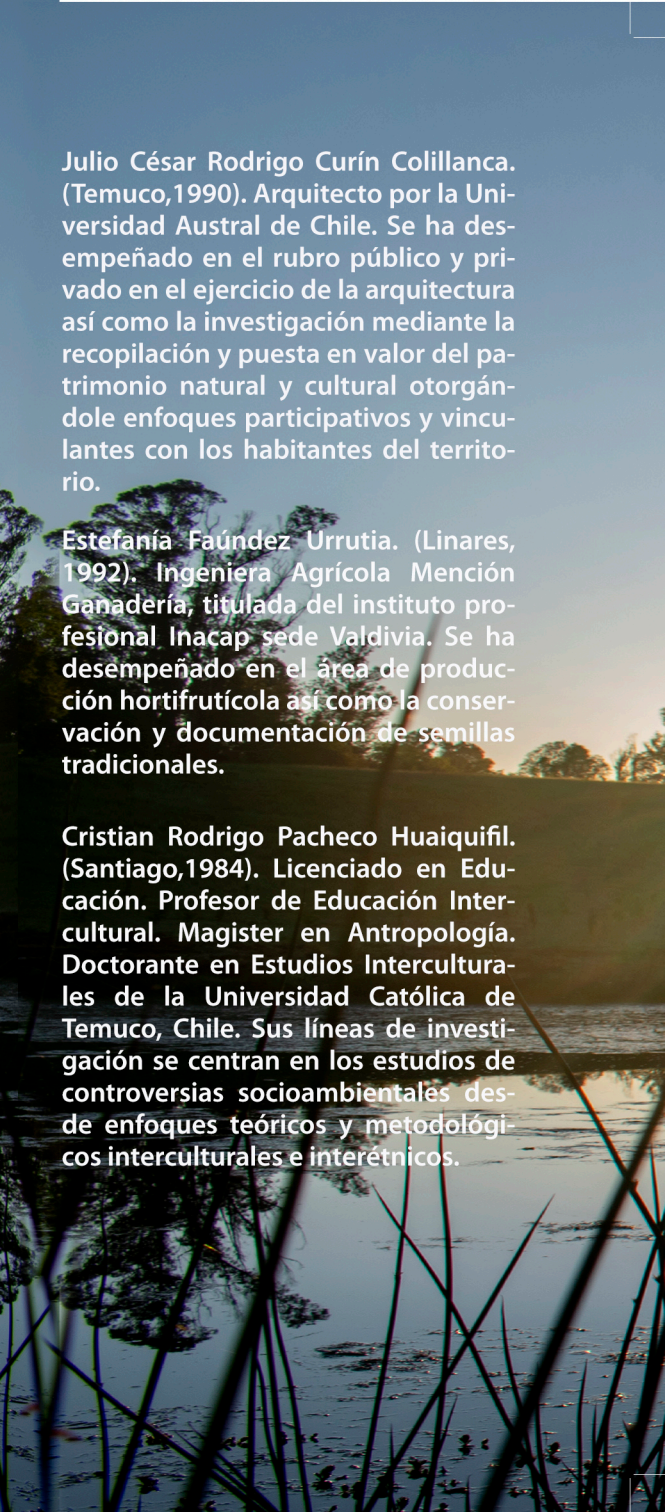


TRADICIÓN ORAL Y PAISAJE CULTURAL MAPUCHE EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS PUYEHUE Y PIDENCO

Julio César Curín Colillanca
Estefanía Andrea Faúndez Urrutia
Cristian Rodrigo Pacheco Huaiquifil





Julio César Rodrigo Curín Colillanca. (Temuco, 1990). Arquitecto por la Universidad Austral de Chile. Se ha desempeñado en el rubro público y privado en el ejercicio de la arquitectura así como la investigación mediante la recopilación y puesta en valor del patrimonio natural y cultural otorgándole enfoques participativos y vinculantes con los habitantes del territorio.

Estefanía Faúndez Urrutia. (Linares, 1992). Ingeniera Agrícola Mención Ganadería, titulada del instituto profesional Inacap sede Valdivia. Se ha desempeñado en el área de producción hortifrutícola así como la conservación y documentación de semillas tradicionales.

Cristian Rodrigo Pacheco Huaiquifil. (Santiago, 1984). Licenciado en Educación. Profesor de Educación Intercultural. Magister en Antropología. Doctorante en Estudios Interculturales de la Universidad Católica de Temuco, Chile. Sus líneas de investigación se centran en los estudios de controversias socioambientales desde enfoques teóricos y metodológicos interculturales e interétnicos.



TRADICIÓN ORAL Y PAISAJE CULTURAL MAPUCHE EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS PUYEHUE Y PIDENCO

Julio César Rodrigo Curín Colillanca

Estefanía Andrea Faúndez Urrutia

Cristian Pacheco Huaiquifil

EDICIONES ESCAPARATE

TRADICIÓN ORAL Y PAISAJE CULTURAL MAPUCHE EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS PUYEHUE Y PIDENCO
JULIO CÉSAR RODRIGO CURÍN COLILLANCA / ESTEFANÍA ANDREA FAÚNDEZ URRUTIA / CRISTIAN RODRIGO PACHECO HUAQUIFIL

REGISTRO PROPIEDAD INTELECTUAL N° 2024-A-11311

ISBN: 978-956-394-111-1

PRODUCCIÓN GENERAL: EQUIPO EDITORIAL

FOTOS DE PORTADAS Y INTERIORES DE PORTADA : ESTEFANÍA ANDREA FAÚNDEZ URRUTIA

© JULIO CÉSAR RODRIGO CURÍN COLILLANCA

© ESTEFANÍA ANDREA FAÚNDEZ URRUTIA

© CRISTIAN RODRIGO PACHECO HUAQUIFIL

© EDICIONES ESCAPARATE

E-MAIL: edicionesescaparate1@gmail.com

DICIEMBRE 2024

IMPRESO EN CHILE

Proyecto financiado por Servicio Nacional del Patrimonio Cultural,
Convocatoria 2022 del Fondo del Patrimonio Cultural.

NINGUNA PARTE DE ESTA PUBLICACIÓN PUEDE SER REPRODUCIDA, ALMACENADA Y TRANSMITIDA POR CUALQUIER MEDIO,
YA SEA ELÉCTRICO, QUÍMICO, MECÁNICO, ÓPTICO, DE GRABACIÓN O DE FOTOCOPIA, SIN AUTORIZACIÓN PREVIA DEL EDITOR.

Julio César Rodrigo Curín Colillanca
Estefanía Andrea Faúndez Urrutia
Cristian Rodrigo Pacheco Huaiquifil

**TRADICIÓN ORAL Y PAISAJE CULTURAL MAPUCHE
EN LAS CUENCAS DE LOS RÍOS PUYEHUE Y PIDENCO**



PU MAÑUMTUN AGRADECIMIENTOS

Los agradecimientos se dirigen principalmente a los habitantes de los territorios de las cuencas de Puyehue y Pidenco, quienes participaron con generosidad y confianza en las distintas etapas de esta investigación colaborativa o contribuyeron a hacerlo posible. Chaltu may kom pu che.

Entrevistados y colaboradores:

Pedro Lemonao Pereira
Elsa Lemunao Millanao
Elda Patricia Piucol Curín
Eladio Antio Hueraman
Sylvia Millanao Quiñinao
Diego Godoy Millanao
Adolfo Leal Villagrán
Patricia Urrutia Lemonao
Eduvina Curín Curín
Juan Curín Curín
Rosa Curín Curín
Jorge Curín Curín
María Colillanca Curín
Román Martínez Delgado
Gastón Martínez Colillanca
Francisco Cabellos Martínez

Y en la memoria de los fchakecheyem que caminan en otro Mapu, dejándonos relatos que aquí se transcriben, que permiten construir esta mirada territorial y resguardar la tradición oral heredada de sus antecesores.

Julio, Estefanía y Cristian.



ÍNDICE

Prólogo	11
Introducción	15
Contexto de estudio	16
Metodología	24
Objetivos del proyecto	25
Kiñe Troy. Capítulo I - Pu kuifi nütram (relatos antiguos)	26
Epu Troy. Capítulo II - Fill rakizuam (diferentes pensamientos)	43
Küla Troy. Capítulo III - Sitios de significación cultural	46
Meli Troy. Capítulo IV - Ceremonias culturales mapuche	63
Kechu Troy. Capítulo V - Pu tukukawe	73
Kayu Troy. Capítulo VI - Autoridades tradicionales mapuche	85
Regle Troy. Capítulo VII - Conexiones entre la tradición oral y el paisaje cultural en las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco	88
Pura Troy. Capítulo VIII - Forestales	92
Aylla Troy. Capítulo IX - Pidenco ñi tukulpan zugu	98
Rakizuam	104
Glosario	109
Bibliografía	113

FOTOGRAFIAS INTERIOR

ESTEEANÍA ANDREA FAÚNDEZ URRUTIA, PAGINAS: 6, 8, 14, 24, 28, 30, 33, 34, 35, 38, 39, 42, 48, 49, 50, 56, 57, 58, 60, 61, 68, 69, 70, 72, 73, 77A, 77B, 78, 81, 83, 86, 90, 91, 94, 96, 100, 107A, 107B, 107C

SERGIO ESTRADA COLILLANCA, PAGINA 29.

JULIO CÉSAR RODRIGO CURÍN COLILLANCA, PAGINAS: 36A,36B, 37, 47, 53, 54, 74, 85

FRANCISCO CABELLOS MARTÍNEZ, PAGINAS: 66, 67, 99

Prólogo

*“Al interior del círculo sagrado, el tiempo de la memoria con su transparencia;
al exterior, la historicidad con su tiempo cotidiano.
Por eso el Arco deviene en ventana, por medio de la cual entramos y salimos de los tiempos.
En los pliegues que se abren en el adentro se juega su sentido la memoria,
en los pliegues que se abren en el afuera, se juega su sentido nuestra historicidad”.*

Bernardo Colipán Filgueira, Chaurakawiñ.
(Extracto de “El Arco y el despliegue de la Memoria”, 2005).

Mientras leía el texto de mis peñi y lamngen no podía dejar de pensar, una y otra vez, en la imagen de aquella dualidad creadora que se aloja en el corazón del mapuche rakizwam o “filosofía del lugar”. De alguna manera eso se me apareció como lo que se celebra en este trabajo: Oralidad y Paisaje, Lengua y Lugar, Espíritu y Territorio, Cuerpo y Espacio, Memoria e Identidad; Ser del Lugar, Ser en el Lugar; ser Mapucheí.

Tal vez mi pensamiento sucumbió a esa tendencia por la convicción que sin la oralidad no se puede construir paisaje y sin paisaje no se puede reproducir la oralidad; esto es constitutivo de lo que es ser persona, ser lofche, ser sujeto colectivo, situado, enraizado a un territorio. Mientras, por un lado, la oralidad, la lengua, da los medios de expresión al püjü, al espíritu, y al cuerpo personal o che kalül; por otro lado, el paisaje, el territorio, el espacio, la memoria, aportan la fenomenología, el contenido, la experiencia que motiva y da sentido a la comunicación, al lenguaje, la oralidad, al ser con otros, al ser en otros.

En la conjugación de ambos extremos de la existencia, uno interior y otro exterior, se produce la unificación del che, sujeto que puede dar sentido en 360° y múltiples capas al tiempo y al espacio que le ha sido regalado para vivir, cual esfera generativa que ensambla lo tangible y lo sutil, lo momentáneo y lo permanente, la identidad y la colectividad. En esta esfera vital, ser del lugar, ser en el lugar, es ser en otros, la forma mapuche de habitar.

Así ocurre en los espacios de vida que florecen en torno de la cuenca de los ríos Pidenko y Puyehue, espacios regidos por el embeleso del agua, de la serpiente plateada, a veces azul, a veces verde, a veces marrón: kay kay, dueña del vital y - al mismo tiempo - destructor elemento, cuidado por shumpall, zomo ka wenxu, femeninos y masculinos; fuente de la energía vital, del newen que edifica un robusto, estable y rico itxofill mogeñ, un amplio espectro de biodiversidad. Todas estas cualidades y condiciones engendran el Az mapu, la ontología, el ser de este territorio, su carácter esencial, el cual nutre las formas de la interpretación y entendimiento de quienes habitan en él, alimentando las formas del Az che, del carácter y el ser de las personas que tienen conexión umbilical con sus territorios, que están plantadas a la tierra, a su lugar, como los peñi y lamngen, nañas, chachay y papay del linaje de Huamal, Ñeicuan y Felipe Curín, o del mismo Nailikan, ancestro germinal; son muchos.

Pero ahí donde rige la serpiente del agua, kay kai, la ley de la dualidad creadora que sostiene la vida y el mundo mapuche mandará que xeg xeg, la serpiente de la tierra, se haga presente para dar a luz su coro de dueños y guardianes, parientes del trülke y kupuka. En esta trenza que se va formando entre el agua, la tierra y la sangre de pu che, de todas las personas, florecen - bajo los astros de la cúpula azul del cielo - los paisajes que pintan las luces multicolores de las palabras, de las canciones y las danzas, ensalzadas entre triwe y foye, entre laureles y canelos. Menoco y mallin, wingkul y lewfu, pantanos, humedales, cerros y ríos, despiertan en la conciencia ancestral del espacio redondo, del wajontumapu, para ramificarse a través del corazón y la mente de las personas hasta dar forma a lugares de recuerdo, agradecimiento y alegría: eltuwe, nguillatuwe ka paliwe, lugares de entierro, ceremonia y juego. En ellos se reproducirá la energía que da existencia a todas las cosas, el newen que sostiene la vida, la experiencia, el conocimiento, la creación y la descendencia, la fuerza que alimenta el mapuche mogeñ y el mapuche kimün, prodigios que - a través de sueños, alegorías y narraciones, de pewma, amelkan ka epew – van delineando la arquitectura del Lof, del kiñel mapu, ese espacio con identidad única.

Así es como la memoria de esta tierra que mojan los ríos Pidenko y Puyehue se forja, crece, reproduce y mantiene en el aukin de todas las vidas, eco cuya voz resguardan los dueños de la palabra, los Ngenpin, y sus guardianes tutelares, Logko ka Machi, figuras conductoras de personas e intermediarias de la relación con el mundo espiritual. Serán ellos quienes estarán signados por las presencias creadoras del universo para esculpir los paisajes mediante la palabra, la lengua, el habla, a través de la cual la voz de los futakeche yem, de los antepasados, nos viene a visitar para revelarnos las formas de una buena vida, del kúme mogeñ, latentes en la matriz que - como un llepu – se va hilvanando y entretejiendo con la fibra de la conducta recta, cariñosa, respetuosa, que forja sujetos norche ka poyenche, inspirados en una observación irrestricta del yamuwün. Son este tipo de personas las que se transforman en metawe vivientes del conocimiento, del kimün, cuales vasijas que contienen la sabia que alimenta las circulares jornadas de conversaciones en que se comparte el conocimiento proveniente de la compenetración profunda entre las personas de estos

territorios y con ellos; eso habita en la calidez de cada nüxamkan o conversación y en cada trawün o reunión de sujetos, cuerpos y territorios.

Es así como en este ragintuleufu mapu, en esta tierra que brota entre ríos, el tiempo común y el tiempo personal, el tiempo de la comunidad, revive diez veces nuevamente, como insinúa el marri marri, comprometido saludo que se escucha en los territorios entretejidos por parientes, por hermanos, por linajes ancestrales provenientes del meli folil küpan, de las cuatro fuentes de las que todos brotamos.

Mari inchiñ wew.

Con fraternal afecto, un pariente y amigo,
Francisco Javier Cabellos Martínez.



Introducción

Este libro titulado “Tradición oral y paisaje cultural Mapuche en las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco” representa para sus autores un ejercicio investigativo intercultural e intracultural que nace principalmente en razón a las inquietudes de Julio y Estefanía, quienes decidieron comenzar un proceso investigativo sociocultural y patrimonial familiar y comunitario, que no solo involucró acercarse a la memoria e historia de sus territorios sino que a sus propias identidades socioculturales como jóvenes Mapuche originarios de Quitratúe y Pidenco en la región de la Araucanía, territorios ancestrales adscritos a *Gulumapu*. Es una de las tantas maneras de contribuir al mapuche *mongen* en la búsqueda del resguardo del *kimiün*, de los *epew*, y de la interpretación del territorio que habitan las familias y por sucesivas generaciones han mantenido. La escritura y documentación de ello permite, por un lado, acercarse al resguardo de estas perspectivas que conforman parte del patrimonio local, y por otro al mundo Mapuche.

En este contexto el año 2022 se postuló al Fondo del Patrimonio Cultural del Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio con el objetivo de financiar el proyecto de investigación propuesto. El cual finalmente adjudicamos el año 2023. Lo anterior nos permitió conformar un equipo de trabajo transdisciplinario, donde se incorpora Cristian, quien en experiencias anteriores ya había realizado junto a Julio y otros profesionales una investigación intercultural en la zona cordillerana de *Kurarewe* la cual culminó con la elaboración de un libro fotográfico sobre la arquitectura Mapuche Pewenche del mencionado territorio.

En consecuencia, el objetivo principal de este proyecto fue “Documentar en un libro fotográfico parte de la tradición oral Mapuche y también el paisaje cultural de las comunidades Felipe Curín y Pedro Millanao “Epu” en los territorios de Pidenco y Quitratúe. El Vado mediante un texto con propuesta gráfica y escrita que incluye planos, mapas, cartografías y transcripciones de los relatos de tradición oral. En esta línea, se propuso una visión y participación de los habitantes de los territorios que buscó resguardar y promover el patrimonio tangible e intangible mencionado y a su vez contribuir a la re-valorización de los mismos por parte de la cultura No Mapuche”.

Es así que este estudio se concibe como cualitativo, porque su contexto metodológico es transdisciplinario e intercultural. El razonamiento deductivo e inductivo construido en su trayectoria le atribuyó rigor científico al trabajo desarrollado, situando la investigación en un escenario ético y político que reconoce las injusticias sociohistóricas que ha vivenciado el Pueblo Mapuche en Wallmapu y que advierte la necesidad de reconstruir y repensar sus memorias y patrimonios desde enfoques colaborativos y anticoloniales.

El libro se organiza presentando el contexto de estudio, las experiencias y relatos de los cultores, registros fotográficos y reflexiones o inquietudes que surgen de la sistematización de lo recopilado.

La pregunta que se espera responder en cada uno de los capítulos tiene relación con lo siguiente: ¿De qué manera las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco construyen conexiones con la tradición oral y el paisaje cultural de los habitantes Mapuche del territorio?



Fig. 01- Mapa esquemático del Wallmapu histórico entre los siglos XVI y XX. Elaboración propia (2024) Fuente: Basados en datos de Melín et al. (2015).

Contexto de estudio

La investigación se desarrolló en los contornos de las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco. Particularmente en Quitratúe, comuna de Gorbea y en Pidenco, comuna de Loncoche, estos sectores comparten la geografía de la cordillera de la costa, separados por el cerro Pucay. Ambas comunas conforman el límite sur de la región de La Araucanía en Wallmapu. Específicamente se realizaron entrevistas semiestructuradas a 8 personas de ascendencia Mapuche de ambos territorios, 4 mujeres y 4 hombres. Además de jornada de trabajo de campo, donde se desarrollaron 6 *trawün* (encuentros) que involucra-

ron las entrevistas antes mencionadas, *ngüitramkawün* (conversaciones en mapuzungun-español) desarrolladas en un contexto íntimo y de confianza. Lo anterior condujo la producción de registros etnográficos, notas de campo y mapeos de sitios de significación cultural y toponimia del territorio.

Cuando hablamos de cuencas en esta investigación nos referimos a territorios cuyas características geográficas permiten que sus aguas sean contenidas y conducidas hacia una dirección determinada, en este caso hacia los ríos Puyehue y Pidenco. De estos cursos de agua se aclara que nacen en la comuna de Loncoche, por un lado, el río o estero Puyehue nace en el sector de Afquintúe y tributa al río Donguil en un punto medio entre las localidades de Quitratúe y Gorbea, este a su vez desemboca en el río Toltén, en tanto el río Pidenco nace en el cordón Mitropulli y recibe aguas de los esteros Cahuinhue y Truf Truf, convirtiéndose en el río Mahuidanche el que finalmente tributa al mismo río Toltén, siendo este la cuenca principal que nace del lago Villarrica con aguas provenientes de la cordillera de los Andes, de las comunas de Pucón y Curarrehue. Ambos nacimientos de ríos distan a menos de 6 km recorriendo las caras este y oeste del cordón de cerros Trapehue, Pucay y Meulen o Maulén. Así también se asocia a territorios con una historia común previa a la radicación y reducción de tierras mapuche y a los Títulos de Merced producidos a principios del siglo XX, que comparten visiones y experiencias adscritas al tejido social intracomunitario que involucra, además, relaciones de parentesco entre ambos lof y territorios.

La comuna de Gorbea se sitúa en la parte sur de Gulumapu, en la región de La Araucanía, sur de Chile.

“Se ubica a una distancia de 44,7 km., al norponiente de la ciudad de Temuco, localizada en la macro forma denominada depresión

intermedia, interrumpida por el desarrollo del cordón de Afquintúe o Mitropulli. Tiene una superficie aproximada de 694,5 km², lo que representa un 2% del territorio total de la región. La Comuna registro en el CENSO 2017 a 14.414 personas, lo que significa una disminución de la población del 5% respecto del CENSO anterior (2002). Con respecto a la composición de la población, hay 93 hombres por cada 100 mujeres en la comuna, con un índice de dependencia de 53,9% y de envejecimiento de 123,1 personas mayores de 65 años por 100 personas menores de 15 años (el más alto de la provincia). En cuanto a la distribución de la población comunal, el 29,5% reside en zonas rurales, proporción similar a la provincial y regional” (Servicio Salud Araucanía Sur, 2020, p.4).

Como parte fundamental de la investigación, se indagó sobre algunos aspectos de la historia de Gorbea, conocido también como Kuzpe mapu, comprendiendo que:

“Gorbea, nace como una localidad dedicada a la producción agrícola y maderera, la cual fue potenciada con la instalación de la línea férrea en el territorio en 1887. Ya en 1904 se funda oficialmente la localidad de Gorbea y recién en el año 1911 se le otorga la condición de comuna. El topónimo de la comuna es en honor a Andrés Antonio de Gorbea, un ilustre matemático español, que nunca llegó a visitar la comuna, pero dado su destacada labor como profesor universitario en el país se le homenajeó, dando su nombre a una comuna de Chile. Lastarria, una de las localidades pobladas de la comuna, inicialmente fue ocupada por comunidades indígenas, sin embargo, en 1903 muchos terrenos fueron entregados a colonos holandeses con el fin de que trabajasen la tierra. A esta zona se le dio su nombre en honor del ingeniero que realizó el trazado de la vía férrea por la zona y las calles de la localidad. Quitratúe, otra localidad que se encuentra al interior de la

comuna, nació en 1907 tras la instalación de la vía férrea, que impulsó el comercio y exportación maderera además de la agricultura. Este sector se caracterizó por su rápido aumento demográfico y la construcción de edificios como la Escuela Fiscal, el Reten de Carabineros, servicio de correos, entre otros” (Plan Municipal de Gorbea, 2022, p.5).

