

De: Misque Sol
Enviado el: martes, 16 de julio de 2024 20:23
Para: DS Lista Sitios
Asunto: Antecedentes Sitio Prioritario Macrozona Sur
Datos adjuntos: Antecedentes para Sitio Prioritario Cordillera de la Costa.pdf; Antecedentes_Macrozona sur_Cordillera de la Costa.xlsx; Informe Antropologico Treng-Treng.pdf

Estimado/a:

Como organización ancestral mapuche willliche WUÑOZUAM del territorio kunko, compuesta por sus autoridades ancestrales, mochallas de los lof, y la corporación CODECIAM; adjuntamos información relevante del Sitio Prioritario de la Macrozona Sur, Cordillera de la Costa, código: SP1-033.

Los documentos adjuntos corresponden a:

- "Antecedentes para Sitio Prioritario Cordillera de la Costa", que corresponde al contexto y la información general del detalle adjunto en los siguientes dos documentos.
- "Antecedentes_Macrozona sur_Cordillera de la Costa", que corresponde a la información detallada levantada durante el presente año, de las componentes ambientales: Fauna vertebrada terrestre, Flora y vegetación, Entomofauna, Hongos y líquenes.
- "Informe Antropológico Treng-Treng", que corresponde a una representación social y cartográfica del mito refundacional mapuche en San Juan de la Costa.

Sin otro particular, atentas/os a cualquier comentario y/o consulta; y agradecidos/as de la instancia para entregar información de gran relevancia cultural, técnica y científica, para quienes habitan día a día el territorio del denominado Sitio Prioritario Cordillera de la costa.

Se despide,

--

Misque Hoare Teuche
Bióloga Ambiental
Corporación para el Desarrollo de las Ciencias Ambientales

Antecedentes Biodiversidad, valores ecológicos del sitio y sus usos, para Sitio Prioritario Cordillera de la Costa (Ley 19.300 art 11, letra d)

La organización ancestral mapuche williche WUÑOZUAM del territorio kunko, compuesta por sus autoridades ancestrales, mochullas de los lof, que habitan en cada uno de sus espacios, haciendo uso de nuestro derecho consuetudinario en este extenso territorio, en coordinación con la organización no gubernamental CODECIAM, presentan a ustedes los frutos de un trabajo especializado, como contraparte técnico-científica sobre la cordillera de la costa; resultado también de un proceso en terreno de intercambio de saberes entre ambas perspectivas, en torno a la defensa de un mismo territorio. Esto de acuerdo a nuestra cosmovisión, orden social, territorial y espiritual, en la que cada elemento que la compone es parte del mapu, respaldado por el convenio 169 de la O.I.T., que refiere a la declaración de naciones unidas sobre los derechos de los pueblos indígenas, la Ley indígena N°19.253 y la Ley N°20.249 que crea los espacios costeros marinos de los pueblos originarios y el Decreto 21 del ministerio de salud que aprueba reglamento sobre el derecho de las personas pertenecientes a los pueblos indígenas a recibir una atención con pertinencia cultural; todos firmados, ratificados y promulgados por el Estado de Chile.

Durante el mes de enero pasado, se obtuvo información biológica de gran relevancia para las comunidades Mapuche - Williche del área delimitada como Sitio Prioritario cordillera de la costa, según lo establecido en el artículo 11, letra d de la Ley 19.300.

Con respecto a los hallazgos en terreno, fueron 32 especies de fauna vertebrada terrestre registradas en verano, de las cuales 12 se encuentran en alguna categoría de conservación. Fueron determinadas además 97 especies de entomofauna, de las cuales 10 se encuentran en alguna categoría de conservación.

Con respecto al componente de flora, se detectaron 166 especies, de las cuales 56 de ellas se encuentran en alguna categoría de conservación; y finalmente se detectaron 12 especies de hongos y líquenes.

Toda esta información, con mayor detalle se encuentra en un anexo de Excel, donde cada componente está desplegada en una pestaña diferente.

La alta biodiversidad que se presenta en el territorio de la cordillera de la costa, sitio prioritario de la macrozona sur, y que se ve reflejada en los hallazgos presentados en el anexo, están sujetos a una grave amenaza correspondiente al proyecto de la ruta costera sur, que atravesaría vasta superficie del sitio prioritario, fragmentando y degradando los hábitat para abundantes y diversas especies en estado de conservación de amenaza, de baja movilidad, especialistas de hábitat y/o endémicas.

Sumado a lo anterior, se adjunta un documento llamado: Informe Antropológico "sitios Treng-Treng en künko Mapu", representación social y cartográfica del mito refundacional mapuche en San Juan de la Costa. La investigación está fundada en la pregunta sobre la relación entre los humanos y la naturaleza, en particular en el territorio de San Juan de la Costa, a partir del mito refundacional de Treng-Treng y KaiKai vilú, el cual tiene una manifestación material y concreta que son los sitios Treng-Treng, elevaciones de terreno que siendo las más altas o las más cercanas a las familias mapuche

que las simbolizan, son el inicio de la naturaleza, la capacidad de agencia de esta; "si todo fuera plano no habría vida". Así, a través de una investigación bibliográfica, sociocultural y socio-geográfica identificamos 40 sitios de importancia sociocultural y 17 sitios tipo Treng-Treng que abarcan gran proporción de terreno de la comuna de San Juan de la Costa.



CONSTANCIA DE PIEZA EXCEPTUADA

Se deja constancia del ingreso, en calidad de pieza exceptuada del Expediente de la Macrozona Sur en el marco del artículo 8vo transitorio de la Ley 21.600 que mandata el proceso para el establecimiento de Sitios Prioritarios de la Estrategia Nacional y las Estrategias Regionales de Biodiversidad, a los siguientes archivos digitales recibidos a través de correo electrónico el 16 de julio 2024, cuyo nombre de archivo es el siguiente:

“Antecedentes_Macrozona sur_Cordillera de la Costa.xlsx”

A1	Nombre científico													
	A	B	C	D	E	F	G	H	I	J	K	L	M	
1	Nombre científico	Nombre común	Reino	Filo o división	Clase	Orden	Familia	Género	Estado de conservación					
2	<i>Batrachyla artantandica</i>	Rana jaspeada	Animalia	Chordata	Amphibia	Anura	Batrachylidae	Batrachyla	LC					
3	<i>Eupsophus vertebralis</i>	Sapo terrestre de Valdivia	Animalia	Chordata	Amphibia	Anura	Alsodidae	Eupsophus	VU					
4	<i>Rhinoderma darwini</i>	Ranita de Darwin	Animalia	Chordata	Amphibia	Anura	Rhinodermatidae	Rhinoderma	EN					
5	<i>Batrachyla leptopus</i>	Rana moteada	Animalia	Chordata	Amphibia	Anura	Batrachylidae	Batrachyla	LC					
6	<i>Batrachyla taeniata</i>	Ranita de antilaz	Animalia	Chordata	Amphibia	Anura	Batrachylidae	Batrachyla	NT					
7	<i>Liolaimus pictus</i>	Lagartija arbórea del sur	Animalia	Chordata	Reptilia	Squamata	Tropiduridae	Liolaimus	LC					
8	<i>Tachymenis chilensis</i>	Culebra de cola corta	Animalia	Chordata	Reptilia	Squamata	Dipsadidae	Tachymenis	LC					
9	<i>Pudu pudu</i>	Pudu	Animalia	Chordata	Mammalia	Artiodactyla	Cervidae	Pudu	VU					
10	<i>Puma concolor</i>	Puma	Animalia	Chordata	Mammalia	Carnivora	Felidae	Puma	NT					
11	<i>Anairetes parulus</i>	Cachudito	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Tyrannidae	Anairetes	S/EC					
12	<i>Scelorchilus rubecula</i>	Chucaco	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Rhinocryptidae	Scelorchilus	LC					
13	<i>Scytalopus magellanicus</i>	Churrín del sur	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Rhinocryptidae	Scytalopus	S/EC					
14	<i>Elaenia albiceps</i>	Fío fío	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Tyrannidae	Elaenia	S/EC					
15	<i>Tachycineta meyeri</i>	Golondrina chilena	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Hirundinidae	Tachycineta	S/EC					
16	<i>Pteroptochos tarnii</i>	Hued hued del sur	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Rhinocryptidae	Pteroptochos	S/EC					
17	<i>Sephanoides sephanioides</i>	Picaflor chico	Animalia	Chordata	Aves	Apodiformes	Trochilidae	Sephanoides	S/EC					
18	<i>Colaptes pitius</i>	Pitío	Animalia	Chordata	Aves	Piciformes	Picidae	Colaptes	S/EC					
19	<i>Aphrastura spinicauda</i>	Rayadito	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Furnariidae	Aphrastura	S/EC					
20	<i>Turdus feklandi</i>	Zorzal	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Turdidae	Turdus	S/EC					
21	<i>Troglodytes aedon</i>	Chercán	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Troglodytidae	Troglodytes	S/EC					
22	<i>Phrygilus patagonicus</i>	Cometecino patagónico	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Thraupidae	Phrygilus	S/EC					
23	<i>Xolmis pyrae</i>	Diucón	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Tyrannidae	Xolmis	S/EC					
24	<i>Spinus barbatus</i>	Jilguero	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Fringillidae	Spinus	S/EC					
25	<i>Coragyps atratus</i>	Jote de cabeza negra	Animalia	Chordata	Aves	Accipitriformes	Cathartidae	Coragyps	S/EC					
26	<i>Patagioenas araucana</i>	Torcaza	Animalia	Chordata	Aves	Columbiformes	Columbidae	Patagioenas	LC					
27	<i>Curaeus curaeus</i>	Tordo	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Icteridae	Curaeus	S/EC					
28	<i>Enicognathus ferrugineus</i>	Cachaña	Animalia	Chordata	Aves	Psittaciformes	Psittacidae	Enicognathus	S/EC					
29	<i>Enicognathus leptorhynchus</i>	Choroy	Animalia	Chordata	Aves	Psittaciformes	Psittacidae	Enicognathus	LC					
30	<i>Sylviorthorhynchus desmursii</i>	Coliarga	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Furnariidae	Sylviorthorhynchus	S/EC					
31	<i>Scelorchilus albicollis</i>	Tapaculo	Animalia	Chordata	Aves	Passeriformes	Rhinocryptidae	Scelorchilus	S/EC					

