucaliptus. Especies con un crecimiento mucho más rápido que las especies nativas. En 1980 en el sur de Chile se vive un fuerte periodo de expansión forestal (Saldivia, 2021, p. 37) donde se asienta la empresa Anchile, filial de las empresas japonesas Daio Paper Corporation e Itochu Corporation (Anchile, 2024), en el Künkomapu.

Sostenemos que la estructura capitalista, concretizada en un modelo económico extractivo-colonial impone en el tejido territorial del Künkomapu un proceso de desterritorialización (Haesbaert, 2011) por cuanto revoluciona las lógicas materiales y culturales históricas del territorio en la precordillera costera. Si bien el territorio carece de estudios de tipo socio ambiental sobre los efectos de la expansión forestal, en un estudio de Gustavo Saldivia (2021) basado en entrevistas a mapuche-williche, se da testimonio de los efectos materiales que provocan las plantaciones, concretizándose en la contaminación por la utilización de químicos y la sequía de cuerpos de agua como ríos y esteros. Desde nuestra postura teórica, sostenemos que esta situación también tiene serios efectos culturales en el tejido territorial, por la carga espiritual que los mapuche-williche atribuyen a los cuerpos de agua, afectando la vida de humanos y no humanos (Ingold, 2015).

Desde la década de 1980 el territorio precordillerano vivió un proceso de proletarización de los mapuche-williche, quienes como mano de obra, bajo la subordinación de un jefe, generalmente no originario del territorio, se organizaron en cuadrillas de diez a treinta personas para la faena forestal en los predios de plantaciones (Saldivia, 2021, p. 44). Para la década de 1990, ante las necesidades materiales de existencia de la sociedad künko-williche, muchos se volvieron pequeños empresarios cambiando sus modos de vida (Saldivia, 2021, p. 49).

Identificamos aquí un claro proceso de alienación, en el sentido sartreano, donde el mapuche-williche se pierde en su “ser”, en su existencia material-cultural (Sartre, 1960). Primero, porque el negocio forestal revolucionó las lógicas económicas del territorio, diezmando los modos de vida, y por supuesto, diezmando la movilidad. Hasta la etapa alercera, las rutas del alerce eran las mismas que las rutas al mar, constituyéndose una economía en fricción (Tsing, 2014), en un proceso negociado. En la economía forestal del pino, y posteriormente del eucaliptus, la producción artificial de estos árboles en ciertos predios delimitados vuelve innecesaria la movilidad cordillerana, desarticulándose una práctica territorializante importante en el tejido del Künkomapu.

A pesar de esta desterritorialización, también evidenciamos procesos de re-territorialización. En un contexto territorial de disputa y tensión (Raffestin, 2011), vemos la movilidad del marero Segundo Colimil y la marera Sofía Pinol a la caleta de Llefcaihue, como una práctica de re-territorialización histórica, es decir de reactivación de conocimientos y dinámicas territoriales históricas, por cuanto aún se evidencia una práctica material-cultural, de carácter histórico-ancestral, donde se renuevan vínculos sociales que generan una conexión entre mar y precordillera, entre los productos marinos y los künko-williche, entre los habitantes del litoral y los de la precordillera, entendiéndose esta movilidad como un proceso de territorialización. Estas dinámicas renuevan una forma de territorio en específico, que es el territorio de la movilidad hacia el mar.

En este mismo sentido, la práctica de navegación en bote a remo a través del río Bueno del joven marero Juan Ramírez Tranayao en Llancacura, en la precordillera costera, la interpretamos como un proceso de re-territorialización en un contexto de disputa (Raffestin, 2011), donde evidenciamos una resistencia material-cultural que tensiona las imposiciones del capitalismo extractivo, con una postura política explícita en resistencia, a través de la construcción de una sruka (casa) en Llancacura, la recuperación de prácticas rituales como el we-tripantu y las carreras de navegación a remo, actividades llevadas a cabo el 2024 por la familia Ramírez Tranayao, las que reivindican un pasado histórico-ancestral. Él mismo lo plantea tácitamente “es como una protesta igual para mí, estamos vivos, existimos todavía”.

Inclusive, evidenciamos un proceso de innovación, por cuanto las movilidades en el Río Bueno en Llancacura se realizan de manera cotidiana principalmente en botes a motor. La familia Ramírez-Tranayao mantiene prácticas materiales y culturales de raigambre histórica, la que constituye un claro proceso de apropiación territorial (Raffestin, 2011).

#### **5.4. La privatización de los ríos, la salmonicultura y las concesiones mineras en la Cordillera de la Costa**

En la medida en que el Künkomapu se ha ido integrando a las lógicas de la estructura capitalista, los proyectos de raigambre extractivo-colonial han ido avanzando desde la precordillera costera, a la Cordillera de la Costa. En la línea de la construcción de caminos de pavimento, con una intencionalidad capitalista-extractiva, el año 2006 se firmó el proyecto de un corredor Bioceánico que atravesaría la cordillera costera desde la ciudad de Concepción hasta el Canal de Chacao, proyecto que permanece frenado por la resistencia que presentaron algunas comunidades de Pucatrihue ante el proyecto (Matilla, 2012, p. 28).

Este proyecto nosotros lo interpretamos en la misma lógica de la construcción de la ruta U-400, es decir, como una primera apertura de territorios más lejanos, como Caleta Huelleshue y Caleta Cóndor en el sur, o Caleta Manzano, Caleta Díaz y Llescaihue en el norte, a las lógicas del capital-extractivo basado en la explotación de recursos naturales por parte de empresas privadas.

De manera aún más concreta, evidenciamos la privatización de los ríos, en el Künkomapu. La historia nuevamente nos lleva al periodo de la Dictadura Militar, donde en el año 1981 se publica el cuerpo legal del Código de Aguas, que permite entre otras cosas, que particulares puedan solicitar a la Dirección General de Aguas, dependiente del Ministerio de Obras Públicas, derechos de aprovechamiento de aguas (Chambeaux, 2017, p. 82).

Como ejemplo, podemos tomar el Río Bueno, la “carretera” histórica de la familia Ramírez Tranayao, donde hay 15 derechos de agua concesionados, de los cuales 3 pertenecen a empresas privadas evidenciadas en sociedades anónimas o bien en compañías

limitadas. Las demás concesiones pertenecen en su mayoría a particulares residentes del Río Bueno, como comunidades indígenas o bien familias (Aguas, 2024).

Este usufructo “privativo” del agua, también contraviene el pensamiento mapuche-williche que refieren tanto el Apo Ülmen Arturo Camiao, como el Longko Carlos Paillamanque, para quienes los ríos son de uso común y consuetudinario. Los künko-williche se han visto en la obligación, nuevamente, de entrar en las lógicas del capitalismo al tener que elevar solicitudes de concesiones de agua, para proteger el usufructo de ella en contexto de uso privado. De todas maneras, también se evidencia una movilidad en fricción, por cuanto, a pesar de la privatización de ciertos tramos del Río Bueno, al menos la familia Ramírez-Tranayao sigue haciendo un uso material-cultural comunitario del territorio, considerando el río mismo, sin someterse a la legislación “ajena”, como planteaba don Arturo Camiao.

Otro elemento que podríamos considerar como una concretización del capitalismo extractivo en el territorio referido específicamente por Juan Ramírez Tranayao son las pisciculturas de salmones, presentándose una cerca de la barra del río Bueno (SUBPESCA, 2024), las que llegaron a Chiloé el año 1976, y que desde 1979, por el impulso del mercado japonés, se expandieron a lo largo del territorio del Fütawillimapu (Carrera, 2020, p. 43).

