UNIVERSIDAD AUSTRAL DE CHILE
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y HUMANIDADES
INSTITUTO DE CIENCIAS SOCIALES
ESCUELA DE ANTROPOLOGÍA

Profesor patrocinante
Dr. Roberto Morales Urra
Instituto de Ciencias Sociales

Antecedentes Para La Construcción De La Historia Del Territorio Mapuche-*L'afken'che* En El Norte de La Provincia De Valdivia

Tesis para optar al título de Antropólogo
Y al grado de Licenciado en Antropología

David Núñez Maldonado

WAZAL'AFKEN', KONALU WE XIPAN'T'U, PUKEM 2006.
VALDIVIA, JUNIO 2006

Dedicatoria

Este trabajo está dedicado especialmente a los peñi y lamngen de las comunidades de Pilolcura, Bonifacio, Las Minas, Los Pellines y Curiñanco. Y en especial a los jóvenes dirigentes (y no dirigentes) con que hemos compartido el interés por la historia y el pensamiento antiguo de esta tierra: Joaquin Ñanco, Sergio Barrientos, Freddy Avila, Pascual Alba.

Dedico también este trabajo, con todo cariño a mi madre, María Nuñez, a mi hermana Julia, y a toda mi familia de Algarrobo.

A Tania y nuestro hijo Kawel.

En Memoria de

Reinaldo Quinan, de Bonifacio

Abelardo Barrientos, de Curiñanco

Juan Bautista Martin, de Chan-Chan

Reconocimientos

Quisiera agradecer a todos quienes han contribuido en la realización de este trabajo. En el l'afken'mapu, a **Isaías** y **Eloisa Lienlaf, Bernardino Alba** y **Juanita Caniulef**, a los **hijos y nietos de Juan Bautista Martin**, a **Gumersindo** y **Florencio Imigo**, a **Teresa Paillan** y su hijo. A los "**Paillanes**" de Pelluco, a doña **Clorinda Imigo** en su hermosa montaña. A la **madre de Noé Salinas**, en Kitaki, a **Noé y su hermano** en Bonifacio. A doña **Micaela Martin, Andrés, Francisca y Pascual Alba**, A doña **Otilia Barrientos**, **Pascual** y **Helio Quinan**, a doña **Sudelia Quinan** y **Roberto Maldonado**, a **Daniel Quinan y su familia**. A **Cárdenas**. También a **Armin Alba** y **Benjamín Antillanca**. A todos ellos agradezco su hospitalidad y testimonio.

También agradezco a **Sandra Jofré** y **Cinthya Wells,** en Niebla, a **Jorge Cisternas** y **Luis Barrie**, por compartir su trabajo conmigo, así como por el apoyo entregado. También a todas las personas que colaboraron en la realización del libro "Dicen que el Condor Venía a revolotear encima", el cual es complemento y material de este trabajo.

En Valdivia, agradezco el incentivo que recibí de parte del ex-decano de la Facultad de Filosofía y Humanidades, señor **Carlos Amtmann**, y de **Annemarijke Van Meurs**, ex - docente de nuestra escuela, especialmente por su curso de introducción a la etnohistoria.

Agradezco también a don **Raul Urzúa Frademann**, en Algarrobo, por su confianza y su apoyo para la realización de este trabajo.

INDICE

Contenido		Página
I	**Introducción**	**6**
II	**Aspectos Metodológicos**	**21**
	A. TRABAJO DE CAMPO	**21**
	B. INVESTIGACIÓN BIBLIOGRÁFICA Y DOCUMENTAL	**24**
III	**Fundamentos Históricos del Territorio**	**30**
IV	**Síntesis Histórica de Valdivia**	**40**
	A. PRIMER POBLAMIENTO DE VALDIVIA.	**40**
	B. SEGUNDO POBLAMIENTO DE VALDIVIA.	**42**
V	**Relaciones Interétnicas en el periodo de autonomía.**	**46**
	A. EL COMERCIO	**46**
	B. LA ACTIVIDAD MISIONERA	**47**
	C. EXPANSIÓN TERRITORIAL DE LA SOCIEDAD VALDIVIANA.	**54**
VI	***Femwechi Welulkapay t'üfachi l'afken'che lof.***	**65**
	A. BARRIENTOS *LONGKONGETURKEFUY*	**68**
	B. *PU* ALBA *ÑI KÜPAN*	**71**
	C. PU MARTIN TAÑI KÜPAN.	**76**
	D. EL *WICHANMAPU L'AFKEN'CHE* Y LA DEFENSA DEL TERRITORIO.	***78***

Contenido página

VII ***Faw leliwkeiñ, pu fütrakeche tañi nge mew...*** 82

VIII ***Conclusiones*** **96**

Referencias **99**

I. INTRODUCCIÓN.

En este trabajo queremos adentrarnos en el pasado mapuche *l'afken'che* [1] de la zona costera de la provincia de Valdivia, específicamente en el territorio comprendido entre Niebla y Mehuin, correspondiente hoy en día a las comunas de Valdivia y San José de la Mariquina.

Se trata de una investigación etnohistórica que intenta aportar antecedentes para la reconstrucción de la historia de las comunidades mapuche que habitan en esta zona, entendiendo que esta reconstrucción es un proceso que compete principalmente a las propias comunidades.

Estamos concientes, los investigadores y dirigentes que hemos participado y apoyado esta investigación, que la reconstitución de la identidad, la cultura, la territorialidad, requiere de un proceso ampliamente participativo al interior de las comunidades que permita la incorporación de una amplitud de puntos de vista presentes en ellas. Sin embargo, las dificultades que han entorpecido este proceso, la falta de condiciones mínimas para emprender en toda su amplitud esa tarea, nos ha hecho optar por comenzar una tarea de registro de testimonio oral, dada la urgencia que impone la avanzada edad de los *kimünche* (sabios)[2], y la avidez de parte de dirigentes y jóvenes por reaprender acerca de su pasado mapuche. En este contexto, entendemos que este es un trabajo de carácter exploratorio o preliminar.

Declarado ya el sentimiento de urgencia que justifica este trabajo, expondremos a continuación sus objetivos, fundamentos y marco teórico.

El objetivo principal del presente trabajo de tesis es:

---

[1] Para la escritura de las palabras del idioma mapuche se utilizará el alfabeto unificado, pero para mayor fluidez en la escritura, reemplazaremos el subrayado de los grafemas **l̲** , **n̲** y **t̲** por el apóstrofe, así: **l’** , **n’** y **t’**

[2] Además de esto, las comunidades han desarrollado una serie de actividades comunitarias con fines organizativos y culturales, en gran parte con el apoyo logístico del CESFAM rural de Niebla. Sin embargo, ninguna de estas ha constituido una convocatoria amplia para definir objetivos y métodos de investigación o re-aprendizaje. Es una tarea pendiente.

- Proponer un marco teórico-interpretativo para la comprensión y presentación de antecedentes históricos y etnográficos, concernientes a la población y territorio mapuche de la zona costera del norte de la provincia de Valdivia, en proceso de investigación.

Durante el siglo XX, las comunidades mapuche de lo que hoy es la comuna de Valdivia, desde *Pilolkura* hasta Niebla, se vieron fuertemente intervenidas socioculturalmente por su contacto asimétrico con la sociedad chilena, proceso que desembocó en una pérdida casi total de la lengua mapuche en el área, así como un deterioro y/o desaparición de los espacios de reproducción y control cultural mapuche. La demonización de la religiosidad mapuche, así como el discurso que opone civilización (occidental) versus barbarie (culturas originarias), de parte de la sociedad colonizadora, se constituyeron en una barrera para las prácticas religiosas propias del pueblo mapuche en esta zona. Consideramos que el *Ngillatun*, así como las actividades religiosas desarrolladas por los/as *machi*, surten de sentido las prácticas de socialización de la cultura, tales como el *nütram (narración histórica), apew (cuento), ülkantun (canto)*, en suma, las instancias en que se practica la lengua mapuche. Al negarse los primeros, pierde sentido la práctica de estos.

La particular situación geográfica de estas comunidades, así como cierta discontinuidad territorial con las comunidades de más al norte y la cordillera de los Andes, permitió que se sumieran en un relativo aislamiento respecto a zonas de más alta concentración de comunidades, viéndose afectados por una pérdida de control cultural[3] no sólo en lo económico y territorial, sino también en los aspectos culturales e identitarios.

Esta colonización cultural ha afectado al cuerpo social de estas comunidades hasta el punto en que parte importante de sus integrantes parecen haber renunciado al ejercicio de un control cultural de sus discursos históricos, identitarios y territoriales.

[3] Concepto discutido más adelante, página 15.

A pesar de que la conciencia de identidad mapuche nunca estuvo perdida, sino más bien negada y escondida, es a partir de la última década que algunos dirigentes de comunidades han impulsado un proceso de reivindicación y recuperación de la cultura mapuche en la zona. Los dirigentes han ido comprendiendo, a través de incipientes vínculos con organizaciones mapuche de otras provincias, que la recuperación de la cultura es a la vez la recuperación de una identidad territorial, donde el concepto de territorio o "mapu" no hace alusión simplemente a disponibilidad de tierras, sino a la conciencia de pertenencia y responsabilidad respecto a un territorio culturalmente significativo y propio, que en este caso se entiende como "*l'afken'mapu*", y que está impregnado culturalmente por la existencia pasada de varios *l'of (unidad socio territorial mapuche)* aliados en la organización territorial del *wichanmapu (tierras aliadas).* Por esta razón, el área de estudio se extiende desde el área de interés inicial, esto es, las comunidades de la hoy comuna de Valdivia, hacia las comunidades de la costa de San José de la Mariquina, tratando de rescatar las antiguas líneas de relaciones sociales que atraviesan el *l'afken'mapu*, extendiéndose desde aquí por todo el territorio mapuche o *wallmapu (territorio Ancestral del Pueblo Mapuche),* desde el mar a la cordillera y más allá hasta el atlántico, en el *puelmapu*.

El presente informe pretende entregar una serie de antecedentes históricos y etnográficos relativos al pasado, dentro de un marco conceptual intercultural, que busca acercarse, relevar y respetar las formas de conocimiento propias del pueblo mapuche, pero que de ninguna manera pretende erigirse en conocimiento "desde lo mapuche", postulando simplemente una perspectiva de "descolonización" del conocimiento científico, o más acotadamente, académico.

Esta perspectiva de descolonización ha sido desarrollada por Smith (1999), antropóloga maorí quien propone que la apropiación de las ciencias por parte de los pueblos originarios debe partir por una crítica de la forma de conocimiento tradicionalmente científico, crítica que ella conceptualiza como *descolonización*:

> …the methodologies and methods of research, the theories that inform them, the Question which they generate and the writing styles they employ, all become significant acts which need to be considered carefully and critically before being applied. In other words, they need to be 'decolonized'. Decolonization, however, does not mean and has not meant a total rejection of all theory or research or Western Knowledge. Rather, it is about centring our concerns and world views, and then coming to known and understand theory and research from our own perspectives and for our own purposes. (p39)[4]

Esta cita alude a la vigencia, en los ámbitos académicos de los países colonizados, de una hegemonía monocultural eurocentrista, que sigue determinando la epistemología de las ciencias sociales. No obstante, el planteamiento de Smith remite a un contexto de oposición entre una perspectiva indígena y una netamente occidental, oposición que debe reconsiderarse, creo, en el caso de Latinoamérica, donde existe una cultura popular o mestiza que constituye una base epistemológica muchas veces negada frente al prestigio cultural occidental. Creo que el reconocimiento, desde el mundo académico, de esta base o impronta mestiza, puede acercarnos (en el plano actitudinal) a una perspectiva intercultural de conocimiento "descolonizado". En palabras de Walsh (2001):

> "el problema (...) no es simplemente el reconocer la pluralidad sino también el descolonizar (y en sí politizar) el conocimiento porque es ello lo que ayuda a estructurar, legitimar y justificar el poder dominante y la subalternidad. Eso requiere una desconstrucción de los regímenes de verdad, al conjunto de representaciones que (re)producen y las articulaciones de poder presentes dentro de ellos, tanto en sus ideologías locales como universales / globales. También requiere una (in)corporación de formas alternativas y distintas de concebir, producir y utilizar "conocimientos", al poner central nuestras preguntas iniciales: ¿qué conocimiento(s)? ¿conocimiento de quién? ¿conocimiento para qué? y, ¿conocimiento para quiénes?

[4] "Las metodologías y métodos de investigación y las teorías que los informan, las preguntas que generan y el estilo que emplean para escribir, se vuelven todos actos significativos que deben ser considerados de manera cuidadosa y crítica antes de ser aplicados. En otras palabras, necesitan ser descolonizados"... " Descolonización no significa (...) un rechazo total de toda la teoría e investigación occidentales. Se trata más bien de poner en el centro nuestras preocupaciones y visiones del mundo, y llegar a conocer y entender la teoría y la investigación desde nuestras propias perspectivas y para fines propios"

Frente a los actuales procesos de reconstitución de la territorialidad mapuche, proceso que lentamente ha sido comprendido en el ámbito académico, estas preguntas cobran una vital importancia. Al respecto, Le Bonniec señala que

> "Mientras las ciencias sociales han logrado operar un cambio de perspectiva sobre los discursos y prácticas acerca de la territorialidad (de los pueblos originarios), las instituciones políticas y jurídicas de los estados naciones han mostrado, al contrario, una mayor inercia ante la cuestión. La racionalidad moderna en la cual están enmarcados niega toda objetividad a la narración producida por el indígena. Sus representaciones fijas y esencialistas de la territorialidad, a pesar de ser abundantemente contestadas, siguen vigentes hoy en día en sus políticas indígenas.... (Le Bonniec 2003 : 47-48)

Desde mi posición como antropólogo no mapuche, trataré de explicar en cuáles aspectos el presente informe puede considerarse como intento descolonizador, y en cuáles no, es decir sus propias limitaciones como texto o producción cultural[5].

¿Qué conocimientos?, ¿conocimientos de quién?

Desde la antropología ya es ampliamente aceptada la idea de que las diversas culturas constituyen formas o estructuras de conocimiento diversas, con diversas definiciones de verdad, validez, realidad, tiempo, persona, etc. La antropología, uno de los espacios en que intenta validarse este escrito, no obstante su apertura a la diversidad cultural, es hija de una tradición de conocimiento científico, positivista, esto es, empirista y racionalista. Claro que "empirista" y "racionalista" no nos dicen mucho si no tenemos en cuenta las nociones de realidad y de razón que occidente desarrolló en la época moderna. El pueblo mapuche, por su parte, cuenta con nociones de realidad bien distintas de las occidentales, así como un *"rakiduam"* y *"kimün"* que sólo operacionalmente se traducen corrientemente como "pensamiento" y "saber"[6]. Un aspecto que puede graficar estas diferencias es considerar

[5] Me limito al texto por cuanto éste no abarca (ni menos agota) el proceso de investigación ni sus productos.
[6] Si tratamos de hacer analogías equivalentes, podemos decir que el rakiduam y el kimün contienen una filosofía, una ciencia, un código moral, y diversos otros subsistemas en los que se puede identificar

que en la tradición filosófica occidental, el conocimiento llamado "empírico", esto es, referido a un aspecto de la realidad ampliamente consensuado, diríase indiscutible, la "realidad misma", está por definición escindido del conocimiento "religioso", el primero se adquiere a través de los sentidos y la socialización, mientras que el segundo se obtiene solamente a través de la revelación. En la cultura mapuche, existe claramente una continuidad entre estos niveles, donde los sentidos no están ajenos a la percepción de lo puramente energético o no material, es más, el avistamiento de *anchümallen, chegürfe, ngürüfilu*[7], etc, no son anormales para quienes viven la cultura mapuche.[8]

La construcción de conocimiento desde lo mapuche podemos encontrarla, por una parte, en la oralidad y pensamiento de los *kimünche (sabios)*, en cuanto ejercicio del mapuche *rakiduam* y mapuche *kimün*, y sus diversas expresiones vigentes, tales como el *weupitun (discurso), apew (cuento), ngütram* o *nütram (narración histórica), ülkantun (canto), Ngülamtun (consejo),* y otros, en contextos familiares o comunitarios. Dentro de este marco, no pretendemos acercarnos a esta forma de construcción de conocimiento, ni menos emularla, cuestión que sería artificial y engañosa. Una limitación metodológica, en este sentido, la constituye además el hecho que las entrevistas fueron realizadas todas en castellano, aún a personas cuya lengua materna es el *mapudungun*[9].

---

especialistas. Conceptos discutidos por el autor con Armando Marileo y Nelson Lienlaf, mapuche l'afkenche' de Wapi y Alepuwe, respectivamente.

[7] Anchümallen y chegürfe son considerados fuerzas o "newen" relacionadas a veces con el *miñche mapu (tierra debajo de ésta),* de connotación negativa, por lo que su avistamiento puede ser indicio de debilidad espiritual y comienzo de enfermedad. Anchümallen aparece como pequeñas luces sobre terrenos erosionados, o como niños vestidos a la manera tradicional mapuche. Se cree que pueden estar al servicio de kalku o machi. Chegürfe es como una bola de fuego que cruza el cielo. El *Ngürüfilu (literalmente zorro-culebra)* es un animal que habita en los ríos o lagunas, y generalmente se le concibe como un *Ngen'* mapu o *Ngen'ko*. No hace daño a menos que se transgreda su espacio. (Ngen: dueño o protector. Entidad espiritual asociada a espacios naturales. Mapu: Tierra, Ko: Agua).

[8] Según el *Ngen'*pin (Autoridad religiosa mapuche, lit. Dueño de la palabra) e investigador Armando Marileo, mapuche *l'afken'che* del lago Budi, los kimünche distinguen cuatro niveles dentro de esta continuidad, relacionados a determinadas etapas de la vida. El primero orientado a la aprehensión prioritaria del entorno natural y social, el segundo orientado principalmente en alcanzar el equilibrio y la armonía en la vida Las otras etapas se refieren a los aspectos que desde occidente se denominarían propios del ámbito mágico religioso: " En el nivel 3 se llega a ver y percibir lo no visible". "sabiduría Ancestral Mapuche, Conversación con Armando Marileo Lefío" en revista Ecovisiones, Disponible en www.ecovisiones.cl/revista/9/ , consultado en Septiembre de 2005.

[9] Son justamente las personas cuya lengua materna es el mapudungun quienes más saben y aportan en esta investigación, por eso decimos que la pérdida del mapudungun es pérdida del kimün.

Otro espacio de construcción de conocimiento desde lo mapuche lo constituyen los estudios que, mediante dispositivos y metodologías culturales globales, son realizados por autores mapuche, legitimando sus discursos históricos e identitarios ante los parámetros occidentales. Dentro de este espacio se ubican los estudios realizados por Mariman, historiador mapuche que releva a través del uso de metodologías etnohistóricas, la solidez de las instituciones sociales mapuche en la mantención del control social y cultural antes de la invasión, los métodos mediante los cuales los estados chileno y argentino se hicieron con el control territorial del *wallmapu (territorio ancestral del pueblo mapuche)*, y las estrategias de dominación sociocultural de los mismos posteriores a dicho evento. (Mariman 2002 y 2002b)

Este tipo de conocimiento genera o contiene varios movimientos, ya que constituye una ruptura respecto a las tradiciones historiográficas que representan los discursos hegemónicos de los estados naciones, por otra parte se empalma o es continuidad con las actuales demandas político-territoriales de diversas entidades organizativas mapuche; también genera una apertura dentro de las ciencias sociales y otros ámbitos institucionales, donde se vislumbran, de manera emergente, y quizá aún borrosa, algunos espacios interculturales de construcción del conocimiento. Esta es una de las dimensiones donde este estudio centra su aporte, en este espacio de interculturalidad posible, donde, en mi opinión, la descolonización se realiza en el respeto de una lectura mapuche de la historia de las relaciones interétnicas, que nos mueve a reconocer y superar el carácter etnocentrista de los discursos históricos hasta hoy vigentes en la cultura oficial de los estados nacionales, tanto en el *Ngulumapu (*la parte del *wallmapu* del lado occidental de la cordillera de los Andes*)* como en el *Puelmapu* (al lado oriental de la misma).

Definiré entonces el trabajo que aquí se presenta como un estudio metodológicamente etnohistórico, cuyo enfoque interpretativo resulta de un acercamiento al discurso mapuche de la historia y la territorialidad, aprehendido en espacios interculturales de conocimiento. Casi demás está decir que hasta el momento el mayor esfuerzo en esta "interculturalidad" la han realizado los y las mapuche, quienes han "traducido" sus conocimientos y visiones de mundo a la lengua que, hasta el día de hoy, les va siendo

impuesta. Dicho de otra manera, creo que este no es todavía un marco teórico "intercultural" en toda su acepción, ya que no hemos consensuado los conceptos utilizados con, por ejemplo, las personas que han sido entrevistadas. Tampoco con los dirigentes. Es, simplemente, el experimento de un "sujeto intercultural", un acercamiento que se puede manifestar en los énfasis de construcción del texto, aspecto que retomará en las páginas siguientes. .

¿Conocimiento para qué?, y ¿conocimiento para quiénes?.

¿Conocimiento para quiénes?. Existe un proceso de investigación permanente al interior de las comunidades de la costa, hoy asumido principalmente por algunos dirigentes, del cual este trabajo es sólo una parte. ¿Para qué? El objetivo de este proceso es comenzar a revertir las nefastas consecuencias que la intervención de la sociedad chilena, con sus instituciones religiosas y educacionales, así como con otros dispositivos de colonización, tuvo sobre el pueblo mapuche en su conjunto, y que en la zona en cuestión llegaron al punto crítico de la casi extinción de la memoria histórica y la lengua mapuche, así como de los mecanismos y espacios de reproducción culturales propios. Este escrito se suma antes que nada a ése esfuerzo, se motiva en la recepción de las propias comunidades.

En segundo lugar, se presenta este trabajo como tesis en la universidad, en la medida que se vislumbran espacios de interculturalidad y descolonización del conocimiento, que pueden llegar a constituir en determinado momento una herramienta de comprensión en otras esferas institucionales de la sociedad global. Así, el "para quienes" vuelve indirectamente a las comunidades, ya que el conocimiento así validado, junto a otras producciones culturales, académicas, artísticas, etc, se integran a las herramientas políticas de defensa y reivindicación de los derechos territoriales cuando es necesario. Aun así, estoy conciente que no es un trabajo terminado, ni totalizador, sino que es sólo un paso paralelo a otros.

El marco interpretativo

El fenómeno de la colonización ideológica sufrido por las comunidades mapuche de la costa, en la comuna de Valdivia, ha hecho que muchas personas en su interior no relacionen la actual situación socio territorial de éstas, con los procesos históricos que se han dado en los últimos trescientos años, perdiéndose entonces una visión propia de la historia. Como lo han señalado algunos dirigentes, la ignorancia ha sido grande. Otros hacen suyos discursos etnocentristas originados en las instituciones religiosas y educacionales chilenas, desprestigiando la religiosidad mapuche, avergonzándose cuando se les habla en *mapudungun*, o burlándose de quienes lo hacen.

Sin embargo, al profundizar una conversación con los mayores, en Los Pellines, *Kuriñamko* o *Pilolkura*, podemos darnos cuenta que la historia aquí es la misma que las organizaciones e historiadores mapuche cuentan respecto a otros *l'of* (unidad socio territorial mapuche) del *wallmapu.* Es decir una historia de pérdida de territorio y de autonomía política, historia de atropellos y discriminación, que devienen en un empobrecimiento económico, social y cultural.

Autores como Mariman revelan que la actual situación de desmedro del pueblo mapuche puede explicarse por la intervención planificada de los estados de Chile y Argentina, tendiente a terminar con la existencia del país mapuche autónomo. Esta intervención tomó un giro más definitivo y agresivo a partir de 1860 aproximadamente, culminando con la invasión militar del territorio y con la reubicación de la población mapuche sobreviviente en reservas llamadas reducciones[10]. Inmediatamente a esto, comenzó, o mejor dicho se agudizó, un proceso de colonización cultural cuyas principales herramientas han sido las iglesias, la escuela, y la imposición de un orden jurídico y administrativo que por su carácter discriminatorio presiona a dejar a un lado las formas socioculturales mapuche. Esta intervención de la sociedad colonizadora, chilena o hispano

[10] Cabe señalar que al sur del río Calle-Calle el control del territorio mapuche por parte de la sociedad colonizadora se alcanzó casi un siglo antes, en un proceso donde tuvo gran importancia la influencia que ejercieron las misiones evangelizadoras, así como la agresividad de la guerra realizada desde Chiloé en los siglos XVII y XVIII. Véase Alcaman, Eugenio 1994 pp. 64- 90.

criolla, tuvo distintos énfasis y desenlaces en cada región. Sin embargo, y desde esta lectura, un aspecto en común a todo el territorio, es que la pérdida territorial, la reducción en reservas y la expoliación de las tierras mapuche, conlleva no sólo una pérdida económica, sino también social y simbólica, por cuanto el territorio mapuche contiene una maraña de "redes, económicas, sociopolíticas y pluriseculares que se extendían desde el mar Pacífico hasta el Atlántico .... " (Le Bonniec, Ob. Cit., p 45).

Tal vez una característica del movimiento mapuche que ha emergido en el *Ngulumapu* tras el golpe militar de 1973, es su abierta reivindicación de las instituciones sociales y dispositivos culturales propios, latentes al interior de la sociedad mapuche. Dentro de este discurso reivindicativo, se construye el concepto de "identidad territorial", haciendo referencia justamente a esas redes sociales y religiosas que constituían la sociedad mapuche autónoma. En la configuración de la identidad territorial podemos distinguir aspectos relacionados a la organización social, tales como el *l'of* , el *rewe*, y el *ayllarewe*, el *meliwichanmapu*, y el *wallmapu*, concepto este último que hace referencia a todo el territorio mapuche de antes de la colonización, el que abarca desde el Bío-Bío al sur, y desde el Atlántico al Pacífico. También se asocian a la identidad territorial los conceptos que sitúan a cada *l'of* en los distintos espacios ecológicos que caracterizan al *wallmapu*; estos son, siguiendo el viaje del sol, el *puelmapu* (desde el atlántico hasta la falda oriental de Los Andes); *piremapu* o *deqüñmapu*, tierra de los *pewenche*, en plena Cordillera de Los Andes; luego la tierra de los *wenteche (inapiremapu)*, en la zona alta del valle central, y las de los *Nagche* y/o *lelfünche*, en la zona baja del valle central, junto a la cordillera de *Nawelfüta*. Por último, los *l'of che* ubicados en las orillas del océano Pacífico o *l'afken'mapu* son llamados *l'afken'che* .

Esta concepción socio espacial puede diferir según las singularidades de cada zona, las categorías recién citadas son las que rigen especialmente entre los ríos Bío-Bío y Kepe/Imperial. En cambio en el norte de la provincia de Valdivia, hay cordones montañosos transversales (*mawidanche)*, también la zona cordillerana se distingue por los abundantes lagos que marcan la vida de sus comunidades ribereñas (también pueden ser llamados *l'afken'che*), y quienes viven en los cajones cordilleranos no son *pewenche*, etc.

No obstante, las ideas de *l'afken'mapu* y *l'afken'che* se mantienen, incorporándose otros locativos para distinguirse de los de más al norte o más al sur.