El contexto Mapuche de Gorbea es fundamental entenderlo, puesto que tiene directa relación con las raíces de la comuna y de sus habitantes, en consecuencia, resulta oportuno visibilizar la riqueza intercultural vigente en esta comuna. Motivos que, además, justifican la realización de este libro.

“En la comuna de Gorbea, existen comunidades Mapuches que conservan sus prácticas y tradiciones culturales, actualmente existen 8 comunidades Indígenas y 2 asociaciones debidamente inscritas en el Sistema de Registro Nacional de Comunidades y Asociaciones Indígenas de CONADI. Además de sitios de significancia cultural en donde se realizan ceremonias, espacios naturales reconocidos por conservar la relación entre el hombre, la naturaleza y la cosmovisión Mapuche” (Plan Municipal de Gorbea, 2022, p.21)

La conservación de prácticas y tradiciones culturales permitirá que los pueblos originarios tengan vigencia en los tiempos actuales y mayor posibilidad de fortalecimiento como pueblo vivo.

Por otro lado, los datos del Censo 2017 señalan que:

“La Comuna de Gorbea tiene un 18,7% de habitantes que se considera parte de un pueblo originario, porcentaje inferior a la estadística regional, que alcanza un 33,8% de la población que habita en La Araucanía. La etnia Mapuche es la predominante entre las personas que se declaran pertenecer a un pueblo originario, pues alcanza una población total de 2.611 habitantes, seguido de Aymará con solo 10 habitantes (Plan Municipal de Gorbea, 2022, p.8).

Fig. 03- Esquema de los territorios adyacentes a las cuencas Puyehue, Donguil y Pidenco, Región de la Araucanía. Elaboración propia. (2024)
 Fuente: Cartografía de cuencas hidrográficas, BBNN.



- SIMBOLOGIA**
- CIUDAD/ LOCALIDAD
 - ★ COMUNIDADES MAPUCHE
 - CUENCA/ SUBCUENCA
 - AFLUENTES



La interpretación de la preexistencia Mapuche en Gorbea es interesante a propósito de los datos que presenta Mera y Munita (2018) sobre los hallazgos arqueológicos descubiertos en el “sitio arqueológico Gorbea-3”, en torno a un *eltun*, comprendido como cementerio Mapuche de larga data, el cual, según estos autores, es el de mayores dimensiones hasta ahora excavado en el centro sur de Chile, donde se hallaron aproximadamente 172 contextos funerarios. Este sitio arqueológico “se adscribe a la cultura Mapuche de tiempos coloniales tardíos y republicanos, y probablemente estuvo en uso desde el siglo XVIII hasta comienzos del siglo XX, momento en el que se fundó la ciudad de Gorbea en la Región de La Araucanía” (Mera y Murita, 2028, p.2).

Lo anterior se complementa con la siguiente información:

“El antiguo *eltun* fue excavado entre 1969 y 1973 por un equipo de jóvenes arqueólogos bajo la dirección de Américo Gordon y con el patrocinio del Museo Nacional de Historia Natural, quienes 22 realizaron cinco campañas de terreno, en donde recuperaron y registraron 172 tumbas, gran parte de ellas correspondientes a entierros en canoas funerarias o *trolóf*., asimismo entre las ofrendas y otros elementos asociados a esta ceremonia, se hallaron más de 300 vasijas cerámicas, más de una decena de aros cuadrangulares o *chawai*, un anillo, cruces de bronce y plata, chaquiras (cuencas de vidrio) y agujas. Además de restos óseos correspondientes a -al menos- unos 50 individuos. En total, los materiales recuperados en el *eltún* de Gorbea suman 466 piezas. La mayor parte de los materiales culturales recuperados, se conservan actualmente en el Museo Regional de La Araucanía, que conforman una de las colecciones de alfarería Mapuche arqueológica más importantes del país. Las evidencias bioantropológicas, en tanto, se encuentran depositadas en el Museo Nacional de Historia Natural” (Plan Municipal de Gorbea, 2022, p.22).

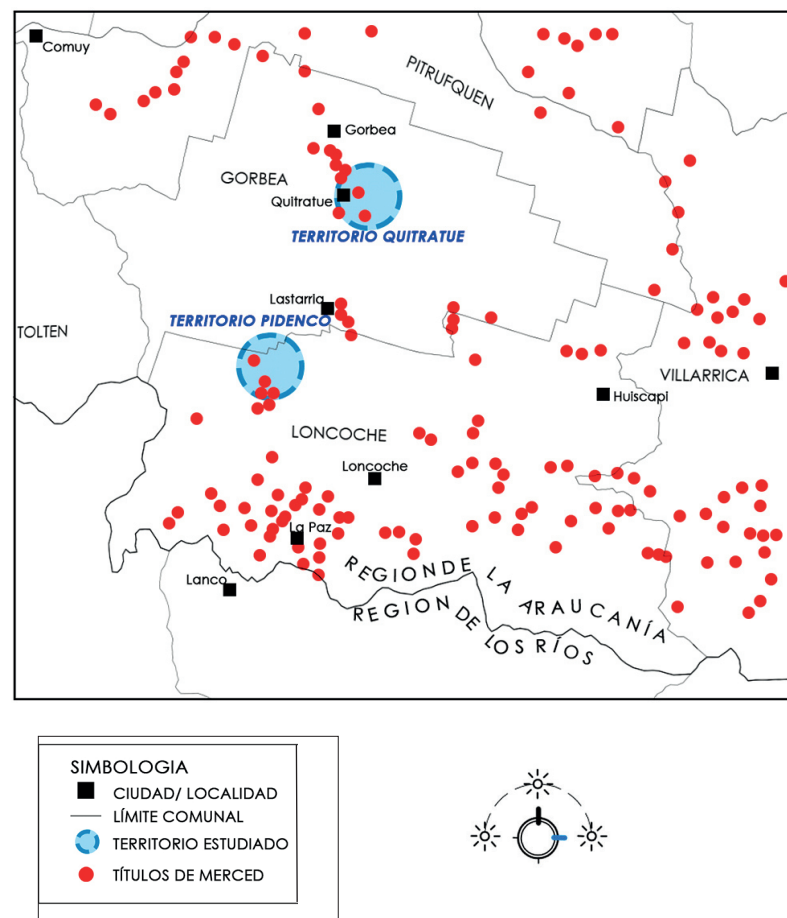
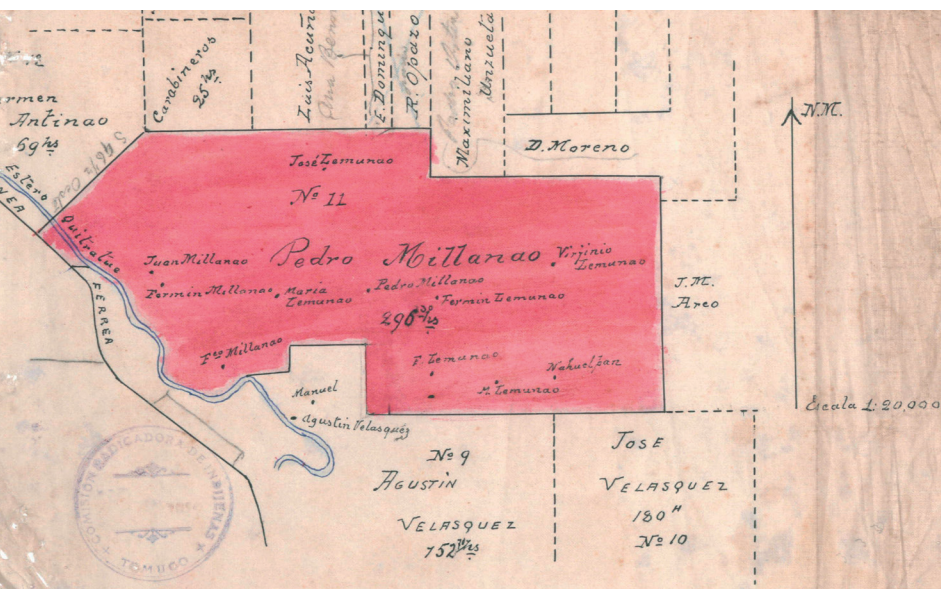


Fig. 04- Plano comunas de Gorbea y Loncoche con ubicación de las zonas de estudio y Títulos de Merced. Elaboración propia. (2024)
Fuente: Mapa del pueblo Mapuche, MOP



*Fig. 05- Plano de Título de Merced de Pedro Millanao en Quitratúe (1910).
Título de Merced Pedro Millanao, Archivo CONADI.*

Según los antecedentes publicados en el Sistema de Información Territorial Indígena 2.0 de CONADI, en la región de La Araucanía se encuentran 2.147 comunidades indígenas, y 2.320 títulos de merced. En la comuna de Gorbea, el número de títulos de merced es de 34. (Unidad de Investigación y Estudios Territoriales, 2020)

La comuna de Loncoche por su contexto sociohistórico representa un territorio muy particular para *Gulumapu* (territorio Mapuche en Chile), puesto que sus raíces Mapuche se hacen presente en su conformación. Más adelante presentaremos algunos datos, antes es preciso señalar su ubicación e información asociada al CENSO 2017.

“Se ubica a una distancia de 80 km²., al sur de la ciudad de Temuco, limita al norte con las comunas de Gorbea y Pitrufquén, al este con Villarrica, al sur con Lanco y Panguipulli y al oeste con San José de la Mariquina (Región de los Ríos). Tiene una superficie aproximada de 977 km²., lo que representa un 3% del territorio total de la región. La Comuna registro en el CENSO 2017 a 23.612 personas, lo que significa un aumento de la población del 2% respecto del CENSO anterior (2002). Con respecto a la composición de la población, hay 95 hombres por cada 100 mujeres en la comuna, con un índice de dependencia de 56,6% y de envejecimiento de 95,3 personas mayores de 65 años por 100 personas menores de 15 años. En cuanto a la distribución de la población comunal, el 29,7% reside en zonas rurales, proporción similar a la provincial y regional (Servicio Salud Araucanía Sur, 2020, p.4).

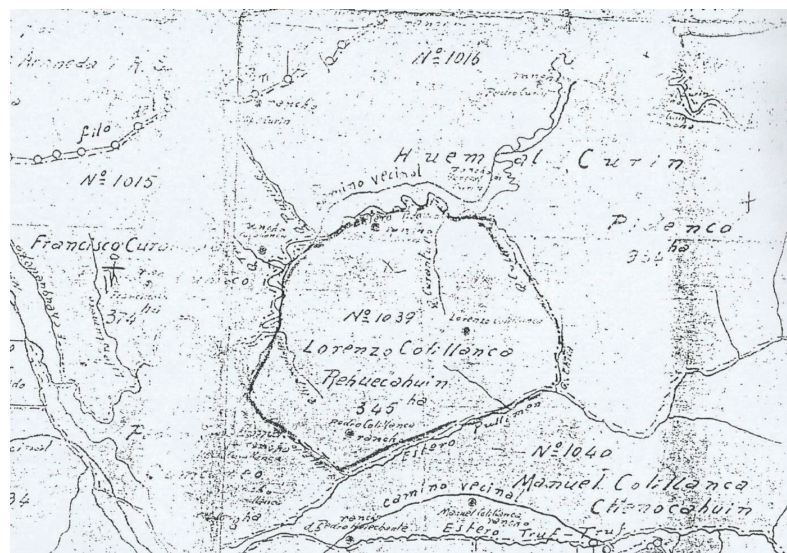


Fig. 06- Extracto de Plano de la Ex Concesión Schmidt con proyectos de radicación en Pídenco, En Destacada Radicación Lorenzo Colillanca Aburto (1912). Archivo CONADI.

pantes del estudio. La metodología además respetó y reconoció los derechos humanos de los pueblos indígenas, en especial los derechos humanos del pueblo Mapuche, a propósito de su situación de vulnerabilidad en Chile. La investigación consideró el consentimiento informado de todos y todas los participantes y el derecho que tienen los pueblos indígenas de controlar su patrimonio cultural, tal como lo señala el artículo 31 de la Declaración de las Naciones Unidas ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas.

“Los pueblos indígenas tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales, sus expresiones culturales tradicionales y las manifestaciones de sus ciencias, tecnologías y culturas, comprendidos los recursos humanos y genéticos, las semillas, las medicinas, el conocimiento de las propiedades de la fauna y la flora, las tradiciones orales, las literaturas, los diseños, los deportes y juegos tradicionales, y las artes visuales e interpretativas. También tienen derecho a mantener, controlar, proteger y desarrollar su propiedad intelectual de dicho patrimonio cultural, sus conocimientos tradicionales y sus expresiones culturales tradicionales.”

Los derechos de los pueblos indígenas tienen una relevancia fundamental en este trabajo. En esta lógica promovemos el resguardo de los conocimientos de las comunidades Mapuche y reconocemos que son sus integrantes quienes toman de manera autónoma sus decisiones respecto al patrimonio sociocultural y epistémico construido por las generaciones pasadas y respecto al *kimiün* que se construye en la actualidad. Así lo mandata de igual modo el Convenio 169 de la OIT.

Objetivos del Proyecto

Objetivo General

El objetivo de este trabajo fue documentar mediante un libro fotográfico parte de la tradición oral Mapuche y también la construcción del paisaje cultural de las comunidades mapuche Felipe Curín y Pedro Millanao “*Epu*” en los territorios de Pidenco y Quitratúe- El Vado mediante un texto con propuesta gráfica y escrita (planos, mapas, cartografías y transcripciones de los relatos de tradición oral). Se propone una visión y participación interdisciplinaria e intercultural, con participación voluntaria, informada y vinculante de los habitantes de los territorios y que busca resguardar y promover el patrimonio tangible e intangible mencionado y a su vez contribuir a la re-valorización de los mismos por parte de la cultura No Mapuche.

Objetivos específicos.

1- Utilizar la metodología cualitativa con las estrategias del diseño etnográfico y las entrevistas para documentar, recopilar y sistematizar algunas expresiones de la tradición oral Mapuche y percepciones del paisaje cultural que son el soporte espacial de dichas tradiciones.

2- Adentrarse en expresiones de la cultura local a fin de comprender su importancia desde la observación participante y lograr una adecuada documentación, que sea pertinente a las comunidades locales respetando sus códigos culturales como *Yamuwün* (respeto), *Ramtun* (preguntar).

3- Sistematizar la información entregada y recopilada entre las comunidades y el equipo de trabajo, generando informes mensuales.

4- Organizar una entrega previa o borrador de trabajo con el avance del libro (planos, cartografías, esquemas, fotografías, ilustraciones y transcripciones de los relatos).

5- Poner en valor los patrimonios culturales materiales e inmateriales indicados por las comunidades participantes mediante un texto definitivo que se refleje de manera gráfica y escrita lo postulado.



KIÑE TROY, CAPÍTULO I

Pu kuifi nütram (relatos antiguos)

La tradición oral ha sido uno de los pilares en transmisión de conocimiento entre las generaciones mayores y las nuevas, mediante estos relatos se habla de espíritus, del paisaje, del quehacer, de la historia familiar, de las ceremonias antiguas y de cómo se interrelacionan cada uno de estos aspectos para construir una visión general basada en el respeto hacia el entorno natural y habitado. Muchos de estos relatos son heredados desde los abuelos o parientes de más edad en las que los ahora cultores o relatores escucharon y luego transmiten nuevamente estos relatos.

Pu *kuifi nütram* se entenderán como los relatos antiguos, donde aparece el mapuzungun como lenguaje de comunicación dominante. Aunque también se hicieron visibles a través del español, debido a la lamentable pérdida del uso del idioma en algunos *lof* (organización territorial) y comunidades aledañas a los ríos Puyehue y Pidenco. Sin embargo, el mapuzungun estuvo presente y resignificó el *ngütramkawun* (conversación), tal como se puede leer en los siguientes párrafos.

Treng Treng y Kai Kai

El *epew* de la creación o moldeamiento del mundo mapuche está en Treng Treng y Kai Kai, antiguos espíritus que hace mucho tiempo se enfrentaron, el primero protegiendo a los seres humanos y el segundo haciendo subir las aguas con una inundación nunca después vista. Los antiguos mapuche recuerdan este suceso y se heredó con

matices locales a los hijos y nietos el *epew* o cuento de Treng Treng y Kai Kai, “En el cerro de los Curín, eso les pertenece un tanto, lo otro era de Francisco, que era mi tío, pero todos se vendieron a forestal. Eso decían que cuanto llovió y no paró el agua se volvió todo mar así que la gente que van a salvarse ahí se subieron en el Treng Treng, dice que ponían *balai* (*llepo*, artefacto de cestería con forma de plato de gran dimensión utilizado para la limpieza de cereales y legumbres), ponían cuero de oveja que el sol se “caldió” como fuego, el cerro siguió creciendo. Ahí había un animal o ave sería ese que decían el Treng Treng el cerro que empezaba a crecer y cuando cantaba el Kai Kai y subía más al agua. Cantaba el Kai Kai y el agua, subía más el agua” (María Curín Carileo yem, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024, p. 3).

Esta lucha de grandes *newen* o poderes de la tierra moldeó el paisaje, actualmente en el territorio se identifican ambos cerros con su correspondiente *newen* asociado, el cerro Treng Treng es donde vivió Hilario Curín yem, y el cerro Kai Kai se encuentra en la actual comunidad Ñeicuan Curín.

“Eso no se sabe que se será, sería el espíritu de Dios. Uno el Treng Treng y el Kai Kai este eran el terreno. Eso se comprende el terreno, ese que esa llamaba más agua. Y el Treng Treng es el llamaba crecía el cerro. Yo cuando era niña chiquitita -Pero yo no sé cómo se guardaba tanto conocimiento cuando juntaba *fchake* Mapuche *fcha* Ñeico, *fcha* Huemal, Huenumil, todos esos eran amigos, se juntaban ahí en la casa de mi papá, ahí conversaban y yo eso capté- dicen que todo, las serpientes, lagartija todo eso, todos llegaron ahí a vivir. Y después hicieron *chauyo* de *collimallin*, una madera que hay, así que eso plantaba un *chauyo* y ponían la guagua, así que la serpiente no subía en ese. Le dieron la gente para se acercaron en el sol, dijeron

que el sol llegaba a quemar. A la tanta, ya Dios escuchó los clamores y bajó, paró el agua. Kai Kai en el mismo dicen que cantaba, no se sabía en qué parte, en el mismo cerro se sentía la voz” (María Curín Carileo yem, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,p. 3).

Nailikan

Nailikan fue antepasado de algunas de las familias del territorio que luego se enlazaron con los territorios aledaños, existen relatos de su vida en Pidenco.

“A lo que es Pidenco... se cuenta qué es una tierra amplia y bueno... Ahí fueron nuestros abuelos, de parte de mi mamá... Y de parte de mi papá, yo... algo voy a contarles de mi abuelo José Colillanca Aburto... cuando mi bisabuelo era chico, a mi bisabuelo lo dieron a una familia alemana... el otro día yo les dije el nombre del gringo que lo dieron al abuelo, no me acuerdo en este momento. Y lo dieron a ese gringo y después la gente lo conocía a mi bisabuelo por el apellido del Gringo. Bueno, lo que contaban también de la historia de mi abuelo, era que el primero que llegó acá, a esta tierra se llamaba Nailikan. Y ese ese hombre vino y trajo a su señora y ahí tuvieron hijos acá y se pobló Pidenco, eso contaba mi papá, entonces de ahí se formó la familia Colillanca y ahí hubo Colillanca de varios, con varios apellidos maternos y todo, pero la raíz fue Nailikan”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.1).

“... cuando chica escuché eso porque había una canción (*ulkan-tun*) de eso. Había una canción, mi mamá lo cantaba, pero yo no me acuerdo y creo que él venía de la cordillera o de Pitruquén por esas partes, no

eran de acá, acá en la tierra no había gente así que llegaron ellos poblando y ahí incluso los Antipán son descendientes de Nailikan, eso contaba mi viejo. De ahí Nailikan tuvo hijos, pobló Molco, pobló Pidenco. Entonces ellos fueron los primeros habitantes de acá, antes no había gente, no había gente al menos por la parte de los Colillanca, de otra familia ignoro, yo de los de los Curín, ignoro, pero sí mi abuelito, mi abuelito vivía acá y a mi abuelita la trajeron desde La Paz. Ella era Juana Carileo, era la señora de Martín Curín ellos eran mis abuelos. Eso recuerdo no más” (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.1).

Ñeicuan Curín, Huemal Curín y Felipe Curín

Ñeicuan Curin y Huemal Curin fueron 2 hermanos y antepasados de la mayoría de habitantes del sector oriente de Pidenco. Ambos lideraron y gestionaron la inscripción de tierras en la época de la radicación de las familias Mapuche en el territorio de Pidenco, producto de ese trabajo es que hoy existen títulos de merced y se generan comunidades descendientes directos de ellos. Ñeicuan Curin fue casado con Traiguen Calfuhueno.

Así también se relata la historia de Felipe Curin, cuyos descendientes componen la comunidad del mismo nombre.

“...las familias Curín y Malillanca fueron de las primeras en ocupar Pidenco...” y que de un matrimonio entre miembros de ambas familias nacieron Felipe, Martín y Francisco Curín Malillanca, a fines del siglo XIX, en la década de 1880 aproximadamente. De los hermanos antes mencionados, Felipe casó con una mujer llamada Isabel Catrilaf Malillanca, y tuvieron como hijos a Margarita, Teresa, Francisco, Pedro Hilario y Domingo Curín Catrilaf. El otro Hermano, Francisco Curín

Malillanca, se casó con la machi “Carmela” Valentín, quien provenía del territorio de Boroa, y de este modo se queda a vivir en el sector Pidenco, teniendo 3 hijos: Domingo, Victor y Arturo Curín Valentín. El tercer hermano, Martín Curín Malillanca, contrajo matrimonio con Juana Carileo, de un sector cercano al poblado de La Paz, y sus hijos fueron: Martín, Segundo, María, “Carmela”, Pedro, Narciso y Rosa Curín Carileo.” (Familia Curín Curín, 2024, extracto Incopade)

“Felipe Curin, en una fecha que no se tiene clara, subió desde Pidenco hasta el cerro y encontró un lugar plano, allí hizo fuego para despejar la montaña, esto era pura montaña de árboles. Luego retorna al valle a buscar a su familia y se instala en el lugar al que llamaron Calbuco, el resto de los parientes de él siguieron viviendo en la vega” (Familia Curín Curín, 2024.)