Para Juan Ramírez el impacto en la contaminación del río y el mar es evidente y preocupante, pues cuando “cosechan pasan diez o quince camiones, un día para arriba y para abajo, rompen caminos, echan abajo los puentes, atropellan animales, y si tú vas para el mar, está repleta la playa de plásticos de la piscicultura, boyas, cordeles, pedazos de redes, baldes de bidones”.

La presencia de la piscicultura ha instalado un clima tenso en el territorio, tanto con las pisciculturas, como también entre las mismas comunidades künko-williche, pues para Juan Ramírez “el que tiene problemas aquí [con la piscicultura] es el consciente no más”, ya que en la generalidad “la gente no tiene problemas con ellos”, distinguiendo así solo a cuatro familias habitantes del río Bueno que tienen una postura crítica ante la piscicultura.

Dentro de los proyectos privados, son ahora los proyectos mineros los que inquietan a la población künko-williche del Künkomapu. En la última década se han iniciado algunos

conflictos por algunos procesos de estudios de suelo para proyectos mineros en plena Cordillera de la Costa, por la presencia del mineral del litio (Chambeaux, 2017, p. 50). Esta situación ha sido monitoreada en los últimos años por Salvador Rumian, quien evidencia que estos proyectos aún se encuentran en fase de investigación, pero advierte de la necesidad de una organización y preparación para la protección de los recursos naturales del territorio (S. Rumian, comunicación personal, 09 de agosto de 2024).

Esta privatización de río Bueno está regularizada también por el Estado chileno, que en su rol subsidiario incentiva las empresas privadas, ya sea otorgando concesiones, como también ejerciendo un control in situ de la población residente. Así Juan Ramírez plantea que la Fuerza Armada de la marina chilena se hace presente en el territorio cada cierto tiempo, desde su capitanía en el Lago Ranco, con lanchas, regulando la navegación de los künko-williche en el uso de chalecos salvavidas, el usufructo del río ya sea para la recolección de agua, la navegación y la pesca, o decretando la prohibición de la navegación según algunas condiciones climáticas adversas. Ante esto Juan Ramírez muestra reticencia, pues plantea que los künko-williche han navegado históricamente por el río Bueno, y su familia se siente ajena a la imposición de normativas de carácter estatal, generándose disputas territoriales entre su familia y el Estado.

Por último, una situación ilustrativa de los impactos del capitalismo extractivo en el territorio, y de la modernidad misma concretizada en la construcción de caminos, es lo que actualmente ocurre en el lugar de la Piedra del Multrümtue, por donde pasa directamente un camino carretero según relata Arturo Camiao y Salvador Rumian. La construcción de este camino ha tenido como consecuencia el término de la movilidad marera en este territorio, junto con un término en la práctica territorializadora, no presentándose ya la relación humano y no humano que relataba Juan Meulén materializada en la realización del ritual del efku. Este es un ejemplo muy fuerte de un proceso de desterritorialización íntegra, por cuanto abarca lo material, representado por la movilidad marera que en la segunda mitad del siglo XX se daba hacia Caleta Milagro y Lamehuapi para la recolección de productos, y en consecuencia también abarca lo cultural, por cuanto se dejan de dar estas relaciones entre humanos y no humanos, no presentándose una renovación de vínculos

sociales, ni en la cordillera, ni en el litoral, ni en la precordillera con la comunidad künko-williche misma.

A pesar de esta clara situación de desterritorialización, Juan Ramírez Tranayao y su familia llevan a cabo prácticas re-territorializantes en el río Bueno, practicando en algunas ocasiones la navegación a remo, como se hacía antiguamente, e inclusive realizan ciertas paradas para practicar el ritual del efku. Para Juan Ramírez, realizar estas prácticas con su familia “es como una protesta” y es enfático en decirnos: “estamos vivos, existimos todavía”.

### **5.5. El resguardo del borde costero y la preocupación por la pesca de arrastre**

En el contexto neoliberal, el mar también ha sido objeto de interés de empresas privadas, tanto así, que el año 2008 fue aprobada la ley 20.249, la “Ley Lafkenche”, que en su génesis persigue el objetivo de proteger espacios costeros de uso consuetudinario para comunidades vinculadas material y culturalmente al litoral, llamadas ECMPO (Espacios Costeros Marinos de los Pueblos Originarios). De esta forma, esta legislación se presenta como una herramienta de contestación colectiva y de resistencia ante los proyectos empresariales privados como las acuiculturas y las pisciculturas, que impactan los modos de vida de las comunidades locales (Araos, 2020, p. 55; Chambeaux, 2017, pp. 107–108).

De todas formas, la Ley Lafkenche desde ya presenta sus limitaciones, pues permite a los “pescadores artesanales” el usufructo de un máximo de solo 12 millas marinas, sin contar con las 200 millas marinas de la Zona Económica Exclusiva de Chile (Biblioteca del Congreso Nacional de Chile, 2014). Además, la ley establece una separación entre el mar y la tierra, no atendiendo la visión integradora de la sociedad mapuche-williche, y contraviniendo la integralidad misma de los espacios en los procesos de movilidad. Por otra parte, la adjudicación de un ECMPO por parte de una comunidad, requiere de un proceso burocrático que involucra diferentes etapas como un estudio previo sobre el “uso consuetudinario” que cae en responsabilidad de las comunidades y su capacidad de aunar un equipo técnico idóneo, para posteriormente esperar la verificación de CONADI. Este proceso puede durar entre tres y cinco años (Araos, 2020, pp. 53–54).

Hoy en día, en el borde costero del Künkomapu, podemos observar cinco ECMPO otorgados a pescadores artesanales y comunidades indígenas, las que oscilan entre las 1 a 4 millas, estando un ECMPO al norte del Río Bueno en trámite (SUBPESCA, 2024), por las 12 millas. El texto de Chambeaux (2017) es un claro ejemplo de las dificultades a que se enfrenta una sociedad mapuche-williche que busca la protección de un espacio costero, donde una comunidad, a la cual se le resguarda su identidad, solicita un espacio costero desde el año 2011, entrando en reuniones de comunidades con funcionarios del Estado durante el año 2012 y 2013. Para el año 2017, año en que se publica el estudio, aún no era aprobado el ECMPO para esta comunidad.

Tanto Arturo Camiao y Salvador Rumian coinciden en que en el territorio Künko existe un gran temor por la no protección del mar y las limitaciones de la ECMPO. Ambos refieren que la gente observa luces de barcos pesqueros a distancia, sienten también que la escasez es precisamente por la pesca industrial de barcos extranjeros, en particular de la industria pesquera China.

El temor de Arturo Camiao y Salvador Rumian no es casual. El año 2020 CIPER publicó un artículo ante la presencia de barcos pesqueros chinos que merodeaban las costas de Chile, pasando precisamente por la costa del Künkomapu. El mismo Estado chileno tuvo que sobrevolar la zona con helicópteros de la Marina para resguardar la Zona Económica Exclusiva de Chile. Esto porque ya barcos chinos habían sido multados en Ghana por pescar en su zona económica exclusiva (Velasco & Arellano, 2020).

El Apo Ülmen Arturo Camiao sostiene que el gran problema que padece el mar hoy en día es la “pesca de arrastre”, la que según sus palabras “se lleva todo”. Juan Meulén plantea que “arrastran todo lo que pillan, no es como el pescador artesanal”. Y es que “diversos estudios han demostrado que la pesca de arrastres de fondo es muy destructiva para la biodiversidad asociada a ecosistemas de mar profundo” concluyendo que “su desarrollo probablemente ponga en peligro la extinción de especies en hábitats enteros” (Coalición para la conservación de los fondos marinos, 2014, p. 3).