Informe Antropológico

“Sitios Treng-Treng en Künko Mapu”

Representación Social y Cartográfica del mito refundacional mapuche en San Juan de la Costa

“el pasado es la raíz que siempre está presente, es la forma para poder ir complementado el diario vivir, porque sin raíz la vida no existe para nadie, no tiene un sostén. El sostén de vida otorga la identidad, en él está el equilibrio, y esta raíz se basa en la cosmovisión. (...) En la cultura huinca los seres con fuerza mayor no tienen espíritu, para el mapuche sí tienen y por eso pensamos y nosotros somos sus hijos, y por eso se conversa con ellos en el nguillatún. Rhakiduam existe en todos los seres, en la otra cultura se cree que el ser humano no más es el que piensa, que los demás no tienen pensamiento, y para nosotros todo tiene pensamiento, todo tiene püllü, tiene espíritu, y ese espíritu te hace pensar, claro que es distinto su pensamiento, por eso su forma de vida es distinto. (...) La naturaleza lo guía [al mapuche], lo educa, le indica, y en base a ello es que funciona, ello determina su forma de vida, porque la naturaleza para nosotros es padre y madre” (Sofía Painequeo en Gissi, 1997: 47-48).

Solicitantes: Comunidades Mapuche Huilliche de San Juan de la Costa

Autores:

- Martín Cerda Mejía: Licenciado en Antropología. Mg. En Desarrollo Rural.
- Cesar Ojeda Lingai: Licenciado en Antropología.

Índice

Introducción.....	1
Relatos de Treng-Treng y Kai-Kai Filú.....	3
Metodología de Investigación	5
Aspectos formales de metodología	5
Análisis de datos.....	6
Representación geográfica.....	7
Resultados de la Investigación	8
Los Treng-Treng del territorio Kunko, definiendo lo <i>inefable</i>	13
El Treng-Treng en relación con Huenteao y el Nguillatún Williche.....	21
Representando Geográficamente los Treng-Treng en Territorio Kunko	25
Conclusiones	34
Bibliografía	36
Recursos digitales	38
Anexo N°1 Minuta Histórica del Territorio Kunko	39

Índice de Imágenes

Imagen 1 Mapa de Elevaciones, Comuna San Juan de la Costa	7
Imagen 2 Mapa Red Hidrográfica de la comuna de San Juan de la Costa	25
Imagen 3 Mapa de Distribución de Habitantes, comuna de San Juan de la Costa	26
Imagen 4 Mapa de Elevaciones de terreno y Distribución de población San Juan de la Costa	27
Imagen 5 Mapa Referencial de Predios San Juan de la Costa	27
Imagen 6 Resultados del Mapeo Colectivo, Sitios de Significación Cultural	28
Imagen 7 Mapa de Elevaciones y sitios Treng-Treng reconocidos en Mapeo Colectivo	29
Imagen 8 Mapa de Población y Sitios Treng-Treng, comuna San Juan de la Costa	30
Imagen 9 Mapa de Población y Sitios de Significación Sociocultural.....	32
Imagen 10 Mapa de Población, Sitios de Significación Sociocultural y Sitios Treng-Treng.....	32
Imagen 11 Mapa de Calor de Sitios de Significación Sociocultural	33
Imagen 12 Mapa de calor de Sitios de Significación Sociocultural y Treng-Treng San Juan de la Costa.....	33

Índice de Tablas

Tabla 1 Lista de Entrevistados y Participantes de la Investigación	6
Tabla 2 Matriz de conceptos y preguntas semiestructuradas	6
Tabla 3 Sitios Treng-Treng Identificados en el Mapeo Colectivo	29
Tabla 4 Sitios de Significación Sociocultural, San Juan de la Costa.....	31

Introducción

El presente informe surge de la iniciativa de representantes mapuche-huilliche¹, líderes comunitarios y autoridades ancestrales de San Juan de la Costa por la preservación de su territorio y costumbres. La solicitud se centró en explorar la intrincada relación entre los mapuche-huilliche y el territorio que han habitado durante generaciones, con un enfoque espacial y enfocado en los espacios significados como “Treng-Treng” -que forman parte de la cordillera de la costa y en sus alrededores-, lugares asociados con el mito de Treng-Treng y Kai Kai Vilú, mito muy difundido en el sur de los actuales Chile y Argentina. En este sentido, el Treng-Treng ocupa un lugar central en esta investigación, siendo reconocido como un espacio territorial y simbólico que precede a la llegada de los españoles.

El objetivo principal de esta investigación es comprender y representar el papel del Treng-Treng en esta cosmovisión, explorando en la multiplicidad conceptual que estos representan y las diversas acciones simbólicas y materiales que se llevan a cabo en su honor. Junto a lo anterior, se busca una representación geográfica que capture la complejidad y la profundidad de su significado, que, a pesar del paso del tiempo, estos sitios siguen siendo significativos socioculturalmente, actuando como uno de los pilares de la cosmovisión mapuche-huilliche

Por lo cual, esta investigación se sumerge en el tejido mismo de la cosmovisión mapuche-huilliche, utilizando un enfoque que da voz a las experiencias y perspectivas de los/as entrevistados/as. Esto a través de entrevistas semiestructuradas aplicadas a doce participantes de manera individual y un mapeo colectivo, que no solo intenta comprender las conexiones abstractas con el Treng-Treng, sino también capturar las narrativas individuales que contribuyen a la construcción colectiva de la cosmovisión. A través del presente informe se emergen relatos que trascienden las barreras temporales, conectando el presente con las creencias ancestrales y la continuidad de la cosmovisión mapuche-huilliche a lo largo de las generaciones. Por lo cual, la relación entre los mapuche-huilliche y del Treng-Treng no es estática ni simplista; es dinámica y en constante evolución.

Por otra parte, entre los resultados se halla la no linealidad del tiempo en la cosmovisión mapuche-huilliche. En este sentido, el Treng-Treng, cobra un sentido bajo la situación histórica en la cual se desarrollan las comunidades mapunche. De este modo, en el presente se configura y define como un pilar troncal de la identidad cultural y de la relación fundamental entre la comunidad y su territorio.

Por lo tanto, constituye una complejidad del pensamiento mapunche a medida que los diferentes participantes atribuyen diversos significados al Treng-Treng, en tanto se relacionan con este último, ya sea, desde su papel como lugares sagrados hasta su influencia en

¹ Entenderemos que el pueblo mapuche huilliche y en particular el pueblo mapuche huilliche Kunko son pertenecientes a la Identidad Territorial Huilliche, clasificación posthispánica de la población étnica que vivía al sur del Río Bueno. Para abordar esta temática, se recomienda el texto de Pablo Marimán y José Aylwin (2008) “*Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización*” en *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina*. Hacia la Investigación de co-labor. FLACSO disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40040.pdf>

prácticas cotidianas. Al mismo tiempo, la conexión entre los seres humanos y la naturaleza, personificada en estos sitios sagrados, actúa como un hilo conductor que une el pasado, el presente y el futuro de la comunidad (Gissi, 1997).

De igual forma, la representación geográfica del Treng-Treng, como resultado del mapeo colectivo, añade otra capa de comprensión a la investigación. Los lugares sagrados toman forma en el papel, y las líneas trazadas reflejan las interconexiones intrincadas entre estos sitios y la vida cotidiana de la comunidad. Este componente de ubicación espacial y visual, no solo refuerza los hallazgos cualitativos, sino que también ofrece una perspectiva única de la complejidad espacial de la cosmovisión mapuche-huilliche.

Finalmente, este informe destaca la profunda conexión entre las comunidades mapuche-huilliche de San Juan de la Costa y su territorio, enfocándose en los elementos culturales que definen su cosmovisión, especialmente en el desarrollo de la relación con y para el Treng-Treng. Así pues, los resultados revelan una historia viva, donde las tradiciones ancestrales y la relación sagrada con la naturaleza continúan moldeando la identidad y la forma de vida de la comunidad, expresada en un lugar concreto.

Relatos de Treng-Treng y Kai-Kai Filú

Como referencia a esta investigación ocuparemos cuatro relatos sobre el mito de Treng-Treng y Kai Kai vilú recopilados a través de revisión bibliográfica, los cuales creemos enmarcan en las diversidades de interpretaciones sobre este relato en la bibliografía consultada:

- a) En un librito anónimo, la autora Mabel Franzone (2022) encuentra un relato sobre este mito y lo cita en su obra *“El Kai Kai Filu, dragón de la Patagonia. Evolución del mito entre Argentina y Chile”* y que reproducimos aquí:

“Hace milenios la isla chilena de Chiloé formaba un solo cuerpo con el continente. Un día el espíritu de las aguas apareció con forma de serpiente, el Cai-Cai Vilu. Este ser ordenó la subida de las aguas causando una gran inundación en las tierras bajas, los valles y pequeñas colinas, provocando la muerte de los seres que allí habitaban. Cuando las aguas ya estaban cubriendo una parte de las tierras, un espíritu protector se presentó, era la serpiente Ten-TenVilu. Una batalla larga e implacable se inició entre estas dos fuerzas, una batalla violenta y dolorosa. Una serpiente hacía subir el nivel de las aguas y la otra elevaba el nivel de las tierras, cada una intentando proteger todo lo que existía en sus respectivos dominios. Después de largos años ninguna de las dos demostraba una supremacía y luego, finalmente, Ten-Ten pudo vencer a su enemiga, aunque no completamente ya que los campos de batalla no volvieron a sus límites primitivos. Los viejos y fructíferos valles fueron transformados en golfos y las colinas tanto como las cadenas montañosas, en islas diversas” (Anónimo, p. 20 en Franzone, 2022, p. 26).