No, huilliche son los sureños, nosotros somos casi aquí norteños, casi, se llama pikunche, más allá están los más norteños, pikunche, nosotros aquí somos mapuche no más...mapuche l'afken'che ... williche son los sureños (Andrés Alba, Pilolkura)

somos mapuche mapuche, no somos williche, o se podría decir mapuche l'afken'che ...
(Gumersindo Imigo, Killalwe)

Desde las ciencias sociales, se han desarrollado conceptos de territorio (etno-territorio) y territorialidad que intentan dar cuenta de esta complejidad. Para el equipo investigador del proyecto Mapu Territorialidad[11], la territorialidad se define como "las concepciones y usos de los espacios materiales, culturales y de ejercicio del poder, de las sociedades humanas en un contexto temporal". Por otra parte, y en esta misma línea, el geógrafo Raul Molina propone el concepto de etno-territorios:

> "Los etno–territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de estos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso".[12]

Si atendemos a las significaciones culturales *l'afken'che*, nos daremos cuenta que el *l'afken'mapu* (y por ende el *wallmapu*) comprende no sólo las "tierras costeras", sino que estas conforman una unidad junto al mar, el cielo y los diferentes niveles reconocidos en cada espacio, como el *miñche mapu* (bajo la tierra), *anka wenu* (cielo intermedio), *puel*

[11] Informe Preliminar del programa "Mapu – territorialidad Mapuche en el siglo XX" año 2000.
[12] Molina, Raul. 1995 Reconstrucción de los Etno-Territorios. En "Tierra, Territorio y Derecho Indígena". Instituto de Estudios Indígenas, Ufro. Ed. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

mapu (no sólo como referencia espacial del *nagmapu*, sino como dimensión sagrada), *n'ometu l'afken'* (al otro lado del mar), *etc.*

Hablaremos de autonomía territorial, o territorio autónomo, valiéndonos también del constructo teórico del control cultural, desarrollado por Guillermo Bonfil. Este autor entiende por control cultural la relación existente entre un grupo étnico (en este caso el pueblo mapuche), y su cultura propia. Bonfil señala que el control cultural es "el sistema según el cual se ejerce la capacidad social de decisión sobre los elementos culturales"[13]. Entendemos que esta capacidad social de decisión, para el pueblo mapuche, es autonomía política hasta antes de la invasión del *wallmapu*, delimitada claramente a ciertas porciones de su territorio ancestral en distintas épocas. Esta delimitación constituye territorialidad, y control político territorial, por cuanto sus hitos geográficos son "reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso". Este reconocimiento del territorio autónomo, por parte de los *lof mapuche*, así como de la sociedad hispano-criolla/chilena, la encontramos institucionalizada en los parlamentos que celebraron ambos pueblos periódicamente durante 200 años, así como informalmente, una realidad dada, como cuando en 1868 el intendente de Valdivia escribe…

> Cumplo con la promesa que tengo hecha a V.S. de enviarle unos apuntes sobre el territorio ocupado por los indígenas independientes en el departamento de Valdivia[14].

En consecuencia con todo lo expuesto, entenderemos por territorio autónomo aquellas porciones del *wallmapu* donde el pueblo mapuche ejerce autonomía política en una determinada época. Así, la reconstrucción de la historia de las comunidades *l'afken'che*, es una tarea de reconstrucción de la territorialidad en este concepto amplio, revisando cuáles son los hitos que marcan culturalmente la presencia de un *l'of che* en un determinado territorio. Por ejemplo, las ruinas de la misión de *Longkoyen*, nos remiten al momento en

[13] Bonfil B., Guillermo "Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina". Ed. De la Universidad de Puerto Rico. (Fotocopia sin referencia de Fecha. Prólogo fechado en 1988).
[14] Carta del Intendente de Valdivia a Cornelio Saavedra. En Saavedra, Cornelio 1870. " Documentos relativos a la ocupación de Arauco" Imprenta de La Libertad. Santiago (p100-101).

que los *l'of* de la zona costera gozaban de una autonomía territorial y política, ante la cual arremetían las políticas evangelizadoras de la sociedad española.

Este estudio trata de entregar algunos elementos que nos permiten referenciar el antiguo territorio mapuche *l'afken'che* de esta zona, territorio de cuya existencia no dudamos, pero que aquí cumple la función de hipótesis de fondo. Como se sabe, los "hechos históricos" no existen en sí mismos, sino que son interpretaciones intersubjetivas, construidas socialmente, lo mismo que toda etnografía es una interpretación de referentes ya interpretados por los sujetos de ella[15].

Para clarificar nuestra perspectiva entonces, declararemos que la selección de "hechos" que se entregan en este informe, así como el sentido con que son evaluados y relatados, responden a las siguientes inquietudes o intereses. Primero, a demostrar el uso ancestral de este espacio territorial por parte del pueblo mapuche. En segundo lugar, a demostrar la continuidad sociocultural o étnica de la actual población en el tiempo, a pesar de las apariencias que oscurecen este factor. En tercer lugar, a enfatizar el cercano pasado de autonomía del territorio en cuestión. De paso y relacionado a esto, señalar cómo el debilitamiento de la sociedad mapuche en la región durante el periodo colonial respondió a una serie de políticas impulsadas por la sociedad colonizadora, tendientes explícitamente a ello. Cuando sea posible, también trataremos de relevar la operación de las lógicas culturales propias del pueblo mapuche en contraposición con las lógicas impuestas por la sociedad colonizadora. En este aspecto seguiremos el estudio de Morales respecto a territorialidad y poder[16], así como lo aprendido durante varios años de trabajo con dirigentes y comunidades tanto del *l'afken'mapu* como del área de *Choll-Choll*.

Retomando el tema de la posible interculturalidad del texto, diré que los capítulos II, III y IV, que se basan principalmente en antecedentes bibliográficos, se acercan más a una forma *wingka* de historizar o "antropologizar", esto es, seguir una línea del tiempo desde lo

[15] Un análisis crítico acerca del "discurso de la historia" sobre lo mapuche, puede encontrarse en Parentini 1996, "Introducción a la Etnohistoria Mapuche", capítulo introductorio.
[16] Roberto Morales Urra, “Poder Mapuche y Relaciones con el Estado. Fundamentos Socioculturales de la Mapu Territorialidad Mapuche.” En "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX" op. Cit.

pretérito hacia el presente, tratar de conectar los antecedentes con el marco teórico propuesto, disimular o no relevar la carga emotiva que provoca la reflexión sobre los hechos del pasado. Los capítulos V y VI, con más presencia de testimonio oral, intentan hacer un guiño a la forma mapuche de relatar la historia, por eso el encabezado en mapudungun, y el relato centrado en las historias familiares. Con todo, este trabajo no es intercultural, porque la investigación no se ha realizado en un contexto que lo permita, y su propósito descolonizador no busca expresarse en un estilo distinto de escritura, sino en el tipo de conocimiento que se busca presentar.

En el tercer capítulo se presentan algunos elementos básicos para adentrarnos en la territorialidad mapuche *l'afken'che*, los que siguen siendo desarrollados en los capítulos siguientes. El cuarto capítulo presenta una breve síntesis histórica de la ciudad de Valdivia, considerándola en sus relaciones e impactos con el pueblo mapuche, en tanto enclave colonialista. En el quinto capítulo se desarrollan antecedentes de lo que fueron las relaciones interétnicas en el periodo de autonomía territorial del pueblo mapuche, tales como el comercio, la actividad misionera y el control territorial. En el quinto capítulo nos adentramos en algunos cambios en el *küpan* (lineas genealógicas) de los *l'of l'afken'che*, ocurridos en los últimos doscientos años. Además en este capítulo se abordan aspectos relacionados al periodo de invasión del país mapuche, y de la pérdida de autonomía cultural del mismo. En el sexto capítulo se estudian aspectos relativos a la constitución de la propiedad *wingka* y mapuche especialmente en la zona "fronteriza" de Niebla – Pilolkura.

Para la redacción del texto se observaron criterios tales como evitar una excesiva complejidad conceptual y teórica, quedando algunos de estos aspectos anotados en pie de página. También hemos intentado, cuando se ha podido, rescatar los referentes mapuche de los topónimos y los nombres personales, pero siempre tratando de mantener la inteligibilidad en la lectura, considerando que la lectura del *mapudungun* requiere de un entrenamiento especial. Así, Curiñanco, aparecerá corrientemente como *Kuriñamko*, a pesar que el referente correcto es *Kurüñamku (Ñamku o peuco negro)*. Lo mismo con el apellido Anticoy, lo escribiremos "*Antikoy*", aunque en rigor debiera ser *An't'ükoy (an't'ü: Sol; Koy, Koyam: Roble chileno)* para denotar los sonidos dentales de la n y la t, así como

la vocal *ü* de *an't'ü.* En otros casos, como en *Maikillawe* observaremos sólo superficialmente el alfabeto mapuche unificado, ya que no accedimos a la raíz etimológica del tal nombre. Este mismo criterio de accesibilidad nos hizo preferir el alfabeto unificado por sobre el de Raguileo y otros.

II. ASPECTOS METODOLÓGICOS

Para alcanzar el objetivo general de hacer una reconstrucción de la historia y la territorialidad *mapuche l'afken'che*, creemos que es posible utilizar todas las metodologías y técnicas de investigación, independientemente de la disciplina de que provengan. Es en este sentido que podemos llamar etnohistórico a este estudio, sólo en cuanto método que conjuga técnicas y datos provenientes de la arqueología, la historia y la antropología sociocultural, con el fin de reconstruir la historia de los pueblos no-occidentales (Silva 1988)[17]. No obstante, debemos aclarar que debido a limitaciones asociadas al contexto de esta investigación, el presente trabajo ha realizado sobre la base de los siguientes materiales:

- Testimonio oral.
- Observación etnográfica.
- Revisión bibliográfica.
- Revisión directa de fuentes históricas.

A continuación reseñaré las principales dificultades o particularidades que caracterizaron a cada una de las áreas de esta investigación.

A. Trabajo de Campo.

La investigación en terreno consistió en visitas esporádicas de entre dos y diez días a la zona de las comunidades de Bonifacio al norte, entre los años 1999 y 2001. Durante estas visitas se realizaron las entrevistas y mediante una serie de conversaciones informales se fueron afinando las preguntas de investigación. Desde un principio, y como habitante temporal de la zona estudiada, busqué definir las preguntas de investigación en estrecho contacto con algunos dirigentes y líderes locales, los cuales me fueron entregando su visión

[17] Este autor plantea que el término debiera reemplazarse por el de historia indígena, en este caso mapuche, independientemente del método y las fuentes utilizadas en cada estudio específico.

como personas responsables y preocupadas por el proceso de desarraigo cultural que afectaba a sus comunidades y que dificultaba su trabajo, así como por los obstáculos y escaso aporte que constituían instituciones como el municipio de Valdivia, INDAP, CONADI, y la Universidad Austral de Chile[18]. Respecto a esta última, dirigentes como Joaquín Ñanco, ex presidente de la comunidad de Curiñanco, la percibían en una relación asimétrica que sólo beneficiaba a la universidad, ya que grupos de alumnos de las carreras de enfermería, antropología y biología marina solían realizar sus prácticas en el área y con población de las comunidades por aquella época. En el año 1999 dos grupos de 10 alumnos de antropología hicimos nuestra práctica de terreno rural en las comunidades de Bonifacio y Los Pellines. A pesar que un tema constante entre el grupo y los profesores guías era la necesidad de una relación recíproca con las comunidades que nos habían acogido, finalmente sólo el grupo de Los Pellines realizó una pequeña publicación respecto a los resultados del trabajo, la que fue entregada a la escuela de Los Pellines y a las familias visitadas. Sintiéndome comprometido e interesado con el lugar y sus habitantes, seguí desarrollando visitas y entrevistas, en las cuales tomé conciencia de la necesidad de poner en valor, de alguna manera, el testimonio oral, la oralidad que varios ancianos veían en peligro de extinción debido a largos años de desinterés por parte de las nuevas generaciones, desinterés que en parte, ellos mismos y sus antepasados fomentaron. Esta situación, sumada a mi interés por la naturaleza del lugar, me hicieron recorrer cada rincón posible de visitar, aprendiendo así lugares de significación cultural, significado de los topónimos, historias familiares, leyendas, etc. El hecho de habitar cerca de las comunidades de la comuna de Valdivia, y de coincidir por largo tiempo (unos tres años) con las personas de allá en el bus y en los circuitos urbanos de los campesinos (muelle fluvial, supermercados, bares, etc), me convirtieron en una especie de "observador participante" permanente, que sin embargo mantenía una distancia respetuosa que de pronto resulta más pertinente que llegar a instalarse por uno o dos meses en medio de una determinada comunidad. La periodicidad de las visitas me abrió puertas que en principio parecían difíciles de superar, llegando a compartir experiencias como faenas de pesca y marisqueo, madereo, y largas conversaciones junto al mate.

[18] Una excepción a este patrón, lo ha constituido, con altos y bajos, el equipo de rondas médicas del Departamento de Salud Municipal, que desde el año 2000 aproximadamente, trabaja en la línea de la interculturalidad con una alta motivación, a pesar de la falta de claridad en una línea de trabajo aún incipiente.

Las primeras entrevistas las realicé en la comunidad de Bonifacio, en el marco de la práctica de terreno, donde la mayoría de las personas, incluidos los dirigentes, reconocían saber muy poco respecto al pasado y a sus propios antepasados. Varios adultos señalaban que sus abuelos o padres voluntariamente no enseñaron la lengua mapuche a sus hijos, perdiéndose junto a ella toda la información que ellos manejaban. Un anciano, de quién se decía era el único hablante de mapudungun en el sector, no quiso ser entrevistado por ningún alumno. Hasta que un pastor evangélico residente en la comunidad, llamado Armin Alba, me contactó con su padre, Andrés Alba, residente en *Pilolkura*, y originario de *Chan-Chan*. En esa entrevista, una de las más importantes para este trabajo, comprendí la existencia de un sentido de territorialidad que abarcaba desde Niebla hasta Mehuin, por lo cual me decidí a recorrer de sur a norte el territorio, caminando. Acompañado por Jorge Cisternas, estudiante de antropología que había estado en el grupo de Los Pellines, partimos desde Bonifacio a *Pilolkura* en lancha (era tiempo de lluvias y los caminos estaban intransitables), y allí don Andrés Alba, junto a su esposa Francisca Alba, nos recomendó a sus parientes de *Killalwe*, *Chan-Chan* y *Alepue*. Así llegamos, desde el sur[19], a casa de Gumersindo y Florencio Imigo en Killalwe, luego donde Bernardino Alba en Chan-Chan, en el mismo lugar visitamos y entrevistamos a Juan Bautista Martin, y en Alepue a Isaías Lienlaf con su esposa Eloísa Lienlaf. Juan Bautista e Isaías eran *Ngen'pin* del *Ngillatun* de *Maikillawe*. Estas son las entrevistas que conforman la base de este trabajo. Las entrevistas se estructuraron en torno a las temáticas de genealogía y constitución de la propiedad. No obstante, fueron abordadas con una flexibilidad e interés más amplios, dado el carácter exploratorio que, por mi parte, esta investigación ha tenido.

Posteriormente, durante el año 2001 la investigación se enriqueció con un trabajo asociado a ella, el cual se trata de la realización de un libro que recopila testimonio oral en la zona[20], donde a mis propias entrevistas se suman las realizadas por Cinthya Wells, alumna egresada de antropología (UACH), a familias mapuche de los sectores de Niebla,

[19] Atribuyo al hecho de haber llegado *a pié, y desde el sur (un lugar del que sólo suelen llegan parientes)*, la posibilidad de lograr una relación de horizontalidad y confianza con las personas que conocimos en *Killalwe, Chan-Chan y Alepuwe*. Un caballista que nos adelantó en Pelluko les avisó de nuestra venida, previniéndoles de la posibilidad de que fuéramos prófugos de la justicia. Por lo menos nos salvamos de la incómoda pregunta: ¿Ustedes vienen de Santiago, verdad?" (*wigkapelayaymu*?). Un papel escrito, donde Andrés Alba de Pilolcura solicitaba a su hermano Bernardino, de Chan-Chan, el envío urgente de una pava, fue nuestro salvoconducto hacia la hospitalidad.

[20] Cinthya Wells y David Núñez (comp.) 2001 "Dicen Que el Condor Venía a Revolotear Encima". Edición independiente (proyecto CONARTE de la municipalidad de Valdivia). Valdivia.

Los Molinos, San Ignacio y Curiñanco. Este trabajo incluye también algunas entrevistas realizadas por jóvenes estudiantes de las escuelas de Niebla y Curiñanco a sus propios familiares de mayor edad. En ese trabajo se da cuenta de la densidad cultural fuertemente vinculada a lo mapuche que, con las contradicciones anteriormente esbozadas, es posible observar en el sector. Todo el bagaje que naturalmente se obtiene de esta relación con el territorio y su gente, constituyen una base que otorga validez a la interpretación entregada, y por ello lo he definido como observación etnográfica, no obstante este trabajo no intenta hacer una descripción etnográfica de la realidad de fondo.

B. Investigación Bibliográfica y Documental.

La investigación Bibliográfica y documental se realizó en dos etapas, la primera de ellas inmediatamente después de la investigación en terreno, y la segunda en el año 2005, a modo de actualización para la redacción del presente informe. Dentro del material utilizado podemos distinguir:

a) Fuentes históricas de primera mano (Títulos de Merced, Archivo Notarial de Valdivia). Creo que este es un camino esencial para futuras investigaciones, el que lamentablemente no pudo ser adecuadamente abordado en esta investigación. Mediante el estudio de los archivos administrativos del estado colonial se podrían obtener datos acerca de las relaciones entre la población mapuche l'afken'che y sus agentes. Asimismo, es urgente complementar el testimonio oral con la información documental que da cuenta de la legalización de la propiedad no mapuche en la zona (Archivos Notariales, judiciales, etc.).

b) Fuentes Bibliográficas no centradas en el mundo mapuche: dentro de esta categoría situamos los estudios históricos centrados en la sociedad *criolla*, desde una perspectiva histórica que se ha calificado de aristocratizante y elitista. Para nuestro interés, los datos que allí aparecen respecto al mundo mapuche son partes sueltas, y muchas veces deformes, que utilizaremos críticamente. En estos textos se suele valorar positivamente el mundo mapuche en la medida en que se adapta y no se opone al proyecto "civilizador" o

"modernizador" cuyo impulsor sería la sociedad no mapuche. Dentro de este tipo de fuentes bibliográficas mencionaremos a autores como Guarda (1952 y 2000), y Pedersen (1992), donde las "entidades historiables" son los poblados o ciudades de Valdivia y San José de la Mariquina respectivamente. También consultamos la ***historia de los capuchinos en Chile*** *(documento centrado en la citada orden religiosa)**;** a* **MOLINA, Juan Ignacio 2000 (1788)** (intenta una completa caracterización histórica y natural del "reino de Chile", presenta una visión positiva del pueblo mapuche, salvo por no atenerse al cristianismo. Su visión fue criticada por "idílica" en el siglo XIX, previo a la guerra de invasión del *wallmapu*); y **REBOLLEDO, Lorna 1999** (Estudio centrado en la historia del Fuerte de Niebla).

c) Fuentes Bibliográficas centradas en algún aspecto del mundo mapuche y su historia. Dentro de esta categoría podemos, a la vez, distinguir entre aquella producción de conocimiento orientada a la dominación o subordinación del pueblo mapuche, como los **"Documentos relativos a la ocupación de Arauco"** de Cornelio Saavedra, y el **ANUARIO ESTADÍSTICO DE LA REPUBLICA DE CHILE "Territorio de Arauco y Pobloción (sic) de los Indígenas"[21]; y** aquellos estudios que incorporan una mirada antropológica, buscando interpretaciones pertinentes respecto al mundo mapuche y su relación con la sociedad colonizadora. Estos últimos, junto al testimonio oral, son los principales pilares de este trabajo, y por ello los analizaremos con mayor detención.

No podemos dejar de referirnos, al mismo tiempo, a un aspecto teórico-metodológico que ha contribuido a oscurecer o dejar fuera de foco cierta especificidad histórica dela zona comprendida entre el río Tolten y el Calle-Calle, donde se sitúa nuestra zona de interés. Me refiero a la conceptualización de huilliche aplicada a la población mapuche del sur del Tolten en general. En primer lugar, es evidente que existen pocos estudios especializados respecto a esta zona en comparación al territorio comúnmente llamado "Araucanía", que

[21] Los testimonios de Viajeros extranjeros como el alemán Paul Treutler, Domeyko, y otros, se abocan a la descripción del país mapuche en el siglo XIX, con todos los prejuicios y concepciones evolucionistas propios de la sociedad europea de aquella época. No obstante, contrastan sus descripciónes detalladas y naturalistas con el racismo extremo que se puede apreciar en documentos españoles o chilenos de la misma época. Los primeros reconocen el buen uso de los suelos, el orden social del país mapuche, etc. mientras los segundos muestran una imagen de desorden y decadencia de la sociedad mapuche.

comprende desde el Bío Bío hasta el Tolten. Los principales estudios sobre la zona huilliche, realizados por Alcaman (1991, 1993a, 1993b, 1997), y Vergara (1991a, 1991b, 1993, 2005), se centran en el territorio mapuche del sur del Río Bueno. En el caso de Alcaman, éste define explícita, y a mi juicio acertadamente, el territorio "Huilliche" desde este río al sur. En el caso de Vergara, especialmente Vergara (2005), obra que sintetiza las anteriores, éste comienza definiendo el territorio huilliche desde Toltén al sur, para luego ocuparse de la especificidad histórica de la población mapuche del sur del río Bueno, quedando nuestra zona en una especie de limbo, ya que no estaría comprendido dentro de la zona de la Araucanía, ni tampoco comparte la especificidad histórica huilliche, caracterizada por el temprano sometimiento a las autoridades españolas, con el tratado de Rahue o Las Canoas en 1793, y la entrega de los Títulos de Comisario por parte de la naciente república de Chile entre 1820 y 1850. Específicamente, compara las estrategias de dominación colonial en dos "regiones" del Ngulumapu: Valdivia y La Araucanía, anotando que en ambos casos la solución fue distinta:

> "en el primero (Valdivia), se sometió a los mapuche; en el segundo (Araucanía), se les reconoció su independencia. En uno (Araucanía), la capacidad de resistencia indígena se mantiene durante todo el periodo (monárquico), incluso hasta fines del siglo XIX; en el otro (Valdivia), se desmorona tempranamente, en 1793." (Vergara 2005: 121)

A mi entender, es un error homologar acríticamente el concepto de "provincia" o "región" de Valdivia, cuyo origen es principalmente administrativo, con la noción de "especificidad histórica mapuche-huilliche", que en este caso es un constructo sociológico o antropológico de indudable valor analítico[22]. No coinciden porque los *lof* del norte de Valdivia no estuvieron presentes en el tratado de Las Canoas en 1793, y al igual que los de

[22] Paralelamente, debemos comprender que los términos de autoadscripción étnica en la actualidad son fruto del contacto, con probable influencia del discurso histórico clásico, y con una lógica de adaptación a las unidades político-administrativas del estado chileno. Para las instituciones indigenistas es cómodo que coincida lo huilliche con la décima región de Los Lagos. El Gvbam Logko Pikunwijimapu (Consejo de longkos del norte del Fütawillimapu), que ha definido su territorio en base al discurso histórico (Huilliche de Toltén al sur), ahora se enfrenta a que los territorios de Pitrufken, Lonkoche, Keule y Villarrica-Pucón-Kurarewe, todos al sur de dicho río, pertenecen administrativamente a la actual región de la Araucanía.

la, en ese entonces, imaginaria provincia de Arauco, mantienen su capacidad de resistencia "incluso hasta fines del siglo XIX", como trataremos de demostrar más adelante.

Abstrayéndose del hecho de que el pueblo mapuche desde el Bío-Bío al sur se gobernaba por leyes propias, los españoles desde el Parlamento de Quilin (1641) los declaran súbditos del rey (súbditos con derecho a la poligamia y el *Ngillañmawün*), y establecen jurisdicciones administrativas para el establecimiento de relaciones parlamentarias entre los funcionarios coloniales y los *Ñidol Longko mapuche*. De esta forma se fija el río Toltén como límite entre los *lof* que se relacionarán con el centro administrativo de Concepción, y los que lo harán con el de Valdivia. La realidad de esta frontera reside en la poética administrativa antes que en diferencias importantes entre los *lof* de uno y otro lado de dicho río. Luego una historiografía clásica concede realidad a dicho límite administrativo y se consolida el mito de que son huilliche todos los mapuche que habitan al sur del Tolten.

Ahora si centramos, como lo haremos, nuestra mirada en el mundo mapuche, e interpretamos las relaciones interétnicas desde una perspectiva histórica, como un proceso de invasión – resistencia en múltiples dimensiones (política, bélica, cultural, religiosa, etc.), podemos efectivamente visualizar dos desenlaces distintos en el Ngulumapu[23]: la de los *lof* del sur del Calle-Calle, que capitulan su independencia política en 1793 ante España, y la de los *lof* situados entre el Calle-Calle y el Bío-Bío por el norte, los cuales logran mantener su independencia hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX.

Con la mirada puesta ahora en este wallmapu o país mapuche, que pierde su Fütawillimapu en 1793, consideremos nuestra zona de interés como parte de esa frontera con el enclave Valdiviano, frontera que se debilitará durante el siglo XIX, así como su similar en el norte, junto al Bío-Bío, provocando importantes migraciones hacia el "interior" (Cuencas de Imperial y Tolten, Inapiremapu, Puel Mapu), interior que sólo será sometido mediante la invasión militar entre 1860 y 1883.

[23] Sin hacer mención, como sería justo, de la población mapuche de Chiloé y el norte del Bío-Bío.

Es por todo esto que los principales textos especializados en las políticas coloniales "valdivianas" no arrojan luz sobre la especificidad histórica de nuestra zona de estudio. Sí aportan en la medida que los *lof* del norte de la "provincia" tuvieron que enfrentarse a las mismas políticas coloniales valdivianas que los del sur, pero, subrayamos por última vez, desde una condición (autonomía) muy distinta a la de ellos (sometimiento desde 1793).

Más allá o más acá de esta larga consideración, es relevante el texto de Vergara y Mascareño (1996), donde se trata de reconstruir los principales procesos que llevaron a la constitución de la propiedad mapuche en la provincia. Lamentablemente, en este estudio excluyen expresamente a la población mapuche de la costa, entre otras cosas, debido a la dificultad en el acceso y al desinterés de participar mostrado por la población, lo que ellos atribuyen a un avanzado proceso de desintegración social, centrándose por lo tanto en la zona cordillerana de Panguipulli y Lago Ranco, y tomando en la costa los casos aislados de la comunidad de *Wiro*, al sur de Corral, de características muy específicas, y el de la *lamgen* Hilda Torres *Michillanka* de Los Molinos, el que sólo permite vislumbrar la complejidad de la reconstrucción histórica en la zona.

Las Comunidades Mapuche del L'afken'mapu.