En su mayoría los entrevistados culpan particularmente a la pesca de arrastre de la escasez que sufre hoy el mar de Künkomapu. Saben, de conocimiento social en el territorio, que son buques chinos los que están explotando la zona posterior a las ECMPO. Al menos

en el año 2020, en artículo ya referido de CIPER, se establece que SERNAPESCA (Servicio Nacional de Pesca y Acuicultura) negó tajantemente que buques chinos estén explotando la Zona Económica Exclusiva de Chile (Velasco & Arellano, 2020).

Otro problema que se presenta hoy por hoy en el borde costero del Künkomapu, al menos en la desembocadura del río Bueno, es que los principales residentes no son precisamente künko-williche. Así por ejemplo Juan Ramírez Tranayao relata que actualmente en la barra del río Bueno, vive una familia de origen gitano, que tiene la posesión material y legal del lugar, generándose diferentes conflictos y un clima de tensión constante.

Para Juan Ramírez estas personas llegan al borde costero con otra mentalidad pues “no hacen uso del mar, viven como en cualquier lado, viven de otras cosas, del turismo, de la venta”. Inclusive, relata que los actuales residentes lo reciben con recelo cuando Juan hace sus labores de recolección en el mar. Sostiene que “los primeros días era amable la gente, después ya no saludaban”, pues pensaban que podría iniciarse un proceso de recuperación territorial.

Aquí vemos cómo las visiones diferentes entran en tensión. Por un lado, está el dominio privativo de un territorio por parte de la familia de gitanos, que se dedica principalmente a la crianza de animales y al negocio del turismo, mas no al usufructo del mar, y por otro lado está la apropiación del territorio en labores de recolección que realiza Juan Ramírez que no reconoce a este lugar como de uso privativo (Lefebvre, 1974). Para Juan la movilidad es dinámica y solo hace un usufructo temporal del territorio, en labores de recolección, como lo han hecho históricamente los mareros.

La legislación del Estado chileno tampoco valida a Juan Ramírez movilidad en el territorio. Este, en una forma de resistencia, se niega a sostener labores de recolección bajo la venia del SERNAPESCA, organismo encargado de regular y controlar las actividades económicas marinas. Plantea Juan Ramírez que su familia son habitantes históricos del Río Bueno, que ellos siempre han vivido del río y del mar, por ende, le niega, desde un punto de vista histórico, el derecho al Estado del control de las actividades de navegación y pesca. Nosotros interpretamos este accionar como un claro proceso de re-territorialización.

Otros procesos de re-territorialización y de re-existencia que merecen la pena ser mencionados, son las acciones legales de solicitudes de ECMPO, apelando a lo que el longko Carlos Paillamanque llama “el uso consuetudinario”, remitiéndose a la Ley 20.249, la Ley Lafkenche. El uso consuetudinario podría definirse como “las prácticas o conductas realizadas por una generalidad de los integrantes de la asociación de comunidades [...] de manera habitual, que sean reconocidas colectivamente como manifestaciones de su cultura [...]. El uso consuetudinario podrá comprender, entre otros, usos pesqueros, religiosos, recreativos y medicinales” (Araos, 2020, p. 53).

Arturo Camiao, quien reconoce la limitación de la Ley Lafkenche en torno a su larga burocracia y la visión no integral de los espacios, sostiene que deben de agotarse las estrategias para proteger los espacios costeros. En este sentido, interpretamos nuevos espacios en fricción, de negociación, combinando lógicas de organización estatal, con los intereses de los künko-williche, quienes se han adaptado y han decidido utilizar, también, estrategias de innovación, valiéndose de la legalidad chilena para salvaguardar sus intereses.

En este sentido, el joven Bairon Millagual plantea que la práctica del marero aún existe, solo que ahora los künko-williche, al menos en la caleta de Pucatrihue, Bahía Mansa, Maicolpue y Tril-Tril, viven frente al litoral, por lo que el viaje ya no es parte de la recolección. Evidenciamos en esto también un proceso de innovación que de todas formas dinamita las lógicas territoriales en un proceso en fricción, en tanto consideramos que la movilidad es una práctica que teje y re-teje territorio, encontrándose la recolección marina hoy en día en un estado de latencia, paralizada, restringida al litoral, perdiendo su característico dinamismo, vital en los procesos de territorialización.

La sociedad mapuche-williche es diversa, y son distintas las estrategias de re-territorialización. Así como Juan Ramírez niega solicitar el permiso estatal para mantener sus labores de recolección, Segundo Colimil es reconocido por SERNAPESCA como un “alguero”, manteniendo aún su tradicional movilidad a través de la cordillera costera. El Estado, en el control de la movilidad del viajero (Onfray, 2016) ha categorizado la práctica económica del marero limitando su accionar a una caleta en específico.

El Apo Ülmen Arturo Camiao va más allá en su visión del proceso de re-territorialización. Para don Arturo, una buena parte de la sociedad mapuche-williche tiene claras respuestas de cuál debería ser el camino de existencia material y cultura en el territorio:

Los pueblos indígenas hemos tenido la fortaleza, hasta estas alturas del tiempo todavía, buscamos formas de cómo seguir siendo mapuche, mantener la identidad, entonces es una lucha permanente [...]. Si nosotros somos un pueblo, sabemos cómo hacer producir la tierra de alguna manera, aunque esté tremendamente desgastada. El mapuche, nosotros, tenemos conocimiento y sabemos cómo se puede mejorar el terreno, en un proceso largo, lento, pero que a la larga tiene sus resultados [...] Nosotros los mapuche vamos desapareciendo, pero el conocimiento en el espacio está, los principios y valores están ahí, que nos caracterizan de quiénes somos como mapuche.

## **5.6. Conclusiones del capítulo**

Vamos a comenzar enunciando una conclusión de carácter temporal, desde una visión histórica de largo alcance respecto del extractivismo-colonial en el Künkomapu. Posteriormente abordaremos el concepto de territorio y sus implicancias en relación con los proyectos privados extractivos. Para finalizar abordaremos el problema de la producción académica en el territorio.

Situándonos en una perspectiva histórica a largo plazo, si consideramos el comienzo de la explotación del Alerce en Futawillimapu en el siglo XVII, podemos hablar de un colonialismo con intereses extractivos, el que mantiene su continuidad en el territorio desde la llegada de los colonos españoles. La Corona española primero, el Estado chileno en el siglo XIX después, y los proyectos privados de la segunda mitad del siglo XX incentivados por el Estado chileno, todos ellos tenían un afán extractivista-colonial de fondo. Sus intentos de dominio histórico en el territorio del Künkomapu responden a los intereses materiales de carácter extractivo.

Desde el siglo XVII, hasta 1973, postulamos que el Künkomapu fue tejido por una economía en fricción, de procesos negociados, donde el interés principal de parte del Estado chileno y los particulares fue el recurso maderero. Entre el siglo XVII y fines del siglo XIX se evidencia un proceso de proletarización creciente de parte de empresarios particulares españoles, chilenos y alemanes, hacia los künko-williche. En tanto el recurso maderero comenzó a acabarse y a dejar de ser rentable para los aserraderos particulares, las zonas de alerzales comenzaron a ser recuperadas por los künko-williche desde principios del siglo XX. Hasta aquí, la economía en fricción, movilizada por el capitalismo que demandaba madera de alerce, logró renovar las dinámicas culturales históricas del territorio künko.