Ngen mapu

De los espíritus, *ngen* o dueños tutelares de los espacios de la naturaleza se habla cotidianamente, es una manera de recordar que estos espacios están bajo el cuidado de seres o espíritus y que el comportamiento de las personas debe ser acorde para mantener el respeto, resguardo de estos lugares y la integridad de la persona que visita tales espacios.

Trülke

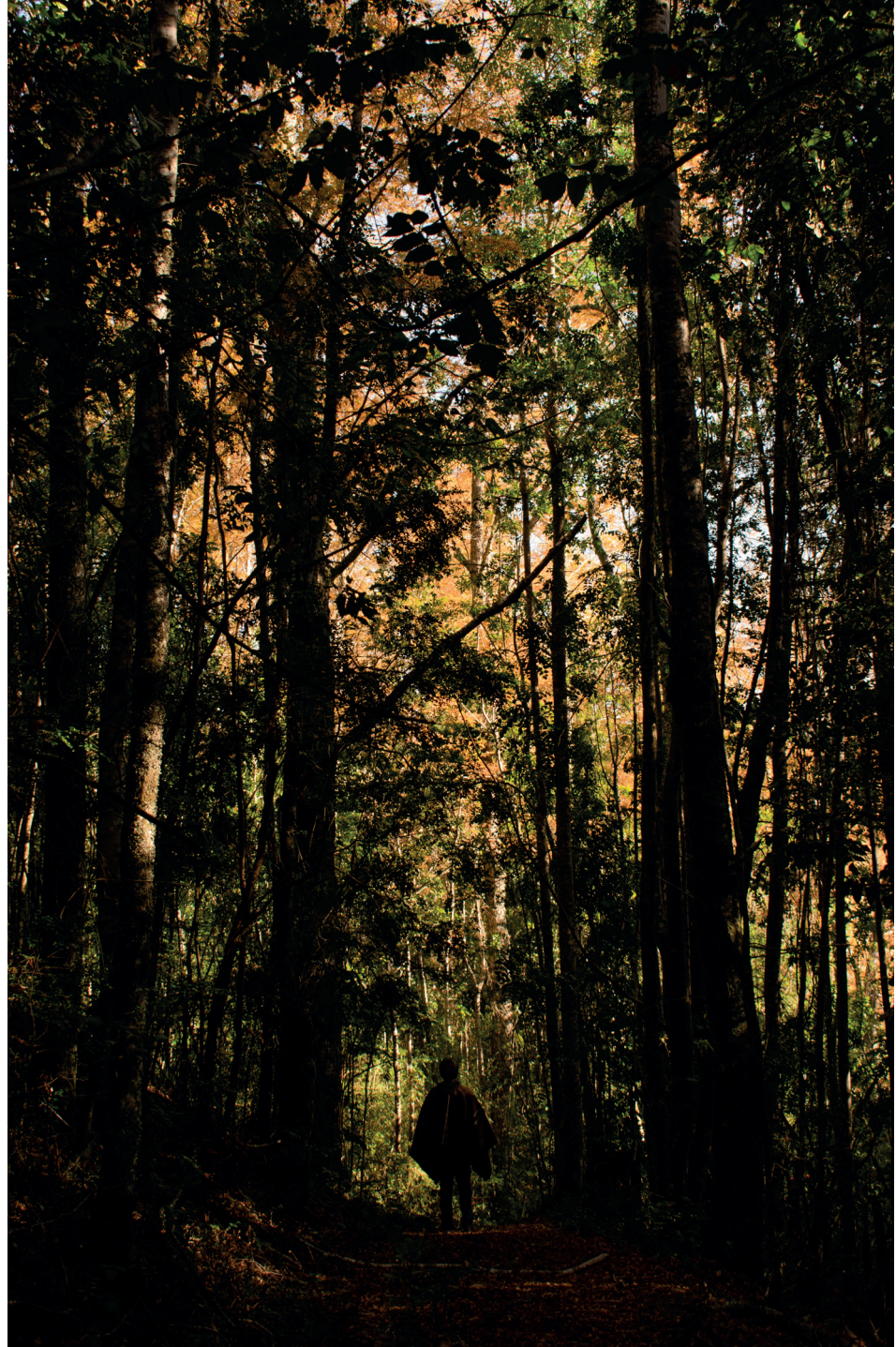
“Un cuero dice que aparecía, son espíritu malo, visión, dicen que lleno de patas de animales, aparecía en el río, y otra vez dicen que aparecía un *wampo*, una canoa, ese era el espíritu maligno de la tierra, ese se volvía cualquiera igual al cuero, si uno quiere subir en el

wampo se daba vuelta, si una señorita iba a sacar agua ese lo cautivaba, por ahí ha sido ... ese *wampo* (bote para navegar) también salía en el agua, así que... se veían muchas visiones porque ellos creían en ese espíritu terrenal” (María Curín Carileo yem, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024, p. 1).

“La abuela nos hablaba de los *trülke*. Me acuerdo de que el cuero, era que del río salía un cuero y tenía uñitas así y a ver si dejaban niño ahí cerca, el cuero se lo agarraba y se lo llevaba. Ese era un cuento entre *winka* también. Y dicen que era verdad, era un cuero, no más. Que raptaban niños. Se ponían en la ribera el agua del río. Específico no sé, porque siempre mi papá nos prohibía que fuéramos al río por el cuero. Tenía miedo, por el cuero, pero nosotros llevamos la contra, yo llevaba una frazada o manta y a un hermano menor, lo poníamos encima de las quilas, encima del río, iba hondo y ahí poníamos a mi hermano y dormía ahí. Y nunca pasó nada, nunca se nos cayó al agua. Como a las 12 del día, [se prohibía ir al río] porque siempre, decía, que a esa hora andaba el cuero, después como a las 12 del día nos decía que no fuéramos, nosotros igual íbamos. Porque el río era nuestra entretención, si vivíamos cerca del río, así que estábamos en la Vega y un poquito más abajo. Pero como le digo, el río fue como nuestra casa y nosotros, yo siempre me acuerdo que hacía dormir a mi hermano encima de las quilas. Nunca le dije a mi mamá ni supo mi mamá tampoco”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.5).

Kupuka

“¿Aparecían *kupuka*, ese dice que esta, es una gente que viven enmontañado como salvajes, son salvajes, y eran parte del *wekufu*... en sueño fui a la casa de *kupuka*, fui en viaje... me convidaron harina de avellana, esos cosechan avellana y lo guardan y lo desgranar, ¿tendrán máquina para desgranar? Y de ahí comían harina de avellana... me conversaron, fui y estuve un buen rato después quise venirme y más arriba pasé a encontrar una cadena en el camino. Quise tomar la cadena para dejarla a un lado y se volvió una serpiente, subí y subí, de ahí reconocí el campo de los Carileo, subí arriba y me desperté. Pero que rica la harina, esos dicen que había, ahora todavía deben de existir en los fundos grandes donde están los forestal ahora, eran espíritus terrestres, eran espíritus de la tierra, en parte hacían mal y en partes que no, pero existían. Creían mucho en las visiones los Mapuche por eso se les aparecían. Ahí donde vive Martin (Colillanca) arriba, ahí había un monte tupido, Loren (Lorenzo) contaba que cuando andaban ahí ... se escuchaba gente hablar, una vez lo mandaron a ver los animales, andando se botaron un rato, andaba con un hermano, y cuando se quedaron dormidos de repente se quedaron dormidos hasta la noche, después tuvieron que salir de la casa a buscarlos, se quedaron dormidos como hasta las 10 de la noche en esos montes donde se escuchaba hablar ese *kupuka*, ese los hizo dormir, sintieron y despertaron, estaban perdidos, de tanto con gritos se dirigieron, tenía un hermano mayor que se llamaba Bernardino, ese (*kupuka*) dicen que los hace dormir, ellos tenían miedo de pasar por ahí, pero ahora está todo limpio, pasó el camino, *kupuka* quizá donde habrá ido.. hay una quebrada fea, ahí debe estar, tienen casa, tienen señora” (María Curín Carileo yem, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,p. 2)



María Curin Carileo engu Lorenzo Colillanca Calfuante





Elsa Lemunao Millanao

Laguna Canta Rana

“Había una de ranas, después se desaparecieron las ranas. Yo cuando voy para el pueblo veo, canta alguna, ese es la canta rana (la laguna) ... Como las 2 de la tarde salen a calentarse el solcito a la orilla el agua. Buscan el horario... antiguamente, porque ahora no, no he visto, ya no, ya casi nada, casi nada de ranas”.

-(Entrevistador) ¿Ha cambiado mucho la laguna desde esos años, cuando usted era niña hasta hoy?

“Ha cambiado, ahora está pura basura, no más pu, tierra adentro. Esto está pantanoso. O sea, antes era más clara el agua, antes íbamos a lavar ahí hacíamos mote, iba a lavar mi mamá. Mi mamá hacía huerta y en el pocito para abajo, ahí hacía huerta mi papá, mi mamá, plantaba cebollines, sembraba porotos mi papá, en ese bajito (refiriéndose a la loma que bordea la laguna), ¿no ve que hay un pocito ahí?”. (Elsa Lemunao Millanao, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,.p. 1)

Historia de las visiones o encanto de la laguna

Así estaba oscuro en la tarde cuando está cayendo chubasco así. Tenía (mi padre) que ir a clavar unos alambres con grampas, fue pa´ abajo en la tarde. Dice que estaban clavando cuando salieron unas niñas a caballo, ahí en el altito al lado de la calle, ahí donde había un palo largo arriba, medio a medio de la laguna... había una mata de chupón. Dice que venía derecho donde él dos niñas a caballo y él arrancó, se vino pa´ acá, y se volvió el caballo pa´ atrás y una de ellas le hacía señas con la mano, así llegó asustado... debe ser un encanto que hay ahí, un encanto es una persona que hay... (Entrevistador) ¿por qué sale esa niña ahí?... Nosotros no lo vimos, él lo vio, ¿por qué

no se quedó ahí? Quizá se lo habría llevado, se habría encantado, lo habría llevado para allá, alguna cosa le quería dar”. (Elsa Lemunao Millanao, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,.p. 1)

La montaña

“Teníamos gente más ligada al río y teníamos otra gente que era más ligada a la montaña. Entonces teníamos por los dos lados y ellos nos contaban cuentos ligados a esos lugares. Por ejemplo, mi abuelita decía de que la montaña habían cosas buenas y cosas malas como en el río. Y las nombraban, nos decían que en la montaña había una doña y era mujer. No lo recuerdo (el nombre) en este minuto. Nos hablaban de la *shumpall* también, qué eran espíritus. Yo no me acuerdo porque nos decían que no saliéramos para esa parte, aquí en el río, que iba a salir la *shumpall* en la noche, tampoco podíamos ir a jugar para esos lados. Yo me acuerdo que antiguamente los Mapuche éramos distintos, o sea, bueno, yo todavía conservo algunas de esas cosas... Ahí [en Pidenco] antes había montañas, mucha montaña, harto árbol nativo. Nosotros salíamos con la abuelita Isabel a buscar chupones, salíamos a buscar murta y la abuelita, aunque usaba bastón salía en la mañana y decía que a las 12 teníamos que venir de vuelta de la montaña, había ese respeto por los horarios. Y en la noche mi abuela entraba todo lo que había de herramientas, hacha, todo decía que no debía quedar nada afuera” (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales 2, 2024,.p. 7).

El hombre grande

“Respeto y temerosa también a las cosas malas, porque yo le hablo de lo bueno y lo malo. Entonces yo he tenido un respeto, pero

tenían también temor a las cosas malas. Por ejemplo, jugar en la noche, jamás jugábamos en la noche, nosotros lo hacíamos igual escondidos y nos castigaban. Porque nosotros queríamos saber todo, lo que decían que no hiciéramos lo hacíamos, pero era porque queríamos saber qué pasaba y hacíamos lo que nos decían que no hiciéramos. Me acuerdo siempre de que en la noche nosotros salíamos a cazar candelillas y sabe usted que salíamos en la noche. Jugábamos a la tiña en nuestro patio y me acuerdo que mi primo quién vive al lado en otra comunidad nos dijo “chiquillos, éntrense porque yo choqué con un hombre muy grande”. Él dijo que chocó con alguien que era grande, que solamente chocó las piernas porque dice que él lo miró y era un hombre muy, muy, muy grande. Dijo que era grande, en la noche y nosotros entramos, pero espíritus a la casa, un portazo y nosotros estábamos adentro. Y ahí mi abuela nos dijo que - “¿qué andábamos haciendo afuera?”-, que qué nos decía ella, y mi primo tenía mucho miedo, él insistía en que había chocado con alguien muy grande” (Patricia Piucol Curín, Transcripción de Audio 2, Tradiciones Orales, 2024,.p. 6)

La shumpall

“Y *shumpall* se supone que era una mujer que vivía en la montaña. Entiendo yo porque nos decían que ella nos podía encantar. Que nos iba a dejar en la montaña y que no íbamos a salir porque nos íbamos a perder y en el río nos decían que salían perros, que habían cuero y que si tú te metías cuando ellos estaban te iban a llevar hasta el fondo del río”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción de Audio 2, Tradiciones Orales, 2024,.p. 7)

Crianza

“Sí, bueno, anteriormente. Me crie yo en un lugar, en un sector rural también. Como acá, pero mucho más apartado del pueblo, de la ciudad. Ahí nuestra infancia fue, por su puesto, muy a la par con la naturaleza, nosotros vivimos en un campo donde no había tecnología, no había comunicación, como el teléfono, no había televisión. Incluso ni radio había. En principio, yo recuerdo cuando niño que mi papá compró un radio. Un señor pasó un día con un equipo de música, pero muy muy pequeño, un radio chico que era como de tres o cuatro pilas medianas. Las cuales había que irlos a comprar al pueblo y esas tenían un cierto tiempo de duración y ese era el medio de comunicación que teníamos, porque ahí escuchaba mi papá, escuchaba las noticias y por supuesto nosotros con él escuchábamos las noticias, escuchábamos el deporte y la música. Así fue nuestro primer acercamiento, digamos, a la comunicación, que comparado con lo que es ahora. Era totalmente diferente y la televisión, la luz. En ese tiempo nunca se pensó que podía llegar al campo o los sectores rural”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,.p.1).

Juegos

“Entonces nosotros vivíamos en un entorno tan natural que los juegos teníamos que nosotros inventarlo. Salíamos, nos juntamos con unos primos, salíamos cada uno con sus ondas elásticas que se hacían, o resorteras que le llaman también a algunas. Salíamos al campo, nos íbamos a pescar o a cazar pajaritos, pero casi por deporte, porque uno no sé iba a alimentar de los pájaros. Entonces veíamos, andábamos sus cuatro o cinco personas o niños con ondas, algunos se



Patricia Piucol Curin

hacían unos bolsitos de género y ahí echábamos las piedras y los que no en los bolsillos de los pantalones o de la chaqueta. Pillábamos un pajarito y lo seguíamos por el monte hasta que lo matábamos, pero era muy entretenido y cruzábamos de repente las montañas, las quebradas. Para ir a pescar a veces a un estero lejos, y nosotros vivíamos como a una hora del río de Pidenco y para llegar allá teníamos que cruzar por un fundo. Y era, era muy entretenido. Y cuando no, o sea, eso no era todos los días tampoco, pero no malmente en invierno se hacía siempre cuando llovía y en verano, a veces los fines de semana y nos íbamos a bañar al río, Jugábamos fútbol, hacíamos pelotas con los gorros que andábamos trayendo de lana de oveja, que era tejido a palillo, juntábamos varios gorros y los amarrábamos y quedaban como una pelota, digamos, de hilo, nomás. Y con eso jugábamos fútbol. Nos juntábamos con otros hijos de amigos, conocidos de los otros sectores cercanos a la Rivera, donde íbamos a pescar. Y hacíamos fútbol. De esa forma nos entreteníamos y la forma de comunicarnos era a los gritos, de un cerro a otro”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,.p.1).

Animales y árboles

“Yo, por ejemplo, los conocí o vi en su hábitat natural, al Puma lo vi en más de una ocasión. Vi la guiña o Gato Montero, no sé si será el mismo. También en más de una ocasión, el pudú también lo vi en varias ocasiones ahí en ese sector. Son animales que se veían, por ejemplo, nosotros veíamos como los peucos sacaban de ahí polluelos o sacaban en las quebradas donde había árboles nativos como árboles añosos, corpulentos, árboles grandes, habían *coigues*, ulmo, olivillos, pero en lugares donde no había acceso humano casi eran quebradas, montañas,

digamos de pura vegetación. Ahí sacaban los peucos y después, cuando en este tiempo o en diciembre, cuando nosotros estábamos rozando a veces. Nosotros nos íbamos a rozar esos árboles porque eran montañas. Nuestros padres, ellos no iban a botar un árbol de esos por irlo a botar, lo que se botaba, eran matorrales, árboles así menores. Muy pocos árboles grandes se botaba. Y nosotros veíamos como el Peuco entrenaba a sus polluelos. Cuando empezaban a volar los peucos nuevos veíamos cuando gritaban y los perros ladraban ¿y sabes lo que hacían?, sacaban una rama y empezaban, porque ellos silban. Entonces empezaron a silbar y los pequitos que andaban allá, venían y pasaban por arriba y les soltaban las ramas o una hoja grande de algún árbol y el pequito se tiraba. Y atrapaba la rama y después, cuando ya estaba listo eso, ellos les echaban la comida, les llevaban pájaros o pollos chicos muertos donde salían a cazarlo y le se los largaban en el aire o ratones. Nosotros veíamos y decíamos, mira al peuco, alimentar a la cría y veíamos cuando le largaban al aire y el polluelo o el pájaro nuevo se tiraba y atrapaba en el aire la presa”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.9).

“Somos pocos los que tuvimos la oportunidad de vivir en ese entorno, de ver esas cosas. Yo creo que ya eso no se ve por los pinos, como le digo, la única ave que puede anidar en los pinos eucalipto podría ser la bandurria. Por ejemplo, la misma loica donde anida en los pastizales. El chincol, hay otro pajarito también que anida en los pastizales y. Hay aves que anidan en las quebradas. El tordo, por ejemplo, el zorzal. Esos anidaban en los quilantos que había, donde había mucha quila tupida en las quebradas, pero ya casi ni se ven ya, las mismas loicas. Pastizales casi no hay. Entonces hay muchas cosas que se han ido perdiendo, es por causa, digamos, del mal funcionamiento de



las personas que tienen que ver con esto [REFIERE A LA PROTECCIÓN DEL MEDIOAMBIENTE]. Dicen que tenemos que protegerlos, pero al final son ellos los que no lo están protegiendo”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.9).

“Yo soy de ascendencia Mapuche, mi papá, mis abuelos Mapuche. Y ellos cuidaban la naturaleza, como le digo mi papá, él no votaba un árbol por botarlo no más, tenía que ser por necesidad estricta y no que llegara y votara cualquier árbol o talar un par de árboles por darse el lujo de hacer madera y vender”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.9).





Eladio Antio Hucraman



Chanco del agua

“Veníamos no tarde, pasamos para allá con una carreta de leña y unos sacos de papas arriba y dos sacos de trigo y entonces aprovechamos de moler en Gorbea porque aquí (en Quitratúe) en ese tiempo estaban llenos los molinos, y molimos en Gorbea y nos vinimos, y cuando veníamos de allá pa’ acá en el Donguil el novillo saltó porque veníamos al salir pa’ acá y estaba mi papá y me dijo que esta hondo y amaramos en las barandillas arriba unos cordeles y unos palos unas tablas que andábamos trayendo y subimos la carreta así tanto de las ruedas y nos sentamos arriba y echamos la harina para que no se mojaran y al lado de acá dijo mi papa porque esta tan cargada el agua hay mucha agua para este lado y seguimos nomas y yo venía atrás y mi papa venía con los bueyes con la Davinia y una garrocha, yo venía atrás agarrado y de repente pega unos bramidos y unos saltos y de ahí mi papa de arriba y dijo que era un chanco del agua y nosotros yo miraba para arriba y me decía que no mirara porque ... el animal del agua te ve y quedas ciego y hacía así en el barro para arriba y mi papá me agarraba la mano para que no me callera y yo estaba más agarrado ... y ahí salieron los bueyes para arriba como cohetes asustados que el barro así más alto y así pum volaron para arriba”. (Pedro Lemonao Pereira, Transcripción 5 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.2).



Pedro Lemonao Pereira

EPU TROY, Capítulo II

Fill rakizum (diferentes pensamientos)

La discriminación y el mapuzungun

“ [...] por el querer estar un poquito más arriba, hoy día encuentro yo que la gente, no se enorgullece por ser Mapuche, pero es por la condición económica no más, porque antes, por ejemplo, ser Mapuche era ser pobre. Y, por ejemplo, yo soy tu pariente, yo soy más pobre que tú no soy nada tuyo porque soy más pobre, pues o sea como que ser pobre es un pecado o ser Mapuche era pecado. Yo por lo menos lo veía así acá entre las personas que vivían aquí, porque mi abuela era la pobre y todos los otros millonarios, entonces no era que fueran ricos, pero tenían mejor situación económica. Tenían, no sé, tenían casa, mi abuela tenía ruca y le dije que mi abuela tenía ruca como los pobres, a pesar que esa ruca era tremenda (risas). Yo sería feliz teniendo una ruca como esa, aparte mi abuela hablaba, era hablante de mapuzungun [...] “ (Patricia Piucol Curín, Transcripción de Audio 2, Tradiciones Orales, 2024, p.1).

“Las raíces, lo que se perdió y nosotros perdimos la lengua debido a que el abuelo y mi abuela nunca quisieron que nosotros habláramos Mapuche porque ellos fueron discriminados, yo ahora me di cuenta. Ellos fueron demasiados discriminados, como te digo, para ellos, para los demás, el ser Mapuche era como lo último y hoy en día, uno que está grande, se da cuenta que no era así. Que teníamos una

tremenda belleza y se fue que se perdió. Uno hoy día trata de rescatar de a poquito, siendo que esa belleza ya, el idioma, ya no se habla, ya se perdió” (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.1).