III. FUNDAMENTOS HISTÓRICOS DEL TERRITORIO.

> *"Una larga cadena de montañas más o menos elevadas recorre toda la costa de ese territorio desde el fuerte de Niebla, en el puerto de Corral, hasta la desembocadura del río Mehuin, levantándose directamente del mar en toda su estensión, escepto en unos cuantos parajes en donde se ensancha el terreno hasta tres cuadras, parajes que ofrecen un bello aspecto por su feracidad i cultivo." (Treutler, 1861: 50)*

Este antiguo territorio *l'afken'che* está hoy en día, según el ordenamiento político administrativo chileno, bajo la jurisdicción de dos comunas: Valdivia y San José de la Mariquina, ambas pertenecientes a la provincia de Valdivia. Esta división administrativa, que liga a la población a dos ciudades distintas, han provocado una suerte de aislamiento entre las comunidades de una y otra comuna, así como algunas diferencias en aspectos de la lengua y la identidad. Las familias de uno y otro lado casi no se visitan. Sin embargo, preguntando por los caminos, resulta que existen tres caminos para viajar, por tierra, entre Curiñanco y Chan-Chan. También hay caminos claramente abiertos entre Bonifacio y Kitaki, entre *Pilolkura* y Kitaki. Si preguntamos por la antigüedad de esos caminos, nos aseguran que son muy antiguos, y que antes fueron más abiertos, más transitados que hoy, donde la montaña casi los oculta con su rápido crecimiento. Estos caminos son las huellas de antiguas redes sociales que atravesaban este territorio entre el mar y el río Cruces. En estos caminos, no es raro encontrar junto a una vertiente, en medio de la montaña, los restos de antiguos *metawe* y *meñkuwe (Cántaros de greda)*, sin que se vea, hoy, ninguna habitación humana cerca. Distancias que hoy a los más jóvenes les parecen insalvables, para los antiguos eran cosa de media jornada a caballo, o de varias jornadas donde se visitaban parientes y se renovaban las alianzas. Así con los viajes que hasta hoy día realizan algunas personas de *Mewin*, *Chan-Chan* o *Killalwe* hacia la cordillera, hasta Pangipülli o Villarrica, para la venta de pescado y marisco ahumado, *kollof* y *luche* (Algas). Sabemos que a la llegada de los españoles, hace 470 años, la sociedad mapuche ocupaba todo el territorio desde lo que hoy es la zona central de Chile hasta Chiloé. La arqueología, a partir de excavaciones realizadas en *Chan-Chan* (Navarro y Pino:81-214), ha constatado que hace cinco mil años, los habitantes del *l'afken'mapu* utilizaban artefactos con piedras traídas

desde la cordillera de los Andes, en la zona de Chaiten, a unos 300 kilómetros de aquí[24]. Hasta hace poco tiempo, los estudios arqueológicos suponían, etnocéntricamente, que los cambios culturales del pasado se explicaban por invasiones de pueblos que expulsaban a los primeros, o a influencias que denotaban la "superioridad cultural" de unos pueblos sobre otros. Hoy podemos entender que las sociedades originarias no tuvieron por qué ser entidades cerradas a las innovaciones, las propias y las que fueron aprendidas de otros pueblos. Tal vez algo que es particularmente difícil de entender desde la cultura occidental, es que no todas las sociedades se plantean las relaciones interétnicas como un constante afán de dominación de los otros. Al respecto, Mariman (2002, op. cit) señala que:

> "Si consideramos las kuzi (piedra de moler), los tranantrapiwe (morteros) o los katankura (piedras horadadas), artefactos que por ser de piedra son de larga duración o resistencia, entonces hablamos de miles de años de acuerdo a las pruebas científicas. Al consultar sobre su origen y autoría a los actuales comuneros es unísona la respuesta, "las hicieron los antiguos", así sucede igual con los metawe (jarros de cerámica) que la arqueología ha fechado desde el año 300 en adelante (complejos Pitren y El Vergel).
>
> No cabe duda y antes de preguntarse si sus fabricantes o quienes las utilizaron tienen relación con los actuales comuneros, es que las calificaciones de proto araucanos o paleo mapuche poco nos sirven para entender que se trata del mismo pueblo en distintas fases de su cultura (....) si el pueblo o nación mapuche tiene su propia religiosidad, su idioma, su mundo de valores, de conocimientos, de salud, de organización sociopolítica, es porque han transcurrido estos diez mil o más años ... " (p.53)

[24] "En la zona de Chan Chan, el asentamiento, sus relaciones estratigráficas y los fechados de radiocarbono indican una larga permanencia temporal y recurrencia en la ocupación. Esto quiere decir que, si bien el asentamiento presenta un hiatus en la ocupación por posible movilidad del o los grupos que lo habitaron, en un contexto más global remite a la reiterada ocupación posiblemente por los mismos grupos o por otros emparentados, puesto que son constantes también los tipos de conjuntos artefactuales asociados a cada fase (..) (existió una) relación con otros grupos lejanos, como por ejemplo, la relación que se ha identificado con grupos en Chiloé continental para la adquisición de materias primas exóticas como la obsidiana gris translúcida (Stern et al., 2002), o desde los Andes para la obtención de la obsidiana negra, ambas presentes en los artefactos de Chan-Chan" Navarro y Pino, op. Cit.

Metawe encontrados en Pilolkura.

Kurüñamku, 1923. Foto gentileza de doña Francisca Alba de Pilolcura.

Volviendo a nuestro territorio, y las huellas de los antiguos, *pu kuifikeche*, es cuchemos a don Bernardino, de Chan-Chan:

> *"Nosotros, haciendo, abriendo ese camino por allá, esa vez que hubo el empleo mínimo, descubrimos huesamentas de cristiano, y allí en la bajada de la playa ahí, por ahí para la península, también como fuimos hasta la arena de la playa, a terminar el camino de tierra, de repente vimos un cantarito, ya lo habían, la gente porfiada, lo quebraron, y salieron unos pelotones, como medallas redondas, eso sería de los españoles, o en la antigüedad habría vivienda ahí, cómo lo encontramos...porque después pasaron unos universitarios, años atrás, pasaron a buscar flechas, una flechita negra, larga...habrían peleado, o las usarían para cazar...(pausa)... lo que yo oí antes es que esa península no era habitada, era puro monte, entonces entraban los leones ahí, entraban y de repente los mapuche, los nativos entonces dijeron, vamos a cazar al lión, y eso que dicen, unas lanzas, unas flechas, llevaron, y los esperaron en la parte de la angostura, y los otros los fueron a asustar allá en la península, y había allá abajo un león encerrado en las quilas ahí, se asustó, se arrancó, y los antiguos dicen que con esa flecha le tiraban, corriendo dicen que le pegaron al león pero siguió corriendo dicen que vino a caerse por acá, de harta distancia, eso solían contar...que era resistente el león. Porque me creo que esas piedrecitas agudas le quedan adentro, y cómo corrió, y vino a caer por acá.*
>
> *(Bernardino Alba Chanchán, dic 2000)*

Este relato demuestra que hay una vertiente de memoria histórica desde tiempos muy, muy antiguos. Antes de la llegada de los españoles, se sabe que la lengua mapuche se hablaba corrientemente desde la zona del valle del Choapa, hasta el sur de la isla de Chiloé. Incluso muchas personas de pueblos vecinos hablaban el mapudungun además de sus propias lenguas. En esta época, no existían las denominaciones de *Williche* ni *pikunche*, ya que el pueblo mapuche construye su espacialidad en un sentido Este-oeste, desde el *tripawe an't'ü* (lugar donde sale el sol), hacia el *l'afken'* (mar). Los habitantes de la costa del océano son *l'afken'che* ya sea en Tirúa o en Curiñanco. Los términos *pikun*, *willi*, no significan literalmente norte y sur, y se usan para señalar direcciones a partir de un punto de referencia cualquiera. Una persona ubicada en *Weñaliwen* (por la costa al norte del río

Imperial), puede llamar *williche* a los habitantes del lago Budi, pero sabe que ese término es válido sólo en su espacio territorial. [25]

El intercambio comercial entre los *lof* de la costa, y los de los valles y la cordillera, nos ayuda a imaginar ese tiempo de plena autonomía territorial, como una época de gran desarrollo del pueblo mapuche, habiendo ocupado íntegramente el territorio, aprovechando todos los recursos que cada ecosistema posee. Este intercambio de recursos diversos, teniendo en cuenta que en aquella época no había caballos, nos lleva a considerar la importancia que tuvieron los ríos y lagos como medio de transporte[26]. Diversos testimonios indican que los antiguos eran expertos navegantes en *wampo* (canoas de tronco) y *dalka* (canoa de tres o cinco tablas cocidas), ésta última se utilizaba especialmente desde esta zona hacia el sur. Además de la red de ríos navegables hasta la precordillera, en esta zona hay diversas caletas en el mar, a diferencia de la costa *l'afken'che* del norte de Tolten. No es extraño entonces que hayan existido redes de parentesco y alianzas matrimoniales entre los *lof* de la costa y los de los valles y cajones cordilleranos. Estas redes todavía son claramente visibles, en los siguientes relatos:

> *"Los Kañikul, bueno hoy día estamos acá, a la costa, en el océano pacífico, este hombre vino de parte de la cordillera y llegó para estos lados, ese fue el padre mío, se llamaba Valeriano Segundo Kañikul, eso cuántos años atrás ya, tiene que haber llegado como el año veinte, veinticinco por ahí, y se vino a quedar por acá, y se casó con la mamá que se llamaba Jacinta Wichikoy, de ahí salimos nosotros los hijos".*
>
> *(J.L. Cañicul, San Ignacio)*

[25] Al ser incorporadas estas palabras al castellano por los cronistas o historiadores coloniales, así como por los agentes de la administración colonial, se institucionalizan y se rigidizan perdiendo su valor intrínseco relativo a la situación espacial de un hablante determinado. Así podemos ver que durante la colonia, la población mapuche de entre el río Tolten y el Calle-Calle / Valdivia, fue denominada como "hulliches" y también como "picuntos", según el lenguaje local de la frontera desde donde se situaba el hablante "wingka" o extranjero. Sin embargo, durante el siglo XX, el término huilliche pasó de ser una definición meramente geográfica dentro del ordenamiento espacial mapuche, a ser una definición étnica propiamente tal, en tanto que una serie de entidades regionales mapuche correspondientes a las provincias de Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé, llegan a reconocerse o autoidentificarse con este término, fenómeno que aquí no ha ocurrido, ya que la única especificidad reconocida por los *kimünche* de la zona, es la de ser mapuche *l'afken'che* .

[26] En un estudio publicado recientemente, Bengoa (2003) se atreve a caracterizar esta sociedad como una sociedad ribereña, con un amplio desarrollo de la navegación fluvial, de la agricultura, el comercio y las relaciones sociales en general.

habían varios antiguos, murieron los tíos, Pangi y Martín. Ignacio Pangi Martín, Andrés Martín [cabrapan], Marcelina Martín Pangi, Apolinario Martín, es muerto hace un año... Los de arriba quedan con apellido Pangi, hijos de don Ignacio. Pangi, su familia eran de por el lado de Pelchuquín[27] *vivían sus abuelos .... Weraman y Tranaman, esos vinieron de afuera, del lado de [Puelle?],de Mariquina pa' arriba, de ahí era nuestra descendencia por parte de mi padre y por parte de mi madre, los abuelos. Esos Weraman vendieron todos sus campos, años atrás nuestras familias fueron a buscar señoras por allá, le gustaban las chiquillas de por allá. Mi abuelita Lorenza Martín Wekeman también era de allá.*

(Florencio Imigo, Killalwe)

Claro, Pancho Francisco Matías, el otro apellido no me lo sé. Mi abuelita se llamaba Isabel Wichikoy, ella era de acá, y de ahí salieron los otros, mi papá mis tías, y ahí fue desparramándose la familia por acá, por que la familia Matías era de Chan Chan, esa era la residencia de mi abuelito, y de allá se vino y vino a casarse por acá, y de ahí fueron a rendir los Matías. *(Juana Wichikoy, San Ignacio)*

La organización tradicional mapuche, en lo que hoy se conoce como el *lof*, es decir una amplia agrupación familiar autónoma, que controla determinado territorio, era claramente visible hasta principios del siglo XIX en toda la costa, al norte y sur del Río Valdivia, incluyendo Niebla, Isla del Rey, y Amargos:

"Por fin el 15 de abril de 1778 los (caciques) de Niebla, don José de Arba, don Juan Suichas, D. Antonio Güinteo, D. Lorenzo Bancupillan y D. Gabriel Güichupan, piden nuevamente a los religiosos, cediendo el lugar llamado Pampa de Chauma, "con tal que no permitiesen acimental español alguno en sus terrenos"

(Guarda 2000: 290 y 291)

"dicen que había aquí otro cacique, pero eso mucho antes, que se llamaba Perkiñan, y tenía su posesión aquí, en estas pampas, pero ese no se sabe si dejó familia o no, este mandaba aquí este fundo hasta Pichikuyüm, y de allí (Kurawich al sur) mandaba Wangkilemo hasta el estero allá, Kalfüko, y de allí era este otro caballero, Antikoy, hasta niebla…" *(Andrés Alba, Pilolkura, dic-2000)*

[27] Pelchuquiñ, en el valle de Mariquina, al otro lado del río Cruces.

En otro documento, citado por el historiador Gabriel Guarda en su "Nueva Historia de Valdivia"[28] se señala que en 1770 "ocurre un movimiento a las puertas de la ciudad", y que con la intervención del gobernador Juan Garland, éste concluye con el apresamiento de los caciques de Niebla, Isla del Rey, San Carlos y Punta Galera. Esto demuestra que el territorio costero en aquélla época continuaba estando bajo la jurisdicción de los *longko* mapuche. Todas las descripciones antiguas que los españoles hicieron respecto a la forma de organización mapuche, aunque varían en cuanto a los nombres dados a cada nivel de organización, coinciden en el hecho de que cada unidad multifamiliar (o familia extensa) era autónoma y tenía un líder, que estas unidades se aliaban con otras conformando grandes alianzas territoriales, cuyos líderes a su vez elegían a uno de ellos como cabeza de esa alianza. Esta lógica organizativa se ha mantenido y está en la cultura viva del pueblo mapuche. En este texto llamaremos *l'of* a esas unidades multifamiliares, y *longko* a sus líderes. A las agrupaciones de varios *l'of* aliados, los llamaremos *wichanmapu*, y *ñidol longko* al *longko* que hace de cabeza de la alianza. Esta es la manera de describir la organización social mapuche en la actualidad, y así evitaremos complejizaciones innecesarias. Los documentos españoles llaman "caciques" a los *longko*, y "cacique gobernador" o "cacique principal" a los *ñidol longko*.[29]

Según otro documento, emanado de la jefatura del fuerte de Niebla, en 1770, las autoridades españolas reconocían a un cacique gobernador (*Ñidol Longko)* de Niebla, llamado Joseph Alba o *Pelkiñan*:

> "... recibí de usía en el que me manda observe los candelabros de la costa de Niebla las que han sido muy referidas... y fuere preguntado (el cacique Raybueno de Isla del rey) si sabe que todos los indios de la costa de Niebla eran combocados para alzamiento y si el cacique principal della Don Joseph Alba (Alias Pelquiñanco) le habían...(ininteligible?)... flechas de manos de españoles... El capitán Pedro de Lorca comandante del Castillo de Niebla, (¿) practicando la diligencia con la brevedad sigilo y precaución, se le tome su confesión con asistencia del Comisario de Naciones... El cacique de niebla pretendiera

[28] Guarda, 2000, p. 290-291.
[29] A veces también hacen la diferencia entre "caciques" y "caciquillos".

hazer alzamiento para lo que tenían hechas sus combocaciones y corrida la flecha hasta los llanos... [30]

Como hemos visto en una cita anterior, este *longko* que se llamaba *Pelkiñan* habitaba en la zona de *Pilolkura*, a más de veinte kilómetros de lo que hoy se llama Niebla. Debemos entender entonces que en el documento se le llama "cacique principal de Niebla", donde "costa de Niebla" abarca hasta más allá de *Pilolkura*. *Pelkiñan* era un *Ñidol Longko*. Así también lo fue, cincuenta años después, Andrés Lien en la zona de Alepuwe. La designación de estos *Ñidol Longko*, en el tiempo de la autonomía, se hacía en parte con criterio hereditario, pero la herencia no bastaba, ya que el *Ñidol Longko* debía además poseer una serie de cualidades, como el *kümechengen* (ser buena persona), *weupitufe* (Buen orador), *weichafe* (guerrero, valiente), entre otros. También se consideraba su calidad de *Ülmen* (poseedor de riquezas)[31]. Así, respecto a Andrés Lien se recuerdan su riqueza y su valentía, pero también su sencillez y bondad:

"...y ese dicen que era el múltiple millonario, y su carterita para guardar su plata, dicen que era un wilalito, y hasta con ese dicen que viajaba a Santiago, lo ponía así puesto no más y vamos andando, y kokavi, hasta dicen que llevaba habitas cocidas, ese era el kokavi que llevaba, para él no había pan, no sabía qué es lo que era pan ....
y ese dicen que era múltiple millonario, animales, dicen que pero era una mosca no más que tenía, dicen que iba en una parte así limpiecito que tenía, dicen que llegaba, y dicen que empezaba a gritar sus animales, no salía por ahí a buscarlos, en la pampita no más, y ahí dicen que llegaban todos sus animalitos a lamerle, ahí sentadito él, una bonita pampita tenía...

(Isaías y Eloísa Lienlaf, Alepuwe dic. 2000)

Entonces podemos concluir que en la zona de la costa pudo haber hasta dos *wichanmapu*, aunque no se descarta la posibilidad de que sólo haya sido uno, con diferentes jefaturas en el tiempo. Al respecto, es interesante el testimonio de Pascual Koña, *l'afken'che* del Budi, quien nació alrededor de 1848 y entregó este testimonio alrededor de 1925:

[30] Rebolledo 1999:58, la cita corresponde a Archivo Nacional, fondo Capitanía General, vol 363 fojas 112, 114, 126, 127, 128v, 130]
[31] Véase Morales 2002.

"kuyfi mülefui meli wichan-mapu: kiñe tuulu piku-mapu, t'üfachi Kañete, Paikawi, Küdeko, Pangeko; ka wichan-mapu tuwlu Forewe, Degüñ ad püle; ka wichan-mapu San Kosé, Willitu Püle; Ka Fao t'üfachi Ngulumapu, Traitraiko tuwchi wichan-mapu". [32]

(Coña 2000 (1930): 134.)

Creo que no es necesario hacer más suposiciones respecto a esto, ya que puede ser preguntado en un trabajo más profundo a futuro, a los propios *kimche*. Sin embargo, vale la pena hacer notar que así como en un momento este *wichanmapu* actuaba en alianza con los de más al norte, conformando el *meli wichanmapu* que relata *Koña*, así también existían redes de alianzas con los *wichanmapu* de los llanos de Valdivia (el valle central entre el río Calle-Calle y el río Bueno), como lo señala el documento citado más atrás.

Otro aspecto importante en la delimitación del antiguo territorio *l'afken'che* es que la jurisdicción de cada longko abarcaba desde el mar hasta la otra falda de la cordillera, que desde *Kuyinwe* hacia el sur corresponde a la rivera del Río Cruces:

(Andrés Lien) y ese mandaba, tomaba todo este Alepuwe, hasta arriba casi Kuyinwe, por mitad de cerro llegaba este lugar[33]. *(Eloisa Lienlaf, Alepuwe, dic.2000)*

En 1912 nos vinieron a entregar los suelos de la propiedad austral (...) un señor Martín Martínez el que vino ... un ingeniero, topógrafo. .... Tomaron los puntos allá donde baja el estero a la playa .... y llegaron allá a La Esperanza[34]*, ... hasta allá llegaba el suelo Kuriñanqueño.... (Santiago Ankao, Kuriñamku)*[35]

---

[32] "Antiguamente habían cuatro *wichanmapu*, uno abarcaba, hacia el norte, Cañete, *Paikawi*, *Küdeko* y *Pageko*. Otro *wichanmapu* se extendía desde *Forowe* (Actual Boroa) hacia la cordillera de Los Andes. Otro *wichanmapu* de San José hacia el sur; y aquí este *Ngulumapu*, el *wichanmapu* de *Traitraiko* (Traitraiko se le llama a la zona de vegas del río Cautin, por ello Traitraiko fue el actual Nueva Imperial, y también el actual Puerto Saavedra. Traducción libre del tesista. Estas cuatro tierras aliadas constituirían el *Butalmapu l'afken'che* , instancia organizativa de nivel mayor.

[33] Kuyinwe, lugar donde se encuentra el fuerte de San Luis De Alba, en el valle de Mariquina, en la rivera poniente del río Cruces.

[34] La Esperanza es un sector cercano a *Punucapa*, junto al Río Cruces.

[35] En realidad se trata de la acción de la misma comisión radicadora que entrego los títulos de merced, antes de la promulgación de las leyes que se llamaron "De la Propiedad Austral", posteriores a 1925. Coincide el nombre del ingeniero o topógrafo, Martín Martínez, que recuerdan los radicados con título de merced. No pudimos determinar qué tipo de títulos fueron estos entregados en Curiñanco, por familia. Sí se constata en los planos que posee la comunidad, que había una alta concentración de población, y que las casas tendían a

Por último, recordemos que Pablo Andwanter, hijo del colono alemán Carlos Andwanter, fue a comprar a José Ángel Barrientos, en la segunda mitad del siglo XIX, el "fundo" comprendido entre el estero de *Pilolkura* y el de *Pililin*, y esos Barrientos se fueron a Kitaki, es decir, su posesión, heredera de la de *Pelkiñan*, llegaba desde la orilla del mar hasta Kitaki.

En síntesis, el territorio *l'afken'che*, esto es, reconocido como propio por los *l'of che* del *l'afken'mapu*, en esta zona estaba constituido por toda la "isla" existente entre Mewin y Niebla, entre el mar y el Río Cruces, continuando hacia el sur por la costa de Corral, ya que se habla los caciques de San Carlos y de Punta Galera, esto es, al sur del río *Chaiwin*.

Caleta Rokura-Bonifacio (2001)

estar a la orilla del estero *kuchimalal*, y de otros *witrunko* cercanos al cerro. La tierra fue dividida en fajas rectas de mar a cerro. Antecedentes expuestos en capítulo VI.

IV. SÍNTESIS HISTÓRICA DE VALDIVIA .

Uno de los hechos que más marcaría el devenir de los *l'of* mapuche en la zona, fue el establecimiento de la ciudad de Valdivia, ya que a la larga significó el debilitamiento de la sociedad mapuche, y la progresiva pérdida de su autonomía territorial en sus alrededores. A continuación presentaremos una pequeña síntesis histórica de la ciudad, como una base para comprender los antecedentes que se presentarán después.

A. Primer poblamiento de Valdivia

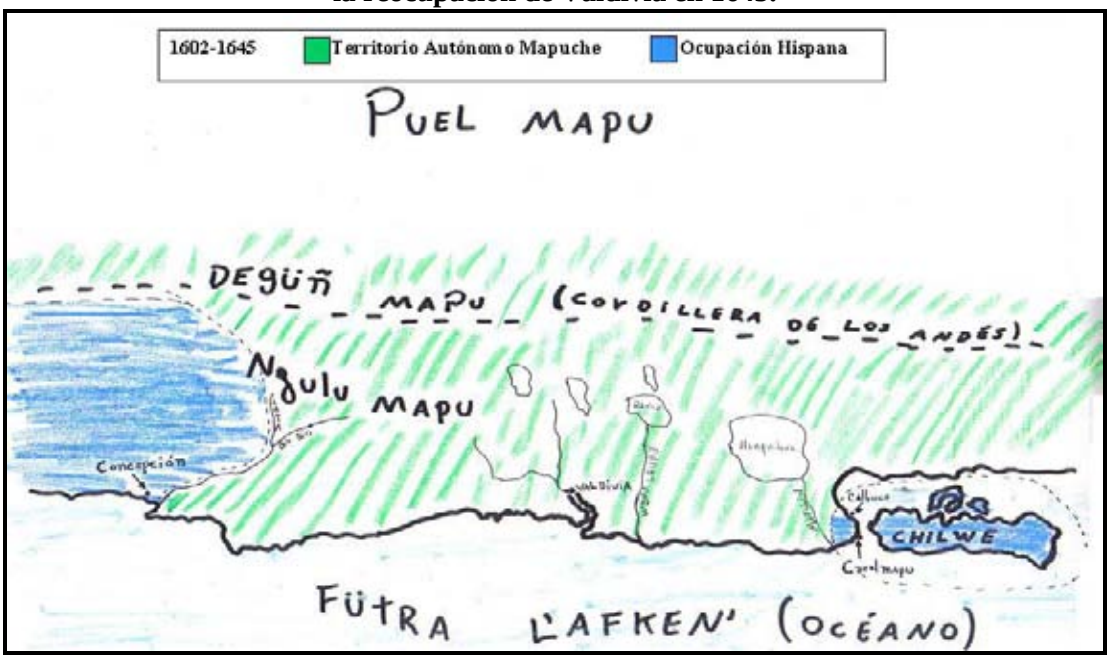
En el año 1552 una expedición española, dirigida por Pedro de Valdivia, funda la ciudad de Valdivia después de haber fundado, en su camino hacia el sur, la ciudad de Imperial. El objetivo de los españoles en esta época era establecer colonias y someter a servidumbre a los mapuche, tal como lo habían hecho con los pueblos originarios del norte del río Bío-Bío, y llamaron encomiendas a los territorios entregados a cada español, los que incluían a la población mapuche, la que era obligada a servir en todo tipo de trabajos, pero principalmente en las minas de oro. La forma que tenían los españoles de lograr la sumisión mapuche era aplicar la crueldad, haciendo grandes matanzas en los valles, destruyendo las casas y los sembrados. En este periodo, que comprende hasta la destrucción de la ciudad en la insurrección general de 1598, se produce un despoblamiento de los sectores aledaños a la ciudad, y en general de los territorios más accesibles a los ejércitos españoles[36]. En esta época además hay una fuerte resistencia mapuche, donde se desarrollan muchas batallas, especialmente en la zona de lo que hoy es Arauco y Malleco. De esa época no tenemos antecedentes más concretos, sólo se sabe que algunos territorios de la costa fueron entregados en encomienda, pero se citan nombres antiguos, que además están deformados, debido a que los españoles no captaban bien los sonidos del mapudungun[37].

[36] Bengoa 2003, p 266 y ss. Op. cit El autor señala que muchos indígenas huyeron hacia la cordillera (De los Andes). Creemos que no se ha considerado el potencial uso del área montañosa costera en ambas riberas del río Valdivia como área de refugio ante la guerra y las hambrunas que ella provocó.
[37] Véase Informe de la Comisión Verdad y Nuevo Trato. Capítulo referido al Pueblo Mapuche Williche.

Este periodo abarca desde la fundación de la ciudad, en 1552, hasta su abandono en 1600. Es decir, son 48 años de sometimiento de una gran parte de la población mapuche en la zona. Sin embargo, es probable que una parte importante de la población mapuche se haya librado de la servidumbre huyendo lejos de los centros españoles, ciudades y fuertes, hacia los cajones cordilleranos, hacia el *puelmapu*, y quizás hacia los pequeños valles costeros, si consideramos que esta zona, por ser montuosa y muy lluviosa, se cubre rápidamente de selva casi inexpugnable. También hay antecedentes que indican que algunas enfermedades traídas por los españoles se convirtieron en epidemias que mataron grandes cantidades de población originaria. Esta situación cambiará completamente a partir de 1598, donde se desarrolla una guerra de liberación en la que el pueblo mapuche logra expulsar a los españoles de todo el territorio comprendido entre el río Bío-Bío y el seno de Reloncaví, y el abandono y destrucción de las siete ciudades que habían establecido dentro del territorio, entre ellas Osorno, Valdivia, Villarrica e Imperial (actual Karawe). Continuaron en poder de los Españoles las ciudades al Norte del río Bío-Bío, incluida Concepción, y el archipiélago de Chiloé, que incluye las islas de Calbuco (*Kalfuko*), donde había un fuerte, y Carelmapu *(Karülmapu)* donde había otro.

Esto significa que el pueblo mapuche recupera la independencia como pueblo, y una autonomía territorial entre el río Bío-Bío por el norte, y el seno de Reloncaví por el Sur. Después de la destrucción de las siete ciudades (1598-1602), los contactos bélicos con los españoles se concentran en las fronteras norte y sur. Comienza en la zona de Valdivia un periodo en que suponemos una re-estabilización de la sociedad mapuche ahora independiente, aunque diezmada en número producto de la guerra, los trabajos forzados en las minas, y las epidemias. Este periodo se extiende hasta 1645, cuando la ciudad de Valdivia es repoblada por los españoles. Esta repoblación tiene objetivos distintos a los de un siglo atrás, y por ello el carácter del poblamiento, el tipo de ocupación territorial será también distinto.

El territorio autónomo mapuche después de la destrucción de las siete ciudades (1600) y hasta la reocupación de Valdivia en 1645.