El golpe de Estado ejecutado en 1973 por la junta militar, para implantar la política económica neoliberal, marcó un antes y un después en el territorio y sus procesos negociados en fricción. El nuevo modelo económico impuesto por la dictadura buscaba incentivar la inversión privada en la región, colocando el ojo en otros recursos, como lo es el cambio de uso de suelo para la plantación forestal de pino, la privatización del recurso hídrico y la sobre explotación de los recursos marinos. Todo esto incentivado por un modelo que potenciaba la producción privada para fines extractivos de exportación.

En 1980 comienza el boom de las empresas privadas forestales con la plantación de pino y el boom de la producción salmonera con la instalación de pisciculturas en el Fütawillimapu. Desde 1973, y entrada la década de 1980, nos atrevemos a hablar de un proceso que dinamita el territorio en fricción, para comenzar a hablar de un proceso de dominio (Lefebvre, 1974) por parte del Estado chileno y las empresas privadas extractivas.

En esta etapa, evidenciaremos una pérdida de la movilidad, por cuanto el trabajo en las faenas de las plantaciones forestales, que todavía para 1980 era trabajada grupos de künko-williche en calidad de proletarios, no involucraban grandes desplazamientos cordilleranos a través de sendas. La privatización, que responde a los intereses de los flujos del capital, tendrá como consecuencia la pérdida de una cultura material de usufructo comunitario del territorio.

Si bien evidenciamos procesos de re-territorialización, como el de don Segundo Colimil, y la resistencia tácita de Juan Ramírez Tranayao, somos enfáticos en un

diagnóstico preocupante respecto a la pérdida del tejido territorial como efecto de los procesos capitalistas, extractivos y coloniales, coincidiendo con la lectura de los mareros e informantes künko-williche entrevistados.

Para finalizar, nos gustaría plantear el rol de la academia para con el territorio Künko. Este territorio reporta muchos vacíos para el conocimiento académico, lo que también afecta a la sociedad künko-williche, que cuando ha tenido que iniciar procesos de defensa territorial al alero del Estado chileno, como lo son las ECMPO, no ha contado con un respaldo académico fuerte para fundamentar sus demandas.

La producción académica de parte de las ciencias humanas en el territorio es pobre, y más carente aún es la contribución de las ciencias naturales, donde se carece de estudios socio ambientales respecto a los impactos que producen los distintos proyectos extractivos en el territorio. Se hace fundamental iniciar diálogos interdisciplinarios entre las ciencias humanas, las ciencias naturales y los intereses de la sociedad künko-williche para la construcción de proyectos políticos, económicos, sociales y culturales que vayan en un real beneficio de la práctica de la soberanía territorial, entendiéndola como un proceso de re-apropiación por parte de la sociedad künko-williche. Pensamos que el territorio carece de un diálogo fluido con la academia, y creemos que la metodología de la investigación acción debería hacerse presente en el territorio para comenzar a llenar ciertos vacíos académicos, fomentar el diálogo, la discusión e iniciar procesos de re-territorialización en el Künkomapu desde una perspectiva material-cultural.

## 6. Conclusiones

Para finalizar este trabajo de investigación, procederemos a sacar en limpio algunas conclusiones que surgieron después de habernos planteado la comprensión de la práctica de la movilidad de los mareros künko-williche en el Künkomapu. Primero partiremos por presentar algunas conclusiones referentes a la descripción del tejido territorial del Künkomapu entre los siglos XVIII y XIX, posteriormente nos adentraremos a algunas conclusiones respecto del proceso de comprensión del tejido territorial para el siglo XX, finalmente plantearemos algunas conclusiones respecto del análisis actual del Künkomapu en relación con los procesos de privatización de empresas extractivas. Todas estas conclusiones serán relacionadas a través de una mirada histórica de largo alcance, a fin de hacer de esta conclusión una sintetización histórica de la práctica de movilidad de los mareros künko-williche.

El análisis de las crónicas de los exploradores entre los siglos XVIII y XIX, en sus descripciones sobre el andar de los mapuche-williche, colocando el foco en la “movilidad” de estos sujetos-actores, nos permitió enfrentar la dificultad de la delimitación político-identitaria a la hora de analizar un tejido territorial. Los mapuche-williche al no ser sujetos-actores fijos, tejen a través de sus movilidades el territorio, tornando confusas las delimitaciones político identitarias. Aquí el tejido territorial se muestra mucho más complejo, dinámico y confuso en ocasiones, esto por la magnitud de los hilos que se tejan en el Fütawillimapu.

El abordaje desde la “movilidad” nos libró de definiciones político-identitarias forzosas, y nos permitió, de una manera más flexible, analizar las movilidades de los mapuche-williche como sujetos-actores que, si bien tenían un lugar de origen, estaban tejidos por hilos a una escala territorial más amplia.

La revisión de bibliografía asociada a los hallazgos arqueológicos en el sitio de Monte Verde y Pilauco (Dillenhay, 2018; Pino, 2016), y en particular la presencia de los tres bolos de peumo (*Cryptocarya alba*) del Chile Central, en el sitio de Monte Verde, nos lleva a dimensionar la antigüedad de las las movilidades que tejen el actual territorio mapuche-williche, de una data de al menos hasta hace 14.600 años.

Estudios genotípicos atestiguan una ascendencia común entre mapuche-pehuenche, mapuche-lafkenche aproximadamente desde el 3.000 a.p. (Arango-Isaza et al., 2023), por otra parte, Moulián (2019) plantea la andinización del espacio mapuche y mapuche-williche a través de interacciones sociales con fines de intercambio material, cultural e inclusive ritual, las que se remontaban hasta al menos el año 1.000 a.c., junto con intercambios culturales entre las sociedades del Puelmapu y las sociedades del Ngulumapu, los que comparten el baile ritual del choike, ave presente en Puelmapu. Ramírez (2015) nos habla de intercambios materiales entre mapuche de Arauco y la polinesia, evidenciados en una papa de Ngulumapu encontrada en la Polinesia y una gallina polinésica encontrada en la costa de Arauco, esta última data del 1.400 d.c.

Todas estas evidencias de interacciones sociales de tipo material y cultural, nos hablan de la construcción de una estructura territorial que conformaba los diferentes tejidos territoriales, como el Künkomapu, hasta los siglos XVIII y XIX, donde ya se comenzaba a ver una fragmentación territorial al menos entre el tejido territorial de la cordillera costera y el tejido territorial de la cordillera andina, este último mucho más dinamizado por la fricción que ocasionaba la estructura capitalista que demandaba ganado caballar desde los Estados-nación de Chile y Argentina. Por su parte, la cordillera costera aún permanecía en un cierto aislacionismo, como un territorio exclusivamente de movilidad.

Las crónicas del siglo XVIII no atestiguan contactos de una estructura territorial a la escala de los estudios de Moulián (2015, 2019), Ramírez (2015) y Arango-Isaza (2023), que evidenciaban contactos entre el mundo del altiplano, Ngulumapu y Puelmapu. En el siglo XVIII el contacto a mayor escala que logramos identificar es la alianza de tipo bélica que realizaron los williche-serrano junto con los künko-williche por la defensa del territorio ubicado al norte del río bueno (Amat y Junient, 1760). Para el siglo XIX las interacciones se reducen a las macro-formas del relieve, estando el Künkomapu aislado desde la precordillera costera al litoral (Vidal Gormáz, 1870, 1883), con la movilidad de los mareros, en tanto los mapuche-williche de la depresión intermedia sostenían ciertos contactos con los williche-serrano y los puelche (Lenz, 1897)

El capitalismo aquí se presenta como dinamizador en términos de movilidad, pero también como una importante causa del asentamiento más estable de ciertas poblaciones en

territorios como la cordillera andina. Para el siglo XIX la presencia de habitación de la cordillera andina es clara, sujetos fronterizos que descansan en casas donde no se le niega el bebestible al viajero (Cox, 1863), en tanto el litoral costero aún se presentaba como un lugar de movilidad para la recolección de recursos marinos (Vidal Gormáz, 1870, 1883), ahí acudía la sociedad cordillerana y precordillerana costera, lógica que cambiará en el siglo XX, como se vio en los relatos de los mareros en el capítulo 2, donde la estructura capitalista tensiona el territorio e influye las formas de habitar el territorio establecidas en el litoral costero.