- b) De igual modo, uno de los primeros escritos en torno al Treng-Treng guarda relación al misionero jesuita Diego de Rosales, el cual es autor de la *Historia general del Reino de Chile. Flandes Indiana*, que fue escrito en 1674, y publicado en 1877 por Benjamín Vicuña Mackenna. A lo cual, Rosales retrata desde la mirada española, el relato oral de los denominados “indios”, donde advertimos el sesgo racial que describe el misionero acerca del pueblo mapuche. En este sentido,

Y es que tienen muy creído que cuando salió el mar y anegó la tierra antiguamente, sin saber cuándo (porque no tienen serie de tiempos, ni cómputo de años) se escaparon algunos indios en las cimas de unos montes altos que llaman Tenten, que los tienen por cosa sagrada. Y en todas las Provincias hay algún Tenten y cerro de grande veneración, por haber creído que en él se salvaron sus antepasados del Diluvio general (...). Añaden a esto: que antes que sucediese el diluvio o salida del mar, que ellos imaginan, les avisó un hombre, pobre y humilde, y que, por serlo, no hicieron caso de él, que siempre la soberbia humana desprecia la humildad y no cree lo que no es conforme a su gusto. En la cumbre de cada uno de estos montes altos, llamados Tenten, dicen que habita una culebra de el mismo nombre, que sin duda es el demonio, que los habla, y que antes que saliese el mar les dijo lo que había de suceder, y que se acogiesen al sagrado de aquel monte, que en él se librarían y el los ampararía (Rosales, 1877, p. 4).

- c) Un tercer relato lo extraemos de don Juan Andrés Piniao, un residente de la comuna de San Juan de la Costa que fue reconocido tanto por personas evangélicas como religiosamente mapuche como un poseedor de sabiduría y conocimiento de los antiguos. Reproducimos su relato entregado a Nicolás Gissi, antropólogo que ha investigado particularmente el territorio:

Ahí decía que se salvaron muchos con el Tren Tren que le nombraban, el Tren Tren era una altura que se levantaba para arriba, ahí es donde acudían cientos y miles de animales, así que el Tren Tren que gritaba cuando yo lo iba alcanzando el agua, ahora que decía ´tren tren´, y le votaban una vaca o dos vacas, le daban y crecía pa´ arriba, tendría una boca seguramente y ahí le votaban la vaca, y ahí crecía pa´ arriba, y por ahí se iban salvando, hasta que al final serían contados los que se salvaron, y eso alcancé a oír. Ésos se derrumbaron muchos, al final, contaban los antiguos, que eso quedó sobre el agua ese pedazo de cerro, y se fue a caer quizás dónde por ahí en otras partes, por ejemplo, aquí en Laupulli, que queda aquí abajo, en Chaihuaco que nombran aquí abajo, ahí al medio hay un cerrito así que está rodeado en agua, en el verano tiene pasada, pero en el invierno ya no, y eso me contaban a mí (en Gissi, 1997, pp. 57-58).

- d) Por otro lado, desde el grupo Monku Kusobkien que en la década de los 80, publicó una serie de boletines denominado *Mari Mari Peñi*, la cual tiene como fin la revitalización de la cultura, idioma, memoria y política mapunche, en un periodo histórico particular de Chile, como lo fue la dictadura cívico-militar (1973-1990). Acerca del trabajo del Monku Kusobkien, en el boletín nº4 de *Mari Mari Peñi*, se encuentra un relato en torno al Treng-Treng,

Cuentan que cuando pasó el diluvio, en el pueblo de los Cuncos -hoy la Costa- hubo un gran desastre para los vivientes, provocado por las lluvias que inundaron primero las vegas, luego las lomas. Entonces la gente tuvo que refugiarse en los cerros, pero estos también se hundían. Habían dos cerros más altos, y de cada uno de ellos era dueño de un culebrón: Tren-Tren y Caicaifilu. Estos quisieron ayudar y salvar a la gente. Un grupo fue donde Caicai, que parecía más grande, y los demás al Tren-Tren. Ambos crecían, pero el agua como un gran mar crecía también. Caicai pidió sacrificio humano para crecer, y Tren-Tren parecía hundirse, su gente hizo sacrificio y creció. Pero el Caicai mucho más alto, que de pronto... se derrumbó y se ahogó toda la gente. Tren-Tren en cambio se tambaleaba, pero crecía firme. "Tren-Tren!" Salvanos! -decía la gente- haciendo sacrificios, hasta que la lluvia pasó y se salvaron. En lugar de Huitrapulli, dicen que hay una piedra en forma de boca, que cuando llueve fuerte se escucha: ¡tren! ¡tren! ¡tren! (Monku Kusobkien, 1983, p. 10).

Metodología de Investigación

Aspectos formales de metodología

La metodología empleada en este estudio se inscribe en un enfoque cualitativo, desde una perspectiva comprensiva, la cual asume que la realidad social es dinámica y socialmente construida (Estupiñán et al, 2013), orientada a comprender la relación entre los humanos y la naturaleza desde las propias voces y visiones de las comunidades mapuche-huilliche de San Juan de la Costa. En este sentido, el objetivo central radica en explorar tanto los aspectos materiales como simbólicos de esta conexión, utilizando como unidades de medida los relatos proporcionados por las personas seleccionadas por las comunidades debido a su cercanía y/o conocimiento del tema de investigación.

La elección de un diseño cualitativo se fundamenta en la necesidad de explorar a fondo las complejidades inherentes a la relación humano-naturaleza, en el contexto mapuche-huilliche. La naturaleza emic de este enfoque, implica la incorporación de las percepciones y experiencias de las propias comunidades en el diseño y ejecución de la investigación.

La muestra de informantes fue seleccionada en colaboración con las comunidades, reconociendo la importancia de hacer partícipes voces cercanas y con un conocimiento profundo sobre la temática. De igual modo, se llevaron a cabo un total de 10 visitas de terreno desde agosto hasta diciembre de 2023. Este periodo fue estratégicamente elegido para capturar la riqueza estacional del entorno y permitir una comprensión más completa de las dinámicas de la relación con la naturaleza en diferentes momentos del año.

Se utilizaron dos herramientas de investigación fundamentales para recopilar datos significativos:

- a) **Entrevista Semiestructurada:** la pauta de entrevista semiestructurada se construyó a partir de tres elementos claves como lo son: el origen del Treng-Treng, las relaciones del Treng-Treng y la identificación de lugares de significación cultural, permitiendo una exploración profunda de las narrativas de los participantes sobre la relación con la naturaleza. Este enfoque flexible permitió la adaptación a las experiencias individuales, fomentando la expresión libre y rica de las percepciones.
- b) **Mapeo Colectivo:** El mapeo colectivo se utilizó como una herramienta participativa para generar un marco de comprensión sobre los Treng-Treng, como sitios de significación cultural y simbólica en las comunidades. Este enfoque permitió delimitar geográficamente estos lugares y, al mismo tiempo, involucrar a la comunidad en la construcción de conocimiento. Para ello se imprimió un mapa de 2x3 metros, en el cual, a partir de una metodología dialógica y participativa se mapearon los sitios en el Treng-Treng y los lugares de importancia socio cultural asociados a ellos.

Lista de participantes de la investigación en sus dos herramientas empleadas:

Tabla 1*Lista de Entrevistados y Participantes de la Investigación*

Entrevistados	Venancio Aucapán	Patricia Imio	Participantes Mapeo Colectivo	Silvia Maichin	Patricio Antriao
	Arturo Camiao	Javier Coyán		Sergio Pinol	Bernardo Rumian
	Matilde Catalán	Sofía Aidé Llaitul		Marcia Melillanca	Patricia Imio
	Patricio Cancino	Marco Vera		Aliwen Rumian	Norma Cancino
	Norma Cancino	Luis Lefigual			Paola Pérez
	Celestina Jaramillo	Héctor Cañulef		Patricio Cancino	Marco Vera

*Fuente: Elaboración propia***Análisis de datos**

La interpretación de los datos se realizó considerando la cosmovisión de las comunidades mapuche-huilliche, evitando superponer interpretaciones desde perspectivas *desde fuera*, dado que el objetivo es precisamente constatar y describir las propias concepciones de este grupo humano para con su entorno material y simbólico, procurando respetar en la interpretación las propias categorías de conceptualización emergidas por los y las entrevistados y participantes del mapeo colectivo.