B. Segundo poblamiento de Valdivia

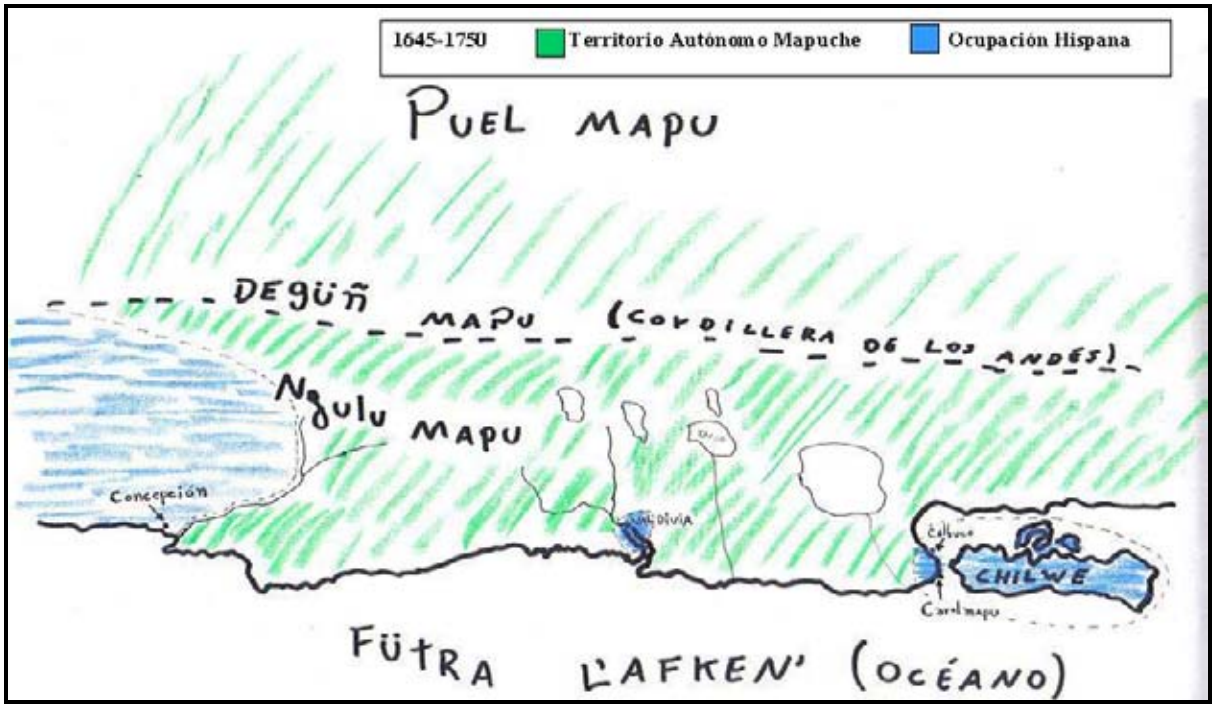
Tenemos entonces que hasta antes de la reocupación de Valdivia, el territorio independiente mapuche, a este lado de Los Andes, se extendía desde el Laja – Bío-Bío por el norte, hasta el río *Maullin* por el Sur, si bien la influencia de los fuertes de Carelmapu y Calbuco provocaba, por esos días, una fuerte reducción de la población mapuche al sur del río *Maipue*, actual provincia de Llanquihue. (Alcaman 1997: 31)

Durante el siglo XVII (1600-1699), España no renuncia a su empresa conquistadora, y la guerra continúa cada verano, sin mayores avances, y con grandes pérdidas para ambos bandos. Mientras tanto, España temía que sus enemigos europeos aprovecharan la debilidad de la ocupación española en la zona para establecer colonias, como en efecto ocurrió en el año 1643, cuando una expedición holandesa trató de establecer, sin éxito, una colonia en la abandonada ciudad de Valdivia. Todos estos factores contribuyeron a que los españoles buscaran un pacto de paz con los mapuche, hecho que se concretó en 1641, en el llamado parlamento de Quilin, donde las autoridades españolas del norte del río Bío-Bío pactan las paces con los *wichanmapu* de Tolten al norte. Uno de los

puntos de ese pacto, era el permiso para transitar por el antiguo camino a Valdivia, con el fin de ir a apoyar la reocupación de ella, que se iba a hacer también por vía marítima. Otro punto, no menos importante, era el reconocimiento de una frontera señalada por el río Bío-Bío, frontera que se ratificaría en todos los sucesivos parlamentos con españoles e incluso con la república de Chile.

Valdivia es reocupada por los españoles en 1645, a pesar de la resistencia y el recelo mostrado por los mapuche, entre ellos por un *ñidol longko* del valle de Mariquina llamado por los españoles "Manqueante" (*Mañkean't'ü)*, quienes no habían participado en el parlamento de 1641. En esta época, Valdivia se reconstruye como un fuerte, de hecho fue una ciudad amurallada, y su objetivo principal era marcar presencia ante las otras naciones europeas, considerando que Valdivia es uno de los mejores puertos de la región. Es decir, en este segundo poblamiento el objetivo ya no es ocupar económicamente toda la región, ya no habrán encomiendas, ni trabajo forzado, ni explotación minera, cuestión que coincide con el tenor de los acuerdos de paz tomados en Quilin.

El territorio autónomo mapuche después de la reocupación de Valdivia, y hasta mediados del siglo XVIII.



En el año 1647 el gobernador de la ciudad firma un tratado de paz con los *l'of* de los alrededores de Valdivia, que viene a ampliar el radio de paz acordado en Quilin, desde el río Tolten hasta el río Bueno (*Wenu l'eufü*). Con estos dos parlamentos, el de Quilin y el de Valdivia, se inicia un largo periodo de paz normada por acuerdos que se ratificarán periódicamente, periodo que tendrá distintos finales al sur y al norte de Valdivia[38].

Es importante señalar que los *wichanmapu* del sur del río Bueno no entran en estos acuerdos, manteniéndose en estado de guerra, por lo cual son atacados periódicamente por los españoles con el fin de debilitarlos y capturar esclavos que son vendidos en El Perú (Bengoa 2003; Alcaman 1997). [39]

En la zona comprendida entre los ríos Bío-Bío y el Río Cruces / Calle-Calle, donde se sitúa nuestra zona de interés, esta situación de relaciones de paz se extenderá hasta la década de 1860, cuando el estado de Chile de curso a un plan de ocupación del país mapuche, por medio de la invasión militar, y la posterior reducción de la población mapuche en reservas. Es decir, un periodo de más de doscientos años entre 1647 y 1860. Debe quedar claro que estos acuerdos de paz ratificados cada cierto tiempo no significan el sometimiento de los *l'of* mapuche al dominio hispano, ya que al interior de ellos sigue vigente la institucionalidad propia mapuche, esto es la forma de hacer justicia, constitución de la familia, organización social en general. En suma, todo lo que puede significar la autonomía para una sociedad que mantiene viva su cultura. Esta autonomía se mantuvo en estos doscientos años a pesar de los continuos intentos de las autoridades españolas / chilenas por entrometerse en asuntos internos de la sociedad mapuche. Un ejemplo de esto es la idea propuesta en un parlamento de cambiar el patrón de asentamiento mapuche a la vida en "pueblos". Es decir, la sociedad hispano-criolla siempre trató de imponer su visión etnocentrista, por lo que podemos afirmar que esos doscientos años fueron una constante lucha de imposición/resistencia, que el pueblo mapuche logró resistir gracias a su

[38] Osorno es reocupado en 1794, y Villarrica en 1883, casi 90 años después.
[39] Respecto a las agrupaciones del sur del río Bueno, es interesante anotar que no se hicieron parte de ningún parlamento, hasta pasada la mitad del siglo XVIII, por lo que estuvieron “en guerra” incluso en largos periodos de relativa paz pactada por los otros grupos de más al norte, los que en virtud de los acuerdos con los españoles, debían ayudar al ejercito español en el sometimiento de estas parcialidades rebeldes, cuestión que efectivamente ocurrió en algunas oportunidades.

capacidad política, garantizada por un potencial uso de su "fuerza militar", la que periódicamente era demostrada, en sucesivas "insurrecciones", ya que los españoles tendían a no respetar los acuerdos pactados en los parlamentos[40].

Entendiendo esta situación de fondo, pasaremos ahora a ver de qué manera en estos doscientos años la sociedad hispano-criolla de Valdivia va presionando por expandir su ámbito de influencia política, cultural y territorial a costa de la sociedad mapuche originaria, con la que había pactado el respeto a su autonomía político-territorial.

[40] Un buen estudio de los parlamentos y las implicancias jurídicas de estos puede encontrarse en Mariman, Pablo 2002.

V. RELACIONES INTERÉTNICAS EN EL PERIODO DE AUTONOMÍA

Los parlamentos normaban principalmente aspectos relativos a las relaciones entre ambas sociedades, tales como el comercio, la instalación de misioneros dentro del territorio mapuche y alianzas militares en contra de naciones extranjeras y *l'of* mapuche "en guerra", como los del sur del Río Bueno. Para fiscalizar todo esto, se fue creando una institucionalidad que llevaría a la existencia de los "capitanes de amigos" y los "comisarios de naciones", quienes eran funcionarios de España, de origen mapuche o mestizo. Para efectos administrativos, España estableció jurisdicciones de estas autoridades, de manera que a la ciudad de Valdivia le correspondía el área entre el Tolten y el Río Bueno, mientras que de Tolten al norte los mapuche se relacionaban con Concepción y los fuertes del Bío-Bío.

A. El Comercio

"Antiguamente la gente de San Ignacio vivía del cochayuyo, trabajaba el cochachuyo, lo cortaban, lo secaban y lo ponían a amarillar, y ahí lo hacían ataditos, paquetitos, y allí lo llevaban en bote a Valdivia. Y también sacaban el luche y lo hacían curanto y también lo llevaban a Valdivia. También lo sacaban en bote porque camino no había, había una huellita no más de camino, o si se llevaba a Niebla también, pero había que salir a las tres de la mañana pa alcanzar [vapor] para allá porque había huella de camino. Y había que irse en caballo."

Juana Wichikoy, San Ignacio .septiembre, 2001[41]

El mercado fluvial de Valdivia, como punto de convergencia de todos los productos que se producen en los campos de alrededor, es tan antiguo como el establecimiento de la ciudad, cuando en todos los alrededores sólo habitaba el pueblo mapuche[42]. Al respecto,

[41] Entrevista realizada por Alfonsina Sobarzo, alumna de la escuela de Niebla en el marco del proyecto libro "Dicen que el Cóndor". Cinthya Wells y David Núñez 2001

[42] Bengoa (2002) presenta la hipótesis de que el emplazamiento de la ciudad de Valdivia corresponde a un antiguo centro social de la sociedad mapuche, ya que a la llegada de los españoles había cancha de palin y muchas embarcaciones que convergían desde los ríos. Es probable que el intercambio comercial en el lugar haya sido mucho más antiguo. De todas formas, después de el primer periodo de ocupación puede haber

Guarda (1980:378), citando la "Historia de la Compañía de Jesús", señala que los mapuche, después de las paces de 1647 "entraban y salían de Valdivia con familiaridad (...), no se desembarazaba el cuartel de indios que venían todos los días con sus canoas por el río a comerciar y vender carneros, gallinas, puercos, papas, maíz y las demás legumbres y frutos de la tierra". Estas redes de comercio se fueron intensificando a medida que la ciudad de Valdivia fue creciendo, hasta llegar a la época de auge económico posterior a la colonización alemana, donde llegó a haber una dependencia económica respecto a la ciudad. Así la población *l'afken'che* formó parte importante de esta cadena económica, debido al alto valor de los productos propios del mar y de los bosques nativos costeros. Otro aspecto de las relaciones comerciales, es que alguna parte de la población mapuche, influida por la cristianización, haya dejado de formar parte de sus comunidades de origen, estableciéndose en la ciudad o en sus cercanías, como sirvientes o trabajadores de los españoles. Guarda (1980: 79) señala que en 1672 (27 años después de su reocupación), según el obispo de Concepción, “en la isla Valenzuela (teja) vivían 400 indios de lanza con sus familias, todos ellos cristianizados”.

B. La actividad misionera.

Los conquistadores españoles llegan con el afán de conquistar pueblos e imponerles su religión, la religión católica (cristiana), cuestión que ellos veían como un deber y un bien hacia los pueblos dominados, ya que se consideraban poseedores de la única religión verdadera, o de la única religión que adoraba a un dios verdadero. Dentro de este esquema, todas las formas de religiosidad de los pueblos originarios fueron consideradas cultos al demonio. En especial se evidencia la incapacidad de los españoles de comprender ceremonias de sanación como el *machitun* mapuche. Sin embargo, no era sólo por bondad cristiana que los reyes de España propiciaban la labor misionera, sino que ésta formaba parte de una misma estrategia de conquista y dominación de los pueblos originarios. Dentro de la cultura española, se consideraba que el rey era un representante directo de dios en la tierra, por lo tanto obedecer y servir al rey era obedecer y servir a Dios. De donde se sigue que "servir" era puesto como un valor positivo, cuestión muy ventajosa para las elites

---

cambiado su significación cultural, a una connotación negativa producto del esclavismo y la guerra que significó la ciudad para el pueblo mapuche.

dominantes de Europa, que basaban su riqueza y poder en el trabajo de la gente común y corriente. Para el pueblo mapuche, en cambio, la independencia era el valor positivo, cuestión que los cronistas y misioneros reconocen como el mayor obstáculo para su empresa de dominación. Los antiguos siempre se dieron cuenta que la aceptación de la religión cristiana significaría una posterior dominación, por lo que se mostraron reticentes a aceptar la presencia de misioneros al interior de sus territorios. Los españoles pactaban con los mapuche en los parlamentos el establecimiento de misioneros al interior del territorio autónomo, con la intención de lograr un acercamiento cultural (impositivo) que los llevara a desistirse de su independencia y su cultura propia, adoptando la de los españoles. En la práctica, estos centros misionales estuvieron siempre en los bordes de la frontera, sobre todo después de la insurrección de 1655, y hasta 1850.

Durante los primeros años de su repoblación, la actividad misionera tuvo como centro la ciudad de Valdivia, y desde ahí incursionaban hacia los puestos militares de la costa, y localidades cercanas tales como Isla del Rey y Punucapa. Los Jesuitas realizaban una especie de misión circular, similar a la de Chiloé (Guarda 2000: 287 y ss). por los alrededores de la ciudad, costumbre que retomaron los franciscanos después de la expulsión de los primeros, ocurrida en 1767. En la zona *l'afken'che* la actividad misional se concentró en los siguientes centros misionales:

Valle de Toltén Bajo: Hay un centro misional jesuita entre 1683 y 1752. Este centro misional no significó establecimientos españoles de otro tipo en ese periodo. El valle de bajo Tolten permaneció sin misión y sin ocupación española hasta 1860.

San José de la Mariquina: en 1650 se establece un centro misional jesuita en el Valle de Mariquina, el mismo que en 1683 se traslada a Tolten Bajo, permaneciendo allí hasta 1752. Luego vuelven a San José de la Mariquina, donde la actividad misional continúa ininterrumpidamente hasta la consolidación como pueblo de la actual ciudad de San José de

la Mariquina[43]. Consideremos que es justamente en el valle de Mariquina donde primero se dio una expansión territorial de la sociedad valdiviana.

Costa de Niebla: La llamada misión de Niebla, fue fundada en 1777, estaba en la actual "Playa la misión", citado en la antigüedad como "Pampa de *Chauma*". Guarda (2000) señala que ésta fue "...fundada en agosto de 1776 y abandonada en 1820: abarca 6 parcialidades, con 209 neófitos y 10 gentiles, 41 matrimonios y 83 niños en 1789" La actividad misionera implicaba la educación en internados:

> *Allá en la Misión , allá hay una iglesia, estaba la casa de los párrocos y estaba el internado, ahí llegaban los lugareños, ... los internaban ahí y ahí los hacían trabajar en una huerta, y sembraban, parece que era repollo y zapallo. Las niñas jóvenes las internaban ahí y trabajaban esas huertas. Y después el cura cuando entró Lord Cochrane a Corral, se fue, abandonó...Le contaban a mi mamá, sus descendientes más antiguos, que también estuvo una internada. Ellas conversaban que las hacían trabajar en la huerta ...* *(Delfín Retamal Antilaf, Curiñanco, nov 2001)*

El siguiente documento nos muestra cómo los *longko* mapuche temían que la instalación de las misiones podía conllevar la llegada de colonos españoles, así como de diversas otras desgracias asociadas a la "cristianización" y la occidentalización de la vida[44]. En él se señala que el establecimiento de las misiones de Niebla y *Kayumapu*...

> "...comienza el 30 de diciembre de 1776 con un parlamento en el hospicio franciscano, con el concurso de todas las autoridades de la Plaza: el comisario de naciones presenta a los llamados caciques (...) Cumillanca expresa que, "al presente le iba muy bien con los padres que tenía en sus tierras en la nueva misión de arique", Antillanca (de Quinchilca), en cambio, manifiesta que "en sus tierras decían que morían luego los indios cuando recibían misioneros, y que hasta ahora no había sido costumbre de ellos admitirlos, pero, con todo, él no podía escusarse por sí a cumplir con lo que le pedía por el señor

[43] Después de la expulsión de los jesuitas se hace cargo de la misión la orden de los Franciscanos. Según Guarda, 2000 p.287, la jurisdicción entregada a los franciscanos en Valdivia comprendía "La nación de la costa, parte de la de los huilliches y los naturales inmediatos a la plaza.

[44] Esto a pesar de que hubo distintos énfasis según los periodos y las congregaciones que se hicieron cargo de las misiones.

gobernador, porque le estaba muy agradecido (...) Después de expresar su asentimiento y aprehensiones los demás (...) pasado el expediente a la audiencia para ser informado por el fiscal, los naturales son nuevamente convocados para que conozcan a sus futuros misioneros: el comisario de naciones advierte aquí que "siendo el genio de estos naturales propenso a la veleidad en sus dictámenes ... se han originado muchos inconvenientes que para vencerlos ha sido preciso que la urbanidad, sagacidad y prudencia haya esmerado los arbitrios particulares con que ... vencer tantas repugnancias" Los caciques de Niebla, que habían pedido voluntariamente su fundación, ahora temían que se les ocuparan tierras de cultivo. Por ser muy pocos los indios de Chan-Chan, que también habían pedido fundación, se determina que ésta sea en Cayumapu, manifestando sus caciques "que sus antepasados habían tenido padres, y era contra sus ritos admitirlos, que quizá se morían todos, que les quitarían sus alegrías y sus criadas, (que así llaman a sus mujeres) y que sólo que los dejasen vivir hasta aquí a los ancianos, y por dar gusto al gobernador recibirían a los padres (...) lo mismo opinan los demás. Por fin el 15 de abril de 1778 los de Niebla, don José de Arba[45], don Juan Suichas, D. Antonio Güinteo, D. Lorenzo Bancupillan y D. Gabriel Güichupan, piden nuevamente a los religiosos, cediendo el lugar llamado Pampa de Chauma, "con tal que no permitiesen acimental español alguno en sus terrenos". Lo mismo hacen el 27 de mayo los caciques de Cayumapu." (Guarda 2000: 290-291)

El control territorial mapuche se deduce de que son los *longko* quienes, a través de parlamentos, consienten en la instalación de los centros misionales. Como lo muestra el documento citado, en tiempos de paz las autoridades españolas tienden a actuar con paternalismo, y los *longko* mapuche responden conforme a un principio de reciprocidad, "por dar gusto al gobernador" con el cual han establecido una relación de alianza, siendo reconocidos como autoridades. No obstante, también se aprecia el movimiento contrario, donde los *longko* aparecen solicitando la llegada de misioneros. Ya en esta época algunas autoridades mapuche consideraban positivo aprender y manejar bien la cultura *wingka* y el idioma castellano, para poder cumplir a cabalidad el rol de autoridad que parlamenta con ellos, o bien por haber sido cristianizados luego promovían la cristianización; Pedersen señala que el asentamiento jesuita en Tolten Bajo (1683-1752) fue posible gracias a que el “Cacique Gobernador” cristiano de Tolten, Martín Palanamun, “se había presentado (...) en

[45] El mismo Joseph Alba o Pelkiñan que aparecerá más adelante.

Valdivia a pedir a su gobernador la fundación de una residencia misional en Toltén Bajo, para lo cual ofrecía toda clase de garantías que obviamente se iban a requerir" (Pedersen 1992: 246 y ss).

Los antiguos también valoraban que los misioneros cumplían, de facto, una función fiscalizadora ante las transgresiones a los pactos por parte de los españoles, en especial los soldados de los fuertes:

> *Claro, yo conocí a mi tatarabuela, ella tenía como 140 años. Se llamaba Jacinta Wichikoy .... su papá era dueño de Kalfüko, o sea de La Misión, ... su papá tenía una quinta allá en La Misión, de manzana, y un día bajaron los españoles, esos Pachocos, quizás que significaría eso en castellano, bajaron los pachocos y llegaron a sacudir las manzanas, y ellos (*Los Wichikoy*) también llegaron a sacudir las manzanas porque eran de ellos, y (*Los españoles*) llevaron a su papá que llevaron (*al Fuerte de Niebla*) pa hacer chicha, le pegaron a su papá y se lo llevaron pa hacer chicha, hicieron chicha decía, y ella también fue y se fue llorando, ... pero esa chicha no era para los indígenas, era para los sargentos, los jefes, esos eran los que tomaban chicha, pero a los pobres soldados no le daban, esos no tomaban na'..."*
>
> *(Gerónimo Ñanco, Curiñanco, nov.2001)*

En el tiempo de la independencia de Chile respecto a España, los franciscanos son perseguidos como agitadores de la causa realista española, por estar a favor del rey de España. La posterior república de Chile promovió la evangelización realizando gestiones para la llegada de nuevos misioneros europeos:

> "Tras el afianzamiento de la independencia nacional el gobierno planeó integrar efectivamente a Chile el territorio araucano, comprendido desde la frontera norte del Bio-Bío a la isla de Chiloé, ... '*Se interesó entonces por la cuestión de las misiones de la Iglesia católica'*, la presencia más consistente de 'la civilización' entre los mapuches. En 1830 obtuvo que fueran repuestas varias misiones y la llegada de Italia de 24 franciscanos con miras a la *"civilización, catolización y chilenización de los* mapuches*"*. En 1848 consiguió también la venida desde Italia de misioneros capuchinos para compartir con los franciscanos las tareas misionales. Así se formó la prefectura de los

capuchinos al sur de Temuco, separada de la prefectura de los franciscanos al norte del río Imperial que allí pasa.

El gobierno sostuvo cual una política de estado la labor misional entre los mapuches *'considerando el territorio de estos parte del territorio nacional'*. Cada uno de los misioneros se comprometía a vivir y laborar por diez años entre los mapuches. Su función posee para el gobierno más corte civil que religioso, como en el caso del rey *'vicario pontificio para América'*. No consideraba por tanto una presencia testimonial de la orden, cuanto un cometido de 'trabajo explícito'. Por su parte los capuchinos, con su ancestro eremítico y retraído se habían preocupado de consignar en el contrato, que ellos *"no venían para dar clases, ni para cuidarse de colegios ni administraciones; y que contarían con la necesaria privacidad de alojamiento en los edificios que se les proporcionase"*. Existió sin duda una dualidad en el modo de enfocar el proyecto misionero, pero al fin ambas partes concordaron en un contrato escriturado entre el gobierno y el Vaticano"(www.capuchinos.cl).

En este nuevo periodo que se abre con la república, habrá un nuevo ímpetu evangelizador en el territorio mapuche. Alrededor de 1848 los misioneros vuelven a internarse en el centro del país mapuche[46], estableciéndose en la zona del actual Puerto Saavedra, y posteriormente (1854) en Queule, y en Toltén (1867). Para entonces ya era visible la intención del gobierno chileno de invadir el territorio mapuche, y las misiones fueron parte de un proceso de avance de las fronteras, desde el área de San José de la Mariquina y río Cruces, hasta el río Tolten, que incluyó el establecimientos de fuertes (Tolten y Queule, 1867) y la incipiente llegada de colonos. Pedersen (1992) señala que en 1861, en Queule se encuentra la misión con dos sacerdotes capuchinos, y cuatro casas de colonos chilenos.

En la siguiente cita, que narra un episodio del establecimiento de la misión de Queule, en 1854, podemos ver el choque de visiones entre el mundo mapuche y los misioneros extranjeros, que al parecer todavía no abandonan la idea europea del servicio o la servidumbre:

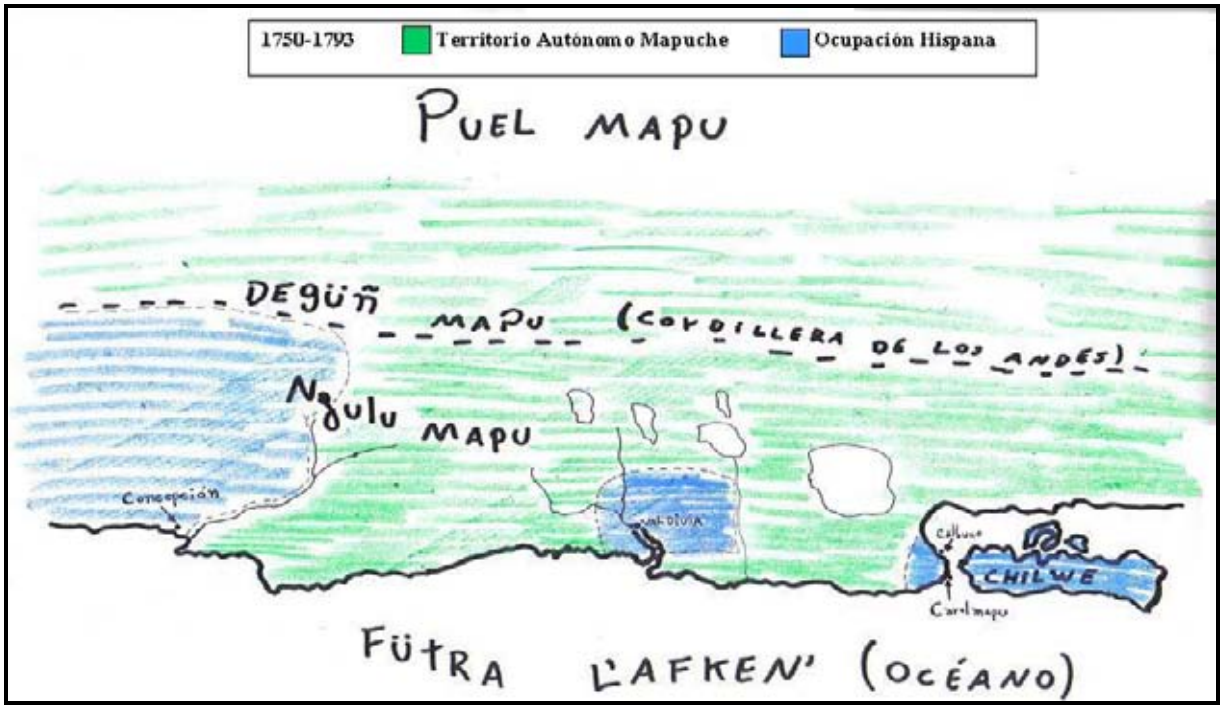
[46] Cuestión que no pasaba desde 1655, casi 200 años antes.

"No habiendo resultado fundar una misión en Toltén, el padre prefecto resolvió fundar en Queule, cerca de 28 Km. más al sur (...) en noviembre de 1854 despachó al P. Pedro de Reggio, al P. Alejandro de Urbino y al Hno. Sebastián de Voiré. (...) y ya desde aquella primera noche tuvieron que dormir a la intemperie; porque se habían detenido allí sin previo aviso y sin haber antes saludado al cacique del lugar, ni haberle comunicado con qué finalidad pensaban establecerse en su tribu. Por consiguiente todos indignados y ofendidos, convinieron de no ayudarlos en nada y no venderles ningún alimento. (...) Hacia el mediodía se presentaron todos a caballo en un pequeño sitio cercano donde se encontraban los misioneros. Entonces nosotros también montamos para ir a su encuentro. Terminados los eternos saludos de su ceremonial, les dije lo siguiente: "Sepan amigos que yo no he venido solamente a ver a estos padres, sino que vengo como mensajero del gran cacique de Imperial, Tucalchipañ, ... les manda decir que los reciban bien; porque ellos han venido para el bien de ustedes; y que tanto él como los demás caciques están todos muy conformes de que se establezcan aquí como sus protectores". Al oír el nombre del gran cacique ... de inmediato dieron su consentimiento para que los padres se establecieran en su tribu. Obtenido este éxito surgió otra dificultad. Ninguno estaba dispuesto a ceder un pedazo de terreno para edificar la casa de la misión. Entonces les hice observar que aquel pequeño prado donde estaban los padres, era un lugar solitario y abandonado y que en la época de las lluvias se anegaba; por lo que podían cederlo sin perjuicio de nadie. Contestaron que gustosos lo cederían, pero que como estaba habitado por los espíritus malignos (Calcu), no se animaban cederlo a los padres, por temor que no les sucediera una grave desgracia. Les contesté que los misioneros no tenían miedo a los espíritus malos ... de inmediato tomamos posesión del predio plantando en él una cruz, y diciendo a los indígenas que aquella señal era más que suficiente para espantar a los espíritus malignos .... Al día siguiente mandé a decir al cacique principal, que habiéndome recibido tan bien y permitido la fundación de la misión para bien de su tribu; ahora le rogaba que me diese algunos de sus hombres, para que nos ayudaran a construir una pequeña ruca. Contestó, que siendo su gente todos dueños de sus tierras, no podían ir a trabajar en las otras como esclavos. Recordando entonces el orgullo mapuche, y cuanto odian a los huincas (extranjeros) dije a mis cohermanos que no quedaba otro remedio que ir al monte cercano y cortar la madera necesaria y construir nosotros mismos la ruca..."[47]

[47] Testimonio del P. Adeodato de Bolonia misionero de Imperial, disponible en www.capuchinos.cl, sección *historia de los capuchinos en Chile*, consultado en Febrero de 2005.