En las crónicas antiguas vislumbramos también un tejido territorial sólido en el Fütawillimapu en general y en el Künkomapu en particular, donde los cronistas evidencian ciertas casetas en el litoral, que probablemente servían a los mareros para guarecerse. Las descripciones de lugares donde vivían chilotes y mapuche-williche a los costados de los ríos en la pre-cordillera costera, también nos indica una flexibilidad de un tejido territorial que acoge al afuerino, en este caso el chilote, y lo impregna del tejido territorial del Künkomapu, a su vez que este re-teje el territorio como sujeto-actor, aportando con sus prácticas, generando saberes y transformando el territorio, como lo evidencia Cox (1863) al relatar las historias de seres que habitaban el bosque, que requerían un cuidadoso trato, similar a las historias enmarcadas en las lógicas del don que revisamos en las entrevistas a los mareros e informantes künko-williche en el capítulo 2.

Las crónicas referenciadas en el capítulo 2 en su mayoría tenían por objetivo la investigación de las tierras del sur de Chile, las que habían sido poco exploradas hasta el siglo XVIII. En ese contexto, el Estado chileno financió a algunos investigadores, como naturalistas y geólogos, esto para evaluar la aptitud de las tierras del sur para la colonización y la explotación de recursos. También el Estado envió exploraciones a la costa de Chile y la navegación de los principales ríos, como el río Bueno y el río Rahue, a fin buscar el establecimiento de puertos costeros y redes de navegación por ríos, para facilitar la movilización hacia Argentina, esto con fines de mercado.

Lo que se buscaba, entonces, era insertar el Fütawillimapu, y por supuesto, el Künkomapu a la estructura capitalista colonial. Es por esta razón que las descripciones de los cronistas, a excepción de la de Lenz (1897) quien ayudado del chawrakawino Domingo

Quintuprai escriben el primer relato en tse-sungun, no poseen descripciones sobre los rituales de los künko-williche, dado que el interés de los cronistas no estaba relacionado ni con la lingüística ni con la antropología, como en el caso de Lenz, sino más bien respondían a los intereses capitalistas y coloniales del Estado. Estas descripciones desinteresadas de los rasgos culturales nos permitieron construir descripciones que representan un contenido principalmente histórico, pues los cronistas de cuando en cuando relataban algún dato histórico como un conflicto bélico, o conexiones entre distintas parcialidades mapuche-williche. A través de estos datos sueltos que emergían en los viajes de los cronistas, pudimos ir re-tejiendo un tejido territorial para el siglo XVIII y XIX casi exclusivamente histórico-material. Desde nuestra perspectiva explicitada desde el marco teórico, consideramos que las prácticas culturales están sustentadas históricamente, por lo que el capítulo 2 de entrevistas a mareros que sostuvieron viajes al mar a mediados del siglo XX, nos conectan con el tejido cultural de los mapuche-williche del siglo XVIII y XIX. En este sentido, los capítulos 1 y 2 deben leerse de manera complementaria, entendiendo que los vacíos de los cronistas en sus descripciones son abordados en el capítulo 2 en el relato de los mareros e informantes künko-williche.

Con la evidencia histórica de las movilidades al mar de parte de la sociedad mapuche-williche, las entrevistas a los mareros nos permitieron adentrarnos en su forma de tejer territorio, que evidencia una forma de andar, de tejer hilos, de establecer relaciones con humanos y no humanos. Desde el florecimiento del pelú como indicador para la recolección de erizo, la luna nueva como indicador de buenas vaciantes en el mar, hasta la realización del ritual del *efku* para venerar lugares como el Multrümtue y asegurar un buen pasar.

Este conocimiento del territorio es histórico, y la importancia del mar ya no solo tiene un fin material, sino que también representa un horizonte cultural que, como sostenemos en esta investigación, era mucho más sólido hasta los siglos XVIII y XIX, donde la movilidad se realizaba aún desde precordillera y depresión intermedia, a mar. En esto el *nütram* del Taita Wenteyao, el relato más importante dentro de la sociedad künko-williche, es evidente: un marero que en una movilidad desde la precordillera se transformó en ngen del mar.

Las entrevistas a mareros mapuche-williche y a informantes mapuche-williche también develaron diferentes aspectos sociales, culturales y materiales del tejido territorial del Künkomapu. Así logramos comprender a la figura del “marero” como un rol dentro de la sociedad mapuche-williche, un rol asociado al linaje, donde para Arturo Camiao había ciertas familias que históricamente se habían dedicado a la movilidad al mar, llevando productos desde el mar a las comunidades en la precordillera costera.

Además, atribuimos a los mareros künko-williche un rol de re-territorialización y de sujeto-actor bisagra, en la medida que a través de su movilidad permiten renovar ciertos vínculos sociales con humanos y no humanos, como en el caso del ritual del *efku* realizado en el Multrümtue a fin de asegurar un buen pasar. También la festividad del regreso, donde el marero entregaba la épica de su viaje a la comunidad que lo recibía con entusiasmo, además de los productos marinos que eran entregados a las *huachituqueadoras* quienes intercambiaban los productos con otras *huachituqueadoras*, dándose un intercambio material y cultural que integraba el litoral costero, la cordillera costera y la precordillera costera a través de las lógicas del don y la reciprocidad.

Entre los siglos XVIII y XIX, aún se evidencia un sometimiento de las lógicas capitalistas al tejido territorial del Künkomapu histórico, donde chilotes, sujeto-actor movilizado por empresarios madereros para dedicarse al trabajo de la madera en calidad de proletario, viven y se entremezclan con la sociedad künko-williche del lugar. Un ejemplo de empresario es Míster Jackson, referido por Manuel Señoret (1877) en el capítulo 1, quien dirigía faenas madereras en la barra del río Bueno y tenía bajo su dirección a chilotes y mapuche-williche.

Ya para la primera mitad del siglo XX el territorio comenzaría a ser tejido con el trabajo alercero, siendo evidente el tejido del territorio en fricción, esto por la demanda de empresas eléctricas como ENDESA (Empresa Nacional de Electricidad), donde el künko-williche sería proletarizado, compartiendo faena con chilenos empobrecidos y chilotes. Esta actividad seguiría conviviendo con la movilidad al mar, como lo evidencia el relato de Juan Meulén para la segunda mitad del siglo XX, donde los künko-williche comienzan a apropiarse del trabajo alercero. Así comienza un periodo de lucha territorial donde algunas comunidades künko-williche comienzan a recuperar el territorio para proceder a la

explotación del recurso maderero, y así satisfacer la demanda del alerce, utilizado para la construcción de postes de luz y para la confección de tejuela para las viviendas.

Ya para la segunda mitad del siglo XX, como vemos, las lógicas del capitalismo, que colocan el foco de fricción en la demanda del alerce, comienzan a marcar pauta del tejido territorial del Künkomapu.