“Mis abuelos... que mi abuelo era como que llamaba la atención, porque ellos nunca dejaron su forma de ser, sus raíces y su idioma. Lo malo fue que no nos lo enseñaron a nosotros, por discriminación, porque mi abuelo dice de que, como a ellos les contaron que la gente que habla es como hoy en día con los gringos, llega el gringo, no te habla castellano porque no es su lengua, o sea para ellos da igual. Hablan el idioma suyo y les costaba mucho pronunciar, a veces, en castellano, entonces la gente se reía de ellos, o imitaban como ellos hablaban. Mi abuelo dice que él decidió que nosotros no lo habláramos [...] pero ellos se comunican solamente en mapuzungun, nosotros entendemos mucho. Yo, por ejemplo, escucho gente hablando mapuzungun en Temuco y yo entiendo lo que ellos están diciendo, pero no lo puedo decir [...] entiendo muchas cosas, no todo igual porque de un sector a otro cambia la cosa, pero sí entiendo. O sea, yo sé más o menos [...] porque mi abuelo y su generación, todos hablaban, todos, yo ahí lo escuché. Me acuerdo por ejemplo cuando mi abuelita falleció, mi abuela caminó, porque claro, ella estaba aquí antes donde está mi casa ahora. Y salió por el camino que va desde aquí hasta allá a la entrada, hasta donde había algo así como un portón, y ahí mi abuelita se sintió mal, fue caminando todo esto con mi abuelo, y durante todo ese trayecto le fue hablando en mapuzungun. Todo lo que ella le dijo, los dolores que sentía, todo se lo dijo en mapuzungun y luego falleció. Y ellos, todos los valores Mapuche que tenían o lo que hablaban, hasta las ideas, o

sea, todo se hablaba en mapuzungun y [...] mi mamá, le entendía todo y mi mamá vivía con ellos, ella era la persona que entendía lo que ellos les decían, mi mamá entendía todo”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.2)

Pewma

“Cuando nosotros empezamos con el tema de que teníamos que recuperar este territorio, se fueron haciendo *pewma* en la noche. Yo, por ejemplo... el primer *pewma* que tuve aquí fue cuando nosotros iniciamos el Primer *Wetripantu*. Yo llego ahí al ladito del Galpón... hay un lingue y yo estaba quedándome dormida. De repente aparezco ahí debajo de la mano con una niñita vestida toda de blanco y con el pelo largo hasta aquí... desde allí caminamos para allá. Y ahí había un hombre que me hablaba, pero yo no lo veía, no había nadie, pero el hombre me hablaba. El hombre me preguntaba que cuál era o fueron mis penas, mis tristezas, todo lo de mi vida y yo se lo conté todo. Y ahí él me fue diciendo que todas esas cosas se van a ir curando con el tiempo y que no tengo que tener miedo y que tengo que seguir adelante...” (Sylvia Millanao Quiñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.3).

Respeto a los *ngen*

“Teníamos prohibido jugar en la noche afuera, mi abuelo era como bien estricto en eso, pero nosotros éramos hartos entonces nos escapábamos y en la noche como nos hablaban de cosas nosotros queríamos saber, pero mi abuela decía que nos íbamos a encontrar

con la dueña de la montaña, que nos podía llevar, que nos podía encantar en la montaña, o sea, en el bosque, que no íbamos a volver de ahí. Nosotros mirábamos el bosque y sabíamos que había alguien ahí nomás. Nos decían que había que respetarla y hablarle con respeto porque había un horario que era de ella, que nosotros no podíamos ir a molestarla. Te decía que tanto el agua como la montaña había que respetarla, es como tú llegar a un bosque y trabajarlo sin pedirle permiso al bosque. No pedirle permiso a Dios, sino que pedirle permiso al lugar, a la tierra y que tú hayas intervenido”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p. 7).



KÜLA TROY. Capítulo III

Sitios de significación cultural

Hablaremos de sitios de significación cultural puesto que son conceptos que se vienen trabajando desde la institucionalidad y la academia, particularmente desde la literatura sobre conservación, antropología y estudios interculturales. Comprendiendo que:

“Los sitios de significación cultural enriquecen la vida del pueblo, proveyendo a menudo un profundo e inspirador sentido de comunicación entre comunidad y paisaje, con el pasado y con experiencias vividas. Son referentes históricos importantes como expresiones tangibles de la identidad y experiencia [...]. Los sitios de significación cultural reflejan la diversidad de nuestras comunidades, diciéndonos quienes somos y cuál es el pasado que nos ha formado tanto a nosotros como al paisaje [...]. Son irremplazables y preciosos”. (ICOMOS, 1999, p.1)

En este sentido, hablar de sitios de significación cultural en este libro representa poner en valor la vida del pueblo Mapuche, donde la comunicación humano-naturaleza es leída desde el pasado y presente, reconociendo en sus procesos historias, memorias y expresiones tangibles e intangibles.

Desde una definición más exacta, podemos comprender que:

“Sitio significa lugar, área, terreno, paisaje, edificio u otra obra, grupo de edificios u otras obras, y puede incluir componentes, contenidos, espacios y visuales. Significación cultural significa valor estético,

histórico, científico, social o espiritual para las generaciones pasada, presente y futura. La significación cultural se corporiza en el sitio propiamente dicho, en su fábrica, entorno, uso, asociaciones, significados, registros, sitios relacionados y objetos relacionados. Los sitios pueden tener un rango de valores para diferentes individuos o grupos”. (ICOMOS, 1999, p.2)

Los sitios de significación cultural desde la óptica Mapuche se definen desde las especificidades de los espacios, donde aparecen conceptos y descripciones desde el mapuzungun, como por ejemplo *menoko*, *malliñ*, *eltuwe*, *nguillatuwe*, *paliwe*, *wingkul*, *lewfi*, entre otros, los cuales son espacios que tienen o tuvieron relevancia para los habitantes del territorio, moldean ciertos modos de habitar, son hitos geográficos y lugares o puntos de reunión donde se mantienen las tradiciones del territorio y se traspasan hacia las nuevas generaciones.

SITIOS DE SIGNIFICACION CULTURAL EN LA CUENCA DEL RIO PUYEHUE

El río Puyehue es un afluente del río Donguil, a su vez este tributa en el Río Toltén, el cual desagua en el *Lafken mapu*, el océano Pacífico. El origen del río Puyehue se encuentra en el sector de Afquintúe, comuna de Loncoche y se le añaden afluentes como el Estero Rampehue y otros sin nombre, algunos provenientes del cerro Lau Lau, del cerro Pucay, en el sector de Quitratúe se le añaden aguas provenientes del mismo Lau Lau así como de lagunas o *menoko* ubicados entre el lomaje. Desde la perspectiva mapuche los lugares donde nace el agua, donde se desplaza y donde confluye con otro curso de agua tienen sig-

nificados o importancias de tipo espiritual y cultural. (ver esquema). Así también los sitios que se emplazan cercanos al agua o en los cerros adquieren una importancia albergando usos como la recolección de alimentos y medicina tradicional dado que sus ecosistemas permiten el desarrollo y crecimiento de plantas, vegetales u hongos específicos.

En la cuenca del Puyehue en el territorio que habitan los descendientes de las familias Millanao, Loncomilla, Lemunao, Inalaf, Antinao y otros, se identifican espacios asociados al agua tales como *menoko* o pozo donde nace el agua, *trayenko*, *wüfko*, *trawiinko*, *ngilawe* que es el cruce o vado del río Donguil, *leufu* Puyewe y *leufu* Donguil.

Rio Puyehue

“Nosotros aquí tenemos el Puyehue qué pasa como por la falda de aquí de este campo, que es donde nosotros nos criamos. Y después tenemos el vado (*ngilan*) por este camino y el Donguil, esos eran los ríos que eran importante para nosotros. Era importante primero porque había agua, había vida, eso era lo principal. Y lo otro, por las cosas que ellos nos decían, que al mediodía no había que bañarse, no nos permitían ir al mediodía, porque decían que ese horario era horario del río, de sus energías la que tenía con el sol y no nos permitían entrar a nosotros y tampoco en la noche”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,.p.5).

“Por allí abajo había terneros, había animales. Entonces nos mandaban siempre a ver los animales y nosotros íbamos a las 12 para ver qué salía de allí. [¿Y qué vieron?] Hartas culebras, *filu*, otra cosa no,

pero nosotros pensábamos, no sé, lo que queríamos ver, nos imaginábamos que iba a salir un perro, no sé. O una mujer del agua, eso pensábamos nosotros. Que podíamos ver cueros. Bueno, que podíamos ver perros que se sentaban en el lago y no se hundían. Esas cosas y cuando íbamos al campo allá a Pidenco era distinto, ya que ahí eran montañas y bosque.” (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,.pp. 5-6).

El río Puyehue es un espacio reconocido desde los habitantes en circunstancias ceremoniales como un *ngen* importante, como lugar de recolección de *lawen*, lugar de trabajo, bebedero de animales de ganadería así también como punto de referencia y encuentro con el río Donguil, donde las juntas de aguas son lugares de *newen* en la cultura Mapuche.

“...antiguamente, podíamos ir cuando todavía vivíamos ahí, ya que no estaba ese terreno... como de mi abuelita, donde está el caballero aquí, que era mi Tata. Nosotros cruzábamos, por ejemplo, un campito y llegábamos al río. Era muy cerquita, caminábamos unos 10 minutos con la abuela, íbamos a lavar lana, ahí la secábamos y después la traíamos en la tarde seca en los canastos. Porque la abuela hacía artesanía en lana. Además, lo ocupaba mi abuela por parte de mamá, de los Antinao, porque la viejita hacía mote en el fogón, y dice mi mami que iban con los canastos a lavar el mote... Ahí abajito porque igual le quedaba como a 10 minutos para ir allí. Ella me decía que igual lavaba la lana, hacía en el mote, todo al lado del río... y después... en la tarde... yo regresaban a la ruca, que tenían dos. Una ruca era para cocinar y trabajar solamente, y la otra ruca era para ir a dormir. Así se ocupa-

- 1- Lau Lau wingkull / Cerro Lau Lau
- 2- Meulen (Maulen) wingkull / Cerro Maulen
- 3- Puyewe Leufu / Río Puyehue
- 4- Donguil Leufu / Río Donguil
- 5- Wüfko / Vertiente
- 6- Menoko / Pozo de agua
- 7- Witrunko / Quebrada
- 8- Trawüenko / Junta de agua
- 9- Llazgo / Pantano, humedal
- 10- Mawizantu / Bosque
- 11- Eltun / Cementerio

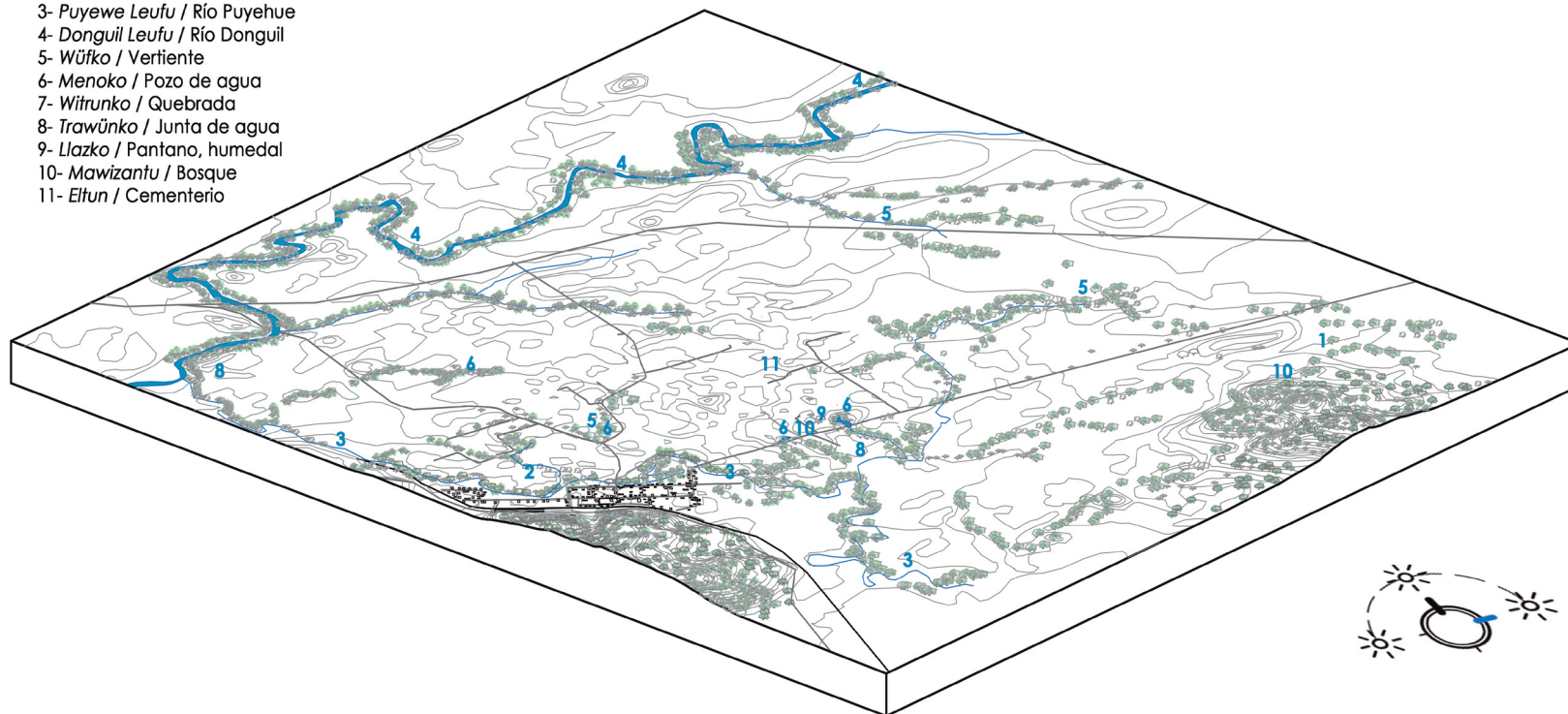


Fig. 08- Esquema isométrico del territorio de Quitratúe y sitios de significación cultural Mapuche. Elaboración propia (2024).

ban el río tenía un uso comunitario, familiar. Tanto humano, para los animales. Por ejemplo, nosotros aquí... mi abuelito me sacaba a darle agua a los animales. A mí me pasaban una garrocha larga para que yo me ganara delante de los animales, para que siguiera a los animales hasta el río y allá íbamos con ellos, estábamos ahí un par de horas... para que pastaran, tomarán agua..." (Sylvia Millanao Quiñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.2).

Los espacios del agua

Menoko es un espacio reconocido con mucho *newen*, en estos pozos de agua cubren espacios grandes con agua limpia y permanente. Dichos lugares han sido percibidos con respeto y cierta distancia dada la presencia y manifestación de seres espirituales como *ngen* y visiones de niñas jóvenes y caballos. También fueron espacios de trabajo para limpiar mote y obtener agua fresca de las familias que habitaron a su alrededor. Al día de hoy todavía son refugio de variedad de especies de aves residentes y migratorias así también anfibios y variedad de plantas y árboles, siendo puntos o lugares de valor ecológico rodeado de espacios para la agricultura extensiva no necesariamente practicada por mapuche.

Otros espacios asociados al agua son los *wufko* o vertientes, las cuales no son abundantes, pero generan varios cursos de agua que desembocan el río Puyehue, aquí también crece *lawen* como la *triaka* para combatir la fiebre y abunda el canelo y pitra.

Mawizantu o bosquedal son otros espacios de carácter espiritual, de resguardo y protección, desde estos espacios se obtiene *lawen* como el *kitral* de maqui, *kintral* de murtilla, frutos de árboles y arbus-

tos como el maqui, arrayan y el chupón, así también en el otoño es posible recolectar hongos como el changle, apetecido hongo degustado desde tiempos inmemoriales.

El sector el vado es recordado como un cruce del río en ciertas épocas de año que permitió conectar ambas orillas del río Donguil mediante cruce a caballo y en carreta y de lo que se menciona también manifestaciones de los *ngen* del agua, formando parte del trato respetuosos con las aguas, visto desde la perspectiva mapuche.

El río Donguil en si es un gran curso de agua y lugar de refugio de la biodiversidad en que se avistan martín pescador, truchas nativas, y aves como wairao y garzas. Actualmente es posible avistar visones, animal introducido por la industria peletera y que ha generado daños en el ecosistema dada su voracidad y capacidad de adaptación en los diferentes espacios del borde de los cursos de agua.

Se reconocen espacios como las cumbres del cerro Maulen y Lau Lau como parte del paisaje y puntos de referencia donde se recolectan alimentos naturales como la murta, coulle y hongos. También al costado norte del predio de Pedro Millanao *yem* se encuentra un *mawizantu* que alberga múltiples plantas de *lawen*, entre ellas el *klon* (maqui), pitra, maiten, poleo, temu, arrayán, entre otras.

En el ámbito espiritual y cultural se identifican espacios como el *eltun* o *eltuwe*, en el que se encuentran sepultados algunos antepasados de la familia Lemunao, actualmente es un espacio donde crece una arboleda y la presencia del *eltun* se guarda en el relato de la familia.





Donguil Leufu



Menoko en Quitratúe



Eltún en predio de familia Lemonao

Los *Eltun*

“No lo conocí como cementerio nunca hubo una cruz ni nada, nosotros sembrábamos ahí trigo, avena, cebada y nunca vimos alguna cosa como cruces o indicios donde habría un cementerio, pero de que existió quizás cuantos años antes, contaba mi papá que ahí había un cementerio antes que cuando él llegó a estas tierras el cementerio ya no existía, pero estuvo ahí y que era anterior a ellos y mi papa llegaría en el año 40 aquí.” (Pedro Lemonao Pereira, Transcripción 5 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.2).

“...lo que ven ustedes allá, ahí hay un sitio donde es un cementerio, nos contaba la Blanca Lemunao, aquí cerca donde está el *Menoko* hay gente enterrada que murió en esos años; cuando el abuelo de la Blanca, cuidaba esos terrenos... que le llamaban “El fiscal”. Después de esa cortina, claro, después de esa cortina de Eucaliptus hay un *Menoko* para allá y ahí dice ella que había mucha gente muerta, enterrada ahí, que le contaba el abuelo de ella que nunca tenía que ir para allá porque meterse ahí es peligroso... Y ahí es donde nosotros pensamos, porque cuando uno entra pasan cosas, porque ahí hay gente enterrada. Por eso que hay que resguardar eso, dejarlo tal cual como está nomás, cuidarlo, cuidarlo. Esas son personas mapuches, que están ahí y ese terreno antiguamente, antes de que fuera Fiscal, eso le perteneció a Carmen Antinao. Que vendría siendo como la bisabuela de mi mamá...” (Sylvia Millanao Quíñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.8).

EN LA CUENCA DEL RIO PIDENCO

Como espacios o sitios de significancia cultural se identifican varios lugares, algunos correspondientes a sitios ceremoniales y otros como componentes del complejo general del paisaje cultural construido por generaciones en el territorio. Estos espacios son puntos de referencia y de reunión para sus habitantes en los cuales se sigue reproduciendo las tradiciones heredadas desde tiempos pasados y desde los cuales se levantan reivindicaciones territoriales dado su valor cultural.

Nguillatuwe

De los de mayor importancia están los *nguillatuwe*, uno de ellos ubicado en el cerro Treng Treng al norte de los esteros Kawinwe y Pidenco. Este complejo ceremonial se ocupó hasta los años 19... y se compone de espacios como el *Menoko* o espacio donde nace el agua, el *Trayen*, agua corriente que desciende por la quebrada hacia el estero Pidenco, estos espacios con agua proveían de agua fresca para la realización del *nguillatun* entre ellos para los caballos y para el consumo durante la ceremonia. Para obtener el uso de estas aguas se debe solicitar autorización a los *ngenko*, espíritus que guardan y cuidan del agua.

Así también está el *nguillatun* del cerro de enfrente en la comunidad Ñeicuan Curín el cual sigue activo. Otro Ngillatuwe del territorio es el denominado *Kulmetriwe* en el cerro *Ancapulli* de los descendientes del clan Curallanca. También está el Ngillatuwe del sector Chenokawin, el cual históricamente fue dirigido por descendientes de la familia Colillanca. La importancia de los *nguillatuwe* no es individual, sino más territorial dado que para realizarse en fechas y años específi-

cos se requiere de la ayuda de otro grupo o *nguillatufes* vecinos con los que se haya trabajado históricamente.

El origen del sitio de lo que es en *nguillatuwe* de Pidenco lo relatan de la siguiente manera “...el que fundó el Ngillatuwe era de Nilcahuín, el *Ngenpín* Manuel Ancacheo, acompañado de Antonio Manqueli...”, aproximadamente en los primeros años del siglo XX.”

“Los abuelos decían que hubo diluvio y el agua crecía y subía, no se podía pasar aquí en la vega, entonces decidieron pasar en *wampo*, que era su bote y cruzaron la vega y partieron a Nilcahuín a ver al *Ngenpín* para hacer *nguillatun* y pedirle a Dios que pasara el agua, para pedir orientación cómo hacer ceremonia y que viniera a santiguar la tierra y a enseñar el poder y cómo se hace el *nguillatun*”

“...la inundación comenzó porque el cerrito en la comunidad Ñeicuan Curín reventó.”

“...volvieron de Nilcahuín encabezados por una comitiva y aquí se reunió la gente de esta parte y así comenzó el *nguillatún*.”

Asociado a lo anterior, se recuerda a algunos *Longko* y autoridades tradicionales posteriores a las familias fundadoras: Don Ignacio Curín Neculpán, que luego fue sucedido por su hijo Pedro Curín Antilef, que al fallecer el sector quedó sin *Longko*.

“...había *Longko* en la comunidad Huemal y también en la Ñeicuan Curín, también *Longko* invitado como ayudante era don Antonio Curallanca también de la Ñeicuan Curín. Otro era un consejero que ayudaba a la preparación, venía de Quepe y era *Longko* también...”

“Como último *Longko* estuvo don Domingo Curín Catrilaf, quien junto a su hermana Teresa dirigieron la ceremonia aproximadamente hasta el año 1978” (Extracto Incopade.). El *Longko* Domingo Curín y su hermana Teresa fallecen poco después de esta fecha y no quedó alguien que tomara el cargo de *Longko*.

El espacio que antecede al *nguillatuwe* es el *paliwe* o también conocido como “la vega” o “el Temo” este sitio los asistentes de visita al *nguillatun* esperaban para subir al cerro a la ceremonia en el segundo día, ya que primero se realizaba con personas de la comunidad propia del *nguillatuwe*. En los días 2 y 3 se realizaba la ceremonia junto a todos los invitados.