En suma, el establecimiento de misiones dentro del territorio mapuche es parte importante de un proceso de desestructuración política y territorial de la sociedad mapuche en la zona del norte de Valdivia, que va a la par de una clara y muchas veces agresiva política expansionista de la sociedad hispano-criolla de Valdivia.

C. Expansión territorial de la sociedad valdiviana (1750 – 1870)



Expansión Territorial de Valdivia entre 1750 y el Tratado de Las Canoas

Así como las misiones y el comercio, junto con el reconocimiento de los *ñidol longko* como autoridades parlamentarias, pueden haber mostrado un lado más "amable" de la sociedad europea, que permitió vencer algunas resistencias culturales de los antiguos, creemos que cada signo de "debilidad"[48] mostrado por la sociedad mapuche fue inmediatamente aprovechado por los hispanos y chilenos para avanzar en un proyecto de dominación del que nunca realmente desistieron. Durante el primer siglo de existencia de Valdivia (1645-1750), este enclave español cumplió una función defensiva, la ciudad era

[48] Léase amistad, confianza, reciprocidad, aprecio, simpatía, cordialidad, etc.

amurallada y en esta época se construyen los fuertes de la entrada al puerto, así como el fuerte San Luis de Alba en el río Cruces. Por lo tanto, su situación correspondía al de una "isla" en medio del territorio mapuche, cuyos únicos accesos eran la vía marítima y el camino terrestre entre Concepción y Valdivia. Los españoles podían transitar por este último camino, con el consentimiento de los *Ñidol longko*, asunto pactado en los parlamentos[49]. A partir de 1750 comienza un proceso de colonización "espontánea" hacia los valles de Mariquina, Río Calle-Calle y Los Llanos, manifestación de una naciente clase terrateniente de Valdivia. Esta colonización se sustentaba en diversas formas de apropiación de tierras o derechos de tierras, algunas respaldadas por papeles notariales, otras no, que permitieron la constitución de la propiedad privada en la zona. Se dice que este proceso fue espontáneo porque no existía, en un principio, una legislación que contemplara la venta de tierras entre mapuche e hispanos, cuestión que se “normaliza” a partir de 1819, cuando la naciente república de Chile declara que los mapuche son “ciudadanos” chilenos como todos, y por ende con la libertad de celebrar todo tipo de contratos. Hacia el sur de Valdivia, este proceso culmina, después de un fuerte conflicto, con el tratado de Las Canoas, en 1793, con el cual los *l'of* mapuche de Los Llanos hacia el sur aceptan el dominio español y la vigencia en sus territorios de la legalidad española, incorporándose a la jurisdicción española el área comprendida entre el Río Bueno y el canal de Chacao, desde el mar hasta la cordillera[50]. Hacia el norte de Valdivia, en cambio, este proceso continuó sustentándose informalmente hasta la 1912, cuando pasa por la provincia la comisión radicadora que entregó los títulos de merced.

El proceso de expansión territorial de la sociedad valdiviana hacia los territorios mapuche del norte tiene múltiples aristas. Por una parte, diversos documentos producidos por la sociedad no mapuche desde fines del siglo XVIII, y hasta la ocupación final del país mapuche en la segunda mitad del siglo XIX, dan cuenta de una supuesta disminución significativa de población mapuche en este territorio, en especial en el valle de San José de

[49] De Valdivia hacia el sur no era posible el tránsito por tierra, pues los *l'of* y *wichanmapu* del sur del río Bueno no mantenían relaciones de paz con las autoridades españolas. Con el tratado de Las Canoas esta situación cambia recién en 1793.

[50] Con posterioridad a este tratado, españa reconoce parte de las tierras mapuche en esta zona otorgando legalidad a ellas mediante los llamados "títulos de comisarios", que el gobierno de Chile posteriormente continúa para después desconocerlos. Estos títulos no fueron entregados en el norte de Valdivia.

la Mariquina[51]. Esta noción se incorporó a los discursos coloniales sobre la "necesidad" de incorporar el territorio mapuche a la colonización extranjera y chilena en el siglo XIX. Es necesario resaltar que en esta época la sociedad mapuche comienza a sufrir los efectos de una completa desprotección legal, que da espacio para todo tipo de abusos tendientes a la usurpación gran parte de sus territorios ancestrales[52]. Estos discursos colonizantes se afirman en la idea de que las causas de la disminución de la población mapuche se encuentran al interior de la misma sociedad mapuche, idea que en el siglo XIX se cristalizó en el concepto de "decadencia" de la sociedad mapuche.

> "Observaciones minuciosas y repetidas por todos los que conocen la Araucanía, dejan comprender que la población de ella disminuye considerablemente lejos de aumentar. A cada paso, sobre todo al norte del Cautin y al sur del Toltén, se encuentran habitaciones abandonadas, campos que conservan vestigios de haber sido antes labrados, incultos al presente; de tal manera que los bosques que crecen en las ruinas mismas de la antigua ciudad de Villarrica son los más corpulentos en una grande extensión hacia la ribera sur del Toltén. Allí sólo se descubren bosques nuevos que dan indicios de ocupar un terreno recientemente abandonado por la mano del hombre." [53]

La otra cara de la moneda la podemos encontrar preguntándonos por la magnitud de la supuesta disminución de la población, y por las causas de esta. Creemos que el sometimiento de las parcialidades del sur del Calle Calle (1793) significó un fuerte debilitamiento político para los *l'of* independientes del norte de la provincia, ya que cesó la posibilidad de alianzas militares entre ambos territorios. Ante la imposibilidad de defender efectivamente su independencia y territorio, el avance de los asentamientos colonos arreció, y la población de los valles es desplazada, huyendo hacia los territorios independientes del *puelmapu*, hacia el valle de Toltén, o hacia las zonas montañosas de la costa y del área de los lagos cordilleranos. Los españoles parecen no haber comprendido nunca que la

[51] Según Guarda (2000, p.287) En 1779 hubo una peste que habría diezmado a gran parte de la población mapuche atendida por las misiones franciscanas. Más antecedentes sobre este "fenómeno" de la disminución de la población mapuche en las cercanías de Valdivia, véase Vergara 2005: 142 yss.
[52] Esta situación ha sido suficientemente abordada por diversos estudios relativos a los derechos del pueblo mapuche. Véase, entre otros Vergara Y Mascareño, (1996).
53 "Territorio de Arauco y Pobloción (sic) de los Indígenas", en Anuario Estadístico de la Republica de Chile 1870.

sociedad mapuche estaba mejor y más sana socialmente justamente en los territorios que conservaban su autonomía, es decir, donde podía regirse por sus propias instituciones. La siguiente es una apreciación hecha en 1870, cuando la línea de frontera en el norte ya ha sido establecida en el río Malleco, mientras que por el sur ya hay fuertes y algunos colonos en Queule y Tolten:

> *" Las tribus ...., situadas entre el Cautin y el Tolten, son las más florecientes y las más numerosas de todo Arauco. Ocupan la parte más fértil de ese territorio y se dedican especialmente a la agricultura (...) todo indica mayor riqueza, cierto principio de civilización a que contribuyen poderosamente sus relaciones comerciales con los otros indios y con los chilenos, muchos de los cuales se establecen allí por largas temporadas.*
>
> *"A pesar de esto, las tribus huilliches[54] son las más independientes, protegidas por su posición en el centro mismo de la Araucanía (...)[55]"*

El texto dice, "a pesar de esto". Ahora diremos que es justamente por su independencia que han podido desarrollar sus recursos culturales, desarrollo que el autor del documento entiende, erróneamente a nuestro juicio, como un "principio de civilización" atribuible al contacto comercial con la sociedad *wingka*. El territorio del sur de Toltén, en cambio, después de la capitulación de los *longko* del río Bueno al sur (1793), es una zona fronteriza, que al igual que otras zonas fronterizas de la colonia, pagó el precio del contacto cercano con una sociedad colonizadora[56]:

> "El estado de las misiones de infieles es poco lisonjero. Vacantes en gran parte las de Valdivia por falta de misioneros, decaen en vez de adelantar. Los indíjenas desertan al interior y los pequeños templos y casas misionales abandonados se arruinan"[57]

---

[54] Les llama huilliches a todos los *l'of che* del sur del Cautin. El autor se sitúa subjetivamente en la frontera norte.
[55] Informe Sobre el Territorio de Arauco y La Población Indígena 1868-1869. Ob. Cit.
[56] La actual provincia de Llanquihue fue frontera con el enclave de Chiloé durante casi doscientos años, hubo despoblamiento notorio hasta hoy. La ribera sur del río Bío-Bío, en el valle central, fue frontera de guerra, y hasta hoy es notoria la ausencia mapuche en sus ancestrales territorios.
[57] Montt 1905:147 citado en Vergara et al, ob. cit. p. 51.

"a medida que los españoles (los) han ido invadiendo, ellos se han retirado hacia los estremos de estos departamentos. En el de Valdivia han desaparecido en su mayor parte para refugiarse entre los infieles"[58]

Los "infieles" son los mapuche independientes, que todavía no aceptan ni la entrada de misiones ni de fuertes militares en su territorio, por lo que todavía están a salvo de la sociedad colonizadora. Es decir, que el discurso de la supuesta "decadencia" no fue más que una justificación para la usurpación de las tierras mapuche del valle de *Marikünga* (Mariquina).

También es necesario decir que el fuerte de San Luis de Alba, y las misiones que se instalaron en San José y Toltén, fueron posibles gracias a que estaban (y eran parte) de una "frontera longitudinal" que era el camino autorizado a Concepción, y que según consigna Guarda (2000), se llamó la "raya de Valdivia"[59]. Las misiones también constituían escalas en el camino. Este camino estaba autorizado por los mapuche para que pasaran los españoles entre Concepción y Valdivia, y así lo hacían los comerciantes, a pesar de las dificultades geográficas que presentaba, las que eran mayores que por el camino del valle (por Lonkoche, Pitrufken Boroa):

"De Tirua, dice Domeyko, se pasa al Toltén, y luego al estero de Queule, en donde estaban los mayores obstáculos del camino, por los pantanos y coliguales que era preciso abrir a machete, y donde sufrían las mayores pérdidas de animales los comerciantes que de Valdivia y La Unión iban a Concepción"[60]

Entre 1750 y 1850, la sociedad valdiviana había logrado avanzar sobre el valle de Mariquina hasta el actual pueblo de San José donde había un establecimiento misional. Como se sabe, alrededor de 1850 el gobierno de Chile propicia la venida de colonos

[58] Sanfuentes 1846c: 275, citado en Vergara et al ob. cit. p. 51.
[59] Además del fuerte San Luis de Alba de Cruces, hubieron otros de ocupación esporádica en Boroa e Imperial, y también uno en San José entre 1648 y 1655.
[60] Teillier, Jorge "La Araucanía y Los Mapuches según tres Viajeros extranjeros", en Boletín de la Universidad de Chile, Santiago, Nº58 (07.1965), pp. 4-12. Paul Treutler, quien viajó a fines de la década de 1850 confirma que los caminos entre el valle de Cruces y Tolten eran extremadamente dificultosos. Domeyko había viajado en 1835, casi veinticinco años antes.

alemanes, para los cuales dispone de unas "tierras fiscales" que resultaron ser escasas debido al acaparamiento que los valdivianos establecidos hicieron de ellas. En 1850, un funcionario del gobierno hace un informe en el que señala que...

> "en toda la montaña de la costa, desde el terreno de Vella-Vista, perteneciente a D. Juan Angel Acharán (a espaldas de la Población de Cruces) hasta el paraje llamado Tres Cruces, en una extensión como de tres leguas en línea recta de sur a norte, (S.S.O. a N.N.E) no se reconoce propiedad alguna de particulares i se considera estos terrenos pertenecientes al fisco. Su ancho no bajará de dos o tres leguas en línea recta[61], porque llegan casi hasta la misma orilla de la mar, pues sólo en Chan-Chan (al N. del morro Bonifacio) i en algunos otros puntos de la costa hai habitaciones de indios" [62]

Esta apreciación, además de ser falsa, dado que toda la orilla de la costa estaba habitada, desconoce el sentido de territorialidad de los *l'of l'afken'che* . Como vimos en el capítulo II, la jurisdicción de cada *longko* abarcaba desde el mar hasta el río Cruces. Las faldas orientales del cordón montañoso son muy boscosas, es una zona de *mawida*, poco apta para establecer allí habitaciones, pero que constituye un dominio territorial, expresado en la crianza de ganado, en la recolección de diversos frutos silvestres, de *l'awen* (plantas, tierras, aguas y piedras medicinales), caza y pesca, etc; así como en la gran importancia cultural que hasta el día de hoy tiene esta *mawida:*[63].

> *"había una parte donde se sacaba el barro, era negrito negrito... la pinta, el barro se llama rofü, entonces tenía que ir una persona mayor de edad que sepa hablar, entonces iba a pedirles, y el que llegaba pa callado e iba a sacar no le servía, no le teñía nada nada, seña de que hay algo po', y se decía que ahí siempre se veía ramonear un toro muy grande y negro, y se pintaban el cuerpo para pasar, y se invitaban las viejas, y se iban, cada una con su mecheng, a sacar ese barro, entonces iba la jefa, y le decía "Chaw müleymi, t'üfa mew, fey kintutuaiñ wiño fün, mülealu kawiñtun; fey, masiaw*

[61] 11 a 17 kilómetros aproximadamente.
[62] Frick, Guillermo. "Observaciones sobre la provincia de Valdivia, relativas al asunto de la colonización chilena en esos lugares". Anales de la Universidad Vol. 7. Santiago. 1850. Citado en: Vergara et al. (1996: 57)
[63] Finalmente, los colonos alemanes llegan a apropiarse de los faldeos orientales de la cordillera de la costa, incluida la cumbre del cerro *Ongol*, donde hoy se encuentra el parque Oncol de la forestal Valdivia. Aspecto que se retoma en el capítulo siguiente.

wesayawliyiñ, ayelcheafuiñ. Nieaiñ küme apew iñ amuam, trawün mew, fey rulpaiñ feychi trokiñ. Kim entunieiñ choapinu teñiaiñ, lama teñiaiñ, ropa, feymew küpaiñ, welu elumuaiñ küme rofü, fey an't'ü kay pediwlayaiñ: eluwaiñ, elaiñ t'üfa mew, kiñemew, fey ka ngepatule che ka. Kulliaiñ Chao. Welu fürenemuaiñ, küme rofü elumuiñ. Feychi am.[64]" .... ellas pedían en esa forma, iban a arrodillarse las viejas y le pedían "por favor caballero barro, nosotros lo necesitamos para vestir, porque nosotros vamos a la rogativa, a una reunión muy grande, y no podemos andar tan rotosos, ordinarios, le iban a pedir, y tenía que haber un espíritu ahí, por eso resultaba, pero había que pagar...

(Andrés Alba, Pilolkura, noviembre 2000.)

Por otra parte, los testimonios son consistentes en que la zona de la costa ha estado siempre muy poblada:

Toda la gente de edad ya no van a durar más, tanta gente que había antes, los abuelos, las viejitas, había tanta gente pa allá pa Pichikuyüm, y más allá queda Yenewe, el otro cerrito allá, de aquí pa arriba Pichikuyüm….

Pero este supuesto abandono de las tierras mapuche antes de la llegada de los colonos alemanes, se muestra en una magnitud bien delimitada veinte años después, cuando el gobierno pide informes ya no con un fin propagandístico para la colonización de unas supuestas tierras fiscales, sino para acometer la empresa de ocupación militar de todos los territorios independientes, es decir, ahora el criterio debe ser mucho más riguroso:

" **Intendencia de Valdivia, abril 1° de 1868 "**

Cumplo con la promesa que tengo hecha a V.S. de enviarle unos apuntes <u>sobre el territorio ocupado por los indígenas independientes en el departamento de Valdivia</u>. Debo prevenir a V.S. acerca de ellos que las noticias (...) me han sido suministradas por los capitanes de amigos i por sujetos de condición mediocre que viajan con frecuencia por entre los indios, i que han de resentirse de inexactitudes i de errores que habría evitado, si me hubiera sido dable consultar otra clase de personas más dignas de Fé[65].

[64] Transcripción del *mapundungun* por sra María *Katrileo Chiwailaf.*

[65] Creemos que estas consideraciones expresan más bien el racismo y desinterés hacia lo mapuche por parte del intendente, que un efectivo factor de posible distorsión de la información. Los capitanes de amigos eran en general mapuche o mestizos bilingües, que ocupaban un cargo pagado por el gobierno, y que por la naturaleza

La parte que los araucanos poseen en este departamento se estiende por la costa i por el norte desde el morro Bonifacio, a la entrada del puerto de corral, hasta el río Mehuin, pero su posesión se limita a las playas del mar i a las planicies i vallecillos inmediatos, que dedican al cultivo y al pastoreo de sus ganados. Desde este río para el norte son dueños de la extensión que sigue hasta el Toltén, en todo el ancho del país (...) por el este poseen también la rejión subandina i casi la totalidad del llano central con inclusión de la mayor parte de la serranía que lo separa del valle de la costa[66] hasta tocar la margen derecha del Calle-calle. De esta manera gozan de todos los terrenos que hay al norte de este río con escepción de los que quedan encerrados entre una línea tirada desde la villa de San José al morro Bonifacio, i otra desde el mismo pueblo hasta la confluencia del río Malihue, en el Calle-Calle, poco más arriba de la misión de Quinchilca. Por consiguiente, la Jurisdicción de nuestras autoridades alcanza a unos setecientos quilómetros cuadrados que corresponden en su mayor parte al valle de la costa (...) mientras que quedan en poder de los indíjenas unos tres mil quilómetros cuadrados, o sea, las cuatro quintas partes de las estension comprendida entre el Toltén i el Calle-Calle, la cordillera i el mar..."[67]

Esta información es ratificada en un informe del Anuario Estadístico de la República de Chile, publicado en 1870, donde se describe la totalidad del territorio independiente mapuche a esa época.

"La parte del territorio que ocupan los araucanos no sometidos a las autoridades de la república tiene por límite al N. la línea fortificada del río Malleco (...) y, finalmente, al S. una línea que partiendo del morro Bonifacio a la entrada del puerto de Corral en la provincia de Valdivia, sube a N.E. hasta el río Mehuin, desciende desde allí al S.E. hasta la margen derecha del río Calle-Calle en su confluencia con el Malilhue, un poco al E. de la misión de Quinchilca, continuando por aquel río hasta los Andes.

---

de su cargo debían conocer bien los límites de la población independiente. Por otra parte, no sólo comerciantes y bandidos viajaban entre ambos "países", sino también misioneros capuchinos y extranjeros curiosos como Claudio Gay en 1835, y Paul Treutler, que a la fecha de ese informe había ya publicado "La provincia de Valdivia y Los Araucanos", donde entrega datos coincidentes respecto a la frontera sur.

[66] Valle de la Costa se le llamaba al Valle del río Cruces, entre San José de la Mariquina y Valdivia, el que se extiende entre dos cordones de la cordillera de la costa. La serranía aludida es la que se encuentra entre Valdivia y Los Llanos, la que se eleva a la altura de Máfil y sigue hacia el sur hasta el río Calle Calle.

[67] Carta del Intendente de Valdivia a Cornelio Saavedra. En Saavedra, Cornelio 1870. " Documentos relativos a la ocupación de Arauco" Imprenta de La Libertad. Santiago (p100-101).

El límite N. se encuentra, por consiguiente situado hacia los 37° 50' de latitud, y el límite S. hacia los 39° 40'. Más al sur de la primera línea se halla, sin embargo, el fuerte de Puren hacia los 38° 10', y en la segunda se avanza el valle del río Cruces, ocupado por la población civilizada, hasta el pueblo de San José a los 39° 28'." [68]

Por esta época (1860-65, aproximadamente), el joven Pascual Koña acompañaba a un cura capuchino de la misión del actual Puerto Saavedra, hasta Valdivia, donde hacían las compras.

Feychi mu, ngelafuy wingka t'üfachi mapu mew, ka ngelafuy chew no rume t'üfachi wesakelu ñi ngillangeafel. .... Feychi mu mülefuy wera kullin. Kiñe longko niefuy kechu pataka waka, kangelu küla pataka; fey pefiñ iñche. Tüfachi fücha rulu apokefuy kullin mew. (p.59) …. L'angümwakalu iñchiñ kom trülke nentuel …. piwülu fey elkakünongekey pu ruka ñi werkülngeam wüla Valdivia …. Al'ulu feychi angkün trilke waka …. Fey eluwkey pu werken, yengemekey kawell ka tuyengekey feychi chechümpeyey mula (p60-61) …. Fey mew amuyengün t'üfachi pu werken. Kiñe an't'ü mew puwkeyengün Troltren l'eufü…. Ka an't'ü ka amukeyengün, puwkeyengün Keuli misión mew, fey mew mülefuy P. Samuel, P. Miguel Angel. Ka fey mew umapukefuyengün. Ka an't'ü puwkeyengün Cruces pingechi mapu mew. Fey mew kom elkawellpukefuyengün kiñe wingka mew, ka aretufotepukefuyengün. (p62-63). [69]

(Coña 2000 (1930))

[68] Informe sobre el territorio de Arauco, en Anuario… (1870)

[69] " En ese entonces, no había wingka en esta tierra, y no había dónde siquiera comprar las cosas (mercadería, bastimentos) .... en ese tiempo habían muchos animales. Un Longko tenía quinientos vacunos, otro trescientos, eso yo lo ví. Esta vega grande solía estar llena con animales. Habiendo matado vacas nosotros, todos los cueros que se sacaban .... una vez secos se dejaban guardados dentro de la casa, para ser enviados después, a Valdivia. Abundando los cueros secos, se preparaban los encargados de llevarlas, eran traídos los caballos y tomadas las mulas cargadas .... entonces iban estos encargados. En un día llegan al río *Troltren*, ... al otro día siguen y llegan a la misión de Keuli, en donde estaban los padres Samuel y M. Ángel. Allí alojaban. Al otro día llegaban a un lugar llamado Cruces. Allí todos dejaban sus caballos donde un *wingka*, y conseguían bote... ". (transcripción al alfabeto unificado, traducción y subrayados nuestros).

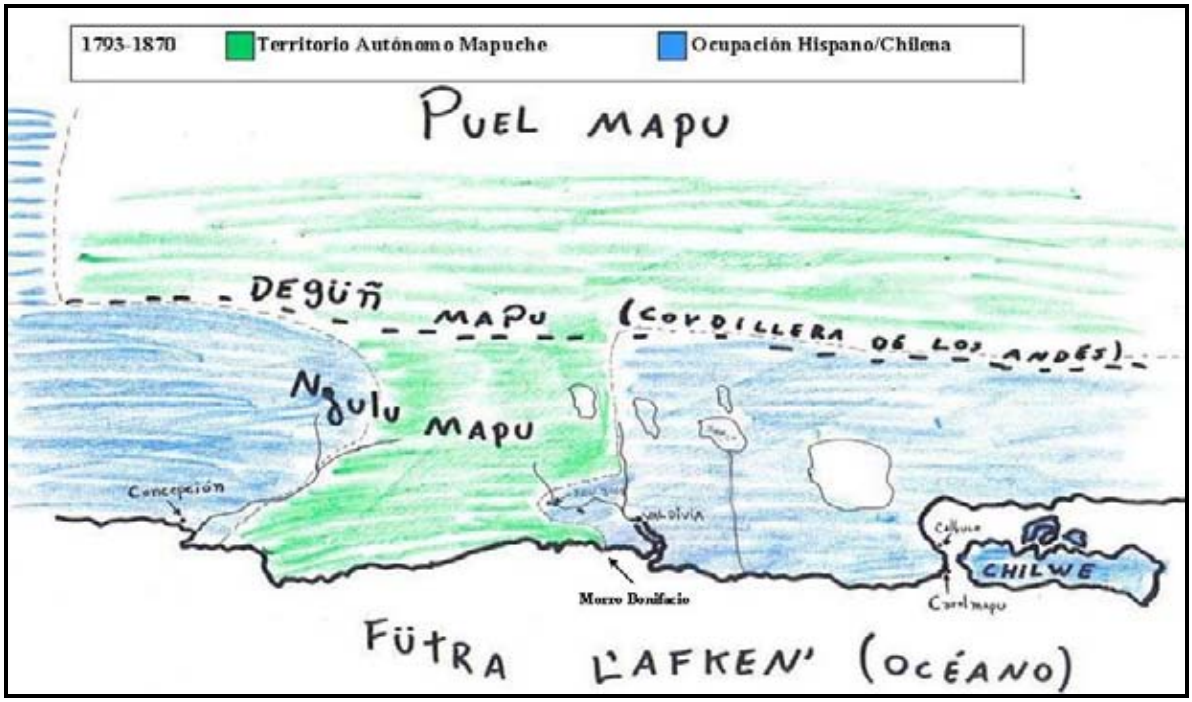
Queda claramente establecido que en el camino a Valdivia, los primeros *wingka* terratenientes estaban en la localidad de Cruces, cercana al fuerte San Luis de Alba. El viajero Alemán Paul Treutler, alrededor de 1860, también describe este camino, señalando:

> Provisto de cabalgaduras i acompañado del capitán de amigos Jaramillo, del Lenguaraz i de los mineros i mozos que traía desde Valdivia, me despedí de los misioneros (de Mariquina) y marché hacia el poniente pasando por Quechuco i Cuyan hasta llegar a tres cruces (…) seguimos por la cumbre subiendo i bajando cuestas, cruzando caminos fangosos, hasta llegar a un valle regado por las aguas de un caudaloso torrente. Era el Lingue, situado a orillas del río del mismo nombre. En él no hai más que una sola casita. I como ella sirve de límite entre los terrenos que posee el gobierno i los de propiedad de los indios, está habitada por un soldado que tiene obligación de pasar el río al correo i demás personas que quieran cruzarlo e impedir que se introduzcan licores a los indios de las misiones."
>
> (Treutler, 1861:50-51)

Podemos ver que en este momento, 1860, funcionan aquí varios dispositivos fronterizos, los que son expresión de acuerdos parlamentados: el paso del correo por el camino de la costa y el control de licores.

En suma, la expansión valdiviana hasta la época de invasión, se extendía hacia el norte hasta el pueblo de San José en el valle de Mariquina, y en la costa hasta el área de Curiñanco. Algunas especificidades de esta última zona serán presentadas en los capítulos siguientes.

El Territorio autónomo Mapuche después del Tratado de Las Canoas (1793), y hasta la invasión militar del Wallmapu (1860-1883)



VI. *FEMWECHI WELULKAPAY PU L'AFKEN'CHE L'OF.*

"y cuando el curita, yo no sé qué cometido hubo ahí, lo recogieron y lo llevaron a su tierra, y el niño se quiso ir con su cura, entonces al partir el barco se juntaron todos los longkos de esta costa: Antükoy, Wangkilemo, Paillalef, Lienlaf, Wichamán, Nawelpan, todos esos llegaron, y en eso dicen que el niño no se largó del padrecito, y habló el cacique Lienlaf y dijo: amigo, fue que le dijo, nosotros mejor nos vamos a mi tierra, porque a este cura lo llevan y allá en España lo van a matar y a ti si te vas con él, te van a matar igual…

(Andrés Alba, Pilolcura, dic 2000)

Este testimonio hace referencia a un *trawün* realizado en 1822, cuando las tropas *l'afken'che* aliadas de los realistas, lideradas por el *Ñidol Longko* Andrés *Lien*, de Alepuwe, firman un tratado de paz con el gobierno de Chile, representado por el general *Beauchef*. Por tradición oral sabemos que en aquella época *Antükoy* era *longko* desde *Kalfuko* hasta Niebla. *Wangkilemo* seguía al norte, con jurisdicción desde *Kalfuko* hasta *Kurawich*[70] , desde aquí al norte se encontraba la antigua posesión de *Pelkiñan*, que por esa época pasa a manos de Barrientos. Es decir, la organización sociopolítica mapuche *l'afken'che* ha logrado sobrevivir a 180 años de contacto con la sociedad valdiviana (1645-1825), considerando los fuertes de la bahía de Corral, y la existencia durante más de 40 años de la misión de *Longkoyen* (1778 – 1820).