El análisis de datos se llevó a cabo de manera interactiva y reflexiva. Los relatos de las entrevistas y los resultados del mapeo colectivo se sometieron a un análisis temático, identificando patrones, similitudes y variaciones en las narrativas. La interpretación consideró tanto los aspectos materiales como los simbólicos de la relación humano-naturaleza, destacando las complejidades y matices presentes en estas experiencias, bajo la siguiente matriz:

Tabla 2*Matriz de conceptos y preguntas semiestructuradas*

Conceptos	Categorías en el análisis y preguntas semiestructuradas
Origen del Tren-Tren	¿Qué es un Tren-Tren? ¿Cuál es su historia? ¿Qué se hace en un Tren-Tren? ¿Qué hace un Tren Tren? ¿Qué había antes de los Tren-Tren?
Relaciones con el Tren-Tren	¿Qué relación existe entre el abuelito Huenteao y los Tren-Tren? ¿Qué relación existe entre los Tren-Tren y los nguillatuwe Künko?
Lugares de importancia sociocultural	¿Qué lugares de importancia sociocultural existen en el Tren-Tren o sus inmediaciones o se referencian? ¿Qué usos simbólicos y materiales tienen esos lugares?

Fuente: Elaboración propia

Por último, cabe destacar que el trabajo de campo se llevó a cabo con un firme compromiso ético. Se garantiza la confidencialidad y se respetan las tradiciones y protocolos culturales de las comunidades, además, la reciprocidad y la transparencia fueron fundamentalmente para mantener una relación ética con las comunidades, quienes son los dueños de esta investigación.

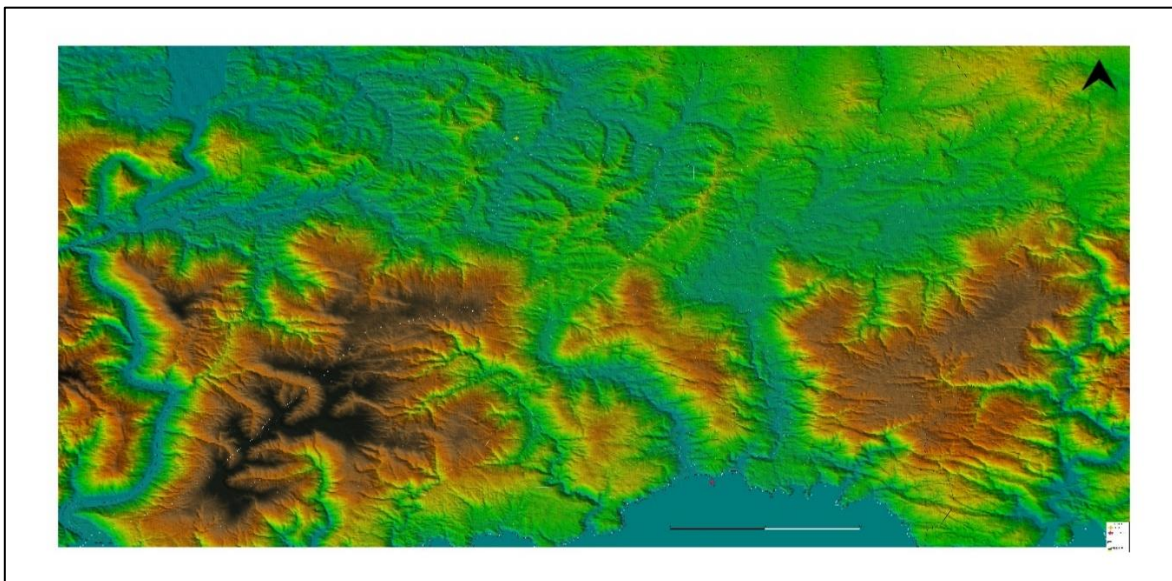
Representación geográfica

Los resultados del mapeo colectivo fueron sistematizados y digitalizados a través del programa Quantum GIS. Procedimentalmente se descargaron y gestionaron las capas bases y la información territorial del Sistema Integrado de Información Territorial – MAPOTECA de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile (2024) sobre la comuna de San Juan de la Costa.

A partir de estos datos se realizó un Modelo Digital de Elevación con datos de Open Topography con la intención de identificar los lugares más altos del territorio, los cuales fueron representados e impresos en un mapa de dos por tres metros, ploteado en dos pliegos de 1x3 mts, con orientación este-oeste, identificando de antemano la piedra del abuelito Huenteao y la Misión San Juan de la Costa. En la imagen N°1 una réplica del mapa base con que se realizó el mapeo colectivo.

Imagen 1

Mapa de Elevaciones, Comuna San Juan de la Costa



Fuente: Elaboración Propia en base a la información extraída de Open Topography

Luego de la actividad de mapeo colectivo, se digitalizó la información cualitativa geoespacial levantada en forma de capas de archivo ShapeFile SHP de ESRI, una con los lugares y sitios de significación sociocultural en archivo de puntos, y otra con polígonos en torno a las líneas circundantes de los lugares-sitios Treng-Treng.

Resultados de la Investigación

Al iniciar este recorrido en torno a la historia y conocimiento mapuche de San Juan de la Costa, podemos trazar dos rutas por donde adentrarnos en los espacios simbólicos y materiales del *fenómeno* “Treng-Treng”, a saber, a través de la revisión escritos de diversos investigadores durante todo el siglo XX y XXI con respecto a estas temáticas, en torno a sus impresiones sobre lo que los mapuche concebían de dicho *fenómeno*. Esta recopilación no intenta dar una respuesta total del estado del arte de los Treng-Treng, sino es más bien de carácter introductoria y nos colaborará para enmarcar la importancia sociocultural del relato del Treng-Treng para la población mapuche -de forma extensiva a sus identidades territoriales y, por tanto, general-. A través de nuestro recorrido bibliográfico, emergieron algunas definiciones que estableceremos ex-ante que nos permitan enmarcar y contextualizar la importancia de este macro fenómeno sociocultural, de cómo se inicia, como se manifiesta y como se vinculan tanto material como simbólicamente los Treng-Treng -la naturaleza- y la gente de las tierras del sur -huilliche-.

Luego pasaremos de plano a lo que será la fuente del conocimiento territorial de los mapuche huilliche “*cuncos*” de San Juan de la costa. Y es que los humanos producimos la sociedad a partir de la capacidad de transformar nuestras relaciones con la naturaleza, transformando la misma naturaleza (Godelier, 1989) situación que constituye la columna vertebral de las representaciones del relato y los usos materiales y simbólicos del Treng-Treng. De esta manera, resulta relevante indicar la centralidad de la memoria oral como fuente de antecedentes históricos, por lo que es preciso escuchar las voces de quienes habitan y conviven en los faldeos de la cordillera de la costa y sus maneras de conceptualizar su entorno, en la búsqueda de poder plasmar en texto sus despliegues culturales de manera de poder ser una vía de comprensión para privados y servidores públicos de la red de significaciones y sus consecuencias que los habitantes asignan históricamente al territorio que les rodea.

En primer lugar, siguiendo a Bernardo Colipán en su libro sobre Pulotre² (1999), y evitando “*la ilusión de una supuesta linealidad progresiva*” de la historia, el historiador nos presenta una entrada al mundo mapuche-huilliche de San Juan de la Costa a través de dos grandes “zonas temáticas” en donde poner la mirada; un *Tiempo de lo Cotidiano* y un *Tiempo de la Memoria*³. En palabras del poeta-historiador huilliche, “el tiempo de lo cotidiano” está

“inscrito en un proceso de larga duración. Es en donde tiene lugar el desarrollo de una temporalidad que se organiza en torno a la vida en común y van posicionándose y organizando su espacio y su tiempo cotidiano. En él se estructuran las redes de relaciones sociales, se organiza la vida productiva, se desarrolla la vida en el seno de las instituciones sociales y se consolida el orden cultural” (Colipán, 1999, p. 25).

² Sector rural de la comuna San Juan de la Costa, territorio a los faldeos del “Treng-Treng Piutril”. Algunas personas de este antiguo lof mapuche devenida en sector rural participaron de esta investigación.

³ “*Existen circunstancias en la vida de toda comunidad mapuche en que el tiempo y el espacio ordinarios quedan abolidos para dejar paso a la trascendencia, trascendencia que transforma y transfigura a los hombres comunes en seres poderosos, celestiales y sobrenaturales, en unión plena y consciente a su divina fuente*” (Awkanaw, 1940: 154-155)

Por otra parte, pero íntimamente relacionado, existiría una mirada sobre el Tiempo de la Memoria “donde la representación del mundo y la construcción de la realidad se resuelven a partir de un nivel trascendente. Todo objeto cósmico o elemento de la naturaleza tiene una “historia” y mediante un diálogo ritualizado nos hablan directamente a través del lenguaje simbólico” (Ibid., p. 26). Toda la población humana del territorio habita el tiempo de lo cotidiano, pero no todos habitan el tiempo de la memoria.

El *mito* de Treng-Treng vilú y Cai-Cai vilú, uno de los mitos y leyendas más extensivas del territorio sur chileno-argentino (Franzone, 2005), que da cuenta no solo de las características geográficas donde predominan las actividades sísmicas de proporciones (Lenz, 1912), las elevaciones montañosas y los abundantes ríos, lagos, estuarios y otros cuerpos de agua en el hundimiento de la Cordillera de la Costa, sino que, también da cuenta de un tiempo mítico - de la memoria- anterior a la llegada de los españoles al territorio y que representa uno de los relatos más antiguos que se sigue transmitiendo de generación en generación. Sin embargo, no es un mito de origen de la cultura mapuche⁴, en ese sentido no es una “teogonía” o cosmogonía, pues no es un relato que indique la relación con la divinidad ni del origen del cosmos. Este mito se refiere fundamentalmente al origen del rito del Nguillatún y de los mapuche” (Díaz, 2007, p. 49; Tobar, 2017). Así, este mito refundacional (Díaz, 2021) se puede ubicar temporalmente entre el origen del ser humano en el territorio sur austral del continente americano y la llegada de los españoles. Cabe señalar, que el mito como tal no es estático, y ha ido mutando con el tiempo (Mansilla, 2009), tanto así, que en algunas versiones recopiladas por Nicolás Gissi (1997) y otros, se suelen introducir elementos propios del cristianismo, como la similitud en el relato con el del Arca de Noé y el diluvio bíblico, que da cuenta de los procesos de hibridación cultural (Canclini, 1990) que ha sido sometido el pueblo mapuche huilliche a lo largo de su historia.