Historia del cementerio, *Eltun* o *Eltuwe*

El cementerio o *eltun* de Pidenco es un espacio que data cerca de 1860 donde se establece y se hacen las primeras sepultaciones de personas del territorio, en este espacio descansan *Longko*, *Pillankuse*, *kalfumalen*, *trutruqueros* históricos del territorio. Originalmente fue ocupado por las familias descendientes de Ñeicuan Curín y Huemal Curín, y al pasar los años por relaciones de parentesco con otras familias se fue abriendo. Actualmente cuenta con espacio designado para niños y para adultos por separado. Visitar este lugar es un repaso de la historia del territorio con nombres y familias que la construyeron.

“En Mapuche se llama *eltun* el cementerio, los padres míos están todos en Pidenco, ahora el abuelo también llegó, ellos donaron tierra a Colillanca, los Curín, antes iban a Chenokawin no más, allá al otro lado, en donde hacían el *nguillatun*, al papa de Loren le donaron para que venga a Pidenco no más”. (María Curín Carileo yem, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,p. 4).

Küna

En las vegas cercanas al *paliwe* y cementerio se encuentran plantas de *küna*, también conocidas como “ratonera” la cual es una planta de hoja alargada que al secarse se instala en las techumbres de las antiguas ruka, antiguamente se negociaba el pago de ovejas, cerdos y otras especies a cambio de una carga de carreta de *küna* para techar las ruka.

Menoko

Según el relato existen varios *menoko* en el territorio, se los cuales está el del *nguillatuwe*, el *menoko* cercano al cementerio y la escuela donde antiguamente se juntaban las familias a sacar camarones. También se identifican los *menoko* de las vegas de Traitraico donde de vez en cuando se ven visiones o *perimontun* de toros de agua, relatados por habitantes del sector. Estos espacios guardan gran importancia por ser contenedores de grandes cantidades de agua, de plantas medicinales y por ser inaccesibles, además de la presencia de sus *ngen* o guardianes espirituales que permiten su existencia, la tradición oral dice que la alteración de estos sitios ofende a los *ngen*, que ellos se retiran del lugar y por consecuencia se secan las aguas, lo cual es perjudicial para la vida del ser humano, así también de las plantas y animales del territorio.



Trayenko

El paisaje varía según la época del año, en *Pukem* por ejemplo, común era ver las inundaciones o *mangiñ* que arrastraban árboles y cercos, esto hizo que las viviendas se construyeran al amparo de los cerros que rodean los pequeños valles. Según los mayores, nunca ha sido una buena elección habitar cerca del agua. Con el paso del tiempo las actuales inundaciones son esporádicas y menos voluminosas, no obstante, cada cierto tiempo retoman su curso inundaciones de gran envergadura.

En la época de *Walung*, o verano, el agua se retira para dar paso a vegas fértiles para la agricultura, en estos espacios se sembró papas, *kinwa*, porotos, maíz, arvejas, chícharos y otros cereales y legumbres. En los *mawizantu* crecen frutos silvestres como frutilla silvestre, *ugñi* (murta).

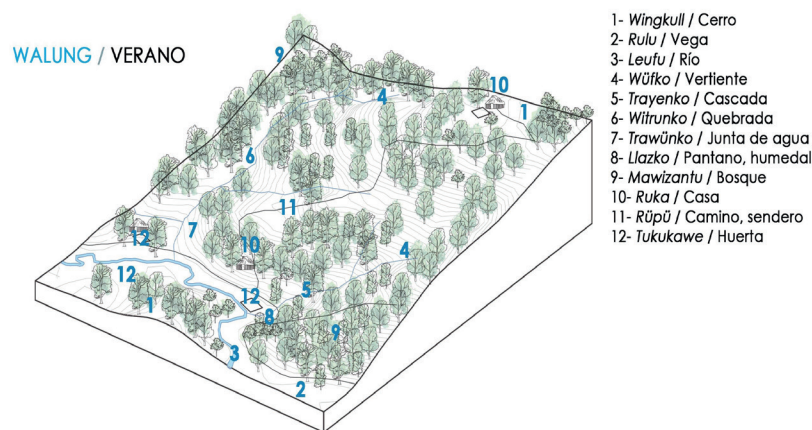


Fig. 09- Esquema isométrico de paisaje cultural mapuche en Walung (Verano). Elaboración propia (2024)

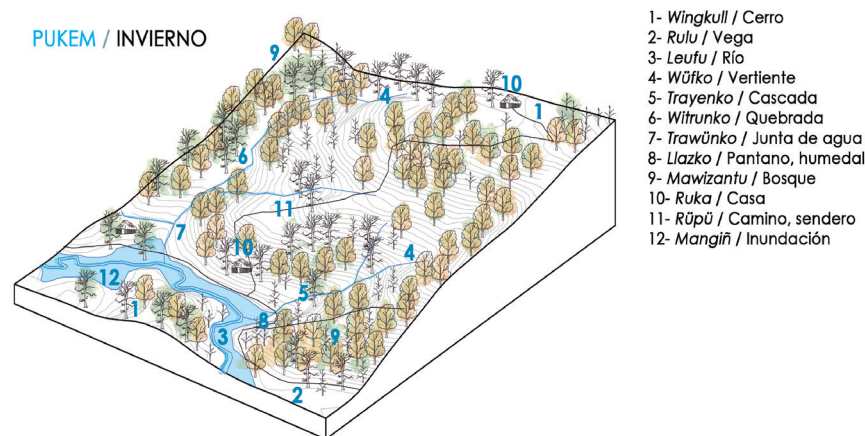


Fig. 10- Esquema isométrico de paisaje cultural mapuche en Pukem (Invierno). Elaboración propia (2024)

Ugñi







Pidenco Leufu

MELI TROY. Capítulo IV

Ceremonias culturales mapuche

Las ceremonias Mapuche que se reconocen en el territorio tienen relación con lo que se ha mencionado anteriormente, son las actividades que le dan sentido a un lugar, un espacio de importancia para la familia, la comunidad o el territorio. Para estas actividades las familias se organizan en torno a la temporalidad que corresponda, guiadas por calendario y por lunas.

EN QUITRATÚE

Wetripantü

“Para el Año Nuevo Mapuche, también lo celebrábamos con la familia. En la casa, mi abuelo se hacía una comida, nosotros todos los que éramos de la casa, con mi mamá, nunca vino más gente, pero mi abuelo nunca lo dejó de hacer. Me acuerdo que se mataba un chanco y se hacía todo lo que se hace. Esa era una noche que se esperaba. Siempre, o sea, yo lo tengo marcado, pero en mi casa se celebraba. Era una fiesta muy grande. A mi abuela no le gustaba eso de salir eso sí, se celebraba acá”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.4).

¿Ustedes participaron en ceremonias culturales mapuche?

[entrevistador]

“Recuerdo que mi abuelita iba a verse con unos caballeros por allá cerca ... y, también cuando mi abuelo iba donde Fidel, por allí se

hacían cosas, pero aquí no ¿Cuándo nosotros supimos de eso? cuando se hizo en la Comunidad de nuevo, cuándo se retomó la Comunidad. Ahí sí empezaron a hacerse ceremonias y esas cosas, pero eso estuvo perdido hartos años, durante mucho tiempo no se supo cómo eran... cuando se hizo la comunidad Pedro Millanao, la primera comunidad me acuerdo que se hizo un *Wetripantu*. Eso fue lo primero, pero, así como *Nguillatunes* acá, no. Cercano acá en la comuna de Gorbea, en Botacura, ahí si se hace todos los años en diciembre. Yo tengo compañeros de feria que se preparan para esa fecha. Ahí, sí, de aquí han ido algunos de los que lo invitan, porque lo hacen con invitación. Yo no he ido nunca, aunque sí me han invitado». (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.3).

“... *Wetripantu*, eso es lo que se hace acá, no se hace nada más. Y eso es lo que nosotros hemos estado investigando como familia, buscando algunas *machis* antiguas por ahí... cerca de estos territorios, porque esas *machis* antiguas son las que alguna vez participaron acá cuando eran jóvenes... buscando como se hacían aquí... pero igual hemos tenido *peuma* y Adolfo también ha tenido *peumas* que aquí se hacían *nguillatunes* grandes... ahí donde están los Velázquez. Dicen que ahí se hacían años atrás... Tienen que haber sido hace cerca de unos 90 años... más o menos en esa época se hizo el último *nguillatún*... entonces... ahí sí que habían grandes reuniones, donde las comunidades se juntaban...” (Sylvia Millanao Quiñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.5).





Nguillatún en los territorios cercanos

“Hacían *nguillatún* aquí hacían artos aquí los Millanao hacían allá arriba porque había otros mapuches arriba allá por la 5ta, entonces hacían guillatún estaban una semana... y a nosotros nos dejaban solos, nosotros éramos chico tendría unos 6 años mi papa iba con hermano los mayores la Mirta y la Davinia, quedábamos solos nos dejaban comida y colaciones y nosotros comíamos iban con la abuela Josefa estaban una semana era largo el viaje y en carreta por se iban por entremedio del campo atravesaban el río el vado y se iban para arriba, allá en Millahuin, pero estaba chico. Atravesamos el Toltén en la balsa en carreta esa vez que fui, estuvimos 2 días o un día y medio nos volvimos porque era cortito el guillatún el trayecto era largo... bailaban todo el día y toda la noche eran bravos y llegaban de artos laos harta gente llegaba ahí a caballo, a carreta, nosotros íbamos porque nos llevaban, pero era bonito.” (Pedro Lemonao Pereira, Transcripción 5 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.1).

EN PIDENCO

Nguillatún

Corresponde a la ceremonia de mayor relevancia en la vida comunitaria, en la cual el *longko* organiza en conjunto con personas designadas, la realización de esto. Generalmente se realizan en verano en los meses de diciembre o enero y con la fase lunar indicada. Las familias participantes acuerdan las tareas a realizar tanto para la construcción de ramadas que conforman un semicírculo o herradura abierto hacia el *Puelmapu*, lugar de la salida del sol. Se instalan ramas de

árboles nativos como *foye* (canelo), *klon* (maqui) en el espacio denominado *rewe* o altar, junto a ellas se instalan las banderas de las comunidades participantes. El fuego ceremonial no debe apagarse mientras dure la ceremonia completa, en este espacio hacen las ofrendas.

“Es muy bueno, ese es parte de dios, se formaba grupos, se invitaban, se juntaban desde tres hasta cuatro grupos de cada lugar, ahí formaban un *Longko*, un capitán, sargento, y una *Pillankusbe*, *Pillafucha*, dos viejos que se sentaban en el *ñogol*, así se llama dónde están sentados los viejitos, eso hacen una imaginación de como así esta dios, repartían harina, pan, *multriün*, carne, una imaginación de como que a dios le están pidiendo de esta manera, “*eluaen mai ta kachilla, ñi murketuael*”, están repartiendo ahí, tienen un puñado, tienen un tronco grande, “*ulanka mulelu kai ti fta wentru, ta kushe* en la cabeza le dejan caer un poco de harina también.. “*eluaen awar, kachilla, alfisch, poñi, ilo kullin ilongaeal*”, *kullin* es el animal, entonces ahí con un *koyagtun* viene el capitán viene a avisar que llegaron, y de a caballo a toda carrera sale otra vez, viene a hacer un saludo, *Chenokawin* llegaban de *Malwewe*, de *Nilkawin*, de *La Paz*, de *Molco*, con ese eran un grupo combinados en un solo *longko*, el sargento como que manda como una policía para que haya orden para que no haya desorden, que tienen que *purukar*, el que va con sombrero con una *makana* le sacan el sombrero, no admitían con sombrero ni con zapato... pero hoy día entran con zapato y con sombrero... *Rankawe mapu* ahí fuimos, vivía *finao* *Loren* todavía, prestaron el caballo, el *Chocolate* anduvo en el *nguillatun*, bonito era el caballo, ahí fuimos a *purukar*, a mí me gusta mucho el *nguillatun*.... Yo siempre estado en *Chenokawin* cuando era niña y de grande cuando estaba con *Loren* fuimos también, muy bonito *nguillatun*. De 2 maneras: *Kamarikun* es otra palabra, pero es el mismo *nguillatun*, los padres dicen que iban a hacer fuego allá en

Chenokawin y ellos los dejaban de casero así que no sabían nada lo que hacían allá, no habían visto, después de viejo anduvo”. (Maria Curín Carileo *yem*, Transcripción de Audio 1, Tradiciones Orales, 2024,p. 3).

“Se hacía mucho *nguillatun*. Pero desgraciadamente mis viejos a nosotros no nos dejaban ir, así que no nos dejaron ir, pero fue tanto que ya cuando ya fuimos un poco más pudimos salir. Fuimos y fue muy lindo. A nosotros nos invitaban y todo, tu abuelo siempre nos invitaba, pero mi mamá nunca quiso que fuéramos. Hasta que fuimos después por una Pampa de los Colillanca arriba y ahí yo ya supe lo que era un *nguillatun* fue lo más hermoso, muy lindo, mucha cercanía con Dios. Ahí fui a conocer a *Pillan Kushe*. Es una viejita que la sientan así y de aquí le empiezan a poner alimentos, harina, harina tostada, cruda de todo alimento, cereal de todo, todo en el cuerpo. Eso es abundancia para la comunidad y para todos. Todos quienes la visitan le llevan ofrendas de su siembra, de su casa y llevan de todo. Así que todo se le amontona. Después ya íbamos porque ya los viejos no nos quitaron, pero fue tarde que empezamos, así que ahí yo conocí eso y el *purun* y aprendí también que cuando íbamos a dejar. Lo que yo vi, por cierto, que cuando uno va y le iba a dejar la ofrenda a la *pillan kushe* sabe que la siembra se da mucho más bonito que cualquier año y nosotros probamos y era verdad. Y lo otro también, que siempre mi papá hizo oraciones así. Las hacía oraciones en Mapuche, así que siempre nos juntó en eso. Y qué más, por ejemplo, hacían en el *nguillatun*. El *nguillatun* es una rogativa que se hace a *Chaw* Dios y ahí se sacrifican las noches, los días. Ir allá es ir a *purukar* y estar ahí. Bueno, hay músicos, hay gente de a caballo y estar día y noche. Ahí hay sacrificio, pero es muy, es muy reconfortante. Yo al menos he sentido esa conexión con

la tierra. Y uno siente que está cerca de Dios. Es una religión pura, no es contaminada. Si yo tuviera ocasión de ir otra vez a cualquier *nguillatun* iría porque es algo muy lindo. He tenido ocasiones de ir a otras partes también muy bonito”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.5).

Mediante el *nguillatun* se ha permitido resguardar ciertas memorias asociadas a sucesos de relevancia en el territorio, historias que se fueron heredando entre las familias y que son testimonio de la fe en la ceremonia y contribuyen al resguardo de la continuidad de las mismas.

“La abuela, ahora que me acuerdo, contaba la historia de una lluvia. Que pasó una lluvia muy grande. Dice que la gente tuvieron... se reunieron para hacer una rogativa porque era mucha la lluvia, no paraba y corría mucha lluvia, así que dice que se reunieron. Y se pusieron cueros. Encima de la ropa, porque el agua, el agua, corría mucha agua y así que hicieron una rogativa, todo un día y hicieron correr los caballos, rogaron, hicieron, hicieron *nguillatun* y dice que ahí después empezó a parar el agua. Eso me acuerdo que comentaba mi mamá” (Maria Colillanca Curín ,Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.9).

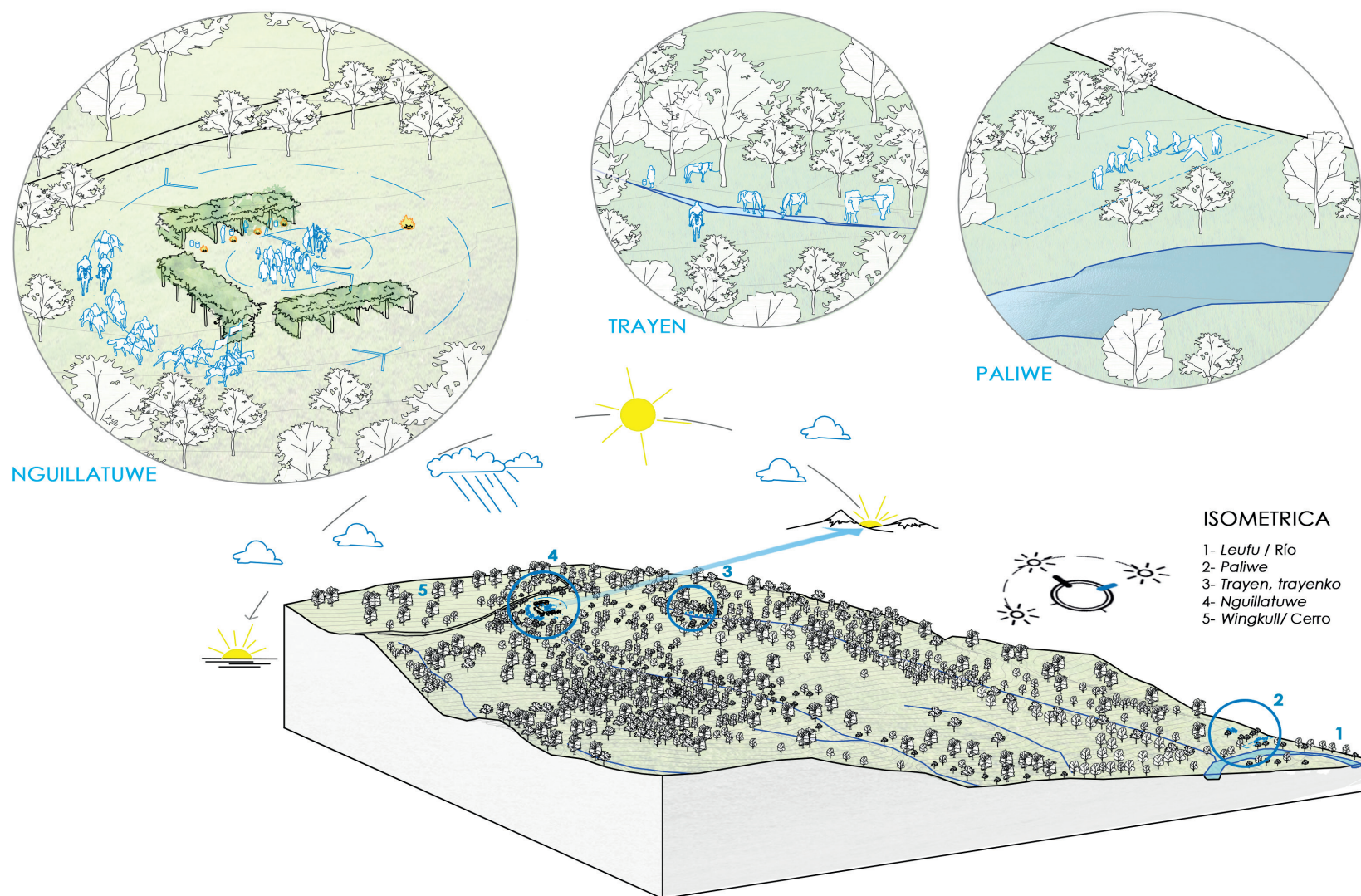


Fig. 12- Esquema Isométrico Nguillatun de Pidenco y sus sitios de significación cultural asociados: Trayen y Paliwe. Elaboración propia (2024)

El *Palin*

El *palin* o también conocido como “chueca” es un deporte o juego de entretenimiento que se practica de tiempos inmemoriales. Se juega una pelota llamada *pali* o *fongül*, obtenido de un nudo de rama de un árbol como el *koyam* (roble nativo) el cual se lija y se envuelve con cuero de vacuno o caballo para que sea más veloz, la cual se costura con hilo. Con un bastón o palo llamado *wiño* que tiene el *newen* del jugador, cada jugador debe tener su *wiño* propio, el cual se guarda en la casa. Para fabricar uno se debe hacer *kullitu* o un pago en harina tostada, hilo de la manta, agua o monedas en el lugar de donde se extrae, es un palo con una curvatura natural y de madera nativa idealmente.

El espacio donde se desarrolla el juego se llama *palibue*, o *paliwe*. Este juego se hace con equipos de hombres, actualmente también juegan las mujeres y se ordenan en parejas contrarias las que se llaman *kon*, los *kon* se hacen amigos generalmente, se comparte en juego y en la comida, el dueño de casa idealmente invita su *kon* a almorzar luego del juego, otras veces hacen apuestas y quien pierde debe pagar lo acordado.

En el territorio se jugó mucho el *palin*, en los tiempos de espera antes de subir al *nguillatun* de Pidenco por ejemplo, los asistentes esperaban en el costado del estero Kawinwe para subir al *nguillatun*, en esa espera algunos se entretenían jugando *palin*, de ahí que el lugar también se le llame *Paliwe*. En las cercanías del puente Trairaico también se ubica un espacio de *palin*, el cual actualmente se encuentra en terreno de propiedad de un no mapuche.

El *Wetripantü*

Antiguamente se comentaba que en el *Wetripantu* o también conocido como San Juan, las familias se reunían para celebrar y compartir, en esta noche decían los abuelos que había que ir a bañarse a la quebrada o río más cercano para limpiar el espíritu, entre la media noche y la madrugada se cuenta que el agua viene tibia, agradable para bañarse. Antiguamente los mayores lo hicieron así.

Trawün





KECHU TROY. Capítulo V

Pu tukukawe

Tukukawe o huerta Mapuche se entiende como un espacio utilizado para sembrar y/o plantar hortalizas u otras semillas elegidas según la temporada y los ciclos lunares. La extensión del espacio puede variar según la necesidad de la familia o comunidad. Lo interesante de la *tukukawe* tiene relación con la utilidad que presta respecto al tipo de alimentación que puede entregar, así como la el traspaso de *kimun* entre generaciones. El *kimün* (conocimiento) que existen en el proceso de elaboración de un *tukukawe*; ubicación espacial, tamaño, tipo de suelo elegido, tipo de abono, tipo de cercos a utilizar, organización de la siembra entre otros aspectos. En algunas *tukukawe* antiguas se sembraban variedades de semillas en conjunto, revueltas. Al contrario de las prácticas de hoy, donde las siembras son organizadas y seleccionadas notablemente en los espacios reducidos, sin abundancia de agua para el riego a propósito de las sequías y el cambio climático, manipulando semillas transgénicas y abono artificial, entre otros productos químicos que alteran la naturalidad de la práctica, la producción tradicional y la coexistencia con los demás animales polinizadores y otros que se alimentan de las plantas y flores que crecen. Aunque se debe reconocer que la ciencia y tecnología no solo han aportado cuestiones negativas en los procesos, también han permitido proyectar transformaciones en las técnicas empleadas y en las herramientas utilizadas para el tratamiento de la tierra, el riego, agilizar los tiempos de producción. Fenómeno de la modernidad que choca e interactúa con las tradiciones del pueblo Mapuche relacionadas a la agricultura, regida por los tiempos de la naturaleza, las estaciones y los ciclos lunares.