Cincuenta años después (1870), los documentos chilenos sitúan la frontera de los *l'of* independientes en el morro Bonifacio. Esto significa que los *l'of* del sur de este punto están sujetos a las leyes de Chile, y por lo tanto las tierras mapuche están afectas a posibles transacciones comerciales con los chilenos. Las consecuencias de esta situación son claramente visibles hasta el día de hoy, donde la antigua territorialidad se ha desdibujado en esta zona, perdiéndose ya casi completamente el *l'of Antükoy*.

[70] Estero y playa entre Bonifacio y Pilolkura.

Si nos remontamos ahora a 1912, época en que pasa por la zona la comisión radicadora, nos damos cuenta que desde Bonifacio al norte se radicó con títulos de merced comunitarios, mientras que de Bonifacio al sur estos títulos fueron entregados a cada unidad familiar. Esto es porque en ésa época ya se habían legitimado en los suelos de Curiñanco, Los Molinos y Niebla, una serie de propiedades de chilenos o colonos alemanes.

Uno de los aspectos que contribuyó a esta situación fue la temprana incorporación a la sociedad mapuche de apellidos *wingka*, que de diversas formas pasaron a formar parte importante de la sociedad mapuche local, y a dominar gran parte del territorio. En el caso de la zona comprendida entre *Pililin y Calfuco*, es decir todo lo que hoy es Curiñanco y Bonifacio, y que fueron los antiguos *l'of* de *Pelkiñan* y *Wangkilemo*, estos linajes fueron absorbidos o sustituidos por la familia Barrientos. Sin embargo no se trató de un proceso de usurpación y ocupación de tierras mapuche por parte de un extranjero, sino de la incorporación de ellos al interior de la sociedad mapuche entre 1750 y 1825, llegando estos a estar después plenamente integrados a las pautas socioculturales mapuche, pero que en la época de la expansión valdiviana en la costa (alrededor de 1850) juegan un papel desestructurante de la territorialidad mapuche al vender tierras a colonos, sobre todo en la zona de Curiñanco al sur. En el caso de las familias Alba, Martin y Matías, entroncadas en los *l'of* del norte de Pilolcura, éstas no tienen este efecto desestructurante, quizá por estar mucho más aisladas en cuanto a caminos, y rodeadas de bosques nativos que hacían muy difícil el acceso, y por lo tanto el interés colonizador. En el caso de Barrientos, también podemos establecer un abuso de "autoridad", por cuanto en la antigua territorialidad mapuche, la jurisdicción del *longko* no significaba una propiedad de la tierra entendida en términos jurídicos chilenos, y así lo da a entender el *longko* de Keule en el testimonio de los misioneros capuchinos:

> Al día siguiente mandé a decir al cacique principal, que habiéndome recibido tan bien y permitido la fundación de la misión para bien de su tribu; ahora le rogaba que me diese algunos de sus hombres, para que nos ayudaran a construir una pequeña ruca. Contestó,

que siendo su gente todos dueños de sus tierras, no podían ir a trabajar en las otras como esclavos....[71]

El hecho de erigirse algunos Barrientos en propietarios de las tierras fue posible, primero que nada, por haberse legitimado al interior de la sociedad mapuche como continuadores de las familias de *longko, Pelkiñan* y *Wangkilemo:*

> *"los longko que han habido acá han sido los antiguos, al final pasaron siendo longko civilizados ya, fueron los Barrientos, ellos fueron longko, longko fue Andrés Alba, el bisabuelo nuestro...* *(Andrés Alba, Pilolcura, dic 2000)*

En segundo lugar, los Barrientos supieron usar la legitimidad que su apellido les otorgaba como ciudadanos chilenos, así como su buen manejo del castellano, para obtener relaciones favorables con las autoridades, y así convertir su herencia de autoridad en propiedad:

> *"Y hasta allí llegó Barrientos a trabajarle a Perquiñan, y se casó con la Anticoi, y ese como sabía hablar el castellano, se fue para arriba, se agrandó la familia Barrientos, porque él era capo para conversar con la autoridad y todo lo consiguió, después Antükoy se fue de quiebra, se bajó el apellido, se perdió, se quedó Barrientos, y sobre Barrientos remontamos nosotros también...*
>
> *(Andrés Alba (68) Pilolcura, oct 2000)*

En tercer lugar, creemos que este hecho fue posible debido a que en la zona de Curiñanco al sur se había producido ya una desestructuración social que impidió a las otras familias tener un efectivo control social como mapuche sobre las acciones de estos *longko.* Volvemos a encontrarnos con el esquema de colonización: Niebla – Curiñanco,

[71] En mapudungun el concepto de *ngen*, comúnmente traducido como "dueño", tiene un significado original más bien de dominio, como cuando se habla de un *ngen mawida* (espíritu protector del monte nativo), así como de responsabilidad, como cuando se dice *ngen kawiñ* (dueño-responsable de la reunión o la fiesta) o *ngen kutran* (acompañante del enfermo cuando visita machi o médico, es el responsable de recibir las instrucciones que se le entreguen, las que el enfermo por su condición no puede recibir). En el caso de este testimonio expresa también la autonomía de cada grupo familiar en cuanto a su actividad económica, y al dominio que cada familia tiene sobre la tierra que ocupa.
Testimonio del P. Adeodato de Bolonia misionero de Imperial, disponible en www.capuchinos.cl, sección historia de los capuchinos en Chile, consultado en Febrero de 2005.

zona de frontera, fuertes militares, misión franciscana, cristianización, desestructuración de la sociedad mapuche, incorporación del territorio al dominio chileno.

En la actualidad, el hecho de llevar, muchos miembros de las comunidades, apellidos de origen no mapuche, se ha constituido en una dificultad a la hora de legitimarse formal y simbólicamente como mapuche ante la sociedad chilena circundante. Así por ejemplo, CONADI rechazó solicitud de constitución de comunidad indígena según ley 19.253, presentada por la comunidad de Pilolcura, asentada sobre antiguos terrenos de título de merced, por los apellidos extranjeros predominantes, Alba, Martín y Andwanter.

Por ello, creemos que al revisar los procesos históricos, sin desconocer los elementos que constituyeron debilidades en el control territorial mapuche, se deben relevar hoy en día los antecedentes que demuestran la filiación mapuche de los Barrientos, Alba, Martín y Matías, así como el hecho de hallarse sus antepasados completamente integrados a la sociedad mapuche, antes del periodo de más grave desestructuración territorial, en la segunda mitad del siglo XIX. A continuación entregaremos los antecedentes recopilados en relación a cada una de estas familias, con excepción de la familia Matías, de quienes no se han recopilado antecedentes todavía.

A. Barrientos, *Longkongeturkefuy*.

El primer Barrientos habría llegado en el tiempo de la independencia de Chile, y varios testimonios señalan que este era un español, por lo que creemos, y lo hemos conversado con algunos de sus descendientes, que se trataba de un realista que fue protegido por el *longko Pelkiñan* o su descendiente directo, en Pilolkura, ya que como hemos visto, en esta época el *wichanmapu l'afken'che* fue aliado de los españoles, en virtud de acuerdos parlamentados con España, donde ambas naciones, mapuche y española, se prometen mutuo apoyo ante ataques de fuerzas extranjeras a cualquiera de ellas. "*Y hasta allí llegó Barrientos a trabajarle a Perquiñan, y se casó con la Antükoy*..." El primer Barrientos, Juan Barrientos, se casa con una hija del longko Francisco *Antükoy* de Niebla. Pero además con el tiempo logra apropiarse de toda la "posesión" de *Pelkiñan*,

del que no sabe más noticia, salvo que un niño con su mismo apellido español (recordemos que *Pelkiñan* y Joseph Alba son la misma persona) fue criado por un misionero franciscano de la misión de Lonkoyen.

Otro antecedente es que de Pelkiñan se recuerda la existencia de un solo heredero hombre, que se llamaba Pablo Alba[72]. Este hombre murió muy joven y sobre su muerte se sospechó de la acción de Juan Barrientos. También se dijo en aquella época, que su desgracia (volvió mal herido de buscar sus animales en la zona de Ongol), se debió a una trasgresión a un *ngenko*, (leyenda de una laguna encantada en el cerro Ongol). Como fuere, todo indica que la muerte de Pablo Alba dejó la puerta abierta a Juan Barrientos para quedar como heredero de la autoridad de *Pelkiñan*.

Posteriormente, otro Barrientos, probablemente nieto del primero, se casa con una hija del *longko Wangkilemo* de Curiñanco, de quien se dice que era "dueña":

> *"era un tal un tal, un español, un tal Vicente Barrientos; o sea aquí había una señora que se llamaba Rosario Wangkilemo, esa señora vivía sola, todo Curiñanco era de ella. Los Barrientos llegaron después, tiempo de los españoles po. Esa señora vivía sola, aquí en Curiñanco. Pilolcura, Pililin, Punucapa, todo era de ella, Calfuco allá...*
> *Como le dijera, pal tiempo de los españoles, un conscripto desertó, un tal Vicente Barrientos, y se vino pa Curiñanco, desertó y se vino pa Curiñanco, y esa señorita Rosario, se casaron po, y ahí empezó la generación. (Gerónimo Ñamko)*

En Curiñanco algunas personas señalan que este Vicente Barrientos sería el "desertor" iniciador del apellido, pero es más verosímil que Vicente sea de una tercera generación, Nieto de Juan Barrientos de Pilolkura (1820), e hijo de Jacinto Barrientos, ya que doña Rosario Wangkilemo podría haber pasado por "dueña" del antiguo dominio de Wangkilemo (Kuriñamko), pero no del de Pelkiñan, en lo que hoy es Pilolkura.

> *Wangkilemo, ya no quedan eso eran de los antiguos. Barrientos se casó con la hija de Wangkilemo. (Hugo Paillalef, Los Pellines).*

[72] Testimonio de doña Francisca Alba de Pilolcura, no registrado textualmente.

Los Barrientos, ese fue un soldado español que se vino a vivir aquí a la costa, de ahí salieron los Barrientos. .... Jacinto Barrientos era el padre de Vicente Barrientos, pero el padre de Jacinto no sé, ese tiene que haber sido el soldado español que desertó el ejercito, se vino vivir para acá. Por que si usted va a la notaría, se da cuenta que los dueños del sector de acá, era de los Barrientos, incluso esa parte el potrero era de Vicente Barrientos, ese vendió a una familia Andwanter, hermano del que era dueño en Pilolcura.... (Delfín Retamal Antilaf, Curiñanco)

La figura de estos Barrientos es multifacética, ya que si por una parte aparecen como unos "extranjeros", se vislumbra en los relatos su valoración en tanto *küpan* mapuche[73]. En este caso, la figura de los Barrientos, se muestra como descendientes de longko, por lo tanto con amplias competencias culturales mapuche; en segundo lugar, los Barrientos tuvieron un papel "chilenizador", por cuanto concibieron que la cultura occidental era una herramienta para lograr un mayor bienestar, y una condición para que los mapuche fueran respetados en sus derechos, en una época de mucha discriminación y desprotección legal hacia los mapuche:

Prochelle mandaba a que le quemen sus chozas a la gente, incluso quería llegar hasta cerca de Niebla, pero no lograron hacerlo. Antiguamente aquí había un juez, era don Lucas Barrientos Wangkilemo papá de Abelardo Barrientos así que esa gente llegaban todas acá, traían sus documentos y venían adonde el juez para que le solucionaran sus problemas, llegaban de todo ese sector, de playa Ignacio, todos llegaban aquí, mi mamá era chica en esos tiempos, llegaban acá para hablar con él, llegaban a hablar en lengua, él sabía hablar en lengua, y ahí para que le solucionara sus problemas, para que lo llevaran a Valdivia. (Delfín Retamal, Kuriñamko)

También se recuerda a Abelardo Barrientos, como profesor de la primera escuela que hubo en *Kuriñamko*,

[73] El *küpan*, y en mayor medida el *küpalme*, son conceptos que hacen referencia a las cualidades de un determinado linaje dentro de la sociedad mapuche.

Aquí en Curiñanco hubo la primera escuela allí donde está la cancha; mi abuelo sabía leer, mis papás también sabían leer, aquí llegó escuela mucho antes aquí; unos Barrientos que había aquí, que eran descendiente español ellos tenían escuela...

(Santiago Ankaw, Kuriñamko)

Por otra parte, otros Barrientos vendieron sus posesiones a colonos, como es el caso de un descendiente de Juan Barrientos, quien a fines del siglo XIX, "vende" las tierras comprendidas entre el estero de Pilolkura y el de Pichicuyin, desde la orilla de mar y hasta cerca de Kitaki, por la falda oriental, a un hijo del colono alemán Carlos Andwanter. En el tiempo de la radicación (1912), el plano del título de merced de Félix Alba muestra un retazo de terreno, entre el estero de Pilolkura y la posesión de los Alba, reconocido por la comisión radicadora como "posesión antigua del indígena Luciano Barrientos, 54,5 hás."[74]

B. Pu Alba ñi küpan.

Según testimonio diversos, los Alba son descendientes de Manuel Alba, un hombre que en su niñez fue criado por un cura de la misión franciscana de Niebla. En el tiempo de la toma de Valdivia, estos curas franciscanos fueron perseguidos por adherir mayoritariamente a la causa realista española.

> "El alejamiento de los pp. franciscanos comenzó durante la independencia, a raíz de que la mayoría eran partidarios de la monarquía y debieron abandonar el país, salvo uno que otro. El P. superior de San José, por no reconocer la patria nueva, fue detenido y expulsado por Jorge Beauchef en 1822." Pedersen 1992.

En la cita que da inicio a este capítulo, se cuenta de un *trawün* entre españoles y mapuche, donde el cura de la misión de Niebla es embarcado con rumbo desconocido, con seguridad hacia su exilio. El *Ñidol longko* Andrés *Lien* convence al niño de que se quede con él, diciéndole que al cura lo van a matar.

[74] Título de merced de Félix Alba Wichaman, 1913.

y en eso dicen que el niño no se largó del padrecito, y habló el cacique Lienlaf y dijo: amigo, fue que le dijo, nosotros mejor nos vamos a mi tierra, porque a este cura lo llevan y allá en España lo van a matar y a ti si te vas con él, te van a matar igual…

(Andrés Alba, Pilolcura, dic 2000)

Este niño se dice que fue *cheche*[75] del *longko* Francisco *Antükoy* de Niebla, hijo de una hija suya, María *Antükoy*. Y respecto a su padre, el testimonio oral señala que se trataría de un navegante español de paso en Niebla, quien le dejó una medalla con su nombre a María *Antükoy*.

Según dicen que fue así, contaba la finada mi abuela, que vivió ciento cinco años…Clara Luisa Martín Lienlaf, ... Había un famoso cacique, dicen, que se llamaba Antikoy, creo que era Francisco Antikoy, y aquí en esta parte (Pilolcura) había otro habitante, más allá estaban los Wangkilemo, y el Antikoy tenía unas niñas, y ese le daba pensión a los navegantes que llegaban a Corral, los primeros navíos, y uno de ellos se les pasó… y ahí quedó un chico Alba engendrado por la María Antikoy, y cuando al navegante le llegó el tiempo de irse para España, le dejó la medalla, a la novia, y sobre de esa medalla nosotros llevamos el apellido Alba (…), y ahí se perdió la medalla, no sé quien la tiene de los parientes, quién se quedó con ella, si Anticoi, Wangkilemo o Lienlaf…

"Después, cuando el hijo nació, el cacique Antükoy quería matar a su nieto, no lo podía tener a su lado porque era un ciudadano…chileno, chileno digamos, español era, así que fue odiado el niño y en eso llegó un… un cura dicen, no le sé el nombre ni el apellido, vino a ver al niñito, lo vino a pedir y lo crió, allá en la misión…

...entonces el niñito se fue a criarse entre los Lienlaf en Alepuwe, pero no perdió su apellido, y de allá venimos nosotros, una descendencia de ese niño, le pidió a su padre - como padre miraba al cacique Lienlaf - y le dijo que él se quería casar, le pidieron mujer[76] *y los dejaron en la isla de Chanchán, en la península…*

" Ahí tuvo su familia, tuvo hijos, hijas, y de allá se desparramó la familia..."

(Andrés Alba, Pilolkura octubre 1999)

[75] Relación de parentesco entre nieto y su abuelo materno.

[76] Tuvo una esposa, la cual era descendiente de Martin. Tuvieron dos hijos, de allí descienden todos los demás Alba. (Testimonio de Juan Bautista Martin de Chan-Chan.

Manuel Alba tuvo dos hijos (segunda generación):

Ese Pascual Alba tuvo un hermano, se llamaba Juan se llamaba ese, fueron dos hermanos que dejó ese finado Manuel....

Pascual Alba tuvo tres hijos (tercera generación)[77]

Andrés Alba el mayor, Juan Alba el segundo, Manuel Alba el tercero, tuvo tres hijos...

(Juan Bautista Martin, Chan-Chan)

De todas formas queda la duda de cómo ese primer Manuel Alba llegó a ser criado por el cura de la Misión, si consideramos que el antiguo *longko* de Pilolkura llevaba ese apellido[78]. Como haya sido, el hecho de ser Manuel Alba descendiente de mapuche, con *küpalme* de Longko ya sea por el lado de *Pelkiñan* o por el de *Antükoy,* debe haber pesado en la decisión de Andrés *Lien* de hacerse cargo de él.

Andrés Alba, nieto de Manuel Alba, fue longko en la zona de Chan-Chan. Uno de sus primos, Félix Alba *Wichaman*, se casa con Cecilia Barrientos Wangkilemo, de Pilolkura, y allí se establecen, llegando éste a ser reconocido *longko* en este sector, siendo el jefe del título de merced otorgado en 1913.

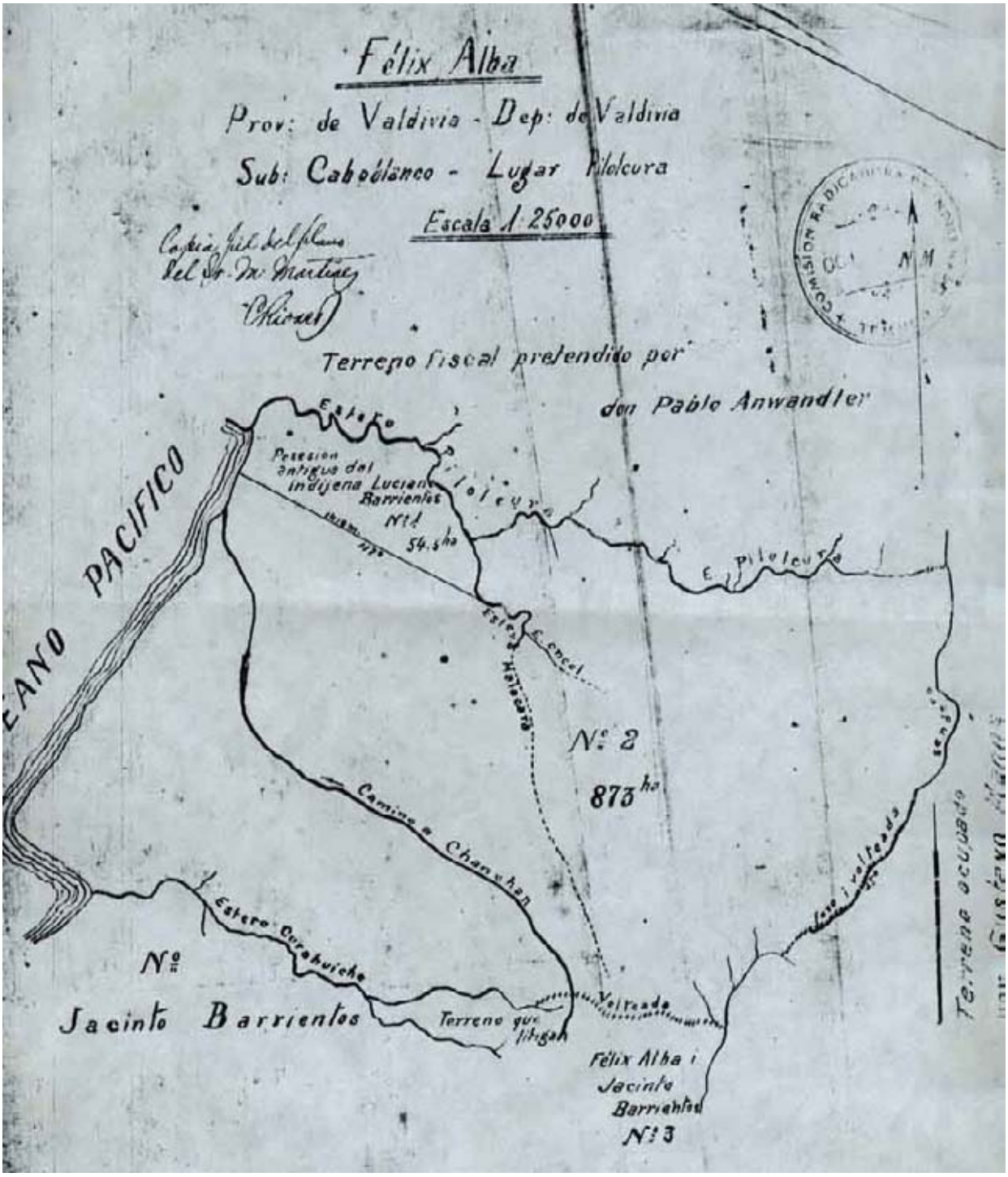
[77] El testimonio oral omite la descendencia femenina.

[78] Puede que se hayan traslapado dos historias, y que el hijo del navegante y su medalla haya sido una historia más antigua, que tal vez explicaría que Pelkiñan haya llevado ese apellido. Este traslape de personajes suele ocurrir en la construcción social de la memoria histórica.

Felix Alba Huichaman, y su familia. Pilolcura 1915. Foto proporcionada por doña Francisca Alba de Pilolcura.

Doña Cecilia Barrientos Wangkilemo. Pilolcura, 1923.

Plano del Título de Merced de Félix Alba *Wichaman*.



C. Pu Martin tañi küpan.

"La familia Martín, dicen que fue un buque navegante que perdió el rumbo, anterior, mucho antes, perdió el rumbo, tremendo buque que tenía más de dos cuadras de largo, y salió mal a la playa y quedó varado, y nunca lo pudieron sacar, y de ahí dicen que dos hombres saltaron, y siguieron caminando caminando, y uno de ellos se llamaba Francisco Martin, y ese Francisco Martin, inglés o Alemán, estuvo este caballero andando por ahí, por estas tierras, y entonces después ese hombre se engendró en una mapuche araucana, y entonces este caballero con esta niña, anteriormente los mapuche viejos fueron delicados, con su familia, no querían que ninguno de sus niñas, de sus hijos, tuvieran compromiso con ninguno de esos, que son...que son...digamos que son... despreciador, despreciativos, que al mapuche lo miran como...(ininteligible), y por eso ellos no querían que hicieran compromiso con esa clase de familia. Y esa niña dicen que le querían quitar la vida, los mayores, así conversaban los antiguos, yo lo oía eso, así que entonces esa niña se arrancó se fueron pal lado de San José pa bajo, Cruces se llama ese lugar, y entonces esa niña tuvo su familia allá, y entonces los veteranos después la fueron a buscar, y entonces salió hombre el niño, y después ese niño lo criaron, lo criaron, y de ahí salió la familia Martin.

...Se llamaba el mayor... el verdadero mayor se llamaba José Martin, Martín le pusieron, así fue la cuestión... (Juan Bautista Martin (94) Chanchán dic. 2000) [79]

---

[79] Una versión redactada por otro descendiente, Secundino Martin Martin, se puede encontrar en Pedersen 1992, De ella transcribimos algunos párrafos que clarifican datos que permanecen implícitos en el relato precedente: "Allá por el año 1780, a raíz de una furiosa tempestad naufraga un bergantín holandés a la altura de Chanchán de la Costa, ocasión en que únicamente se salvaron tres tripulantes, que tomados en restos de maderos, fueron empujados por el viento a la playa. De los tres extranjeros damnificados, uno de ellos se llamaba José Martín(...) "Martin tuvo relaciones maritales clandestinas con una hermosa joven mapuche de la Costa. La niña al darse cuenta que estaba en cinta, temerosa del castigo, oculta su embarazo, por lo cual se supo únicamente cuando dio a luz (...) al percatarse que los suyos pretendían hacer desaparecer a la criatura, huye con el fruto de su amor, atravesando la cordillera por pésimos caminos y llena de peligros, llega a Cruces, en donde pide amparo al comandante del Castillo de San Luis de Alba, quien impuesto de la causa de la persecución y del peligro que corría aquella madre mapuche y su recién nacido hijo, les da protección y afecto.

El niño fue bautizado con los apelativos de su padre, José Martin. Fue educado por los capellanes del castillo y por los misioneros de cruces, hasta su mayoría de edad, siguiendo después en estrecho contacto con los descendientes de españoles, prestándoles unos y otros servicios en reconocimiento a la crianza y educación que de españoles y chilenos recibió. Ciertos historiadores erróneamente señalan que nuestro antepasado José Martin fue cacique, lo cual carece de veracidad; el único cacique de esa época fue Andrés Lien. No obstante, lo cierto es que a José Martin, como persona importante, alto nivel cultural y personalidad, todo extranjero que se allegaba a la zona costera lo visitaba en procura de favores. Así fue como el aventurero Aurelio Antonio de Tounens, se entrevistó con Martín a su arribo a Mehuin, (...)(Secundino Martín Martín, citado en Pedersen 1992: 342-345)

Este José Martín nació alrededor de 1750, si tenemos por cierto que en 1859, cuando el explorador alemán Paul Treutler pasó por Mehuin, José Martin tenía 110 años. Habría sido criado en el fuerte San Luis de Alba , en Cruces, por lo que supo bien el castellano. Cuando en 1822 el *wichanmapu* dirigido por Andrés *Lien* firmó las paces con el gobierno chileno, José Martín fue lenguaraz:

> *Eso fue antiguamente, cuando cesó la guerra ya, el cacique Lien firmó y conversó con José Martín, José Martín sabía hablar el castellano, así que nuestro abuelo era* mapuche *puro, era como se dice, más alemán.... no hablaba castellano, así que el le pidió que lo acompañe, y se encontró valiente el cacique Lien para ir a conversar con el general Beauchef, para que... no pelear más, así que se dieron con energía, pero el no tuvo miedo para ir a presentarse allá, y fue a pedir audiencia, a Valdivia, fue a hablar personalmente este José Martín, y entonces le ofreció la paz al general, porque era vasta ya la guerra que se había hecho... (Isaías Lienlaf, Alepuwe, dic.2000)*

El testimonio de Treutler es de gran valor pues nos demuestra la total integración de los descendientes de Martin a la sociedad mapuche:

> "3 de junio- (…) nos embarcamos en una piragua i seguimos el curso del río (Lingue o Mehuin). (…)Al cabo de una hora pudimos llegar sin novedad a cierto punto que presenta grandes llanuras a uno y otro lado de las aguas. Descubrimos no lejos de allí i en un terreno perfectamente cultivado la casa del cacique Martin situada en un sitio llamado Mehuin. (…) Saludónos con el marri-marri, frase sacramental entre los indios, i nos invitó a pasar en seguida adentro.
>
> La casa era por lo menos de cuarenta varas de largo sobre veinte de ancho. El esterior presentaba la forma de una capilla i el interior la de una especie de pasadizo de unas diez varas de ancho, dividido en tres partes, en medio de cada una de las cuales ardía un fuego. (…) Era un galpón construido de coligue, barro i totora, sin más que una sola puerta, que daba paso indiferentemente a los hombres y los animales. En la parte superior de dicho galpón había un soberado donde se guardaba la cosecha; en la inferior i a ambos lados del pasadizo diversos departamentos separados por quinchas de coligüe i destinados para dormitorios de la familia.