Ahora, en cuanto a los diversos planos de manifestación del fenómeno, podemos encontrar dos enfoques inversamente proporcionales que entran en contradicción, como lo son, por una parte, los modelos de comprensión del mundo fundantes de la ciencia tradicional que separan al sujeto “investigante” del objeto investigado y las representaciones socioculturales de los símbolos que representan el mito y su materialización en el *territorio o Mapu*. En donde la epistemología gira en torno a cierta relación en equilibrio entre lo natural y lo humano, entre el observador y lo observado, que podemos asemejar a lo que hablaba Colipán (1999) con respecto al tiempo de lo cotidiano y al tiempo de la memoria, en interpretar como fenómenos que no son excluyentes, sino más bien complementarios a la vida social mapuche de estos

⁴ Maria Ester Grebe recopila un relato sobre el mito de origen mapuche, el cual reproducimos íntegramente a continuación: “*Cuando hicieron el mundo, fiita-chachai y ñuke-papai todo lo hicieron con sus manos. Dejaron cada cosa en su lugar y en cada cosa dejaron un ngen. El ngen era un cuidador del dios. Así aparecieron los cuidadores dueños del cerro (ngen-winkul), del agua (ngen-ko), del bosque nativo (ngen-mawida), de la piedra (ngen-kurra), del viento (ngen-kiirréf), del fuego (ngen-kiitral), de la tierra (ngen-mapu). Luego.... hicieron al hombre y lo pusieron abajo; hicieron a la mujer y la pusieron abajo*” ... **“Fiita-chachai y uke-papai han puesto un ngen en cada cosa para que esa cosa no termine.** Sin ngen, el agua se secaría, el viento no saldría, el bosque se secaría, el fuego se apagaría, el cerro se bajaría, la tierra se emparejaría, la piedra se partiría. Y así, la tierra desaparecería. El ngen anima a estas cosas, da vida a cada cosa. Esa vida lo hace seguir viviendo para siempre”. (Grebe, 1994, p. 50) (negritas nuestras)

tiempos, en donde las tradiciones por diversas situaciones⁵, se han visto decaídas en su densidad como ordenadora de la cotidianidad.

Desde el plano simbólico tenemos como figuras centrales del mito refundacional a dos serpientes⁶, una de agua y otra de tierra, las cuales son representaciones de las fuerzas de la naturaleza. En la cultura mapuche, usualmente la serpiente, llamada filu o vilu en che sügun⁷, tiene un papel central en la concepción de la naturaleza y la cosmología. Se la considera un animal sagrado y poderoso, que representa la fuerza vital y la *energía creativa de la naturaleza*. Además, se cree que la serpiente tiene la capacidad de comunicarse con los espíritus y de actuar como intermediaria entre el mundo humano y el mundo espiritual. También está asociada con la fertilidad, la renovación y la regeneración, y se la considera un símbolo de las fuerzas naturales de las que dependen la vida y la muerte de los humanos (Villagrán y Videla, 2018). La serpiente es la representación de la naturaleza como con una agencia activa, con una clara “*capacidad de hacer*”, en claro contraste con la representación pasiva -en tanto objeto- que tiene la naturaleza en la ciencia occidental.

En ese sentido, la “*capacidad de hacer*” de la naturaleza está asociada a lo que los mapuche llaman “los Ngen”. María Ester Grebe (1994) establece una sistematización de la religiosidad mapuche en donde dentro de los cinco subsistemas que identifica, nos habla del subsistema de los espíritus *dueños de la naturaleza*, los *ngen*, entidades simbólico-materiales cuyo rol son la preservación de la vida y el equilibrio de los fenómenos de la naturaleza, los cuales “actúan para respaldar las normas tradicionales de interacción respetuosa y de reciprocidad entre los hombres y la naturaleza; y, asimismo, para aplicar castigos a quienes transgreden el código preservacionista” (Grebe, 1994, p. 48).

Estos Ngen no habitan en un plano abstracto y simbólico, sino en el plano material y concreto del mundo mapuche llamada Mapu (o mapun)⁸, en donde lo simbólico y lo concreto se unen en un mundo visible y sensible a los humanos. Los ngen son dueños de la tierra, esteros, ríos, montañas, bosques, pero también del viento, la lluvia, los temblores y otros fenómenos naturales de importancia social, cultural y que son, a la vez, objeto de estudio de distintas unidades científicas como la hidrografía, geografía, geología y otras ciencias que estudian lo que llamamos naturaleza.

Así, desde el punto de vista geológico-geográfico diversos cerros, montañas y cordones montañosos del territorio chileno y argentino han sido señalados en otros trabajos como

⁵ Sin lugar a duda, no es parte del objetivo del estudio entrar en la discusión sobre las posturas en torno a lo que significó el Tratado de las Canoas (1793), en tanto consecuencias y reivindicaciones, sino que, al contrario, existen aspectos que merecen ser discutidos en otros espacios y/o investigaciones. En Anexo N°1 hemos desarrollado una minuta sociohistórica que da cuenta de los múltiples elementos históricos que pueden aproximarnos a este fenómeno sin temor a generar esencialismos en las concepciones aquí expuestas.

⁶ Según autores como Aukanaw (Dubois, 2015) esta representación de serpientes poderosas se corresponde con la participación de la cultura mapuche dentro del “complejo cultural andino preincaico”, en donde las serpientes aladas -Gukumatz/Kukulcan Maya, Ketzalkoalt Azteca entre otros- representan el origen de la civilización y de la humanidad.

⁷ Variante territorial del idioma mapuche.

⁸ El Mapun es el plano único material en donde habitan los humanos y la flora y la fauna, además de los gnen. Para más información revisar M. Grebe (1994). *El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche. Revista Chilena de Antropología* N°12. Pp. 45-64.

cerros Treng-Treng a partir de informaciones disponibles sobretodo del ámbito referencial y bibliográfico (Bastías, 2019;2022). Así indica el autor Cristian Bastías Curivil,

como característica geomorfológica destacable que es común para los cerros Tentén, es la alusión de cimas de tres puntas o de tres lomas descendentes a vegas. Así, diversos autores a través del tiempo, como Augusta (1916) menciona que tienen tres o cuatro salientes como el “Trengtreng del mar”, en cuyos pies no sembraban los mapuche. Lévi-Strauss (1960) además de decir que son “cerros de tres picos”, menciona que el mapuche consideraba que “toda colina de tres picos era insumergible, en cuyos pies no se puede sembrar”. Guevara (1908) menciona «se conserva entre ellos la memoria de un gran diluvio, en el cual dicen que no se salvaron sino pocas personas, sobre un alto monte dividido en tres puntas, llamado Thegtheg, esto es, el tonante o el centellante, que tenía la virtud de fluctuar sobre las aguas» (Guevara, 1908). Rodolfo Lenz (1912) también menciona «son los que tienen tres puntas que van en declinación hasta lo más bajo de la llanura» (Lenz, 1912). Una posible explicación geológica a estos comentarios por estos autores se deba a que como la mayoría de los cerros Tentén se ubican en la costa, la disposición espacial de las rocas metamórficas, en que rocas de mayor competencia resistente a la erosión se alternan con otras rocas metamórfica de menor resistencia a la erosión, o puede ser por diques intrusivos, que afloren de tal manera que quedan tres diques distinguibles a los ojos humanos. (Bastías, 2019, p.1)⁹

Otro elemento que destaca de los autores dice relación con la visión generalizada de que un cerro Treng-Treng tendría que ser necesariamente la elevación más alta del territorio, afirmación que se desprende de la lucha entre las serpientes elevando las aguas y la tierra simultáneamente, sin embargo,

los cerros Tren trén no corresponderían a los cerros más altos de su entorno inmediato, sino más bien son los cerros que se encuentran a mayor proximidad de las personas para salvarse en áreas de inundación recurrente, ya sea en el litoral, afectado por los tsunamis, como en el interior continental, afectado por desbordes de ríos y lagos, y también por lahares (Bastías, 2019, p. 1).

Por ello, no he de extrañarse que la mayor densidad de sitios Treng-Treng se concentren en la zona costera (ibid.-) y la depresión intermedia. Sin embargo, desde un plano geográfico, existe una radical diferencia en la concepción con respecto al límite, los límites geográficos occidentales y las nociones sobre esta de la cultura mapuche. En ese sentido, en la cultura mapuche, “el límite” no es una frontera, sino mas bien un punto de intersección, con la intención de juntar más que de dividir -como lo hacen nuestras líneas occidentales-. Así,

en el mundo wigka el concepto de límite tiene que ver con separación y división de la tierra; mientras que, desde el mundo mapuche, la noción de Xawümen está asociada a la idea de juntar, de unir y de vincular las partes. Esto quiere decir, que existe la

⁹ No obstante, el trabajo anteriormente citado elabora dicho listado a partir de toponimias y recursos SIG, y no a partir del conocimiento mapuche de su territorio, no logrando abarcar más que datos del Instituto Geográfico Militar y una que otra referencia bibliográfica de relevancia. Creemos, que si estas investigaciones las realizáramos con la gente de los territorios, alcanzaremos mayores niveles de comprensión de la extensión territorial de los Treng-Treng en el territorio chileno.

conciencia de que la tierra sigue y que toda demarcación precisa o referencial no hace más que unirla en vez de separarla. Al contrario de la definición tradicional de frontera utilizada para representar el frontis de un territorio opuesto, en que la diferencia puede llevar al enfrentamiento. Así, lo que se denomina “la línea” divisoria compuesta por cercos u otras formas de verificación, en el mundo mapuche se denomina Xawümen (Melin, Mansilla y Royo, 2019, p. 20).