A pesar de la fricción en el territorio, los mareros künko-williche y los informantes künko-williche nos describen para la segunda mitad del siglo XX un territorio que aún es “hablado”, el “territorio oral” que llama Bernardo Colipán, es decir un territorio en donde se dan relaciones dialógicas entre humanos y no humanos, que evocan una cultura histórica uniendo el pasado y el presente, donde el jefe de la cuadrilla de mareros, contaba a sus compañeros de las historia que evoca el lugar, mientras los demás también comenzaban a compartir los conocimientos legados por sus padres y abuelos. En el Multrümtue, Juan Meulén evidencia el necesario ritual del efku, práctica histórica que como vimos es constitutiva de la cultura künko-williche, enmarcada en una lógica de reciprocidad, donde se entrega una ofrenda primero, y posteriormente se pide el buen andar, enfatizando en la necesaria actitud de respeto que requiere este lugar referenciando la enseñanza histórica que le legó su padre, quien le relató una historia de un joven mapuche que tuvo un mal pasar por su andar irrespetuoso.

Los informantes künko-williche y los mareros künko-williche dan cuenta ya de una apropiación territorial en forma de habitabilidad permanente en el litoral costero, cuestión que al menos hasta el siglo XIX no era tal, pues los mapuche-williche accedían de manera esporádica, por temporada el territorio costero para la recolección de productos. Esta ocupación establecida del litoral costero responde también a la fricción que impone la estructura capitalista en el territorio, que a través de la especulación incentivará el despojo territorial del Künkomapu en el siglo XIX, excluyendo a los mapuche-williche hacia la cordillera costera y el litoral costero. Además, otros tantos iban a decidir migrar de forma permanente a la costa a fin de tener un acceso mucho más directo al recurso del alerce y los recursos marinos, a fin de situarse de una manera más ventajosa en la lógica del capitalismo en el siglo XX.

Desde una mirada histórica de largo alcance, también podemos evidenciar un claro control territorial, en el sentido que lo planteaba Álvaro Bello (2011), donde había una apropiación territorial de los künko-williche evidenciado en ciertas prácticas socio-culturales propias del territorio, como lo puede ser la movilidad donde los mareros künko-williche re-territorializan el territorio a través de las historias orales, las prácticas rituales y las relaciones de reciprocidad entre humanos e incluso con los no-humanos. Así los cronistas van a referenciar ciertas casas de madera establecidas en las caletas idóneas para la recolección marina, las que seguramente eran utilizadas esporádicamente por grupos de mareros entre los siglos XVIII y XIX. También para la segunda mitad del siglo XX va a poder evidenciarse un claro control territorial en la presencia de sujetos-actores como Alfredo Jaramillo, quien administraba a los grupos de mareros que iban a recolectar productos al mar en la caleta Milagro y la caleta Puchangay, a fin de que estos no se entorpezcan en sus labores de recolección y que no se produzca una sobre-explotación de la caleta, manteniendo una comunicación constante con estos grupos de mareros.

Sostenemos en esta investigación que el estudio de la movilidad de los mareros künko-williche permite desentrañar de una forma efectiva el territorio del Künkomapu, evidenciando rasgos culturales importantes de la sociedad künko-williche a través de la movilidad, esto porque es una práctica de origen material, que en esta investigación consideramos como móvil fundamental de las sociedades, y porque a través de ellas se evidencian formas de interpretar y comprender el entorno que nos permiten traslucir el tejido territorial del Künkomapu.

De esta forma lo material y lo cultural se compenetran. Ante las necesidades materiales de existencia, la sociedad mapuche-williche procede a la movilidad, desde la precordillera costera, con objetivo de recolección en el litoral costero y pesca en el mar. Sin embargo, la movilidad no se agota en esta finalidad elemental, sino que en ella se desentraña la “forma de andar”, es decir las prácticas de movilidad que nos permiten comprender las prácticas culturales propias de la sociedad mapuche-williche, es decir lo simbólico, lo valórico, y por supuesto que esto también integra las formas que se dan las relaciones sociales con humanos y no humanos.

El capitalismo, como estructura económica ha impuesto diferentes dinámicas socio-culturales en el territorio, diríase que ha friccionado el tejido territorial. Nosotros planteamos aquí que la estructura capitalista además de dinamizar el tejido territorial con nuevos hilos, ha transformado el territorio a través del dominio (recordando la conceptualización de Lefebvre), sobre todo con la construcción de caminos carreteros hacia el Künkomapu a mediados del siglo XX, procediendo a un proceso de “desterritorialización”, en donde las dinámicas capitalistas se han impuesto y han transformado radicalmente el territorio histórico del Künkomapu que hemos ido comprendiendo a lo largo de esta investigación.

En particular, sostenemos que la dictadura militar del año 1973 marcó un punto de inflexión en la fricción del territorio del Künkomapu en el siglo XX, provocándose un proceso de impacto sin precedentes, pues Chile se encontraba en un proceso de privatización y de incentivo a las empresas extractivas al alero del programa político y económico de la dictadura militar. Este proceso ha continuado hasta el presente, en donde el proceso de desterritorialización ha tenido como consecuencia una sociedad fragmentada, con una identidad diezmada, es decir una sociedad desterritorializada.

Esta desterritorialización se ha visto reflejada en la transformación de las movilidades en el Künkomapu, tensionando el tejido territorial. Así, solo logramos dar con dos mareros que sostienen aún viajes desde la precordillera costera al mar, como Juan Ramírez y Segundo Colimil. El longko Carlos Paillamanque nos entregaba claros datos históricos que atestiguaban una migración desde la precordillera y la depresión intermedia, hacia el litoral costero, a fin construir vidas ligadas al mar a principios del siglo XX. La estructura capitalista colonial forzó la migración mapuche-williche al litoral no solo a través del despojo territorial en el siglo XIX (Correa, 2021), sino que también a través de la demanda del recurso del alerce y los recursos marinos en el siglo XX (Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, 2006; Otarola & Correa, 1998). De esta forma, la estructura capitalista tensionó las dinámicas socio-culturales del Künkomapu, transformando la movilidad del marero en un trabajo establecido de pesca en el litoral costero mismo. Hoy en día la movilidad de los mareros se presenta como una práctica política, así Juan Ramírez la reivindica como una forma de resistencia,

entendiendo también que la movilidad al mar como tal, se está perdiendo, y con ello se pierde un tejido territorial histórico, reduciéndose a la práctica material de recolección y pesca en el mar, y a la reproducción de relatos históricos asociados al mar como el nūtram del taita Wenteyao, sin considerar una movilidad caminando, con lugares de parada y ofrendas a través del bosque nativo de la cordillera costera.

Aquí cobra mucho sentido la reflexión con que cerramos el capítulo 3 del Apo Ülmen Arturo Camiao quien llama a la sociedad mapuche-williche a recuperar ciertas dinámicas cultural-materiales, reivindicando el saber mapuche-williche para la reproducción socio-material de la sociedad. Y es que la sociedad mapuche-williche tiene en su historia las respuestas para enfrentar los actuales conflictos socio-ambientales que enfrenta el territorio en el contexto de la globalización. La lucha y administración que hacen los mapuche-williche de su territorio es un ejemplo, hoy en día, de la dialéctica humano-naturaleza, en una forma de habitar el territorio que concibe esta relación desde una manera íntegra. Evidencia de esto es la red de parques Mapu-Lahual que implica la protección de un extenso territorio bajo administración de comunidades künko-williche desde la caleta de Tril-Tril hasta Manquemapu, implicando la protección de 32 kilómetros de costa (Ministerio de medioambiente, 2015) los cuales hasta el día de hoy son disfrutados como excelente destino turístico por la calidad de sus ríos, el borde costero, su flora y su fauna, situando a las comunidades y organizaciones indígenas como grupos humanos que establecen una administración de los espacios que contempla ideales de respeto y conservación por los territorios.