Cuando entramos, las mujeres estaban sentadas cerca del fuego sobre veralcas (pieles de guanaco)(…) mi lenguaraz cumplió con ellos los deberes de urbanidad. Los saludó resitando la fórmula de sus cumplimientos, que fue para mí una jerigonza rápidamente hablada entre ellos que duró más de media hora…

Martin tendrá de cincuenta a sesenta años; es robusto y de presencia agradable. Sus mujeres, que no son jóvenes, no carecen de regularidad en sus facciones"

Martin, que se encontraba alhagado por mi visita, me invitó a conocer sus tierras. Acepté con la mejor gana del mundo su invitación i tuve el gusto de encontrarlas tan bien cultivadas como se podía exijir, sin ciencia y sin artes, de aquellos naturales. Los campos, además de su producción natural, daban alimento a multitud de ganado vacuno y lanar de propiedad del cacique.

En una de mis escursiones en aquel día, tuve la felicidad de encontrarme con el padre de Martin. El buen viejo araucano contaba ciento diez años de edad; todos sus sentidos estaban despiertos, tanto que, a esa avanzada edad, recordaba el castellano i podía espresarse con facilidad en este idioma.

Cambié con el anciano algunas palabras i entre otras cosas recibí de él el encargo de saludar a S.E. el Presidente de la República i decirle que esperaba verlo antes de morir". (Treutler 1861, op.cit)

D. El *wichanmapu l'afken'che* y la defensa del territorio.

Como hemos visto a través de la historia, el o los *wichanmapu l'afken'che,* en la figura de sus *longko* y *Ñidol longko,* desarrollaron diversas estrategias de defensa del territorio y su autonomía como pueblo. Desde los alzamientos en tiempos de los españoles, como el citado anteriormente (capítulo 2), cuando en 1770 uno de estos movimientos concluye con el apresamiento de los caciques de Niebla, Isla del Rey, San Carlos y Punta Galera. Posteriormente, en 1776 vemos a uno de estos mismos *longko* (el *Ñidol longko* Pelkiñan) negociando las condiciones en las que se establecerán los misioneros al interior del territorio mapuche:

"Por fin el 15 de abril de 1778 los (caciques) de Niebla, don José de Arba, don Juan Suichas, D. Antonio Güinteo, D. Lorenzo Bancupillan y D. Gabriel Güichupan, piden

nuevamente a los religiosos, cediendo el lugar llamado Pampa de Chauma, "con tal que no permitiesen acimental español alguno en sus terrenos" (Guarda, ob. cit. p. 290 y 291)

En 1820, después de la toma de Valdivia por parte de los independentistas, los *l'of* de la costa pelean contra ellos, bajo la dirección del longko Andrés Lien de Alepuwe, y en alianza con los de Tolten. En 1822, éste último firmó la paz con el gobierno chileno, de manera tal que extendió la autonomía territorial mapuche l'afken'che por más de cincuenta años más (el fuerte de Tolten sólo se levanta en 1867, y la ciudad de Villarrica se refunda recién en 1883). Hasta la redacción de este informe, no hemos investigado en terreno cuál puede haber sido la participación de este wichanmapu en los movimientos mapuche de la segunda mitad del siglo XIX. Respecto al levantamiento de 1881, uno de los últimos organizados en contra del establecimiento wingka y la fundación de pueblos, los textos en general señalan que abarcó por la costa desde *Lanalwe* hasta *Toltén*. (Martinez, 1995, Bengoa 1985) No tenemos evidencia de la participación de las parcialidades de Alepuwe y Chan-Chan en este episodio, pero queda la incertidumbre que nos deja el siguiente testimonio:

"El P. Constanzo, dándose cuenta que Tolten no resistiría en caso de un serio ataque, quería seguir hasta Valdivia, que a su parecer era el único lugar seguro. (...) llevando en carreta las cosas más indispensables y los niños de la escuela, emprendieron el viaje a Queule, donde pensaban pasar la noche. Al llegar (...) encontraron al padre Giovanni da Bardino con gran numero de gente haciendo guardia alrededor de la iglesia, dispuestos a defenderla si fuese necesario. Es que habían recibido aviso de que el cacique de Chan-Chan vendría por la noche con su gente para quemar la misión. El p. Constanzo juzgaba que era mejor esconderse por la noche en el bosque, lo que efectivamente se hizo (...) de repente se oyeron voces: "adelante!, adelante!". Ya se creían descubiertos y perdidos, cuando de pronto se dieron cuenta de que eran soldados chilenos que, al mando del gobernador de Tolten, venían a reforzar la colonia chilena (...) se encontraron con un grupo de indios armados. Resultaron ser los caciques de Queule y Tolten que se habían puesto a disposición del gobernador..."[80]

[80] Fotocopia sin referencia, texto de historia de las misiones capuchinas y franciscanas en la Araucanía. (prob Nogler). Véase también Pascual Koña. Ob.cit.

Puede ser que el "cacique de Chan-Chan" haya sido el sucesor de la jefatura de Andrés Lien. Recordemos que la jurisdicción de este último comprendía la zona de Chan-Chan:

> "*entonces el niñito se fue a criarse entre los Lienlaf en Alepuwe, (….) le pidió a su padre - como padre miraba al cacique Lienlaf - y le dijo que él se quería casar, le pidieron mujer y los dejaron en la isla de Chanchán, en la península*...". (Andrés Alba, Pilolkura)

Como fuere, debemos recordar que en estos últimos 50 años (1820-1870). La sociedad chilena había presionado fuertemente sobre el territorio mapuche, llegando a controlar buena parte del valle de Mariquina, intervención que limitó el desarrollo de la sociedad mapuche l'afken'che, provocando la huida y disminución de la población y sus recursos de sobrevivencia:

> El estado de las misiones de infieles es poco lisonjero. Vacantes en gran parte las de Valdivia por falta de misioneros, decaen en vez de adelantar. Los indíjenas desertan al interior y los pequeños templos y casas misionales abandonados se arruinan"[81]

> "a medida que los españoles (los) han ido invadiendo, ellos se han retirado hacia los estremos de estos departamentos. En el de Valdivia han desaparecido en su mayor parte para refugiarse entre los infieles"[82]

> "al sur del Toltén, se encuentran habitaciones abandonadas, campos que conservan vestigios de haber sido antes labrados, incultos al presente(…)Allí sólo se descubren bosques nuevos que dan indicios de ocupar un terreno recientemente abandonado por la mano del hombre." [83]

---

[81] Montt 1905:147 citado en Vergara et al, ob. cit. p. 51.
[82] Sanfuentes 1846c: 275, citado en Vergara et al (1996: 51).
[83] "Territorio de Arauco y Pobloción (sic) de los Indígenas", en Anuario Estadístico de la Republica de Chile 1870. Así, en el informe que estamos citando, se intenta un censo de población a partir de los conas o mocetones (hombres de lanza) con que cuenta cada "Cacique" del territorio independiente. En él se señala que el "cacique" Martín de Mehuín contaría sólo con 10 conas, y que la "reducción de Chan-Chan" contaría con 40. De estos datos el Anuario Estadístico calcula el total de población multiplicando por cuatro el numero de conas. Esto lo hace extrapolando las proporciones de población del último censo realizado en Chile,

A medida que las políticas expansionistas ejercían una mayor presión en las "provincias" de Malleco y Valdivia, la actual provincia de Cautin (que comprende las cuencas de los ríos Cautin-Imperial y de Tolten) y las zonas montañosas de los Andes y la cordillera de la costa se constituyeron en la última zona de refugio de la sociedad mapuche independiente. El establecimiento en la zona de valdivia de la colonia alemana, significó un fuerte auge comercial en la zona, el cual junto a la invasión y reducción del pueblo mapuche, configuró un escenario totalmente nuevo a partir de 1870, aproximadamente. Aquí comienza un periodo de gran movimiento de población y de muchos abusos en contra de los restantes terrenos bajo el dominio mapuche. En el próximo capítulo entregaremos algunos antecedentes de este periodo.

---

proporción que no tiene por qué haber tenido un correlato equivalente en la sociedad mapuche. El testimonio de un misionero capuchino parece confirmar la escasa población de Mehuin: "La misión (de Keule) estaba ubicada más al sur de donde termina el semicírculo de cerros. Cerca de una legua más allá, hacia el río Lingue estaba la pequeña tribu de Mehuin, que estaba gobernada por un viejo cacique de 114 años, quien tuvo la gracia de recibir el bautismo poco antes de su muerte. La misión estaba ubicada en el medio; por un lado tenía la tribu de Queule y por el otro la de Mehuin." (Padre Adeodato de Bolonia, en www.capuchinos.cl) Treutler señala que el "cacique" de Mehuin no era José Martín de 110 años en ese entonces, sino su hijo de unos 60 años, a quien el viajero alemán visita en su casa. Por otra parte, don Secundino Martín señaló que José Martin fue sepultado en el cementerio de Chan-Chan, por lo que resultan poco confiables estos testimonios en su apreciación sobre los patrones de asentamiento dentro de la territorialidad mapuche. En cualquier caso, José Martin puede haber sido longko, pero no cacique como sinónimo de Ñidol Longko.

VII. *FAW LELIWKEIÑ, PU FÜTRAKECHE TAÑI NGE MEW, TAÑI KIMÜN MEW.*

Entre los años 1860 y 1883 el estado de Chile se apodera militarmente de todo el territorio mapuche independiente, proceso que culmina con la refundación de ciudades tales como Villarrica e Imperial, y la instalación de nuevos centros poblacionales a partir de fuertes militares, como en el caso de Temuco y Tolten. El fuerte de Toltén se estableció en 1867, y el de Queule al año siguiente. Luego, en 1881, ocurre un *malon* general mapuche, donde se involucran *lof* desde el *puel mapu* hasta el *l'afken'mapu*. Una vez fracasado el objetivo de este *malon*, el cual era la expulsión de los establecimientos militares y asentamientos agrícolas chilenos y argentinos en el territorio mapuche, el ejercito chileno, en alianza con parcialidades mapuches no adheridas al *malon*, así como a otros grupos "amnistiados" de su participación, realizan un "contra malon" o guerra de venganza en contra de los *lof* involucrados, a quienes se les quitan sus animales, se les queman sus casas, y a algunos se les mata. Una buena descripción de lo ocurrido en el *l'afken'mapu* la podemos encontrar en el relato de Pascual Coña (1930), quien fue parte de estos grupos aliados del ejercito Chileno:

> " fey mew, chillawtuiñ, kom ngülümngetuy malon waka ka kechan ofisa, kayu pataka waka, ka feychi ofisa warangka …. Akulu iñchiñ dewma apoy rulu waka mew, ngülümürkeel ka malon mew *Pascual* Paillalef. Ruka Ngewelay t'üfachi pu mapucheyem, kom pütreñmangey. Fey mew fentren ñi kuñifal engün Allküniewetufiyiñ ñi afeluwnon pu wingka kañpüle, ñi malofiel pu mapuche yem. …. Ka allküfiñ, Ñeweñtuwe n'ome Kaqtün mülefuy kiñe wingka, *Patricio Rojas* pingefui. Fey, piam, nüyefi pu mapuche, tükufi, piam, kiñe ruka mew fey nürüftükukünofi. Fey mew pütrentükufi feychi ruka; afí kütral mew feichi mapuche. …. Feychi pu kuñifal mapuche doy inawüluyengün; feyengün fentren nülafuyengün pu wingka ñi wesakelu. T'üfachi pu wingka llaqke ül'mentripayengün mapuche ñi kullin mew.[84]

[84] Entonces, ensillamos de nuevo, rodeamos todas las vacas y ovejas maloneadas, seiscientas vacas, y mil ovejas, (….) Cuando llegamos ya estaba llena la vega de vacunos, que habían sido arreados en otro *malon* por Pascual Paillalef. … No les quedaron casas a los mapuche, todas fueron quemadas. Entonces fue grande su desamparo. Quedamos escuchando cómo los wingka de otras partes no terminaban de hacer *malon* a los mapuche. También escuché que en Ñeweñtuwe, al otro lado del río *Kaqtün* había un *wingka*, se llamaba Patricio Rojas. Él, se cuenta, apresó a los mapuche, los echó, dicen, en una *ruka*, y los encerró. Entonces le

Este contra-malón, así como los eventos militares de las décadas anteriores, generaron una serie de movimientos de población mapuche en el intento de salvar sus vidas, o buscando sustento después de haber perdido sus tierras y bienes:

> Una vez terminada la ocupación de la "araucanía", en el verano de 1883, se dio paso a todo un proceso de reorganización territorial que lentamente se había ido planificando en las décadas anteriores. Sin capacidad militar ni protección de las autoridades, los *l'afken'che* tuvieron que sobrevivir a dos décadas de robo, intimidación y muerte. En el siglo XIX se perdió dos tercios de las tierras de Arauco y gran parte del bajo Imperial y Toltén. El territorio *l'afken'che* quedó desmembrado física y organizacionalmente, pero la identidad territorial se mantendrá soterrada por varias décadas en la memoria ancestral y en la práctica diaria. Muchos migrarán de norte a sur, pero evitando alejarse del mar (...) El mar por el oeste y la accidentada topografía fue el principal refugio que los salvó de la extinción y que permitió, durante el siglo XX, la mantención y reproducción de los territorios étnicos". (Martínez 1995: 46.)

Abundan los testimonio acerca de migraciones ocurridas en aquella época de completa desprotección hacia los mapuche, donde estos pierden una gran parte de sus tierras, cuestión que la comisión radicadora en 1912 llega, antes que todo, a validar. El despojo y desplazamiento de los *l'of* mapuche en muchos casos llevó a su huída de sus territorios ancestrales, y por consiguiente, a la completa pérdida de ellos, quedando en la misma situación que muchos chilenos pobres que, de todas partes de la provincia y las adyacentes, llegaban a la zona de Valdivia y el puerto de Corral en busca de trabajo, la fabricación de carbón que era comprado por la compañía de los Altos Hornos de Corral, la recolección y venta de esparto para escobas, la cáscara del *linge* para las curtidurías de cueros.

> *" Los Antillanka y los Kinan son ya nuevos, tías mías no más que se casaron con Antillanka, los Antillanka llegaron del sur buscando pega, y se vinieron a quedarse con*

---

puso fuego a esa ruka. Se consumieron en el fuego esos mapuche. (…) Los mapuche despojados siguieron mal; ellos no habían tomado tantas cosas de los wingka (en el malon). Los *wingka*, salieron medios ricos de ese malon con los animales de los mapuche. (Koña, ob.cit. transcripción al alfabeto unificado y traducción nuestra.)

doña Petronila, hermana de mi abuelo, después llegaron los Maldonado, Los Quinán, los Mayorga…"Al papá de los Mayorga yo lo conocí, Darío Mayorga, ese llegó de por allá de Karawe, y llegó trabajando a los Altos hornos de Corral, y de ahí se juntó con mi prima, con la Magdalena. "Los Kinán eran dos hermanos de acá de Mailef, o Marilef, San José era un pueblito, y llegaron a trabajar por acá, y ahí se fueron quedando, quedando…" (Andrés Alba, Pilolkura)

También se recuerda, en la zona de Los Pellines, la llegada de un grupo familiar mapuche, los *Millawal*, quienes venían caminando desde el norte por la orilla del mar, con sus cosas, buscando un lugar donde ser recibidos. Pasaron de *Kalfuko* hacia el sur, y por último se devolvieron hasta Los Pellines:

Los Millawal, se vinieron todos de a caballo por la orilla de costa. Sus guaguas que trajeron las trajeron de a caballo, en un caballo venía un cajón a cada lado del caballo, y ahí venían las guaguas, (...) pasaron por este sector; me conversaba mi mamá también, a ella le conversaban los más antiguos que los vieron pasar por aquí..." (Kuriñamko)[85]

De acá orillando la costa, los que llegaron también fue la familia Ñanco, también hay una historia. Según lo que me conversaban acá los más antiguos, venía un bote con un viento norte orillando la costa para acá, y allá en la playa grande le hicieron señas, señas para que salgan a tierra, y se dio vuelta el bote y creo que salió una persona viva, y ese era Ñanco, y esa persona Ñanco se casó acá en Kuriñamko y de ahí empezó la familia Ñanco Tienen que haber sido de Chan chan, de ese sector costero pa allá. Y ese Ñanco se casó con una Barrientos que eran dueños de toda esa parte de debajo de Kuriñamko, porque aquí el sector de Kuriñamko era prácticamente de toda la familia Barrientos…. (Delfín Retamal, Kuriñamko)

[85] Entrevista realizada por Cinthya Wells, en Wells y Núñez (comp.) 2001 "Dicen Que el Condor Venía a Revolotear Encima". Edición independiente (proyecto CONARTE de la municipalidad de Valdivia). Valdivia P.100

Maldonado fue un chileno que llegó en 1927, procedente de Kochamo, y se casó con doña Celestina Antillanka Alba, de Bonifacio. Uno de sus hijos es uno de los pocos hablantes de mapudungun en ése sector.

> *Pero en esos años lo que más trabajo había era en el cerro, porque había tanta gente, que llegaban de otros lados, y hacían tanto carbón y esa cáscara que sacaban y lo llevaban en lancha. Pero la gente de acá abajo de San Ignacio vivían del puro mar, pero nunca hacían grandes huertas ni nada, solían estar trabajando. Y lo poco y nada que sembraban lo entregaban en Niebla en esos años, habían cinco hoteles en Niebla, y toda la gente de San Ignacio, lo poco y nada que tenían, verdura, leche, lo llevaban a Niebla a vender. Igual los locos, recogían todos esos locos y los llevaban a Niebla.*
>
> *En esos tiempos todos esos cinco hoteles que habían eran puros alemanes. Y ahí toda la gente de San Ignacio entregaban sus cosas por allá, en los hoteles de Niebla, salían a las seis de la mañana ya estaban allá,,, y puro caballo no más, había que irse temprano para pasar todas esas puntas malas que habían para allá,(…) Y también sembraba la gente, sembraban poco porque no se podía traer tanta semilla con tan sacrificado, el camino angostito, apenas pasaban los caballos, Y trabajaban en carbón, y en esos años había un... yo en se tiempo tenía como ocho años, en esos años, y había un caballero tal de apellido Guerrero en Los Molinos, había un hotel y era de apellido Guerrero el dueño del hotel, entonces la gente toda trabajaba por todas partes arriba en el campo, arriba en el Wape, arriba por acá por otros lados ¿cómo se llamaba?, y toda esa gente hacía carbón trabajaba en el carbón la gente y cáscara de palo, y eso lo entregaban en Corral, en los Altos Hornos que había en Corral, toda esa mercadería lo llevaban pa Corral, en lancha, y la gente en eso se dedicaba a trabajar, pero la gente de arriba del cerro. Y la gente de acá abajo de la orilla de mar, trabajaba en el puro mar. Y en esos años don Julio Guerreo traía lancha, le daba harto trabajo a la gente, y tenía... y le daba pulpería por lo que le entregaban de carbón, y también sacaban en puro caballo no más… (Juana Wichikoy, S. Ignacio, sept. 2001)*

A pesar que la presión migratoria es fuerte, se observa en los relatos que estos inmigrantes se integran al territorio a través de los matrimonios, con lo que se asimilan a esa forma de trabajo no asalariado, que combinaba la recolección y venta de productos del bosque nativo, la elaboración y venta de carbón, la agricultura, la pesca y el marisqueo. De

esta manera se logran mantener espacios donde, si bien la sociedad mapuche ha sufrido una fuerte desestructuración, puede seguir desarrollando ciertas lógicas propias, un cierto control territorial y una forma de vida.

> *La gente antigua era muy trabajadora, y muy juiciosa pa su trabajo. Trabajaba muy bien, ahora no, muy distinto, y yo por eso en veces, cuando converso con una persona joven ¡converse con una persona de edad! Le digo yo ¡no converse con sólo el joven! Porque el joven conversan, no saben nada. …. él hacía carbón, horno, hacían minga para trozar palos, hacían unos inmensos montones de leña, y eso lo hacían horno, le daba harto carbón, con eso nos manteníamos, vendíamos carbón. Entregábamos allá en Los Molinos, había entrega de carbón, …. Comprábamos las cosas en Los Molinos, allá había de todo, almacenes habían po, en veces también cuando agarrábamos cochayuyo también en el mar, íbamos a Valdivia y llevábamos como unos diez mil de collofe, pero vendíamos, cuando vendíamos era igual como si hubiéramos vendido un buey, porque el collofe estaba bien pagado po, había un hombre que recibía en Valdivia los collofe y los vendía,…. tenía camiones donde lo llevaba pal campo, entonces pagaba bien, y cuando llevábamos harto collofe, pedíamos quintal de harina y una cajoná de cosas, entonces lo hacíamos bien po, era muy inteligente mi viejo para hacer negocio,*
>
> *yo hacía harina, tenía un tarro, tenía que dejarlo lleno pa la semana pa no estar haciendo harina todos los días, con una piedra, todavía tengo deseos de hacer harina, pero ya mis brazos me duelen, ya no da mi brazo, pero que me da deseos de comer harina …. uyy pa hilar, pa tejer era como tonta. Me acostaba a las tres de la mañana, la noche ya después que cenaba empezaba a hilar, empezaba a escarmenar la lana, y a hilar y hacía telar también, …. todavía me quedan unas frazadas por ahí, mantas también hacía, a éste (le) hacía unas lindas mantas grandes… (Sara Millawal, Los Pellines, 2001)*

A pesar que en la actualidad se consideran mucho los sufrimientos que conllevaba sacar los productos hacia Niebla, Corral y Valdivia, por la ausencia de buenos caminos y por las bravezas del mar, así como lo mucho que se trabajaba, se advierte en los relatos una abundancia de recursos, así como una riqueza de actividades sociales, tales como las mingas. Quienes ponen en peligro este bienestar económico, entonces, no son los inmigrantes que llegan en busca de trabajo, y se integran a la sociedad mapuche local, sino los ricos industriales y terratenientes de Valdivia que buscan expandir sus dominios hacia

el territorio *l'afken'che*, cuyas tierras, como hemos visto, eran ricas en recursos forestales, agrícolas y otros.

Las Ovejas de Pascual Alba en 1923, entre ellas un carnero de cuatro cachos (¿quizá hijo del wallepen?)

Don Reinaldo Quinan, en su *chata* de pesca y buceo. Foto tomada en el año 2000.

Madereo en Killalwe Alto. (2000).

Doña Otilia Barrientos y sus pavos. Bonifacio, 1995.

A partir del estudio de los títulos de merced entregados desde Pilolkura hacia el norte[86], podemos darnos cuenta que en aquella época (1912-13) la zona comprendida entre la cumbre del cordón montañoso y el río Cruces se encuentra ya bajo el control o la pretensión de extranjeros. Desde Bonifacio al norte, al parecer no hay ocupantes extranjeros a este lado de la cordillera, con la excepción del terreno de Pablo Andwanter. Este Pablo Andwanter, hijo del colono alemán Carlos Andwanter, había comprado a José Angel Barrientos, en la segunda mitad del siglo XIX, el "fundo" comprendido entre el estero de Pilolcura y el de Pililin, desde el mar hasta Kitaki. Esta compra y la de los terrenos del faldeo oriental, no se realizaron legalmente. Así, en el título de merced de Félix Alba el terreno colindante al norte aparece en calidad de fiscal "pretendido por don Pablo Anwandter".Al oriente, limita con el "terreno ocupado por Gustavo Manns"[87]. La mayor parte de las tierras del faldeo oriental, es decir hacia el río Cruces, están en ese entonces "ocupadas" por colonos, al parecer alemanes.

> *incluso esa parte el potrero[88] era de Vicente Barrientos, ese vendió a una familia Andwanter, hermano del que era dueño en Pilolkura…. (Delfín Retamal, Kuriñamko)*

En el título de merced de Pablo Matías, en Yenewe, vemos que su límite oriental es "un sendero que sigue por la cumbre de la cordillera de la costa, que (la) separan de terrenos ocupados por José Mechel y Cristian Schoihing". La presión que ejercen estos colonos lleva a que algunas familias mapuche soliciten la venida de la comisión radicadora, con el fin de regularizar las tierras que todavía estaban bajo poder de los mapuche.

> *No sé si fue un hermano del finao de mi abuelito también anduvo, se juntaron como cuatro familias y se fueron a Santiago y se fueron de a píe, se demoraron como dos meses, pero llegaron, y volvieron; a la vuelta pasaron a buscar caballo, y se vinieron así en pelo, y así vino este caballero, mandado por el presidente, y ese le vino a dar título a la gente y ahora toda la gente tiene su terreno, parece que es título de merced, pero no me acuerdo de ese ingeniero, siempre es un ingeniero muy nombrado, fue el primer ingeniero que salió, y dicen que todo lo que él vino a dejar dicen que eso es respetado. Antes vivían todos así no más, no habían*

[86] En el informe de la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo trato aparece un mapa donde se muestra la zona de Bonifacio-Kuriñanco como afecta a radicación con título de Merced, pero averiguaciones hechas por dirigentes y por mí en CONADI Temuko no han dado resultados positivos.
[87] Esta son las tierras que hoy son parte del parque Oncol de la forestal Valdivia:
[88] Junto al río Cruces, al Norte de Punucapa.

terrenos que pudieran decir de quién era, hasta cuando vino ese ingeniero…. (Mauricia Matías, San Ignacio, nov. 2001)

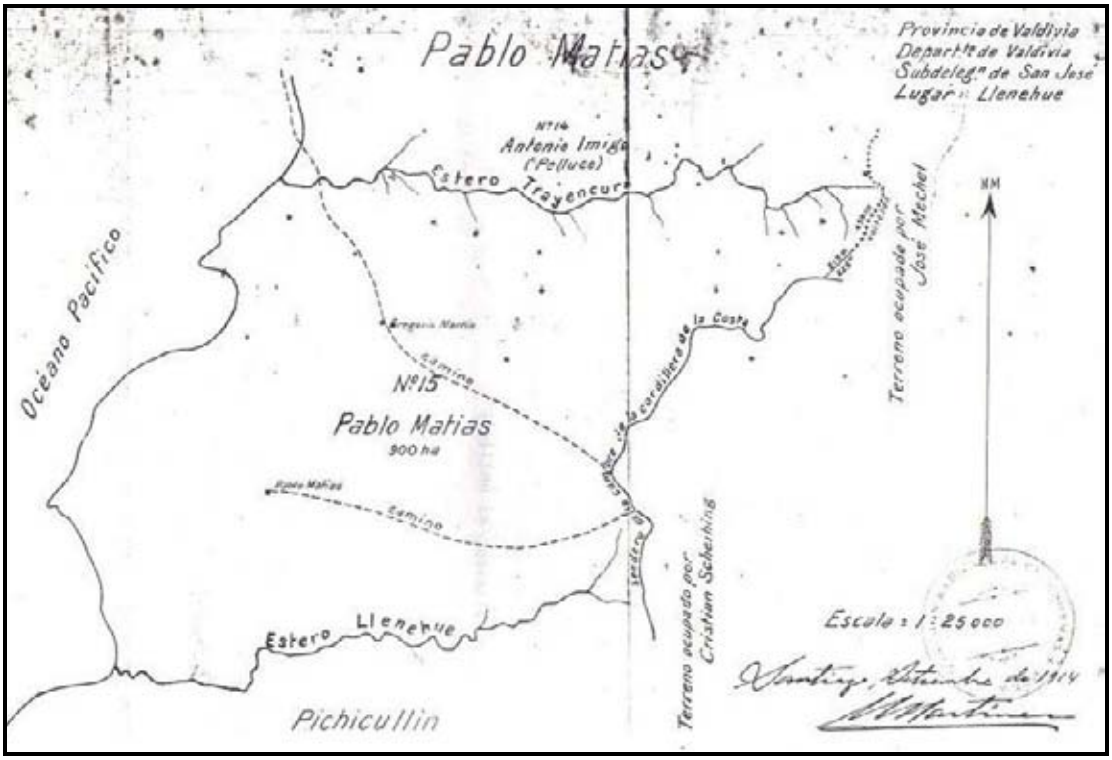
antes estaba en comunidad no más, entonces después que pasó el topógrafo ese entonces quedaron separados en líneas, en fajas (Delfín Retamal, Kuriñamko)

eran terrenos grandes, estos campos, y al final todas las personas, cuando pasó don Martín Martínez quedó cada uno con su propiedad, por ahí por 1910, 1912, no sé, estas divisiones que hubo. (Hugo Paillalef, Los Pellines).