En resumen, el mito de Treng-Treng y Kai Kai tiene su correlato en el territorio geográfico y geológico a través de las significaciones y representaciones sociales que se tienen de elevaciones de terreno -cerros, montañas, cordones montañosos- en donde, a través de un continuo traspaso en el tiempo durante generaciones de estas representaciones se han comprendido como parte integrante de donde viven los mapuche y la naturaleza -en la Mapu- las manifestaciones de estas elevaciones como esteros, ríos, quebradas, piedras, nacimientos de agua y otros son protegidos por espíritus tutelares – los ngen- que no solo son la naturaleza activa protegiéndose y preservándose, sino que además *entregan* un código moral de relación para con el medio, integrándolos al mundo por medio de su respeto y cuidado.

Esta última afirmación tiene correlación con la famosa teoría del antropólogo Marcel Mauss (2009) en su *Ensayo sobre el Don*, en donde la base de la relación humana consigo mismo está dada por la circulación de “dones” o regalos entre diferentes individuos y sociedades bajo el esquema “dar – recibir -devolver”. Con ello, a partir del caso de estudio, se establece que existe una relación de los humanos para con la naturaleza, en concordancia con el equilibrio epistémico que establece el mapuche para con la naturaleza, integrándose como parte de ella, a manera de poder comprender que la naturaleza, por medio de sus manifestaciones y entidades espirituales, otorga un código moral a los mapuche y estos -algunos- los reciben, y vuelven a entregar dones a la naturaleza manteniendo el equilibrio -de allí los sacrificios que se realizan en las diversas ceremonias huilliche. Así, Quidel (2006) afirma que “desde la concepción mapunche los conocimientos y los saberes no les pertenecen sólo a las personas, sino que existen fuerzas naturales (...) que permiten que la persona acceda a uno o más de los diversos tipos que encierra el mapunche kimün” (2006, p. 93). Por lo cual, se desarrolla un lenguaje en común entre la naturaleza y la persona -el che-, que es a través del Tse süngun -o Che süngun-.

Los Treng-Treng del territorio Kunko, definiendo lo *inefable*

“Antes de lo físico, existe una referencia a un tiempo antiguo, incluso antes de la existencia de la vida como tal. Donde existe un orden de las constelaciones que se rigen por el Chaw Antü y Ñuke Ale, como regidores por excelencia de la vida, en otras palabras, el nacimiento de esta última se explica a través de la llegada desde el cielo a la tierra de Kallfümalen. Posteriormente, se desarrollaron las formas físicas de la vida, dando lugar a esta lucha interminable de Treng-Treng y kai kai filu, que van moldeando y generando cambios en la vida humana. Por lo tanto, las personas van aprendiendo y adquiriendo el conocimiento mapunche de acuerdo al nguillatún, müpiltun, molfün y awün (Entrevista machi Patricia Imio).

Durante la sesión de mapeo colectivo que realizamos dentro de las actividades de esta investigación, y a propósito de la pregunta sobre los límites con los que, valga la redundancia, delimitaríamos el “radio de influencia” de los sitios denominados Treng-Treng. En esta línea, apareció una de las consideraciones más relevantes de lo que intentábamos plasmar materialmente en un mapa de 2x3 mts. Los participantes no tenían un concepto claro sobre el límite de estos, y más bien, nos hablaban sobre la multiplicidad de conexiones que implican el Treng Treng, de la conexión de las diversas fuerzas naturales, simbólicas y materiales, de lo difícil de expresar esa totalidad, llegando a la primera constricción y/o acuerdo teórico-metodológico: El Treng Treng es *inefable*¹⁰, podemos hablar sobre sus características, pero ninguna palabra lo agota ni lo remite a su expresión total.

Tomando en cuenta esta consideración que surgió en la sesión del mapeo colectivo, intentaremos a continuación generar una aproximación no taxativa ni total de lo que los entrevistados y entrevistadas consideran como Treng-Treng y cómo se expresa dicho fenómeno en el territorio que habitan.

En primer lugar, preguntamos a las y los entrevistados ¿qué es un Treng-Treng?, y dado el nivel específico del conocimiento de estas, en vez de interpretarlas, preferimos reproducir las más abarcativas del fenómeno:

- a) *“un cuerpo, no se si cuerpo, un, un espacio de carácter espiritual, si se dinamita se hará pedazos el territorio pero el treng-treng no va a morir, es un ser inmortal, que también la gente no lo ve, uno puede tocar el cerro toda la cuestión pero el treng treng como tal no lo va a tocar, no lo ve, digamos..desaparecerá su habitat, pero las consecuencias las sufren los que viven allí (...) el espacio puede desaparecer, pero la memoria, la creencia o la esencia de la definición del concepto filosófico de los mapuche, los que realmente todavía hoy se puedan decir que son*

¹⁰ El concepto inefable ha sido trabajado por la filosofía occidental en diferentes escuelas de pensamiento y autores que han desarrollado la experiencia del límite en el plano del conocimiento. Para más información del debate filosófico en Garrido (2013) Lo Inefable o la experiencia del límite. Revista Signa 22 (2013), págs. 317-331. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/342894528_Lo_inefable_o_la_experiencia_del_limite revisado el 11/07/2024

mapuche, probablemente nunca va a desaparecer tampoco” (Entrevistado, Apo Ülmen Arturo Camiao).

- b) *“está formado por un territorio donde habitan varias familias de ascencia mapuche williche...sí, hay un trentren que ha existido también desde periodos inmemoriales anterior a nosotros, que es de importancia no solamente para el sector, sino- yo que creo para todo el territorio de acá, y también he escuchado que como esta como interrelacionado interconectado hasta el sector de lago ranco, incluso desde allá han venido personas a visitar y a solicitar permiso... a entregar agradecimiento, por algunas actividades que ellos han realizado en sus territorios”* (Entrevistado, Javier Coyan).
- c) *“es como el equilibrio ecológico, así habría que explicarlo, como un equilibrio ecológico, [ecología digámosle flora, fauna, tendría una patita espiritual y una patita humana] eso, a eso, así se tendría que explicar, porque es la única forma, porque ellos no entienden estos procesos de la cosmovisión (...) es el inicio, es el inicio de un ser que puede ser espiritual, como también un ser que puede ser físico, pero es el inicio, es donde se forma, se complementa para poder expandir eso después y expresar, para poder expandirlas con el tiempo, para el tiempo y hacia el tiempo”* (Entrevistado, Patricio Cancino).
- d) *“un viejito una vez me dijo, “tú miras para arriba, ahí está el trentren”, porque me preguntó “de dónde vienes tú”, “yo vengo de ahí de putrentren”, “ah” me dijo “pero te voy a decir una cosa”, como que sabía que tenía una confusión, y yo pensaba que ese treng-treng era cuando era cabrito chico yo decía que ese treng-treng era ahí nomas. Y él antes de preguntarle, me dice “no, el trentren está arriba, tú miras para arriba, ahí está el treng-treng, todo lo que tú mires de ahí para arriba; trentren, y no hay, no tienen nombres, son todos son uno solo”. Las ceremonias, eso lo diferencia, porque tienen que tener obviamente digamos su ceremonia, pero el trentren es uno solo, el que está arriba, lo que lo puede desequilibrar lo que te dije anteriormente sí, es eso, eso es lo que el viejito me hizo entender..”* (Entrevistado, Patricio Cancino).

De los anteriores extractos, podemos sacar algunas conclusiones relevantes para nuestra investigación. En primer lugar, la expresión material del mito refundacional -los cerros Treng-Treng- tienen un origen anterior a lo españoles y se relacionan estrechamente con las *“familias de ascendencia mapuche williche”*, sus elevaciones son próximas a ellas y como tal son simbolizadas por los mapuche como lugares de importancia sociocultural, no solo para los habitantes próximos del territorio, sino también para los habitantes de otros territorios conectados simbólicamente -como Lago Ranco y Río Bueno-.

Sumado a lo anterior, uno de los principales componentes de esta aproximación a una definición -no total- de Treng-Treng hace relación con la representación del equilibrio que establece su presencia entre las diferentes fuerzas de la naturaleza, sus expresiones concretas -flora, fauna y otros- y los humanos que habitan dicho territorio. Este equilibrio es simbolizado como el *inicio* de la naturaleza, la fuente de toda vida natural de la cual la humanidad también es parte.

Si bien los extractos presentados hablan de dos Treng-Treng distintos -PuTreng-Treng y Treng-Treng Piutril-, es menester resaltar la frase *“no tienen nombres, son todos uno solo”*, que nos da cuenta de la unidad de este fenómeno material y simbólico a lo largo de todo el territorio mapuche y no solo remitiéndose a los treng-treng existentes en un territorio en particular, en conexión con identidad territorial en particular. Los nombres particulares que adquieren según el territorio en que se extiendan, tienen más relación con la historia y la memoria cultural de sucesos, relatos y mitos acaecidos en el territorio y por tanto, las acciones -rituales- de los

humanos para mantener dicho equilibrio -sus protectores-. Esta extensión del equilibrio humano-naturaleza nos permite afirmar junto con el entrevistado que *“todo lo que tú mires de ahí para arriba es trentren”*, sentencia que confirma esta representación total sobre los Treng-Treng, pero que también se afirma desde una perspectiva, desde una mirada integrada en el territorio, no una mirada desde la lejanía sino una mirada situada, que se representa como parte del territorio, como parte de aquello que, para la ciencia occidental, le es ajeno.