María Colillanca Curín

Antigua agricultura

La agricultura al modo que hoy podríamos llamar antigua la podemos distinguir entre *tukukawe* (huerta), chacra y siembras mayores.

Para los sembradíos mayores se cultivó usando el sistema de tala y roce el cual consiste en cortar o talar el bosque o renovar de un área seleccionada y posteriormente quemar la madera y troncos expuestos, esto genera un suelo rico en fósforo, en el cual posteriormente se cultivaba “a vuelta de arado de chanco” el cual es un arado de madera con punta metálica o madera tirado por *mansun* (bueyes) que en cada vuelta abre la tierra y tapa el surco de la vuelta anterior con semillas, este método permitió cultivar sin fertilizantes como los que conocemos hoy a la vez que se establece unos años de reposo del espacio lo que permite que incluso la vegetación nativa vuelva a repoblarlo. Este sistema de cultivo era rotativo, es decir, en la amplia extensión de terrenos comunitarios sin dividir, permitía un cierto equilibrio entre espacios destinados a la conservación de bosque nativo y lo destinado a agricultura y posteriormente a ganadería, este tipo de cultivos está asociado a sembrado de trigo generalmente.

En los sembrados en chacra se implementó un sistema tradicional de siembra con abono proveniente de la ganadería como de aves de corral, también en un modo rotativo. Se ocupa este espacio para sembrar papas, zapallos, arvejas, maíz y porotos. De este espacio se obtienen verduras y hortalizas frescas, de guarda y para preparaciones que se heredan de tiempos inmemoriales como la *funa poñi* (papa podrida) la cual debe permanecer al menos 10 meses sumergida en un

curso de agua y se consume en una especie de sopa endulzada. La apetecida *funa poñi* la persiguen tanto los vecinos que incluso las roban y también el pidén, ave nativa y hasta hace un tiempo abundante en este territorio del cual se dice que picotea los sacos y se roba las papas.

“Se hacía rotación, se cambiaba de lugar, se sembraba las papas, arveja, haba... yo recuerdo por lo que siempre te he conversado de los Colillanca arriba, cuando venía la mamá, la mamá de Manuelito, esa señora venía por ahí, por julio, tenían algo sagrado con mi mamá, o sea el matrimonio y la viejita, ella era viuda, tenía sus hijos grandes, así que ella venía, venía a estar 4 días sería. Así que era visita y ella venía a sembrar sus habas, pero era sagrado todos los años por ahí, por julio venía con su patita envuelta y no usaba zapatos, así que venía y hacían las melgas y la viejita con su patita iba cerrando los camellón. Y ahí cosechaba su haba. Y cuando venía a cosechar igual el paseo de los mapuches era eso, pues no era de un día de ir a una casa, tenía que ser más de 2 días, esa era una visita valiosa y ella se venía hasta unos 4 días, cuatro o 5 días y acompañado de un hijo. Porque ella no tenía marido y otra viejita venía igual, una viejita Marcelina, que era casado con [INAUDIBLE] esa viejita, igual el matrimonio venía, tenían que estar unos 4 días”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.4).

También a huerta, la chacra y el sembrado tiene una importante connotación espiritual en la sociedad mapuche, dado que antes de realizar cualquier inicio de trabajo se realizan ceremonias de agradecimiento, solicitar permiso y buena cosecha a los *Ngen* del espacio a trabajar, así como también lo obtenido de la cosecha se presenta en el *nguillatun* y en el *we tripantu*, el *ketran* es una

parte fundamental de las ceremonias comunitarias, pues en ellas se presenta la cosecha fruto del trabajo y *newen* de la familia ante el *rewe* y los espíritus, la práctica continua de esta tradición fortalece la fe y confianza de buenas cosechas

Antigua alimentación

“La alimentación era un tema, no es como ahora que hay [...] mira con decirte que yo los yogures los conocí. No sé, hasta poco antes que nos casáramos. Porque la alimentación era totalmente distinta, partiendo porque aquí se sembraba el trigo y se molía en el molino, eso era como como, digamos, como lo más actualizado en esa época. Era ir a llevar el trigo al molino que había, que antes habían 3 y lo otro que se usaba mucho antes era la harina tostada, harta, mucho, todos los días harina tostada, harina tostada con maqui revuelto, que hacía mi abuela. Ella secaba maqui y se hacía con harina tostada. El café era trigo o cebada, no ese café (café soluble) le echaba ella cebada, trigo y también le colocaba en el invierno maqui. El maqui seco se colocaba junto con el café de trigo. Era una mezcla de para tomar, no había té, no había nada de eso y también la leche. Mi mamá hacía queso y la mantequilla. Entonces nosotros no comprábamos ni leche ni mantequilla. Porque lo hacía mi mamá aquí en la casa. Le vendía a los vecinos me acuerdo. Mi mamá trabajó mucho, mucho igual acá... Bueno, las verduras, todo salía de la casa, las arvejas, los porotos, la legumbre y todo se comía en invierno también. Las habas todo eso se guardaba para el invierno, las dejaban remojando y se les salía la cáscara; ahí la hacían como sopa o como puré, así se cocinaba antes”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.11



Llepu con cosecha de porotos Kollol





“Igual que las arvejas secas, que cosa más rica. También lo hacían con harina cruda. Las arvejas se cosechaban, se guardaban y después mi abuela la echaba acá temprano. Las remojaría en la noche, no me acuerdo, pero en la mañana temprano se hacían hervir. Con harina cruda, las hacían, como la lluvia que dicen ahora, antes tenía un nombre. Se le decía “*korü*” no más... eso como caldo, como para una sopa. Bueno, y la carne era lo de la casa, aves y lo otro que mi abuelo todos los años mataba un animal, febrero debe haber sido porque yo me recuerdo que había un lazo para allá y eso estaba pura carne colgada, seca, la guardaban en bolsas, en sacos, para que no se cayera. En el pozo, no había refrigerador, no había luz, no había entonces para mantener carne fresca y que no se empezara a echar a perder, se amarraba en un palo y se dejaba en el pozo colgando antes de tocar el agua, así se conservaba por varios días sin echarse a perder, se mantenía húmeda y fresca. Mi abuela cuando mataban una oveja, por ejemplo, se comía el asado y la carne que no se consumía la dejaban estilando (la sangre) para que se secara y cuando estaba listo eso lo colocaban en un palo y ahí lo acordonaban. Así que ahí se iba a sacar carne. Y para el invierno eran los chanchos, puro chanco”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.12).

“Todavía lo preparamos (risas) [yuyo]. Bueno, mi abuelo lo hacía de varias formas. Cuando hacía pantruca se le colocaba como verdura y tiene un sabor. Hacían pantruca y le picaban el Yuyo. Con grasa de vacuno y de chanchos, de todo eso, no ve que se mataban animales y se dejaba esa grasa. Mi mamá también freía, cebollas, chalotas, verduras y le colocaba en esta cuestión al yuyo con papas cocidas. Y también ensalada, se cocía con vinagre, como con una ensalada surtida. El berro, que había mucho antes aquí, porque esto era un humedal que no se secaba. Limón y Grosellas, las grosellas verdes

las dejaban de limón, así se evitaban comprar limones. Otra cosa que comíamos es una frutita que es como transparente y adentro tiene, unas como semillitas, eso comíamos mucho, no recuerdo el nombre en este momento. Había mucho, eso igual buscábamos y comíamos ahora todavía queda por allá donde la Silvia. Kilo le decían ellos, pero no sé cómo se llama. Es una enredadera negra que hay por allá, pero la rozaron, eso tiene una hojita verde chiquitita, porque es un árbol que florece, yo entiendo que es la flor lo que se le come. Es como como una florcita, así como de los cactus, sería la semilla, una cosita negra que está envuelta en algo blanco transparente. Blanquito y Chiquitito, pero es muy dulce, muy rico. Esas cosas comíamos mucho porque mi abuelo usaba todo eso, mi abuelo lo traía y le colocaba al mate”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio , Tradiciones Orales, 2024, p.14).

Siembras

“Mi mamá trabajó afuera en esos años, nosotros sembrábamos y hacíamos lo que decía mi abuelo, le ayudábamos cuando chico aunque fuera, no sé, a llevar agua pero ayudábamos igual, y después mi mamá dejó de trabajar afuera y se vino a la casa cuando se vino a la casa empezó a hacer huerto. Mi mamita tenía huertos grandes. Ella cultivaba de todo, acelga, toda la verdura salía de la casa, no se compraba afuera excepto el tomate, que lo hacía en poquitas cantidades. Todo era para consumo familiar, que éramos todos nosotros, [...], yo por lo menos aprendí de mi mamá cuando ella hacía sus almácigos ¿qué hacía? Por ejemplo, sembraba cilantro. Ella lo iba arreglando solamente con abonos orgánicos porque antes no se usaba tampoco abono químico, antes era todo orgánico, nosotros decíamos que era la caca de los

animales nomás, pero no era eso. Y así trabajaba mi mamá. Y en un huerto para la casa. Para la casa, pero había de todo y de ahí aprendí yo todo lo que se hoy día. Nomás que después ya llegó más la civilización y me empezaban a llegar programas de INDAP y esas cosas y ahí uno empezó ya a trabajar en más grande, con más tecnología, porque antes había agua de pozo, no había agua como tenemos ahora de la llave y eso, teníamos solamente esas cosas. Aunque aquí siempre ha habido noria. Y bueno, sigue habiendo”. (Patricia Piucol Curín, Transcripción 2 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p. 7).

“No eran todos amarillos, eran de colores. Aquí mi papi, sembraba de color así cobrizo, teníamos ese choclo, el amarillo y el cobrizo. Teníamos esos dos colores. Ambos eran muy ricos, sabroso. También unas arvejas, que son parecidas a la arveja que sigue hasta el día de hoy, es como la sinhila, pero la sinhila que había le encantaba, aparte que era tan rica la arveja sinhila. De esa amarilla amarilla. Esa tenía harta acá mi papá esa es antigua sí. Y había una que era, era muy delgadita, así nomás y había otra que era así de larga, el capí de la de la sinhila ... Y era así parecido a ese color, así muy tipo más limona. Esa la preparábamos, o sea, mi papi la hacía. Por ejemplo, en la sopa, le echaba la sinhila y hacía ensalada. También me acuerdo de la ensalada de sinhila con cebolla y cilantro. Aquí, antiguamente, para la Navidad, nosotros ya teníamos arvejas... teníamos haba y teníamos tomate, y a mi papá lo que le encantaba es que todas las Navidades... cuando hacían sus cuestiones... era tener su plato de ensalada que a él le gustaba, que era esa mezcla de tomate con haba y cebolla... eso era lo máximo. Mi abuela igual tenía de esa arveja antigua, esa del sector... era de aquí sí tenía tipo naranja, de esas con manchitas, sí, con manchita... se habían... y mi abuela igual sembraba hartito allá en la huerta, pero eso

con el tiempo se fue perdiendo, porque nosotros nunca pensábamos que las semillas se iban a perder y que después iban a cultivar esas semillas transgénicas. Nunca pensamos eso, porque eso se fue dando de a poco, de a poquitito... hasta que ahora ya está todo abarcado [REFIERE A LAS SEMILLAS TRANSGÉNICAS] y yo, por ejemplo, ahora en un *trafkin* tengo una lechuga que es de corte. Y que tiene como mas de 100 años. Esa semilla la cambiamos en un *trafkin* y en gorbea la señora me dijo “esta lechuga usted la planta y usted no tiene que arrancarla, esta es de corte, usted la corta y va a seguir dando”, ella venía de allá abajo, no cerca de Carahue para allá”. (Sylvia Millanao Quiñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.11).

Riego

“No existía riego. Antiguamente se sembraba y la naturaleza se encargaba de regar, era en todos lados así, yo creo que ni siquiera los abuelos del que vivían al lado del río lo regaban. Eran las chacras que se hacían, o sea, los huertos que hacen las mamás. Al lado de una vertiente y esa se regaban, pero a balde nomás al. lado de la casa esa. Al lado de la Casa de por decir la. Los repollos, las lechugas y eso, pero eran unas platabandas pensando en el consumo de la casa. Eran pequeños huertos, pequeños, pero el resto de los cultivos no, pues si sembrar la ladera de los cerros tiene un cerro montañoso, eran con altas pendientes. ¿Entonces? No es que alguien va a constatar o hacer una instalación de riego, ahí es muy difícil. Pero puedo cargar el agua en balde”. (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.8).





KAYU TROY. Capítulo VI

Autoridades tradicionales mapuche

Hablar de autoridades tradicionales Mapuche puede resultar diferente al sentido y significado que pueden tener categorías propias desde el mapuzungun. Por ejemplo, la categoría de *longko*, cuyo significado tiene que ver con la existencia de un cabecilla y/o líder de un lof (organización territorial) que tiene como función organizar, controlar, mediar, conciliar conflictos y hechos que requieran intervención de una persona con *kimiin* sociopolítico adscrito a su *tuwün* y *küpan* y un linaje de *longko*. Lo anterior, dentro de un marco tradicional ancestral. En este sentido, nuestra investigación no desconoce las transformaciones culturales y por ende las críticas hacia los esencialismos identitarios. En otras palabras, los estudios desarrollados en contextos interculturales e interétnicos deberían repensar constantemente los discursos esencialistas en vista de reconocer que las culturas son dinámicas y se abren a la modernidad global.

Autoridades tradicionales Mapuche de la cuenca de Pidenco

Podemos mencionar el rol que cumplen ciertas personas en situaciones o trabajos de tipo cultural ceremonial. De ello describimos algunos cargos presentes en el *nguillatun*:

El *Longko* es quien dirige la ceremonia del *nguillatun*, es una persona que descende de un familiar que le hereda el cargo y el conocimiento de cómo organizar dicha tarea. Es una persona sabia en el

mapuzungun y se guía por *pewma* (sueños) y otras señales que provienen del *wenu mapu*, de los *kuificheyem*, *ngen* entre otros. Dirige la ceremonia con oraciones e indicaciones.

La *Pillankuse* es una representación de un espíritu antiguo que se ubica cerca del fuego ceremonial *ñogol*, una de sus funciones es tocar el *kultrung* (tambor ceremonial) y recibir las ofrendas, *kullitu* o *ketran* que cada familia lleva a la ceremonia para ser ofrendado. Generalmente es una mujer anciana o muy mayor quien ejerce este importante cargo.

La *Kalfumalen* es una niña menor que se sienta cerca del fuego ceremonial también, su función es de tipo espiritual y de representación.

El Sargento es un nombre proveniente del castellano, pero incorporado en el mapuzungun, su función es la de hacer cumplir el orden y disciplina dentro de la ceremonia, así como de los alrededores.

Capitán es una persona designada para llevar alguna de las banderas de cada comunidad que participan en la ceremonia. Ejercen su función a pie y a caballo.

Werken es quien acompaña al *Longko*. Su función antes de la ceremonia es organizando y convocando a los otros territorios con quienes históricamente se ha hecho la ceremonia o trabajo, así también durante la ceremonia su función es comunicar en todo momento las necesidades e instrucciones del *Longko*.

Trutrukero o *trutrukafe* es quien toca el instrumento *trutruka*, en coordinación con el *kultrung*. Su importancia es grande ya que no todos memorizan los toques o melodías de cada etapa de la ceremonia,

se recuerda a don Domingo Calfuala como un habilidoso *Trutruquero*.

Pifilquero o *pifilkafe* es quien toca el instrumento pifilka, que generalmente es un trozo de madera con un orificio el cual se sopla generando sonidos “rasgados”, su importancia es que acompañan durante toda la ceremonia acompañando al *kultrung*, se toca en grupos y por turnos manteniendo ritmos constantes.

Cornetero es quien toca el instrumento trompeta, corneta o clarín, también llamado *winka ñolkiñ*, se toca a caballo durante el *awun* y a pie.

Lawentuchefe es una persona con el don de sanar mediante el uso de *lawen*, medicinas obtenidas de la naturaleza. Se recuerda a una señora del territorio de Molco, doña Tomasa, quien alivió dolencias grandes de personas de todo el territorio e incluso de los poblados cercanos.

Autoridades tradicionales Mapuche de la cuenca de Quitratúe

Se relata que en los tiempos antiguos existieron autoridades tradicionales que ejercían cargos, entre ellos se destaca la figura de *longko* de varias familias antiguas.

“Para nosotros un *longko* es algo... Como una persona que lleva como el... No el control, pero sí puede ser un control emocional de la gente, el conocer su territorio, el de poder enseñar, ayudar, proteger, guiarlo en algo, en un propósito que tengamos nosotros. Es alguien que nos resguarda también, porque él tiene que estar a la cabeza de todo. Como dicen ellos, también son autoridades, son nuestras autoridades. Un *longko* se supone que tiene que saber toda la

historia de su territorio, de su comunidad, de la familia, todo. El puede llevar a cabo algo... a un conjunto, sacar adelante una comunidad y en este caso, después del abuelo, nadie más siguió la tradición. Eso llegó hasta ahí... Está el *longko* Feliciano Loncomilla, él era un *longko*, aquí igual. Está Pedro Millanao, que también era *longko*. Está ahí el Pascual Antinao, esos eran los *loncos* de aquí.” (Sylvia Millanao Quiñinao, Transcripción 6 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.4).



Sylvia Millanao Quiñinao

REGLE TROY. Capítulo VII

Conexiones entre la tradición oral y el paisaje cultural en las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco

Describir conexiones entre la tradición oral y el paisaje cultural en las cuencas de Puyehue y Pidenco aludiendo solo a las distancias geográficas existentes entre estos territorios y/o a las diferencias semánticas adyacentes a los conceptos de tradición oral y paisaje cultural puede reducir la posibilidad de comprender dichas conexiones desde el análisis de otros elementos y categorías que entrarían en juego.

En este contexto, creemos fehacientemente que dichas conexiones existen y que sus materializaciones tangibles e intangibles son representadas en las costumbres ancestrales y en las producciones culturales vigentes en las cuencas de Puyehue y Pidenco, donde sus habitantes narran historias, *piam*, *epew*, así también costumbres entre otras producciones orales, referidas a saberes y conocimientos del pueblo Mapuche, cuyas significaciones traspasaron fronteras intracomunitarias e intraculturales adscritas al patrimonio cultural y memoria socio histórica de estos territorios de Wallmapu y Gulumapu. Es decir, las conexiones entre la tradición oral y el paisaje cultural en las cuencas de Puyehue y Pidenco se producen por compartir o convivir en contextos cercanos, por la movilidad de los portadores del *kimün* (conocimiento), los cuales no solo son humanos sino que también entidades no humanas que coexisten en la naturaleza y/o *itrofillmogen*,

además porque la tradición oral ostenta una relación directa con el paisaje cultural, puesto que el lenguaje dibuja y redibuja permanentemente interpretaciones y significados respecto a los paisajes y su relación con el mundo social.

El paisaje cultural, como se interpreta desde el mapuche *mon-gen* adquiere el grado de fuente u origen de estos relatos transmitidos durante generaciones, así también la interacción entre seres humanos y este paisaje circundante permite seguir construyendo estas tradiciones orales, manteniendo un vínculo cíclico, pues ambas perduran y se retroalimentan mutuamente, el paisaje cultural se construye en el imaginario de los seres humanos que habitan el territorio y a su vez los relatos de tradición oral refuerzan y hacen prevalecer en el tiempo la importancia de estos espacios, así también la tradición oral se va enriqueciendo- no es rígida- conforme se tiene mayor conciencia de la existencia o participación en estos paisajes culturales.

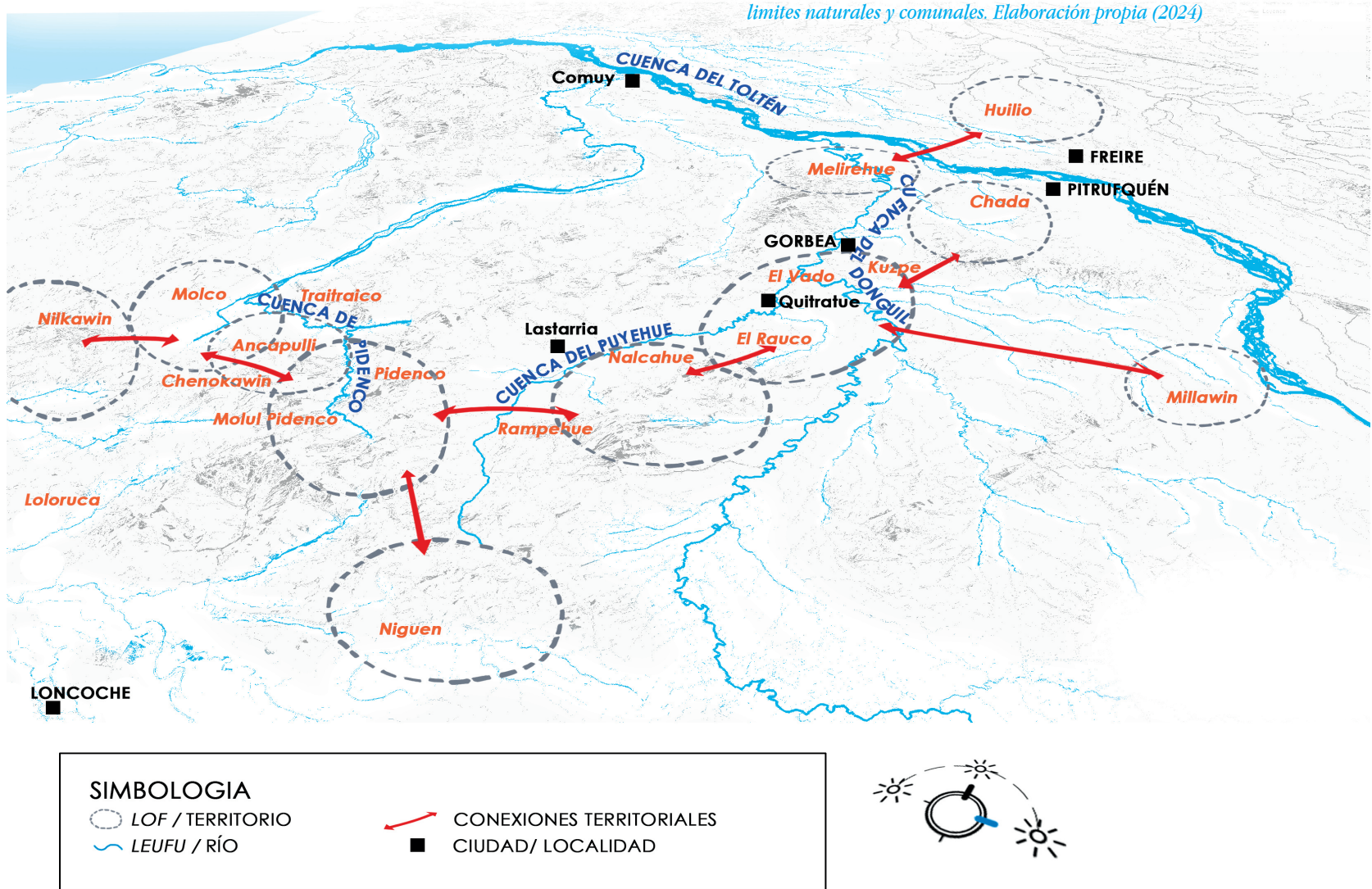
Estos relatos y actos permitieron construir espacios culturales en común o compartidos con otros territorios contiguos, desde ahí se tejen relaciones desde tiempos antiguos y se siguen construyendo al día de hoy. El cerro Treng Treng en Pidenco es un ente protector para el territorio en general, no solo para la familia que lo habita, el cerro Kai Kai es el cerro con el *newen*, la fuerza del agua, así también los cementerios, al relacionarse en matrimonios, alianzas o actos de fraternidad, los cementerios se convierten en lugares de descanso en común de familias y vecinos del territorio. Por otro lado, las conexiones en el modo de vivir se dan al convidarse a participar en las ceremonias, *nguillatun*, *kuzaw* (trabajos) en los territorios vecinos, esto permite continuar la tradición o costumbre de ir en apoyo o asistir a la invita-

ción realizada por otro Mapuche, en ello las distancias y la geografía no fueron y no son obstáculos, permiten visitar a los familiares relacionados en generaciones antiguas a los cuales se les sigue llamando “pariente” como reconocimiento a ese vínculo ancestral que los une como Mapuche de un origen común.