Antes nunca hubieron problemas, estaban así en comunidad, si uno quería sembrar pa allá o hacer un roce lo hacía, nadie le prohibía, asi que después cuando ya, no sé porque razón sería, bueno porque las leyes empezaron a decidir que se separe la gente pa que haya orden y todo, y ahí fue que vinieron a entregar a Kuriñamko su suelo a cada uno. Y las casas siempre estaban allá afuera o acá adentro, porque no había agua potable, así que había que quedarse al lado del estero pa tener agua. Si a veces las primeras veces que se hizo ese camino allá no se veía ni una casa, porque este estero venía de arriba y el otro que pasa por allá, así que allá no había ni una casa por el medio,
(Santiago Ankaw, Kuriñamko)

En la zona de Kuriñamko los testimonios indican que se dividió la tierra en "fajas" por familia. Hacia el norte, en Pilolkura, Yenewe, Pelluko, Quillalwe y Chan-Chan, los testimonios señalan que fueron entregados títulos de merced. En Pichikuyüm, según señala el título de merced de Pablo Matías de Yenewe, los terrenos estaban "ocupados por indíjenas con títulos judiciales (...)"[89]. Ignoramos qué figura legal tuvieron los títulos que fueron los entregados desde Kuriñamko al sur. Este es un aspecto a profundizar en futuras investigaciones. Es significativo, sin embargo, que los testimonios coincidan en que la comisión radicadora, por lo menos al momento de hacer las mediciones, reconoció que la propiedad indígena en esta zona de Kuriñamko y Los Pellines abarcaba desde la costa hasta las cercanías del río Cruces.

[89] Título de Merced nº 2633 a nombre de Pablo Matias.



Plano del Título de Merced otorgado a nombre de Pablo Matías, en Yenewe.

Plano del Título de Merced otorgado a Francisco Imigo, en Killalwe.

Antes Curiñanco llegaba hasta abajo, La Esperanza se llama el plano abajo, o sea todos los propietarios tenían faja hasta allá hasta ese sector… (Hugo Paillalef, Los Pellines).

No obstante, después las tierras del lado oriental les son usurpadas:

después una persona que vivía en el plano, vendió todo el sector que le correspondía a la gente de acá, definitivamente ya no se pudo hacer nada. Lo vendió a un fundo que tenía la compañía de Altos Hornos, porque esos empezaron a explotar la montaña que había, ahora hay una plantación. La mayoría eran de título de Merced, cuando pasó un topógrafo Martín Martínez,

(Hugo Paillalef, Los Pellines)

Y ese terreno lo quitaron el año 38 los wingka porque son vivos no más, porque ese tiempo no tomaron en cuenta al mapuche*, el jefe de oficina el señor Arcaya, no era la oficina de bienes nacionales en esos años era la oficina de Propiedad Austral, y llegó un señor a arrendar, con un aserradero no sé cómo llegaría allá a La Esperanza que le llaman abajo la lado de Punucapa. Y la gente de aquí lo demandaron, porque se había instalado en suelo curiñanqueño, porque en el año 1910 o 15 por ahí sería que vino un señor Martín Martínez a entregar el suelo de Kuriñamko a la gente de aquí, toman los puntos allá donde baja el estero a la playa, donde está el primer puente para allá, y parece que llega aquí frente al cementerio, y llegaron allá a La Esperanza que le llaman un estero que va a donde quedan Las Minas que le llaman a un lugar, hasta allá llegaba el suelo de Kuriñamko, después cuando se vino a instalar ese señor allí, reclamó la gente aquí de Kuriñamko y vino el jefe de tierras, en se tiempo, y en vez de hacer justicia a los* mapuches *los cortó, los cortó en la mitad. Arcaya, jefe de tierras en ese tiempo, cuando reclamaron los curiñanqueños su título salieron todos los títulos cortados, y aquí anda [] Herrera, la señora que llegó con ese que llegó allí. Y después se había reclamado que el plano de Kuriñamko se perdió de Valdivia, no lo encontraron más, después a los años alguien dijo que estaba en Temuco, pero cuando ya no había remedio, claro que antes los* mapuches *tenían sus suelos porque ahí está el plano general,. En ese plano salen todos los que eran de antes: mi padre, mi abuelo, aquí sale, Bernardo Pichipil, Pascual alba, que ninguno vive ya de los antiguos, quizás se recuperaría algo, o no....*

(Santiago Ankaw, Kuriñamko)

yo no lo conocí a mi abuelito, mi mami me conversaba, era José María Paillalef. Era un hombre que tenía mucha tierra, medio rico, su tierra era de la mar hasta el estero Liwko (el

Lliuco), pero ahora se lo quitaron todo po, casi son de otro,…eso se lo quitaron los ingenieros, los miden, no les importa nada, entran a medir porque el que no trabaja sus tierras, le toman no más, pero está en libro en Valdivia, la oficina están los nombres, ahí donde está la escuela, eso era terreno de mi papi, ahí donde está todo ese cerco, ese otro hombre que está ahí ahora ese hombre Ojeda que le dicen, toda esa tierra es de mi papi, pero todo está en el libro po', yo digo quizás mis nietos puedan reclamar después, los sacan volando a los que están, porque están bien arreglados esos papeles, papeles antiguos... (Sara Millawal, Rukatraro-Los Pellines, nov.2001)[90]

Tal como señala Sara McFall, en su artículo sobre medioambiente y territorialidad mapuche, el criterio *wingka* no considera la economía y la territorialidad mapuche, considerándose baldía o abandonada una tierra con bosque nativo, sin darse cuenta que hasta antes de su arrinconamiento

"los mapuche limpiaban *wapi* o islas en el bosque para la agricultura y dejaban a sus animales pastorear en los montes para aprovechar la protección de los árboles. Desde la óptica europea, este sistema agrícola era poco visible y se diferenciaba del estilo de los fundos, con potreros grandes e islas de árboles…"[91]

La discriminación y el aprovechamiento de parte de los terratenientes, al amparo de las autoridades, es una constante en los relatos alusivos a esta época. Así también ocurrió con la zona del cerro de el *wape*, que se eleva entre Niebla, Cutipay (Kurütripay) y Kalfuko:

Eso fue la parte de Cutipay a Calfuco. Esa parte ya corresponde al sector de Niebla[92]*, pero tuvieron problemas con los vivientes ahí, Prochelle mandaba a que le quemen sus chozas a la gente, incluso quería llegar hasta cerca de Niebla, pero no lograron hacerlo. Antiguamente*

[90] Entrevista realizada por Evelin Mañkel, alumna de la escuela de Kuriñamko en 2001.

[91] Sara McFall, "Paisajes visuales, opticas distintas: Cambios en el Medio ambiente y la Territorialidad mapuche. En "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX" op. cit. Desde el mar, navegando entre Bonifacio y Pilolkura, se pueden observar hoy día estas pequeñas "*wapi*" o "*chankin*" en medio del bosque, donde se siembran hortalizas, con la ventaja de que las semillas quedan al resguardo de los pájaros de campo abierto, que son los que hacen más daño a este tipo de sembrados. Nótese además la recurrencia de estos topónimos en zonas altas o de montaña (ej: "El Wape", en Niebla, "Chankin" al O. de Temuco y al N. de Kukao en Chiloé).

[92] Efectivamente, la zona de Kalfuko al sur, dentro de la antigua territorialidad mapuche, correspondía al *kiñelmapu* de Niebla, la antigua jurisdicción del linaje Antikoy.

aquí había un juez, era don Lukas Barrientos Wangkilemo papá de Abelardo Barrientos así que esa gente llegaban todas acá, traían sus documentos y venían adonde el juez para que le solucionaran sus problemas, llegaban de todo ese sector, de playa Ignacio, todos llegaban aquí, mi mamá era chica en esos tiempos, llegaban acá para hablar con él, llegaban a hablar en lengua, él sabía hablar en lengua, y ahí para que le solucionara sus problemas, para que lo llevaran a Valdivia.

(Delfín Retamal, Kuriñamko)

O sea que antes, mi papá, cuando mis abuelito vivía, pelearon por una tierra allá arriba, porque eran tierra de un tal Prochelle, entonces ellos quitaron esa tierra y buscaron ingeniero y buscaron una tal, cuánto era este ingeniero que andaba, que dicen que fue el primer ingeniero que anduvo por aquí, y ese dicen que los respetó a toda la gente porque dicen que fue el primer ingeniero que salió. Dice mi mamá que ella tenía una guagua, y ella lo venía trayendo de dos meses, yo ando en 65 años, ella era mayor, yo vengo siendo la menor; ¿tendrá como ochenta años? Y ese fue a sanear esa tierra que dejó mi papá y dejaron mis tíos, incluso mi abuelito también dejó sus tierras; pero si esta tierra dicen que era todo de los Prochelle, desde los Molinos hasta donde le diría... hasta Niebla, hasta Kalfuko, hasta allá llegaron los Procheles y ahí quitaron todo para acá, hicieron como una guerrilla, que incluso murieron dos personas en esa guerra que hubo, que arriba hicieron pa poder quitar esas tierra, y ahí salió ese ingeniero, cuando se mataron la gente, uno de Prochelle y otro de por acá de Los Molinos, y otro quedó inválido, y hace cinco años, seis años se fue a morir. Pero es que cuando llegó el ingeniero, el ingeniero empezó a obligar que la gente haga su casa y no se mueva de allí, y por medio de esos títulos, y ahí llegó a los oídos de los presidentes que habían antiguamente y ahí se afirmaron, y de ahí lo quitaron, pero quedó igual con un fundo ahí de Calfuco un poquito pa acá, después vendió ese Prochelle, pero vendió a pillería, y ahora lo arrendó, a otra firma, que vino a forestar, y según dicen que no tuvo escritura; ellos tienen papel, pero no le dieron papel a la gente que compraron, siempre fueron quedando con su terreno. (Mauricia Matías, San Ignacio, 2001)

Y como en ese tiempo no le hacían caso al mapuche *no sacaba nada con reclamar. Vivimos así, siempre nunca, claro que siempre se reunían los viejos pa reclamar, pero como digo que en ese tiempo no se tomaban en cuenta a los viejitos. Estaba don Lucas Barrientos y Narciso Ñanco que es otro viejito que había, y ahora ya aquí a veces piensan de recuperar la tierra claro que tantos años han pasado, pasaron por una venta, por otra venta, al final llegó a la forestal Valdivia, así que ese es el dueño, lo tienen todo plantado. (Santiago Ankaw, Kuriñamko, Nov.2001)*

Estos testimonios indican que ese o esos Prochelle se apropiaron de un terreno que pertenecía a los mapuche, para explotar los bosques nativos, para hacer carbón y venderlo a los altos hornos. Pero no a la escala familiar o comunitaria en que lo hacían las familias mapuche, sino con tropillas de trabajadores contratados:

allá en la bajada pa Cutipay, ahí si que había población de gente, ... [] cuando trabajaban el carbón, había una población allí de puros trabajadores, gente con familia, todo, pero después que se terminó eso ahí se fueron todos y ahí quedó todo pelado, puros animales, los leones que andaban por ahí, gente se fueron toda, se fueron no sé pa donde, pero en esos años había harta gente trabajando, familias con niños, y ahí se terminó todo…

… antes estaba todo natural, en esos tiempos cortaban algunos palos que necesitaban no más, pero ahora lo cortaron todo, allá en el Wape había montaña virgen, por eso andaban los leones, tantos leones, leonas paridas leones, y ahora no hay nada porque todo lo cortaron, lo forestaron, todo pa arriba está forestado, y antes había harta madera, todo pa arriba había madera, las gente no cortaban esa madera, cortaban lo necesario para hacer carbón pero no cortaban todo…

(Juana Wichikoy)

En síntesis, la constitución de la propiedad mapuche y *wingka* en esta zona se realizó en un contexto de no reconocimiento de los derechos territoriales de los *lof* mapuche, de abuso de poder por parte de colonos al amparo de las autoridades, y de fuerte racismo y etnocentrismo por parte de la sociedad chilena – valdiviana, que no escuchó los reclamos de los dirigentes y representantes mapuche en defensa de su territorio ancestral. Es necesario que

este aspecto sea debidamente investigado, de manera que cada sector tenga claridad de los procesos que llevaron a la pérdida de su territorio ancestral.

VIII. CONCLUSIONES

Los espacios que siguieron bajo control de los *lof* mapuche, especialmente desde *Kuriñamko* al norte, permitieron la sobrevivencia de la sociedad mapuche, donde los antiguos tuvieron que adaptarse a un escenario desfavorable en cuanto a la desprotección referida, pero que a la vez presentaba múltiples oportunidades de sobrevivencia, basada en la extracción y venta de recursos propios. La inexistencia de caminos permitió que los antiguos controlaran, con su propia lógica, la forma y ritmo de esta explotación. La diferencia paisajística de los terrenos bajo control mapuche es notoria en relación a aquellos que fueron accesibles al control directo o indirecto de las lógicas *wingka* de explotación. Los terrenos que les fueron usurpados o expoliados, especialmente en los faldeos orientales de la cordillera de la costa, hoy están casi completamente en manos de empresas forestales que han sembrado enormes extensiones de pinos y eucaliptos. Lo mismo con el cerro de El Wape, entre Kallfuko y Niebla. En cambio, los retazos de bosque nativo que aún pueden verse están dentro de los territorios que siguieron en poder mapuche.

Siguiendo con esta consideración, resulta que la apertura de los buenos caminos, que en un principio era visto como una posibilidad de sacar más fácilmente los productos hacia Valdivia, resulta en la intromisión de las lógicas *wingka* de explotación de los recursos naturales. El empobrecimiento cultural mapuche dentro de los *lof* permite una rápida adaptación a esas lógicas. Un ejemplo de esto lo vemos en la producción de leña para la ciudad de Valdivia. Hasta hace pocos años, los caminos que van desde *Kuriñamko* a *Pilolkura*, así como el de *Killalwe* hacia *Pichikuyüm* y *Yenewe*, quedaban intransitables durante unos 9 o 10 meses al año debido a que no eran ripiados. Esto obligaba a sus habitantes a diversificar sus estrategias de sobrevivencia, limitando la venta de leña a la época de verano, cuando alcanaza los precios más bajos y permite la especulación de los comerciantes valdivianos. En la zona de El *Wape*, en cambio, los bosques que no fueron explotados en la época del carbón, anterior a 1960, fueron

explotados por las propias familias mapuche y no mapuche del sector, ante la sostenida accesibilidad y demanda de leña nativa desde la ciudad de Valdivia.

Las reclamaciones y reivindicaciones de tierras usurpadas en el pasado cobrarán más fuerza en la medida que se inscriban dentro de un proceso más amplio de reconstitución de la territorialidad, esto es, de los antiguos *lof* y de su *admapu* local y nacional mapuche. Estos aspectos están vivos en el pueblo mapuche, y especialmente en el pueblo mapuche *l'afken'che*, y es tarea de las comunidades, con las alianzas que se crean posibles, su investigación y recuperación.

En relación al tratamiento de la territorialidad y la historia mapuche l'afken'che por parte de los cientistas sociales, los antecedentes considerados en este estudio nos muestran que el territorio comprendido entre los ríos Tolten y Calle-Calle – Valdivia, no merecen ser analizados como parte de un concepto "mapuche williche", concepto que no tiene fundamento ni en la auto adscripción étnica, ni tampoco en cuanto a los procesos históricos con que se caracteriza a la población williche: su participación en el tratado de Las Canoas (Rawe, Osorno) en 1793, y la entrega de los títulos de Comisario, aspectos centrales de las reivindicaciones territoriales de los *l'of* llamados williche, situados al sur del río Calle-Calle[93]. Por el contrario, los *l'of* de esta zona mantuvieron su independencia hasta entrada la segunda mitad del siglo XIX. Por otra parte, este territorio no formó parte del territorio sujeto a colonización decretado por el estado el 14 de marzo de 1853, que trataba de regular las transacciones de tierras entre mapuche y chilenos, territorio que comprendió desde el Bío-Bío al Tolten. Por lo tanto la desprotección legal de las tierras mapuche de esta parte, así como la pérdida de control político de la sociedad mapuche sobre ella, en el periodo comprendido entre 1860 y 1912 (época de la radicación con títulos de merced), dio lugar a toda clase de abusos orientados a la expoliación del las tierras mapuche. En este sentido sí guarda una similitud con el proceso que vivieron los *l'of* williche luego que el propio estado de Chile desconociera los títulos de comisario que les habían sido dados al comienzo de la república (ley del 10 de junio de 1823).

[93] Una Buena síntesis de estos tratados se encuentra en "Los Derechos De Los Pueblos Indígenas en Chile" del programa de derechos indígenas de la Universidad de La Frontera". Temuco, 2003. Véase también Molina, Raul "Las tierras mapuches en la República de Chile" (Borrador disponible en I.E.I. Temuco).

Al momento de concluir este trabajo, estoy conciente de las deficiencias e incompletitud en el tratamiento de la información presentada. Creo que el aporte principal sigue siendo la sistematización e ilación de una serie de antecedentes que se encontraban dispersos, y que pueden clarificar los pasos siguientes en el proceso de investigación. Entre estos, profundizar en el testimonio oral, con las claridades que se hacen evidentes después de releer el texto, y que no estaban presentes en el momento en que se realizaron las entrevistas, ya que no tenía plena conciencia de la vigencia de los conceptos de territorialidad mapuche en los entrevistados. Pero también creo que se hace evidente la necesidad de descolonizar metodologías de investigación, definir con una participación adecuada y pertinente las preguntas de investigación, realizar entrevistas en *mapudungun*. En este momento, cuando la intervención estatal más visible en las comunidades se da en el ámbito productivo o económico, creo que es un desafío para la universidad, y especialmente para la escuela de antropología, apoyar los procesos de recuperación cultural e identitaria de nuestro *l'afken'mapu.* La descolonización debe ser trabajada al interior de la disciplina también en espacios participativos, y no considerarla como algo ya sabido. Creo que debemos discutir, cuestionar las necesidades de conocimiento antropológico o académico, los criterios de validez de la información, y la posición dentro de las estructuras de poder de la sociedad, desde donde investigamos y reflexionamos la diversidad cultural, la interculturalidad, el colonialismo y la descolonización.

Referencias

Libros, documentos y Artículos en Internet:

ALCAMAN, Eugenio 1997 La Historia y la Antropología en la Etnohistoria Mapuche. en Roberto Morales U. (Compilador): Universidad y Pueblos Indígenas, Instituto de Estudios Indígenas / Universidad de La Frontera, Temuco, 1997, pp. 110-127.

__ 1997 Los Mapuche-Huilliche del Futahuillimapu Septentrional: Expansión Colonial, Guerras Internas y Alianzas Políticas 1750 – 1792, en Revista de Historia Indígena Nº2, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile. Diciembre. Ed. LOM. Santiago de Chile

ANUARIO ESTADÍSTICO DE LA REPUBLICA DE CHILE 1870 "Territorio de Arauco y Pobloción (sic) de los Indígenas", Santiago de Chile, Imprenta Nacional, Calle de la Moneda num. 40, - febrero de 1870- pags. 185 a 201. Reeditado en "Etnografía Mapuche del Siglo XIX" Selección de Iván Inostroza Córdova. Ed DIBAM, Santiago de Chile, 1998, con el título "Informe sobre el territorio de Arauco y la población Indígena 1868-1869". P.133.

BENGOA, José 1994 "Proposiciones – Problemas Históricos de la Modernidad en Chile Contemporáneo", Ed. SUR, Santiago, Chile.

_____ 2003. "Historia de Los Antiguos Mapuches del Sur" Ed. Catalonia, Santiago, Chile.

BONFIL B., R. 1992 "Identidad y Pluralismo Cultural en América Latina" Ed. Universidad de Puerto Rico/CEHASS.

CAPUCHINOS "Testimonio del P. Adeodato de Bolonia misionero de Imperial", disponible en www.capuchinos.cl, sección *historia de los capuchinos en Chile,* consultado en Febrero de 2005.

COMISIÓN DE VERDAD Y NUEVO TRATO 2003. "Informe de la Comisión Verdad y Nuevo trato…" Chile.

COÑA 2000 (1930): "Lonko Pascual Coña ñi Tuculpazugun – Testimonio de un Cacique Mapuche" traducción de Ernesto Wilhelm de Moesbach. Ed Pehuen Chile.

FARON, Louis C. 1997 (1964) "Antüpaiñamko". Ediciones Mundo, Santiago.

GREBE, María E. 1998 "Culturas Indígenas de chile: Un Estudio preliminar". Pehuén Editores Ltda. Santiago.

GUARDA, Gabriel 2000 "Nueva Historia de Valdivia".

LE BONNIEC, Fabien "Las Identidades Territoriales o Como Hacer Historia Desde Hoy Día", en Morales (compilador) 2002, "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX". Ed. Escaparate, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Chile.

MARILEO, Armando "sabiduría Ancestral Mapuche, Conversación con Armando Marileo Lefío" en revista Ecovisiones, Disponible en www.ecovisiones.cl/revista/9/ , consultado en Septiembre de 2005.

MARIMAN, Pablo 2002 Recuperar lo Propio Será Siempre Fecundo, Morales (compilador) 2002, "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX". Ed. Escaparate, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Chile.

_____ 2002(b) " Parlamento y Territorio Mapuche". Programa Mapu Territorialidad, Instituto de estudios Indígenas, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.

MARTÍNEZ, Christian 1995 Comunidades y territorios Lafkenche : Los Mapuche de Rucacura al Moncul. En I.E.I. 1995 "Tierra, territorio y Derecho Indígena". Ed. Universidad de la Frontera. Temuco.

McFALL Sara 2002 Paisajes visuales, opticas distintas: Cambios en el Medio ambiente y la Territorialidad mapuche. En Morales (compilador) 2002, "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX". Ed. Escaparate, Instituto de Estudios Indígenas de la Universidad de la Frontera. Chile.

MOLINA, Juan Ignacio 2000 (1788) "Compendio de la Historia geográfica, natural y civil del reino de Chile". Primera Edición, Madrid, España, 1788. Segunda Edición, Pehuén Editores, Santiago 2000.

MOLINA, Raul. 1995 Reconstrucción de los Etno-Territorios. En "Tierra, Territorio y Derecho Indígena". Instituto de Estudios Indígenas, Ufro. Ed. Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

MORALES Urra, Roberto Poder Mapuche y Relaciones con el Estado. Fundamentos Socioculturales de la Mapu Territorialidad Mapuche. En "Territorialidad Mapuche En el Siglo XX"

NAVARRO, Ximena y Pino, Mario 1993 "Actividades Recolectoras Costeras de Comunidades L'afken'che en los Periodos Cerámico y Actual (Provincia de Valdivia, X Región). Boletín del Museo Regional de la Araucanía N°4, Ediciones DIBAM: "Actas del XII congreso de Arqueología Chilena" Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991.

PARENTINI, Carlos 1996 "Introducción a la Etnohistoria Mapuche". Ed. DIBAM, Santiago, Chile.

PEDERSEN García, Pablo 1992. "Historia de San José de la Mariquina". UFRO, Temuco.

REBOLLEDO, Lorna 1999 "Recuperación de la Historia Oral y Bibliográfica Acerca del Fuerte De La Pura y Limpia Concepción de Montfort de Lemos, Niebla". Informe de Práctica Profesional para optar al título de Antropóloga. Facultad de Filosofía y Humanidades. UACH. Valdivia.

SAAVEDRA, Cornelio 1870. " Documentos relativos a la ocupación de Arauco" Imprenta de La Libertad. Santiago.

TEILLIER, Jorge La Araucanía y Los Mapuches según tres Viajeros extranjeros, en Boletín de la Universidad de Chile, Santiago, Nº58

TÍTULO DE MERCED Nº 2633, (Pablo Matías) 1914: tomo XII del libro de Actas p.387 bajo el nº 2711, y en el tomo VII del registro conservador en la página 390 bajo el nº 2709

TÍTULO DE MERCED Nº 2648, (Francisco Imiu) 1914: tomo XII del libro de Actas p. (ininteligible) bajo el nº (ininteligible) y en el tomo ….. del registro conservador en la página … bajo el nº …..

TÍTULO DE MERCED Nº 2686, (Felix Alba Huichaman) 1916: tomo XII del libro de Actas p.397 bajo el nº 2716 y en el tomo VIII del registro conservador en la página 5 bajo el nº 2723

TREUTLER, Pablo 1861. "La Provincia de Valdivia y Los Araucanos". Imprenta Chilena, Santiago.

VERGARA, Jorge Ivan 2005. "La Herencia Colonial del Leviatán / El estado y los mapuche Huilliche (1750-1881)". Ed. Instituto de Estudios Andinos, Universidad Arturo Prat, Iquique, Chile.

VERGARA, Jorge Y Mascareño, Aldo 1996. "La propiedad y Conflictos de tierras Indígenas en la Provincia de Valdivia". En "La Propiedad Huilliche en La Provincia de Valdivia". CONADI Temuco.

WALSH, Catherine 2001 "¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano" Publicación mensual del Instituto Científico de Culturas Indígenas. Año 3, No. 25, abril del 2001. Obtenido en http://icci.nativeweb.org/boletin/25/walsh.html

WELLS, Cynthia y Nuñez, David (comp) 2001 "Dicen que el Cóndor Venía a Revolotear Encima". Edición independiente (proyecto CONARTE de la municipalidad de Valdivia). Valdivia.

ZAPATER, Horacio 1978 "Aborígenes chilenos a Través de Cronistas y Viajeros". Ed Andrés Bello, Santiago.

Entrevistas, conversaciones, mates y buenos consejos:

Andrés Alba. Entrevistas realizadas en diversas ocasiones, entre los años 1999 y 2001, junto a su esposa Sra. Francisca Alba, y su hijo Pascual, en su casa de Pilolkura.

Armin Alba, en Bonifacio, nos enseñó el nombre mapuche de los seres de la montaña.

Bernardino Alba. Entrevistas realizada en octubre y diciembre de 2000, junto a su esposa Juanita Kaniulaf. Chan-Chan.

Santiago Ancao, de Curiñanco, fue entrevistado por Cinthya Wells en el año 2001.

Don Abelardo Barrientos, de Kurüñamko, fue entrevistado junto a su familia en enero de 1999.

José Luis Cañicul, de San Ignacio, fue entrevistado por Cinthya Wells en el año 2001.

Cárdenas, de Bonifacio, nos mostró todos los atajos y secretos para viajar rápido por la montaña, sin dejar de saludar al Chukao.

Juana Wichikoy (Wichikoy). Entrevista realizada en Septiembre de 2002, por Alfonsina Sobarzo. San Ignacio.

Clorinda Imigo (Imiw - Imiwala). Conversación en su casa de Pelluco, en marzo de 2002. También compartimos con sus familiares (los Paillan).

Gumersindo Imigo. Fue entrevistado en diversas ocasiones entre los años 1999 y 2001, en su casa de Killalwe.

Florencio Imigo, junto a su esposa Teresa Paillan (Paillanawel?, Paillangürü?), fueron entrevistados en diversas ocasiones entre los años 1999 y 2001, en su casa de Killalwe, y en faena de madereo en Killalwe Alto.

Isaías Lienlaf y su esposa Eloisa Lienlaf de Alepuwe, fueron entrevistados en dos ocasiones, entre los años 2000 y 2001.

Roberto Maldonado Antillanca y Sudelia Quinan de Bonifacio, nos contaron la historia de su familia.

Juan Bautista Martin. Entrevistado junto a sus hijos en diciembre de 2001, pocos días antes de su muerte, a los 94 años de edad. Chan-Chan.

Micaela Martin. Conversación en su casa de Pichicuyüm. También estuvimos en casa de Francisco Martin, en el mismo sector.

Mauricia Matías, fue entrevistada por Cinthya Wells, el año 2001, en San Ignacio.

Sara Millahual (Millawal - Millawala, fue entrevistada por Evelin Manquel (Mankel –Mankelaf, Mankelef), en los Pellines. Año 2001.

Jerónimo Ñanco (Ñamku), ha sido entrevistado por Cinthya Wells, en su ruka de Kuriñamko.

Hugo Paillalef fue entrevistado en el año 2001 por Cinthya Wells, en Los Pellines.

Reinaldo y Pascual Quinan (Künan – Künangürü), hermanos, y Otilia Barrientos compartieron sus recuerdos en su casa de Bonifacio. Con ellos y su hijo Helio, compartimos el trabajo del buceo, y vistamos las loberías.

Delfín Retamal Antilaf, fue entrevistada por Cinthya Wells, el año 2001, en Kurüñamko.