A medida que avanzaba la investigación, y dada esta agencia de la que todos nuestros entrevistados le atribuían a los treng-treng, surgió la necesidad de realizar una pregunta sobre la agencia de este fenómeno. En primer lugar, el Treng-Treng

*“Debe **mantener su ngen, mantener la fuerza, nuevamente, la fuerza para dirigirla a cada espacio de cada territorio**, aunque en vivan en el más bajo, en el wapi¹¹, a donde- en el rincón mas oscuro, en el rincón mas difícil, pero el está ahí, aunque está allá, aunque está alto arriba, el esta mirando todo lo que nosotros hacemos, hacemos el bien y el mal, el es el que nos guía, el trentren- cómo le dijera, es el cuidador del mapuche, y no mapuche, a todos los creyentes, y espera a los incrédulos, que si no creen hoy, mañana sí llegarás, y sin tener la biblia, porque yo no puedo creer hoy, reniego, no me gusta, no me agrada, pero mañana sí, por cualquier afligimiento, sí voy a creer, voy a creer en la ñuke ale¹², en el antu¹³, en el kusruf¹⁴, en el mawun¹⁵, en el ñapus¹⁶, en el pisre¹⁷, en el ko¹⁸, en el leufu¹⁹- lafken²⁰, todo, voy a creer, porque de todo eso está el newen²¹. Si no hubiera el trentren no habría vida, ninguno de nosotros estaríamos vivos, ninguno de nosotros tendríamos protección, no tendríamos lawen²², nada, no habría un uñum, porque todo sería plano, todo sería plano y en una aplanada hay ciertas cosas nomas, pasa un mañin, no queda nada, ahora qué es mañin, la venida de las vegas, y el Treng-Treng está seguro, el trentren es eterno, **si todo fuera plano no habría mognen**²³ (Entrevistada, Matilde Catalán).*

Esto implicaría todo un imperativo moral que se le atribuye al Treng-Treng y que no solo extiende la vida desde sí hacia el territorio y sus diferentes componentes, sino que también los protege de alteraciones al equilibrio en el cual los humanos también están inmiscuidos. Estos componentes, a saber, las manifestaciones naturales como esteros, flora, fauna, lluvia, viento, sol, granizo, etc. Serían los *vehículos* por donde el Treng-Treng se comunica, da señales, sonidos y otros elementos que los humanos interpretan, simbolizan, incorporan y procuran obedecer:

¹¹ Porción de tierra rodeada de agua – pantanos, isla terrestre.

¹² Madre Luna

¹³ Padre Sol

¹⁴ Ngen del Viento

¹⁵ Ngen de la Lluvia

¹⁶ Nevazón

¹⁷ Cordillera de los Andes

¹⁸ Agua

¹⁹ Río

²⁰ Mar

²¹ Fuerza

²² Remedio

²³ Vida

*“el treng-treng avisa lo bueno y lo malo. ¿Cómo ahora vienen? Está dando señal otra vez. Suenan ranas, es un aviso, muchas. **Ellos avisan que estemos preparados**, pidamos ayudas a ellos por lo que viene”* (Entrevistada, Sofía Aidé).

*“da las señales, lo veo yo como personalmente, son **las señales que lo guían a uno como par a poder seguir su proceso y estar correcto**, que nosotros lo aceptamos así, porque si vamos a vivir, vamos a levantarnos como corresponde, tenemos que guiarnos con eso, no que a mi me dijeron o que ese lo así y yo también ...es el espíritu vivo, propiamente tal de lo que uno vive, ellos viven, nosotros vivimos, lo trabajamos y lo tenemos que mantener vivo, vigente, firme...la fuerza generalmente. Entonces porque ellos van a ser los que nos van a guiar, dónde tenemos que ir, donde no, qué tenemos que hacer o qué no, eso es lo que hace el trentren, de tenerlo firme, vivo, porque él es el que da la fuerza es el que dice por esto tienen que luchar”* (Entrevistado, Lonko Marcos Vera).

No obstante a lo anterior, dicen los entrevistados que dichas señales hay que entenderlas, y como tal, dicha comprensión no es inherente a vivir en rededores del Treng Treng ni ser una persona mapuche, sino más bien está medianamente sujeta a cierto código moral de retribución y reciprocidad colectiva-natural que entrega el Treng Treng:

*“**hay que saberlo entender sí**, hay comida ahí, remedio... **entrega, eso hace el trentren**, está entregando, está entregando medicina, alimentación, equilibrio, eso hace el trentren. [y qué pide] ceremonias, para mantener equilibrio, mm, porque hay- eso pasa en el trentren, van a buscar pero sin respeto, pasan, caminan, del trentren pero sin respeto”* (Entrevistado, Patricio Cancino).

Este elemento es especialmente relevante para poder enmarcar más certeramente esta relación que se establece entre los humanos y el territorio, en otras palabras, la relación humano naturaleza, hecho social que sido uno de los tópicos centrales de estudio por los antropólogos. Donde adopta una forma similar a la descrita en la teoría del Don (Mauss, 2009), en donde la naturaleza, el Treng-Treng en agencia, es el inicio del Don, quien entrega vida y una forma de vivirla en equilibrio, a la cual el ser humano la recibe y le es recíproco en la devolución.

En efecto, para las personas entrevistadas la relación del Don comienza en el Treng-Treng, en tanto otorga vida y medios de subsistencia, pero también simbolismos y formas de mantener el equilibrio en la vida que contiene y circunda la experiencia humana. Así, el Treng-Treng como parte fundante de la mapu, se significa como el inicio de este movimiento, como fuente concreta del don. De la misma forma, no es solo lo material lo que es entregado, sino también hay un plano simbólico-espiritual que dice relación con las formas y protocolos que se entrega a partir del plano onírico. Así, en un consenso general el vehículo por excelencia donde llega lo entregado son los “*pewma*”, los sueños que se presentan tanto en el dormir como señales vívidas mientras se está despierto, generándose así un lazo entre lo entregado y el receptor de este a través del plano simbólico. Esto es explícito en las palabras Patricio Cancino, quien argumenta que

“El cuerpo es el balance entre tu cuerpo y el espíritu. Es ese el Treng-Treng, así lo entiendo yo, porque ahí comienza todo, para poder complementar lo físico y lo espiritual. ¿Por qué lo físico? Porque los espíritus cuando el mapuche recibe, ya sea, no cierto, el peuma, el pelom, no sé, en visiones o como como quieran nombrarlo o puedes ir conversando y escuchando a la vez, porque, pues, en este momento uno ya está escuchando quién cómo lo tienes que decir. Entonces, el

Treng-Treng para mí es es, es el proceso en donde te dicen, o sea, donde son tres palabras para mí entenderlo. Te dan, o sea, te entregan, tú tienes que recibir y tienes que dar. Esos son para mí conceptos del Treng-Treng” (Entrevistado, Patricio Cancino).

Es así que desde el Treng-Treng emergen una serie de protocolos y normas de conducta y acción social y simbólicas que les son entregados a los mapuche a través de sueños o visiones que no son explícitas ni textuales, sino más bien, caben en el ámbito de la hermenéutica y la interpretación personal y colectiva de estos, en función del ámbito de acción que se encuentre la persona que sueña o “invoca” el sueño, “usted no va a soñar el treng-tren, no va a soñar la piedra que le está hablando, es una persona, que, es el espíritu ahí, pero puede ser (por ejemplo) la señora norma que le está aconsejando, un amigo” (Entrevistada, Sofía Aidé)

Así nos cuenta Sofía Aidé en el siguiente relato:

“(En el Treng-Treng) la espiritualidad, los lawenes. Los lawenes están todos ahí, lo que quiera pedir, la fuerza, la limpieza, de todo lo que quiera usted, si quiere pedir- el pensamiento, si tiene problemas lo entrega usted ahí, y sin querer usted llega después- cero problema. Lo resuelve, o nos da herramientas para resolver, y ahí uno, la espiritualidad, usted si va con su pensamiento bien, el corazón hacia allá con toda su fe, lo sueña. El mismo pewma o cualquier otra persona, conocido, amigo, sueñan el pensamiento que tienen él que va a ser su consejo, puede ser una niña que le dice usted haga esto, esto y esto, todo va en el pewma [las instrucciones]. Y ahí tiene que ir interpretando, usted tiene que tener un amigo, como decimos a veces un amigo imaginario y ahí, “qué tengo que hacer yo, y cómo tengo que hacerlo” usted está pensando, y a quién le pregunto, qué me dice ese, a dónde tengo que ir a pedir ayuda, y usted va a esa parte donde tenga más confianza, y así va la cadena, y ahí si tiene un problema grave ahí le va solucionando, usted no va a soñar el Treng-Treng, va a soñar la piedra que le está hablando, es una persona que es el espíritu” (Entrevistada, Sofía Aidé).