Se hace necesario, de esta forma, la producción de estudios que combinen lo material y lo cultural, a fin de volver a generar un diálogo que propenda a la recuperación de los “viejos territorios” (recordando la conceptualización de Lefebvre), del arraigo, en una sociedad que necesita cimientos sólidos para reconstruirse y afrontar las problemáticas socio-culturales y económicas que padece. Se hace urgente el fomento de los estudios de impacto ambiental en conjunto con la sociedad mapuche-williche a fin de comenzar a reflexionar y discutir posibles soluciones a los problemas que son transversales en las comunidades. Re-pensar la movilidad nos va a permitir dar nuevas luces de cuál es el camino que debe seguir la sociedad mapuche, apelando a la memoria, a los conocimientos

históricos, a las antiguas éticas, que aún hoy pueden tener su concreción en el territorio y pueden servir para la re-tejer el Künkomapu con pilares sólidos, porque como dice el conocido refrán popular “un pueblo sin memoria, es un pueblo sin futuro”.

## BIBLIOGRAFÍA

- Aguas, D. G. de. (2024). *Observatorio georreferenciado*.  
<https://snia.mop.gob.cl/observatorio/>
- Alcaman, E. (1997). Los mapuche-huilliche del futawillimapu septentrional: expansión colonial. *Revista de Historia Indígena*, 2, 29–75.
- Alcaman, E. (2016). *Memoriales mapuche-williches territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*. Conadi.
- Amat y Junient, M. (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 Capitán General don Manuel de A. *Revista chilena de historia y geografía*, 55(59).
- Anchile. (2024). *Forestal Anchile LTDA*. <https://www.anchile.cl/anchile/historia.php>
- Arango-Isaza, E., Capodiferro, M. R., Aninao, M. J., Babiker, H., Aeschbacher, S., Achilli, A., Posth, C., Campbell, R., Martínez, F. I., Heggarty, P., Sadowsky, S., Shimizu, K. K., & Barbieri, C. (2023). The genetic history of the Southern Andes from present-day Mapuche ancestry. *Current Biology*. <https://doi.org/10.1016/J.CUB.2023.05.013>
- Araos, F. (2020). Espacios costeros marinos para pueblos originarios: usos consuetudinarios y conservación marina. *Anuario Antropológico*, 45(1), 47–68.
- Bell, J. (1999). *Cómo hacer tu primer trabajo de investigación* (p. 250). gedisa.
- Bello, Á. (2011). *Nampülkafe*. Ediciones UC Temuco.
- Bengoa, J. (2013). *Historia de los antiguos mapuches del sur*. Catalonia.
- Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. (2014). *Espacios Marítimos de Chile: Legislación, Declaraciones Oficiales y Tratados Internacionales*. BCN. [https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/19709/5/Espacio Maritimo de Chile\\_v2.pdf](https://obtienearchivo.bcn.cl/obtienearchivo?id=repositorio/10221/19709/5/Espacio_Maritimo_de_Chile_v2.pdf)

- Bonfil, G. (1989). *México profundo*. Grijalbo.
- Bonfil, G. (1995). La teoría del control cultural. *Estudios sobre las culturas contemporáneas*, IV(12), 165–204.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Siglo veintiuno.
- Carillanca, C. (2010). *Prensa y población huilliche: Construcción de la otredad a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973*. Universidad de los Lagos.
- Carrera, N. Í. (2020). Breve historia de la acuicultura y salmonicultura en el sur de Chile(1856-2000). *RTR. Revista Territorios y Regionalismos*, 3(3), 36–49. <https://doi.org/10.29393/rtr3-3ncbh10003>
- Caucao, J. (2015). *Lo que cuenta San Juan*. Ilustre Municipalidad de San Juan de la Costa.
- Chambeaux, J. (2017). *Disputas por el territorio en San Juan de la Costa, Futawillimapu*. Ciesas.
- Clifford, J. (1999). *Itinerarios transculturales*. gedisa.
- Clifford, J. (2001). *Dilemas de la cultura*. gedisa.
- Coalición para la conservación de los fondos marinos. (2014). Protejamos al mar profundo, pesca de arrastre. *Deepsea*, 1, 1–28.
- Coña, P. (1927). *Lonco Pascual Coña: Testimonio de un cacique mapuche*. Pehuén.
- Correa, M. (2021). *El despojo*. Pehuén.
- Cox, G. (1863). *Viaje en las regiones septentrionales de la patagonia*. Biblioteca Fundamentos de la Construcción de Chile.
- Cox, G. (1868). Pasaje de la cordillera de los Andes por la laguna Nahuelhuapi. Comunicación de don Guillermo Cox en 4 de enero de 1863. *Anales de la Universidad de Chile*.
- Dillenhay, T. (2018). *Monte Verde*. LOM ediciones.
- Droppelmann, V. (2020). *Bajo la lupa de la conservación: los desconocidos gigantes de los bosques nativos del centro-sur de Chile*. Laderasur. <https://laderasur.com/articulo/bajo-la-lupa-de-la-conservacion-los-desconocidos-gigantes-de-los-bosques-nativos-del-centro-sur-de-chile/>
- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra*. Ediciones Unaula. [http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf\\_460.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/Colombia/escpos-unaula/20170802050253/pdf_460.pdf)
- Flick, U. (2007). *El diseño de Investigación Cualitativa*.

- Foerster, R. (1985). *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa*. Ediciones Rehue.
- Frick, G. (1849a). El comisionado de la mensura de los terrenos baldíos. *Archico Nacional*, 250(8), 83–87.
- Frick, G. (1849b). *Geografía de Chile: Observaciones sobre la provincia de Valdivia, relativas al asunto de la colonización chilena en aquellos lugares*.
- Frick, G. (1850). El comisionado para la investigación i mensura de los terrenos baldíos en la provincia de Valdivia. *Archico Nacional*, 269(5). <http://www.nber.org/papers/w16019>
- Frick, G. (1865). Comunicación con la República Argentina, por Riñihue. *La Patria*, 14(483–585), 47–59.
- García Huidobro, C. (1864). Viaje a las provincias meridionales de Chile y su descripción. *Anales de la Universidad de Chile*, 25, 439–489.
- García, N. (1990). *Culturas Híbridas*. [https://monoskop.org/images/7/75/Canclini\\_Nestor\\_Garcia\\_Culturas\\_hibridas.pdf](https://monoskop.org/images/7/75/Canclini_Nestor_Garcia_Culturas_hibridas.pdf)
- Geertz, C. (1973). *La interpretación de las culturas*. gedisa.
- Gissi, N. (1997). *Expresión mítica de la memoria williche: Los epeu del Abuelito Huenteao y el Rey Atahualpa*. Universidad de Chile.
- Guber, R. (2011). *La etnografía método, campo y reflexibilidad*. Siglo veintiuno.
- Haesbaert, R. (2011). *El mito de la desterritorialización*. Siglo veintiuno.
- Huiliñir-curío, V. (2015). *Los senderos pehuenches en Alto Biobío ( Chile ): articulación espacial , movilidad y territorialidad I*. 66, 47–66.
- Ingold, T. (2015). *Líneas* (1ª ed.). gedisa.
- King, Alexandra; Woodroffe, J. (2019). Integrated methods in research. En P. Liamputtong (Ed.), *Handbook of Research Methods in Health Social Sciences* (pp. 1270–1288). Springer. [https://doi.org/10.1007/978-981-10-5251-4\\_96](https://doi.org/10.1007/978-981-10-5251-4_96)
- Lefebvre, H. (1974). *La producción de espacio* (1era ed.). Capitán Swing. <https://doi.org/10.2307/j.ctt201mp2s.7>
- Lenz, R. (1897). Estudios araucanos VIII. *Anales de la Universidad de Chile*, 0(0).
- Martínez M., M. (2014). La investigación cualitativa (síntesis conceptual). *Revista de Investigación en Psicología*, 9(1), 123–146. <https://doi.org/10.15381/rinvp.v9i1.4033>