Quizá el relato de Treng Treng y Kai Kai no es solo un relato, nuestros abuelos filosofaron sobre el origen de la vida humana y encontraron una respuesta común: en los diferentes territorios de Wallmapu, hay muchos cerros Treng Treng y muchos cerros Kai Kai-Pidenco los tiene, y de allí nacen ambas cuencas Pidenco y Puyehue- y en todos estos territorios rememoran el *epew* de la sobrevivencia a la gran inundación, al resurgimiento de la vida. También el *kimün* (los conocimientos), las manifestaciones de los *ngen* en la naturaleza son similares, la manera en que los cerros y el agua moldean el vivir y convivir con los seres humanos mediante las inundaciones, las sequías, las lluvias, las enfermedades y medicina, la abundancia o escasez de frutos o la bajada de los pumas en busca de comida en los corrales de *winkas* y Mapuche, por ejemplo, no son mas que manifestaciones de la naturaleza misma, el *itrofillmogen*, en la convivencia con el ser humano.



Fig. 13- Esquema de relaciones y conexiones territoriales que trascienden los límites naturales y comunales. Elaboración propia (2024)







PURA TROY. Capítulo VIII

Forestales

La industria forestal ocupa grandes extensiones de valles y montes tanto en la cuenca de Puyehue como en la cuenca de Pidenco, en este último, es fácil observar las plantaciones forestales insertas en las altas montañas y los valles. La historia de las forestales en Chile se enmarca en el contexto de despojo de tierras y territorios que sufrió el pueblo Mapuche a propósito del colonialismo chileno, donde el Estado de Chile anexó Wallmapu (territorio ancestral Mapuche) y ocupó fraudulentamente las tierras ancestrales. Proceso que comienza el año 1851 y culmina el 1883, y que la literatura oficial denominó con un hipócrita eufemismo: “Pacificación de la Araucanía” suceso sociohistórico que bien sabemos fue una ocupación militar, “a sangre y fuego”. “Se habla de invasión, se habla de guerra, se habla de ocupación, en las cartas, en los mapas y en los informes. Sin embargo, queda el concepto de Pacificación de La Araucanía, no obstante que fue una invasión a mansalva, con armas, con violencia, con muertes, con persecución, aquello no se cuenta”. (Correa, 2022, párr. 10). A partir de este contexto de violencia colonial y de guerra de exterminio- no ajeno al territorio de Pidenco y el Puyehue- el Estado chileno instala a colonos y chilenos en los territorios ancestrales, el fin último era ocupar todos los espacios y generar de esta manera una limpieza étnica, expulsando a los Mapuche de sus tierras y reubicándolos en reducciones, con el objetivo de construir a toda costa, las bases de esta nueva geopolítica colonial en Wallmapu.

“Sentar las bases de esta nueva geografía colonial en Wallmapu, tuvo efectos dramáticos en el bosque entre los años 1862 y 1883: se incendiaron grandes superficies de bosques para acorralar y asesinar a las familias Mapuche que se escondían en las montañas y para habilitar espacios para el establecimiento de fuertes; a su vez, los colonos arribados a territorio Mapuche procedieron a la tala indiscriminada de árboles para las construcciones que comenzaron a edificarse en el territorio ocupado” (Millaman et al., 2016, p. 44). La tala indiscriminada tuvo sus repercusiones en la misma sociedad Mapuche que se vio presionada a participar, siendo el trabajo mejor pagado la venta y transporte hacia los poblados de Lastarria de durmientes de maderas como el pellín, el ulmo y el tineo y el palo santo, maderas de mucha duración que se utilizaron para continuar la construcción de la línea del ferrocarril.

Las forestales

“...las forestales aquí llegaron, primero por el camino San Jorge, después del 80 tiene que haber sido. Pero antes de eso era puro nativo. Puro nativo. Bueno, en el fondo, no tan puro nativo, cuando se crea INDAP de repente empezó a funcionar y ahí los agricultores, que eran muchos, empezaron a conocer al ingeniero agrónomo y él ya no es el que hace el análisis de tierra y aparecieron también ofreciendo pino. Y para que plantara uno en su campo media hectárea, una hectárea, cómo pudieran y le daban mercadería, le voy a decir; sus quintales de harina y después con el tiempo cambió eso y ya le dan plata a la gente por plantar una hectárea de pino y así de repente aparecieron las forestales después del 80, el 85. Ahí empezó ese proceso de comprar tierra a las forestales, que son otra plaga. Primero fueron los *winka*,

digamos el *winka* que se fue metiendo a la tierra. Eso es una historia y se fue metiendo de a poco. Y después llegó la forestal, y ahí la tierra cambió totalmente. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.7).

“Fue tremendo cuando llegaron los de la forestal. Empezaron del mismo agua, echaban abajo todo, todo. Subían las Lomas bajaban por las quebradas que iban a explotar y le mandaban fuego. Ahí había que ver cómo se quemaba madera. En el fondo ellos hacían roza pero no explotaban nada, quemaban nomas. Incluso a la gente le prohibían que sacara leña y ahí vinieron los problemas, por decirte llegan, compraron un predio y por ese predio pasaba ya un camino. Ellos no preguntaban qué significado tenía ese camino, llegaban, lo cerraron, no pensaban si para allá eran dos o tres, colonos para adentro viviendo y no le querían sacar, ya la gente los demandaba. Entonces la gente ya se arriesgó y le metían motosierra o le ponían huellas en los portones y empezaron a hacer campamento para para rozar y después para plantar o qué sé yo, no sé quemar o le hacen camellones. Y ahí quedaba el campamento y ahí quedaban cosas dentro. A veces quedaban fertilizantes, abono, cocinas. Entonces ahí decidieron arrendar casas en los pueblos y de ahí se creó el plan de buena vecindad. Pero pasaron hartas cosas también, porque la forestal, antes no clasificaba a la gente y venían maleantes de trabajadores y pasaron cosas muy feas. Y sí, en todos lados...” (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.8).

Fundo el paraíso

“El paraíso nunca fue grande. Nunca fue un fundo grande ese. Debe haber sido de unas 90 hectáreas más o menos ahí. Yo digo que

no tiene 90, no tiene, era más inflado nada más. Era una hijuelita y también lo llenaron de pino y ahora uno mira los cerros, puro pino y antes mirabas los cerros, era puro nativo, yo me acuerdo cuando llovía en invierno. Los truenos y el viento que se hacía un eco en las copas y eso ahora no se ve. Y cuando tronaba decía mi papá, porque si tronaba hartito y todo decía que iba a haber más buena cosecha, porque no sé qué cosa tiene el efecto de los truenos, el granizo y el trueno. Que cuando caía el granizo las cantidades iba a haber buena cosecha, claro, y era todo marcado. Usted sabe que era todo marcado, las estaciones del año, claro, pero gracias a que teníamos agua, teníamos nativo. Ahora no está, ha cambiado, ha cambiado, ha cambiado mucho ...” (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.9)

Luego en el periodo de dictadura militar en Chile (1973-1990), se vivenció un proceso de privatización de grandes dimensiones, a propósito del proyecto neoliberal impuesto, donde “se privatizaron empresas públicas, se desregularon los mercados internos, y comenzaron a entregar importantes incentivos económicos estatales al sector privado. Como parte de estos ajustes se dictó en 1974 el Decreto Ley (DL) 701, que promovió las plantaciones forestales de especies exóticas al otorgar incentivos (75 por ciento de los costos de las plantaciones, exención al impuesto territorial, entre otros) para la forestación y recuperación de suelos supuestamente degradados. Fue así que desde 1974 a 1994 se plantaron un total de 1.700.000 hectáreas, en su mayoría con pinos radiata y eucaliptos, de las cuales 807.203 fueron bonificadas basándose en el DL 701.” (Millaman et al.,2016, p.59).

En consecuencia, “las regiones del Bío Bío, La Araucanía, Los Ríos y Los Lagos, que corresponden al territorio ancestral del pueblo Mapuche, y constituyen zonas de importante presencia de bosques nativo, son aquellas donde existe mayor concentración de plantaciones forestales, con un total de 1.559.185 hectáreas. Con 589 mil hectáreas plantadas (21.8 por ciento del total de la superficie cultivada total), la región de la Araucanía es, luego de la región del Bío Bío, que tiene 878.970 hectáreas con plantaciones exóticas, la segunda región con mayor superficie de plantaciones” (Millaman et al., 2016,p.60).

En este contexto neoliberal se instala la industria forestal en los contornos de las cuencas de Puyehue y Pidenco en Gorbea y Loncoche. Realidad instalada además en las memorias de las comunidades Mapuche, cuyos integrantes las hacen presentes en sus narrativas sociohistóricas en las cuales visibilizan tensiones interculturales e interétnicas, controversias socioambientales y particularmente preocupaciones por las nuevas generaciones, las cuales se verían dañadas por los efectos negativos de las plantaciones forestales, donde la escasez de agua para el consumo humano, el riego y consumo animal representa una amenaza latente.

“Mas arriba todavía, como 100 metros más arriba, hay como un bosquecito ahí, una montañita. Esa parte no está, o sea, el pino está “está la pata de gallo” y el pino está como de aquí para allá. Detrás hay como un bosquecito nativo. Yo anduve la otra vez, ya no hay ni árboles, porque lo han botado también. Se ve todo el valle, se ve todo eso. Tiene una vista privilegiada, incluso esa parte nosotros veíamos desde el volcán Osorno para acá, veíamos todos esos volcanes para acá hasta el Llaima, una cantidad increíble, cantidad de volcanes por ese sector. Pero ahora ya ni de ahí se ve, aunque está limpio todavía ahí. Pero las

forestales le compraron a un vecino, así que llenó de pinos, de abajito, no se ven los pinos a no ser que estén recién explotados” (Eladio Antio Hueraman, Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.11).

La instalación de estos monocultivos generó impactos en lo visual, en el cómo se percibe el paisaje, sino también en el comportamiento del clima y la evidente disminución del flujo del agua dado su alto consumo de parte de los árboles introducidos. Así también se generaron conflictos por la propiedad del terreno con particulares y luego con las empresas forestales que adquirieron, al amparo de las normativas de la época, terrenos a indígenas o a terceros.

“Esos vendieron y ahora hay puras forestales incluso en la parte que había una montaña ahí donde están las antenas había una montaña que era de un fundo ahí, que era de los Fourcade. Y era un bosque, pero era tan hermoso. Ese bosque se veía como impenetrable. Eran puros árboles nativos pero añosos que se juntaban en el camino carretero. Digamos que de uso público. Ahí había camino de ripio había en esa parte era. Era ancho, se podían cruzar bien dos vehículos. Pero eran tan grandes los árboles que se juntaban las ramas arriba. No había vehículos, ni camiones que pasaran tocando ramas, sino que los árboles eran tan grandes que no afectaban en nada. Después, cuando fui, al tiempo después habían explotado esos. Me dio una pena, oiga, como si hubiese sido mío, pero. Estaba todo seco y estaban plantando pino, ya habían explotado sacado toda la madera y estaban plantando pino. Pero cambió al tiro, cambió totalmente el paisaje. Desolado, todo desolado. Había desaparecido todo lo que era nativo y estaban implementando los bosques artificiales como el pino” (Eladio Antio Hueraman Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.11).

Wingkul post extracción de pinos en Pidenco



Monocultivo de pino en Pidenco



AYLLA TROY. Capítulo IX

Pidenco ñi tukulpan zugu

Pidenco ñi lewfü

“El río Pidenco... Bueno, desde que yo tuve conocimiento el río Pidenco siempre fue el río que pasaba frente a mi casa y de la casa de mis padres... Nosotros disfrutamos mucho en ese río... íbamos a jugar... había mucha Quila en el seno del río y había mucho pescado. Hace tiempo... en ese tiempo se pescaba mucho y ahora con todo lo que ha pasado se están terminando los pescados... o incluso el agua está bajando y antes no era así, había abundante agua y mucho pescado. Siento que ese es el principal cambio de antes a ahora”. (María Colillanca Curín. Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.1).

Pesca y nado en el río Pidenco

“Allí íbamos a pescar a donde Lara. Y era un Estero, un Estero. Ahí era un Estero chico que se podía cruzar a pie, aunque si habían pozones. Nosotros con una carrocita y un pedazo de lienzo como de 2 metros y medio colgando. Abajo nos metíamos, no en los pozones porque había mucha rama, muchos árboles igual, porque las aguas esas eran como agua de cordillera, eran muy heladas para bañarse. Por ejemplo, nosotros, que estamos acostumbrados a bañarnos ahí con agua helada, nos metíamos y salíamos, pero el frío llegaba a los huesos del pie, no se podía mantener [UNO EN EL AGUA] porque lo que pasa es que como eran ríos chicos y la mayoría de esos campos para arriba eran fundos. Eran muy pocas los lugareños que tenían sus parcelas

chicas. Entonces estaba todo sucio, corría nomas, el agua, corría bajo vegetaciones, en todos los sectores. Entonces ahí mismo en Pidenco. Nosotros nos íbamos a bañar ahí o cuando se hacían beneficios ahí en el cementerio. Nosotros siempre llevábamos traje de baño, nos íbamos a bañar ahí, pero el agua es muy helada, muy muy helada. Nos tirábamos y salíamos al tiro, pues” (Eladio Antio Hueraman Transcripción 3 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.2).

Las tradiciones y la lengua mapuzungun en Pidenco

“Se practicaban mucho las costumbres Mapuches, mucho. La comida, la bebida, el vestuario, la costumbre. Se hablaba mucho, se hablaba el Mapuche en forma cotidiana y nosotros quisimos aprender, pero mi mamá no nos dejó, porque dijo que cuando íbamos al colegio teníamos mucha burla. Entonces esa fue la razón que a muchos nos fueron negando, que nosotros no habláramos el Mapuche. Nosotros tratamos de aprender así de a poco. Porque decía mi mamá que el hecho de no saber hablar el castellano, había mucho engaño y mucha maldad de parte del *winka*. Y esa fue la razón de no enseñar el Mapuche, que le hizo ese daño de que sus hijos no aprendieran el Mapuche. Tendríamos que haber aprendido los dos idiomas, pero es lamentablemente un error que se dio. Y eso duele porque ahora uno. Yo entiendo, entiendo el Mapuche, pero no el idioma, no lo hablo correctamente”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.2).

Apego a la tierra

“Mire, yo lo que más recuerdo y lo que siempre nos dijo mi papá es que teníamos que querer mucho la tierra; no venderla. Decía que el

Mapuche que no tiene tierra, no es Mapuche, no vale. Y para explotarlo también, decía que no tenía que explotarlo demasiado, sino de ir sacando lo que uno necesitaba, la madera, porque él igual en el campo dejó mucha madera, así que nos enseñó mucho eso y bueno para trabajar la tierra igual. Pero siempre nos recalcó eso y la honradez, la honradez, porque gracias a eso también nos abrimos camino. Nosotros, no tenemos esa costumbre del *weñen*, (robar) porque siempre nos recalcó eso. Fueron dos cosas que nos recalcó, querer nuestra tierra, respetarla y la honradez. Así que eso nos sirvió mucho en la vida”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.2).

Iyael

Habitar el bosquedal y los bordes de cursos de agua permitió a los *kuifikeche* adoptar una alimentación de los frutos que se obtenían de la naturaleza misma, así como de las siembras que se trabajaban y los espacios intermedios entre lo ocupado y lo que la naturaleza recupera o regenera.

“Pero sí, había comida que me gustaba y en ese tiempo se hacían las comidas, no como ahora que vienen casi listas, en ese tiempo se hacía el catuto, el *milloki*, la arveja, la arveja cocida, la arveja que la cocinaban siempre en olla de fierro al fogón y era como un guiso, pero esa arveja era muy rica porque el sabor de la olla de fierro le pone otro sabor. Era el sabor de esas ollas con el sabor, con la cuestión del fuego, entonces le da otro sabor. Eso era, y más que se cocinaba, se tostaba la linaza y se hacía harina de ella. Toda la gente tenía linaza y la revolvía con trigo y se hacía la harina y era muy rica la linaza. El *milloki* es la

arveja que se muele, se hace pancito. Era rico, la alimentación antigua y lo otro que se hacían, las habas también, las habas maduras, mi mamá las remojaba en ceniza y después las hervía y nos hacía sopa de eso, con habas maduras. Y había mucho. Ay cuánto se llama, el trigo que se llamaba, la harina nueva y el sobrillo. ¿Usted ha comido *lagun kachilla*? El *lagun kachilla* es el trigo que se pelaba a pata. Hay que refregarlo con los pies en una batea con un poco de ceniza, y ahí se hervía ese trigo y se lavaba, obvio, y se hervía hasta que se hacía como arroquito, se le echaba papas, se le echaban todos los aliños. Era una comida. Eso también fue nuestra comida”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.3).

“Bueno, el trigo. El soplillo... Antes creían que el Mapuche no más comía catuto pero no es así, no había mucha diferencia de alimentación entre el Mapuche y el no Mapuche. Y el *funapoñi*, porque eso nos faltaba. Ese era el pan porque no había pan antes, el Mapuche no conocía pan, no había. No había pan y era muy regalado para algo muy especial, sí. ¿Y lo que recolectabas?, lo que recolectaban ahí del campo, eso que se comía crudo y también cocido, la fruta. En general los hongos. Yo no recuerdo haber recolectado para secar, para comer mucho hongo. Y lo otro que se hacía hartito era el *lakán* (fruta seca) el de la manzana, la ciruela. Todo lo que sea fruta, pues se hacía. Algunos lo ponían en una aguja de palos y lo iban, con junquillos o pitas lo iban ensartando y lo ponían al humo. Otros lo ponían en canasto y lo ponían al humo a secar, pero queda rico. Gargales comíamos. Había muchos gargales en ese tiempo. Los palos blanqueaban de gargales. Son como una coliflor. Antes, en la montaña, sí quedaba un resto de palos y tenía una partidura. Ahí salían gargales. Y si no de los palos quemados

así paraditos, se llenaba para arriba. Los más preferidos eran los de Pellín, Lingue, Mañío, Hualle había tanto, Laurel, había unos tremendos árboles quemados, me acuerdo que esos se cargaban de Gargales... El de Hualle y Pellin eran los más apetecido sí, pero el de tepa, ese no, porque decían que ese emborrachaba. Después venía el *Püike*, que es eso que sale allá abajo en un tronquito chico. Sí, esos que son ricos mi nieto también los come y sí, son bonitos y los salíamos a buscar igual, había cualquier cantidad donde había troncos. Así que uno eso lo lavaba, lo hervía, se le bota el agua y se cocinaba”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.3).

“Verdad. Sí pues, si había tanta abundancia de pescado acá en el Pidenco, había un canal así. Un canal de agua baja, esa de entonces. Ahí iban. Bueno, yo también fui, así que poníamos un calcetín y uno ensuciaba el agua arriba y el otro se ponía acá al acecho y ahí venía el pescado, así que con un calcetín agarrábamos el pescado y lo tirábamos afuera. Yo no tengo idea de cual pescado sería, pero eran todo así. Pescado con cola [risas] sí, pero muy lindos pescados. Yo comí mucho. Nosotros comimos mucho pescado ahí y lo otro también que contaba mi mamá, me estoy olvidando también de comida. Era que ahí donde Amado (su hermano) compró ese campo había un ojo de agua, parecía ser un ojo de mar y dice que bajaban gente de *Molul* de todos los mapuchados y que había por ahí y bajaban, era un centro, como criadero de camarones. Y toda la gente dice que venía y venían a buscarlos. Y se criaban tremendos camarones y de repente dice que uno de esos sacó un tremendo camarón azul. Entonces, dijo una de las viejitas “hasta aquí, no va a haber más camarón” porque va a venir escasez de camarones, de pescado, por el hecho de salir el camarón azul. Y ahora no hay camarón, se acabó el

camarón, pero dice mi mamá que se acabaron y antes venían a buscarlos eso. Ahí, en el *pichiwinkul* desde el pie del cerro del campo yendo para Lastarria, pero ese *walve* ahora está seco. Y ahí decía mi mamá que ese era un tremendo lagunon que era como un ojo de mar. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.4).



La Ruka

“Mi abuela vivió en ruka y nosotros también. Un tiempo estuvimos con ella viviendo en la ruka que el *winka* lo llama ratonero... es muy calentito y cuando llueve no se siente... cuando cae helada tampoco pasa el frío... muy buen tejido. Todo mapuche para acá tenía... después del 73. ¿Te acuerdas de que empezaron a echar

abajo la ruca? Hasta el 70 todavía había mucha ruka. Zarco tenía, la abuela tuya arriba, tenía una tremenda ruka y nosotros no tuvimos... mis abuelos tampoco tenían, porque mi abuelo fue medio *awinkado*, así que él se hizo una casa grande de tejuela. Esa casa conocí yo de mis abuelos, pero mi abuelo por parte de mi mamá... esos tenían una ruka. Y era muy calentito... Era para todo. Hacer una cocina grande y mi abuela tenía otra casa de madera, pero la cocina nos pasaron a nosotros esa vez la cocina y ahí mi mamá amontonó sus pollos y alojábamos y vivíamos ahí... pero era muy bonito cocinar ahí mismo. Así a la vida, todo ahí... el pollo ahí al lado, pero no se lo guardaba adentro, no, no, no entraban los pollos... para mantener limpio, eso se barría, se aseaba, no había mal olor. La gente se organizaba así.” (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.10).