- Matilla, D. (2012). *Caleta de pescadores artesanales Bahía Mansa*. Universidad de Chile.
- Mauss, M. (1979). Sociología y Antropología. En *Revista española de la opinión pública* (Número 27). Tecnos. <https://doi.org/10.2307/40181731>
- Medioambiente, M. de. (2024). *Ficha de antecedentes de especie, liguay, sanguijuela gigante valdiviana*. Ministerio de medioambiente. <https://clasificacionespecies.mma.gob.cl>
- Méndez, L., & Muñoz, J. (2013). Economías cordilleranas e intereses nacionales: genealogía de una relación. El caso de la Compañía Comercial y Ganadera Chile-Argentina (1895-1920). En F. Núñez, Andres; Sánchez, Rafael; Arenas (Ed.), *Fronteras en movimiento e imaginarios geográficos* (pp. 163–184). RIL editores.
- Menendez, F. F. (1896). *Libro de diarios de Fray Francisco*. Edición Centenaria.
- Ministerio de medioambiente. (2015). *Área de protección costera protegida de múltiples usos lafkenmapu lahual*.
- Moulian, R., Catrileo, M., Caniguan, J., & Hasler, F. (2019). Andean lexical consonances in the mapuche williche ritual language: Cross-linguistic relationships and historical stratification. *Estudios Filológicos*, 64, 251–274. <https://doi.org/10.4067/S0071-17132019000200251>
- Moulian, R., & Espinoza C., P. M. (2014). Pneumatología, paisaje y culto: Patrones andinos en los procesos de ancestralización de la cultura mapuche williche emplazados en la naturaleza. *Chungara*, 46(4), 637–650. <https://doi.org/10.4067/S0717-73562014000400007>
- Muñoz, J. (2012). *Marx, estudio introductorio*. Gredos.
- Onfray, M. (2016). *Teoría del viaje*. Taurus.
- Otarola, Raul Molina; Correa, Martín; Smith-Ramírez, Cecilia; Gainza, Á. (2006). *Alerceros huilliche de la cordillera de la costa de Osorno*. Conadi.
- Otarola, R. M., & Correa, M. (1998). *Las tierras huilliches de San Juan de la Costa*. Conadi.
- Peralta, G., & Hipp, R. (2004). *Historia de Osorno*. Ilustre Municipalidad de Osorno.
- Pérez Rosales, V. (1886). *Recuerdos del pasado: 1814-1860*. Imprenta Gutenberg.
- Philippi, R. (1865). Excursión botánica en Valdivia desde los Cuncos en el departamento de la Union, a través de la Cordillera de la Costa, hasta la mar, por Federico Philippi i

- descripcion de las especias nuevas de plantas halladas en ella por Rudolfo Armando Philippi. *Ana*, XXVII(3).
- Philippi, R. (1886). Philippi Rudolfo - Aborígenes de Chile.pdf. *Anales de la Universidad de Chile*.
- Pino, M. (2016). *El Sitio Pilauco*. 1–228.
- Pino, M. (2017). *Humanos y gonfoterios: Un geólogo en el cuaternario*. Ediciones Uach.
- Porto-Gonçalves, C. W. (2009). De Saberes y de Territorios: diversidad y emancipación a partir de la experiencia latino-americana. *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*, 8(22), 121–136.
- Raffestin, C. (2011). *Por una geografía del poder*. Colegio de Michoacán.
- Ramírez-aliaga, J. M., & Matisoo-smith, L. (2015). *Polynesians of prehistoric times in Southern Chile: Hard evidence, new questions and a new hypothesis*. July.
- Ramírez, F. F. (1805). *Cronicón Sacro-Imperial*. Centro de investigaciones Diego Barros Arana.
- Rumian, S. (2022). *Mawisam Aukan*. Universidad de los Lagos.
- Salamanca, D. (1876). Exploración de la costa de Valdivia practicada en los años 1875 i 76, por el comandante de la cañonera Covadonga, don Domingo Salamanca. *Anales de la Universidad de Chile*.
- Saldivia, G. (2021). Avance neoliberal en San Juan de la Costa: Extractivismo y explotación forestal del Futahuillimapu, 1985-2018. *Revista Chilena de historia sociopopular*, 2(3), 35–57.  
<http://revistarevueltas.cl/ojs/index.php/revueltas/article/view/34/30>
- Sanfuentes, S. (1862). *Estadística de la provincia de Valdivia en 1846.- Memoria escrita por el finado don Salvador Sanfuentes, Intendente que fué de dicha provincia*. Anales de la Universidad de Chile.  
<https://anales.uchile.cl/index.php/ANUC/article/view/2582/2500>
- Sartre, J. P. (1960). *Crítica de la razón dialéctica*. Colección socialismo y libertad.
- Señoret, M. (1877). Exploración del Río Bueno por el teniente 2º señor Manuel Señoret y el guardiamarina señor Patricio Aguayo. En *Anuario Hidrográfico Marina de Chile* (pp. 61–76). Imprenta de la Librería del Mercurio.
- Señoret, M. (1878). Exploración del Río Bueno i Lago Ranco. En *Anuario Hidrográfico*

- Marina de Chile* (pp. 24–63). Imprenta Nacional Bandera.
- Soto, J. (2015). *La destrucción de Osorno. Rebelión mapuche-huilliche en el Chauracahuin, 1598-1604, sur de Chile*. Editorial Universidad de los Lagos.
- SUBPESCA. (2024). *Visualizador de mapas subpesca*.  
<https://mapas.subpesca.cl/ideviewer/>
- Surrallés, A., & García, P. (2004). Tierra adentro. En *Tierra adentro*. IWGIA.
- Taylor, S. ., & Bogdan, R. (2000). Introducción a los métodos cualitativos. En *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Paidós.
- Tozzini, A. (2007). Hilvanando opuestos. Lecturas identitarias a partir de la conformación de una comunidad mapuche en Lago Puelo, Provincia de Chubut. *Avá (Posadas)*, 10.
- Treutler, P. (1863). *Andanzas de un alemán en Chile*. 1–463.  
<http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8041.html>
- Tsing, A. (2011). Friction: An ethnography of global connection. *Friction: An Ethnography of Global Connection*.
- Tsing, A. (2014). Fricción. “*Teoría y metodología en la investigación antropológica de las prácticas y los procesos políticos*”.
- Velasco, I., & Arellano, A. (2020). *Parques marinos de papel: flota de 300 naves chinas sorprende a Chile sin plan para controlar “in situ” la pesca ilegal*. CIPER.  
<https://www.ciperchile.cl/2020/10/06/parques-marinos-de-papel-flota-de-300-naves-chinas-sorprende-a-chile-sin-plan-para-controlar-in-situ-la-pesca-ilegal/>
- Vergara, J. (2005). *La herencia colonial del Leviatán: El Estado y los mapuche-huilliches (1750-1881)*. CIHDE.
- Vidal Gormáz, F. (1870). Reconocimiento del río Valdivia i de la costa comprendida entre Corral i Reloncaví. *Memorias científicas, Tomo XXXVI*, 35–76.  
<https://doi.org/10.5354/0717-8883.1870.26500>
- Vidal Gormáz, F. (1883). Exploracion del Río Rahue i del Lago Rupanco. En *Anuario Hidrográfico Marina de Chile*. Imprenta Nacional Calle de la Moneda.