Ko, Importancia del agua

No es desconocido para la sociedad en general que el humano cualquiera sea su origen, depende de la pureza y abundancia de agua, para algunos es un recurso, para otras personas es algo más, forma parte de su identidad, de un buen augurio, o de señales de que la naturaleza o el entorno están saludables o simplemente, recuerdos de una infancia en paisajes menos intervenidos.

“Ah, el agua, lo más importante y lo más bonito. Diríamos que se acabe el agua es igual que se acabe el aire. Me acuerdo que nosotros fuimos como si hubiéramos vivido cerca a la playa, porque se inundaba el río, toda la vega y salíamos ahí a jugar. No nos ahogamos porque Dios fue grande, así que el agua de tanto estar así, después a la orilla, estaba como tibio. Y cuando mis papás no estaban, mis hermanos sacaban la batea y todo y nos echa-

ban arriba. Y ahí andábamos. Teníamos un mundo de juegos en el agua y eso era, había aguas que eran muy bonitas porque había mucha abundancia de agua en el salto. Y quedó el nombre del salto de agua, un canal que corre ahora. Ahí saltaba el agua. Y ahí mis hermanos se iban a bañar en el invierno y nadie se resfriaba y había otra agua cerca de la casa. Esa agua se secó y ahí también corría harta, había unas canoas y salía un buen chorro de agua, así que yo anduve mucho por las quebradas, me gustaba mucho andar por las quebradas, yo recorrí mucho. Y me gustaba andar por adentro del agua en las piedras. Así que recorrí mucho el campo, yo lo conozco total, fue muy lindo para mí tengo muchos recuerdos lindos”.(María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024,p.4).

En equilibrio, el agua permitió modos distintos de vida a lo que conocemos hoy, en un lapso de tiempo menor a una generación, así se relata:

“En ese tiempo casi no se regaba las cosas. Porque era tan húmeda la tierra, eran todas las estaciones más marcadas que mi mamá decía, en primavera vamos a sembrar esto y todo se sembraba las vueltas. Antes poco se regaba. Vivíamos ahí a la orillita de la vega entonces todo era húmedo, no regábamos, yo me acuerdo que plantaba repollo o lo que se plantara no se regaba, así que el agua era para tomarla y como niño la disfrutábamos, pero como le digo, esos tiempos en los canales y todo por todas partes, mucho pescado. El agua es vida, lo que decía mi papá, que para *Wetripantu* había que ir a lavarse en la mañana con agua que esté saltando. Capaz que él lo haría, pero nosotros no fuimos, pero él respetaba mucho el *Wetripantu*”. (María Colillanca Curín, Transcripción 4 de Audio, Tradiciones Orales, 2024, p.4).

Pidenco Leufu



Rakizuum

Hablar de cuencas de ríos no solo significa pensar en caracterizaciones biológicas, geográficas y por consiguiente científicas, donde bien sabemos que existen avances enmarcados en la metodología occidental, sino que significa también- para efectos de esta investigación cualitativa e intercultural- sumergirnos en dispositivos ontológicos y epistemológicos producidos por la naturaleza mapuche y por los miembros de la sociedad mapuche que habitan alrededor de las cuencas y en las comunidades aledañas, quienes por siglos han desarrollado y gestionado relaciones simétricas con la naturaleza ancestral y contemporánea que los abraza.

Es así que los Mapuche que habitan lo que hoy es Quintratúe, Pidenco y sectores aledaños a los ríos Puyehue y Pidenco conciben la naturaleza desde un enfoque relacional adscrito al *itrofillmogen*, concepto que advierte la existencia, preexistencia y reexistencia de seres vivientes que articulan agencias, prácticas y discursos, teniendo participación importante las entidades espirituales y los animales no humanos. Seres vivientes denominados: Treng Treng, Kai Kai, o los *Ngen* de *winkul* (cerro), *lewfiu* (río), *mawizantü* (bosque), *trayenko* (vertiente), *kuriif* (viento), *kura* (piedra), entre otros, han moldeado y resguardan el paisaje.

Lo anterior se ilustra explícitamente en los diversos relatos recolectados en el contexto del trabajo de campo realizado. La relación humano-naturaleza por lo tanto se comprende más específicamente

en el campo de la relación *itrofillmogen* -mapuche (todas las vidas, sin excepción), constituyendo de este modo un hallazgo novedoso en esta investigación situada, pese de la clásica dicotomía occidental «cultural -naturaleza» imperante en los estudios eurocéntricos y antropocéntricos construidos en torno a la naturaleza. Por lo tanto, el campo ontológico y epistemológico ligado a las cuencas de ciertos cursos de agua son parte de una construcción sociocultural propia que pese a las situaciones coloniales y a la modernidad occidental actual sobrevive y resiste. En este contexto este libro por un lado pretende contribuir al resguardo de los saberes locales de las comunidades mediante la documentación y reproducción de ciertas manifestaciones de tradición oral y en consecuencia sumarse a los procesos de resignificación del Mapuche *kimün* (conocimiento) gestionados en Quintratúe y Pidenco y por otro lado busca incidir en las políticas públicas locales, regionales y nacionales en torno al reconocimiento oficial del *kimün* (conocimiento mapuche), mapuche *mongen* (Modo de vida mapuche) que engloba tanto lo humano como la biodiversidad y entorno biocultural que nos rodea, y también el mapuzungun (lengua mapuche, lengua nacida de la tierra).

Este trabajo permitió articular relatos, planos, fotografías y documentos relacionados al patrimonio cultural tangible e intangible visibilizado en esta obra. Bien sabemos que investigar y desarrollar trabajos colaborativos en territorios Mapuche no es tarea fácil, a propósito de la desconfianza existente en las comunidades como consecuencia de los procesos coloniales, del extractivismo epistémico y de la usurpación o robo intelectual. Por lo que para construir confianzas realizamos diversas visitas y *trawiin* (encuentros) en los territorios, generando así un clima propicio para conversar, para levantar *nütramkawün*

(conversaciones) y proyectar amistades en el contexto del *yamuwün* (respeto). En consecuencia, metodológicamente se realizó un trabajo serio, con estricto rigor científico e intercultural.

Los relatos, fotografías e información documental retratan las historias, memorias, prácticas y discursos de los habitantes de estos lugares. El sentido y significado de toda esta narrativa oral, escrita y visual advierten las conexiones entre estos territorios, porque las familias Mapuche en su naturaleza antigua nómada, se desplazaban, migraban, formaban alianzas y compartían espacios. No solo nos referimos a las acciones desarrolladas en el pasado, sino que también a las que se desarrollan en el presente, porque los relatos nos señalaron que todas las experiencias socializadas son conocimientos vivos y vigentes. Los entrevistados reconocieron que los conflictos interculturales e intraculturales existieron y existen y que son ellos y ellas, las generaciones mayores quienes pueden y deben pensar en algunas soluciones, además de ser los responsables de traspasar el *kimiün* (conocimiento) a las nuevas generaciones.

¿De qué manera las cuencas de los ríos Puyehue y Pidenco construyen conexiones con la tradición oral y el paisaje cultural de los habitantes Mapuche del territorio? Esta fue una de las preguntas que guiaron la construcción de este texto y ante la cual se plantea que la tradición oral vigente y conservada en los cultores o personas de más edad, consistente en *epew*, *kuifi piam*, cuentos, mitos de la creación, testimonios, recuerdos y tradiciones se vinculan estrechamente con hechos ocurridos o representados en diferentes lugares físicos del territorio asociados a los paisajes del agua o al amparo de los cerros, así las manifestaciones de la creación como la personificación de Treng

Treng y Kai Kai moldearon el habitar de las comunidades, al amparo de los cerros se habita protegido del agua, por ejemplo. Al amparo de los cerros se emplazan también los sitios ceremoniales del *nguillatun* y los *eltuwe* o cementerios. El relato o tradición oral identifica elementos del paisaje y los convierte en paisaje cultural, es decir, lo que se cuenta que sucedió hace que estos espacios se protejan, se cuiden o se pongan en valor dada su importancia o trascendencia cultural y consiguiente riesgo de restar su importancia traerá consecuencias negativas al territorio.

El paisaje cultural se construye desde la mirada de los seres humanos que le dan valor y significado a su entorno, pues cada territorio tiene sus espacios específicos, pero con significados similares, lo que conforma una visión no solo de familia, o comunidad, sino que trasciende a lof y territorio, en este caso, territorios mapuche de los valles de la cordillera de la costa o Mawindanchi, esto en el contexto del mapuche *kimiün* o mapuche *mongen*, el conocimiento y vida mapuche.

Algunos entrevistados relataron que desde tiempos antiguos los territorios estuvieron vinculados mediante lazos familiares y celebraciones religioso-culturales como el *nguillatun*, lo cual fue y es una manera de vivir del pueblo nación mapuche, que no considera los bordes políticos establecidos, sino que es permeable, se retroalimenta y co-construye con los territorios aledaños de otras comunas, regiones y en caso de comunidades limítrofes, trasciende fronteras internacionales establecidas por los estados modernos.

¿Por qué poner en valor la tradición oral? Porque es una de las prácticas culturales que permiten traspasar el conocimiento entre las personas mayores adquiridos durante su vida hacia las nuevas ge-

neraciones, dicha costumbre se ha visto deteriorada producto de desplazamientos o migración a centros poblados u otros territorios por parte de la juventud, a una menor tasa de natalidad, el fallecimiento de antiguos cultores portadores de aquella tradición. Parte de la tradición oral está vinculada explícitamente a la visión de la naturaleza viva y los espíritus, de seres que conviven con el ser humano y que le indican el modo de esta correcta convivencia, de la reciprocidad, la importancia de la No transgresión, así como la continuidad del relato para la conservación del *kume mogen*.

Co-construir un relato común permite visualizar nuestros puntos de encuentro, y por consecuencia poner en valor nuestros espacios culturales desde las diferentes perspectivas del pensamiento humano así también valorizar a los cultores que nos transmiten dichos conocimientos desde la generación que les antecedió. Mediante la escritura de la oralidad se contribuye a su conservación y a continuar la tradición del *nütramkawün*, del conocernos conversando en los tiempos que nos asigna el campo.

Finalmente, el esfuerzo de documentar la vastedad de la tradición oral del territorio es un tanto ambiciosa, debido a la diversidad de cultores y pensamientos existentes. Este texto es un acercamiento a la construcción y reconstrucción de un relato común del territorio, de las personas de diversos linajes, troncos familiares y con diferentes perspectivas de la vida, pero reunidos en los relatos heredados del tiempo pasado que permitieron entender el territorio mediante su toponimia, antroponimia, lengua, derechos, usos, ceremonias y legítimas reivindicaciones culturales, políticas y territoriales que nacen a partir de ello.



TERRITORIO
EN RECUPERACIÓN
CM. PEDRO
XILLAPAO. E.P.



Glosario

Alfishb: Arveja

Awar: Haba

Awun: Danza a caballo en círculos alrededor del *rewe* en el *nguillatun* y también alrededor del cuerpo de un fallecido en el caso de los funerales

Chauyo: Horcón de madera, pieza de madera con forma de “Y” en la que se afianza las estructuras de cubiertas de una ramada, de la *ruka*, de un cerco o las ramas de un frutal.

Chaw: Padre. **Chaw Dios,** Dios Padre.

Chenokawin: Sector aledaño a territorio de Pidenco, posee su *eltuwe* y *nguillatun kamarikun*.

Eltun, eltuwe: Cementerio, lugar donde se deja algo.

Epew: Cuento o historia de la tradición oral mapuche

Fcha: Grande, viejo. **Fcbake mapuche:** Ancianos mapuches.

Filu: Culebra, serpiente.

Foye: Árbol canelo.

Itrofillmogen: todas las vidas, sin excepción

Kamarikun: *Nguillatun* grande.

Ketran: Lo cosechado de la siembra propia, ofrenda de cereales y frutos en las ceremonias como el *nguillatun*.

Kitmün: Conocimiento, saber. **Kutfi ktmün:** Conocimientos o sabiduría antigua. **Fcha Kutfi:** Hace tiempo

Kinwa: Planta de Quinoa.

Klon: Maqui

Ko: Agua. **Pidenko** Agua del pidén.

Kon: Adversario en el juego de *palín*.

Korü: Sopa, caldo.

Koyam: Hualle, *pellin*.

Kutfi: Antiguo, tiempo pasado. **Fucha Kutfi:** Hace tiempo.

Kutfi piam: Cuento, lo que decían hace tiempo.

Kullitu: Pagar.

Küna: Planta que se usa para techar la *ruka*.

Küpan: Venir. La familia a la que se pertenece.

Kupuka: Ser de las montañas, entidad espiritual que habita en las montañas y bosques.

Kura: Piedra.

Kurüf: Viento.

Kusbe: Anciana.

Kuzaw: Trabajo.

Lakán: Fruta seca cortada en rodajas expuestas al humo.

Lawen: Lo referido a remedios y medicina tradicional.

Lewfjü: Río

Longko: Cabeza. Autoridad tradicional que dirige un *nguillatun*.

Malliñ: Pantano.

Mangtñ: Inundación.

Mansun: Buey.

Mawizantu: Bosque, selva.

Menoko: Ojo de agua o agua estancada de gran dimensión.

Molul: Planta zarzaparrilla.

Multrün: Catuto.

Newen: La fuerza.

Ngen: Dueño de casa o un espacio.

Ngenpín: autoridad tradicional que dirige un *ngillatun*.

Ngilan: vado, cruce de río.

Nguillatuwe: Lugar donde se realiza la ceremonia del *nguillatun*.

Nütramkawün: Conversar.

Ñolktñ: Planta de sectores húmedos con una caña hueca. Instrumento musical fabricado con la misma planta.

Paliwe: Cancha de *palin*.

Perimontun: visión, espejismo, señal de mal augurio sucedido en la naturaleza.

Pichtwinkul: Cerro pequeño

Pifilka: Instrumento musical aerófono fabricado de madera o piedra, consta con uno o varios orificios.

Pillankuse: Autoridad tradicional encargada de tocar el *kultrung* en el *nguillatun*, generalmente ejercido por una mujer de edad mayor.

Poñt: *Papa*

Puelmapu: Territorio al oriente. Territorio al oriente de la cordillera de los Andes.

Püke: Hongo comestible que crece en los troncos de árboles en descomposición.

Pukem: Estación de las lluvias, invierno

Ruka: Casa, refiere a la *ruka* tradicional antigua o la contemporánea por igual. **Küna Ruka:** Casa de paja, refiere específicamente a la tradicional antigua.

Rewe: **Árbol** o tronco de árbol que se emplaza en el **ñogol**, al centro del *nguillatuwe*.

Shumpall: Sirena, ente espiritual que habita ríos, esteros, lagunas o el mar.

Trafktñ: Intercambiar alguna especie.

Trawün: Reunirse con otras personas, reunión.

Trayen: Cascada.

Trülke: Cuero, piel de un animal. Entidad espiritual que habita los ríos y lagos, con forma de cuero.

Trutruka: Instrumento aerófono fabricado de una caña de coligue ahuecado y en su extremo un cuerno de vacuno o un tejido de quila y corteza de chupón que funciona como bocina.

Tukukawe: La huerta

Tuwiin: Procedencia, ser de un lugar.

Ugni: Murta.

Ulkantun: Canto tradicional. Se relatan cuentos, historias o manifestar emociones presentes.

Walung: Verano

Walve: Espacio inundado permanentemente, pantano.

Wampo: Canoa, se fabricaba de un solo tronco ahuecado en el que se transportan las personas y especies en las zonas de riberas de ríos y lagos.

Wekufu: Entidad espiritual negativa.

Weñen: Robar. Lo robado.

Werken: Mensajero.

Wetripantu: Nueva salida del sol.

Wingkul: Cerro.

Winka: Extranjero a la cultura mapuche.

Wiño: Palo curvado para jugar *palin*.

Wufko: Vertiente, fuente o manantial de agua.

Yem: Partícula que se añade al final del nombre de una persona fallecida al referirsele con respeto y cariño.

Bibliografía

Antinao, C..(2014) “Ta ñ mapun Dungun, Nuestra Lengua Mapuche”

Colipán, B. (2005) “El Arco y el despliegue de la Memoria”

COTAM.(2003). Informe de la comisión verdad histórica y nuevo trato volumen 2 – Anexo resultado del estudio relativo a la propiedad actual de las tierras comprendidas en 413 títulos de merced de las provincias de Malleco y Cautín. https://www.memoriachilena.gob.cl/602/articulos-122901_recurso_4.pdf

De Augusta, F; Villena Araya, B. (2017) Diccionario Mapudungun-Español, Español- Mapudungun.

Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas (2007) https://www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf

Huenchumil, P. (2022). Entrevista a Martín Correa: “El despojo forma parte de la memoria Mapuche y constituye la base para los procesos de recuperación territorial” <https://interferencia.cl/articulos/martin-correa-el-despojo-forma-parte-de-la-memoria-Mapuche-y-constituye-la-base-para-los>

Incopade “Validación de Sitios de Significación Cultural Nguillatuwe, Menoko, Trayenco, Rucawe y “El Temo” En el predio El Paraíso, Sector Loncoche, Área Cautín, Comuna Loncoche –Región de la Araucanía.”

Informe sobre comunas de análisis de las regiones de La Araucanía y Biobío (Comunas de Lautaro, Collipulli, Curacautín, Ercilla, Traiguén, Victoria y Tirúa) https://proactiva.subdere.gov.cl/bitstream/handle/123456789/616/00_Informe%20Caracterizaci%C3%B3n%20Territorial%20Araucan%C3%ADa-Biobio%20%281%29.pdf?sequence=1&isAllowed=y

International Council on Monuments and Sites (ICOMOS) (1964). Carta Internacional para la Conservación y Restauración de Monumentos y Sitios (Carta de Venecia). https://irpmzcc2.org/upload/secciones_archivos/02-carta-de-venecia-1964_201901041854.pdfInternational Council on Monuments and Sites (ICOMOS)

- Melin M., Mansilla P., Royo M. (2019) Cartografía cultural del Wallmapu, elementos para descolonizar el mapa en territorio mapuche.
- Mera, R. y Munita, D. (2018). Lo que el tiempo se llevó. Revisión de Gorbea-3, un antiguo eltun en la cuenca del río Donguil. Colecciones Digitales, Subdirección de Investigación, Servicio Nacional del Patrimonio Cultural. <https://www.museoregionalaraucania.gob.cl/sites/www.museoregionalaraucania.gob.cl/files/2021-09/Lo%20que%20el%20tiempo%20se%20llevo%CC%81.%20Revisio%CC%81n%20de%20Gorbea3%2C%20un%20antiguo%20eltun%20en%20la%20cuenca%20del%20ri%CC%81o%20Donguil.pdf>
- Millaman Rosamel, Hale Charles, Aylwin José, Canio Margarita, Castillo Yerko, Nahuelpan Héctor, Oyarzun Carlos, Sánchez Rubén, Correa Martin, Vidal Juliana, Ancamil Ximena y Salter Paul. (2016). La Industria Forestal de Chile, la Certificación FSC y las Comunidades Mapuche https://cl.fsc.org/sites/default/files/2021-12/2017_04_08_InformeMapucheFinal_espanol.pdf
- Municipalidad de Gorbea .(2022). Plan Municipal de Gorbea PMC 2022-2026 <https://www.cultura.gob.cl/redcultura/wp-content/uploads/sites/69/2023/06/version-final-pmc-gorbea-aprobado.pdf>
- Municipalidad de Loncoche. (2019). Cuenta Publica 2019. <https://municipalidaddeloncoche.cl/wp-content/uploads/2020/05/Cuenta-Publica-2019.pdf>
- Pérez de Arce, J. (2020)” Música Mapuche”, Editorial Ocholibros.
- Sáez Burgos, J. (2019) Lastarria, Biografía, rostros y sensibilidades.
- Servicio Salud Araucanía Sur .(2020). Perfil Socio Demográfico y Sanitario Comuna de Loncoche Informe para la Gestión de la Red Asistencial https://estadistica.araucaniasur.cl/Documentos/Perfiles_socio_demogr%C3%A1fico_sanitario/Loncoche_2019.pdf
- Servicio Salud Araucanía Sur .(2020). Perfil Socio Demográfico y Sanitario Comuna de Gorbea Informe para la Gestión de la Red Asistencial https://estadistica.araucaniasur.cl/Documentos/Perfiles_socio_demogr%C3%A1fico_sanitario/Gorbea_2019.pdf
- Unidad de Investigación y Estudios Territoriales .(2020). Departamento de Estudios y Análisis Territorial División de Estudios y Políticas Públicas Septiembre de 2020



Foto A: Entrevista a papay Elsa Lemunao M, de izquierda a derecha: Patricia Urrutia Lemonao, Elsa Lemunao Millanao y Estefanía Faundez Urrutia.

Foto B: Tukurawe de familia Martinez Colillanca, cosecha de porotos.

Foto C: Trekantun en cerro Ancapulli, al fondo cerro Chenokawin.





“Había una de ranas, después se desaparecieron las ranas. Yo cuando voy para el pueblo veo, canta alguna, ese es la canta rana (la laguna) ... Como las 2 de la tarde salen a calentarse al solcito a la orilla el agua. Buscan el horario... antiguamente, porque ahora no, no he visto, ya no, ya casi nada, casi nada de ranas” ... “Ha cambiado, ahora está pura basura, no más pu, tierra adentro. Esto está pantanoso. O sea, antes era más clara el agua, antes íbamos a lavar, ahí hacíamos mote, iba a lavar mi mamá. Mi mamá hacía huerta y en el pocito para abajo, ahí hacía huerta mi papá, mi mamá plantaba cebollines, sembraba porotos mi papá, en ese bajito, ¿no ve que hay un pocito ahí?”. (Elsa Lemunao Millanao)

“Eso decían que cuanto llovió y no paró el agua se volvió todo mar así que la gente que van a salvarse ahí se subieron en el Treng Treng, dice que ponían balai, ponían cuero de oveja que el sol se “caldió” como fuego, el cerro siguió creciendo. Ahí había un animal o ave sería ese que decían el Treng Treng el cerro que empezaba a crecer y cuando cantaba el Kai Kai y subía más al agua. Cantaba el Kai Kai y el agua, subía más el agua” (María Curín Carileo yem)