De la misma forma, el Treng-Treng no solo dona protocolos frente a fenómenos coyunturales, sino también otorga roles de importancia para la sobrevivencia de la sociedad mapuche, como lo muestra los siguientes relatos de una persona que devino en partera a través de un sueño obtenido en el Treng-Treng; y una machi que fue iniciada como protectora del Treng-Treng (Piutril):

“(…) Y de que un día ella quedó sentada, se cansó, le dio sueño, ahí se quedó sentada, al lado de la roca se sentó, de repente que vio una cosa así saltar en el agua, así que saltaba y parecía una manito, “que será” dijo, y se fue. Fue a mirarlo que era un niño, una guagüita, era chiquichicha, ella lo pescó, le dijo “sálvame”, y le empezó a dar su comida que llevó. Así hizo su efkutun. y ahí que se escondió debajo de la piedrecita. Y la visión era para que ella sea matrona, para que tenga las guaguas. Fue partera me dijo, salvó muchas señoras. Antiguamente iban a lugares con harta agua para poder nacer, ahí los ngen los acompañaban, los espíritus. Por eso es que ellos iban para protegerse, y estar ahí pidiendo imagínense que tenga guagüita una chemche y está con dolores, pide que la salven los ngen” (Entrevistada, Sofía Aidé).

“Sí, bueno, yo sé algunas cosas, de que a ella la fueron a entregar. Es una especie de cuando sus mayores van a un sector y le van a decir que esta persona va a servir y va a proteger ese espacio, una cosa así. [la designaron otras personas] claro, sus abuelas, las maricheo, que vivían aquí en Pulotre. [¿y ellas son como las que le dan el rol a su abuela] sí, porque una de ellas igual era machi, no sé si sería machi o era lawentuchefe [su abuelita se llamaba Isolina Maricheo] sí, Isolina Llaitul Maricheo (...) la abuela mas o menos a la edad de unos 12 años la fueron a como a

presentar y a entregar ahí al ngen que está ahí en el trentren, y desde ahí ella se comenzó seguramente a preparar como para ser machi y todo eso (...) [ella nació más menos en 1900] sí, tiene que haber sido [y como en 1915 puede ser este como ceremonia de iniciación en el treng-treng] sí, porque igual antes como no se inscribían en el registro civil no sabían que edad tenían, qué edad exacta” (Entrevistado, Javier Coyan).

Así, esta serie de protocolos emanados desde el Treng-Treng orienta desde el plano simbólico-ritual hasta la más elemental búsqueda de supervivencia, manteniendo la constante relación del don con la mapu. En donde todo protocolo considera la entrega, el recibimiento y la devolución de regalos cósmicos y espirituales pero también concretos y materiales, para mantener el equilibrio entre los extremos de cada relación (humano – naturaleza). Así nos los cuenta el siguiente extracto en donde podemos encontrar dicho protocolo en torno a la siembra de comida para la reproducción humana:

“[¿y la relación que se tiene con el Treng-Treng también es una relación que se tiene que tener entre humanos? ¿come que da las reglas?] Sí, por eso es que uno tiene las reglas, la disciplina que tenían antes, que tenía que ver con la naturaleza, ahora se perdió todo. Porque hace años mi papá sembraba, lo primero que hacía su efkutun, ya buscaba un plato de sea lo que sea, ponía su laurel que estaba seco, lo molía, ponía su harina, su trigo, lo que va a sembrar arvejas, y eso en la primera melga lo regaba, porque para que toda esa comida que él presentaba, el trigo era para eso, para la harina, para la harina tostada, para hacer catuto, para hacer muday, por eso es que lo presentaba a la Mapu. Igual que la arveja igual, también sembraba la arveja, y le ponía los ganchos de laurel, la papa igual” (Entrevistada, Sofía Aidé).

En el caso contrario, se establecen sanciones o explicaciones en torno a situaciones desfavorables al no pedir permiso o realizar un efkutun en el Treng-Treng,

“No sé, no podría explicar, se nos cae la tierra, mire mi casa. A mí me retaron los mapuche, porque fue un error hacer esa casa aquí, porque al haber hecho esta casa aquí, debí pedir permiso a la ñuke tue. Y eso me dijeron que fue el castigo, yo así lo creo, podría haber sido así o no, y la tierra está casi por la ventana. Y eso que la máquina había sacado, porque antes estaba peor, estaba toda la tierra encima de la casa” (Entrevistado, Venancio Aucapan).

Así se establecen una serie de protocolos en la sociedad mapuche para la interrelación entre humanos, y para con la naturaleza, para el Treng-Treng y la mapu. De esta manera, cuando se va al Treng Treng, nuestros entrevistados realizan rogativas, que como tal dice su nombre, ruegan y piden, tanto permiso como buenos deseos y ofrendan al Treng-Treng para lograr su protección:

“bueno uno va a hacer sus ceremonias, tiene que hacerlo porque ahí va a recuperar, va a entregar lo que uno hace, lo que realmente uno en lo que trabaja, el tiempo que trabaja y tiene que llegar el momento en que tiene que ir, a entregar, a pedir, y volver de nuevo otra vez a recuperar el digamos toda la fuerza, es como ir a rejuvenecerse de nuevo” (Entrevistado, lonko Marco Vera).

“ahí en el lugar uno va a agradecer las cosas que uno vive, que uno trabaja diariamente, y también va a pedir por nuevas oportunidades, nuevas energías para que se le dé las cosas que va a hacer se le dé de forma positiva, en el lugar, en el espacio físico, quizás entre una familia, entre algunas organizaciones, puede ser de diferentes formas las ceremonias, por decirlo de alguna forma, que va a realizar ahí, pero en el fondo (...) se comienza con un agradecimiento y posterior se le pide por el bienestar, productividad, la vida misma en el fondo” (Entrevistado, Javier Coyan).

“Colipay era uno, y el otro calfulaf, esos dos viejitos eran los técnicos para pedir agua. [¿de pullaullao dice que eran?] sí, sí los dos vivían por ese lado ahí [¿y ellos venían constantemente o fue esa vez nomas?] sí, cada vez venían, decían que venían cada vez, [¿todos los años?] por año nuevo esperaban también la gente en esa piedra ahí, [¿el año nuevo mapuche?] el de primero de enero, antes no se escuchaba el año nuevo mapuche, después, de repente comenzó a salir el wetripantu. [¿Y antiguamente no se conocía?] no. Sería que no lo querían que la gente sepa, no sé cómo sería pero, de repente yo escuché wetripantu y el año nuevo mapuche, [pero ¿ellos venían para el año nuevo?] sí, ahí solían esperar el año nuevo [¿y con banda con todo?] todo, con sus bandas, y se reunían harta gente aquí. [ósea hacían un nguillatun] claro. [¿Se juntaban ahí al lado arribita de la piedra?] sí, [ahí donde dice la plaza?] sí. Ahí hacían sus ceremonias ellos. [pero ¿también llevaban enfermos ahí?] sí solían hacer llegar decían. [Y esos dos viejitos, ¿eran como los únicos que venían? ¿O eran unos más de los que venían?] esos, yo los conocía a esos nomas, porque esos los nombraban más, cuando hacían nguillatun para allá para lafkenmapu, para allá se iban de maestros esos, [pero ¿venían a pedir permiso acá?] claro. [¿Y ese permiso se lo pedían a usted o a su papá?] A ver, mi papá sería porque yo no los ubicaba a ellos, [¿o pedían permiso ahí antes de hacer el nguillatun?] si ahí [en la piedra] Sí, en la piedra, [es otro tipo de permiso], [claro, es como un permiso espiritual por así decirlo] sí” (Entrevistado, Luis Lefigal).

Por otra parte, la relación en la extensión geográfica de los Treng-Treng, que nos habla la investigación de Melín, Mansilla y Royo (2020) con respecto a los límites que se establecen en la geografía tradicional, donde emerge el concepto de Xawümen en el territorio norte del Wallmapu. En la entrevista a Matilde Catalán, “la ñaña Matilde” encontramos un correlato directo a dicha noción en Tse süngun, que nos da cuenta de que dicha noción también está presente en el territorio Künko²⁴, generando así una definición central de lo que es la representación geográfica en lo mapuche:

“geográficamente para el mapuche no hay límite, las quebradas no marcan sino que las quebradas están marcadas por el ko, porque nace el ko para la gente, esa es la vena de una persona, el río es otra vena de persona, no es una marcación, el huinca lo ve todo como una marcación, como división, pero el mapuche es todo un chalktun, “estar todos juntos”, conectado, chalktun liguén, sería la palabra **chalktuliguen**, “**estamos todos juntos sin límites**” y el Treng-Treng son chalktuliguen en un trabajo, si lo quiere llevar a palabra antigua es chao quelefuy ta pu chawen “los padres eran todos unidos y estaban juntos” (Entrevistada, Matilde Catalán).

Como tal, y continuando con el razonamiento, de la relación que se establece entre los Treng-Treng -**chalktuliguen** en Tse-Sügün- podemos desprender y reafirmar dos elementos centrales anteriormente comentados: por una parte, se afirma la unidad de los Treng-Treng y por tanto de lo existente en el plano material y por otra, lo extensivo a todo lo que está en la tierra. En ese sentido, las aguas toman un rol central dentro de la cosmovisión mapuche y como articulador de la naturaleza, de las “venas” que conectan a los Treng-Treng. Es tal la relación entre la cosmovisión y la naturaleza en el territorio huilliche, que el mismo nombre autoafirmado del pueblo habitante de la hoy comuna San Juan de la Costa es expresión de dicha conexión:

“kunko mapu mo- kunko es las juntas de agua que hay, por eso es kunko, antes la misión no era misión san juan de la costa, el nombre era kunko mapu mo, juntas de agua. Usted se fija que hay

ríos, esteros, y hay hualves, todo eso es una junta- es un kunko, juntas de agua- de la tierra. [ósea no se puede entender aquí al mapuche sin agua] sí” (Entrevistada, Matilde Catalán).

Así, en la mayoría de los sitios denominados Treng-Treng se constata la existencia de la emergencia de agua por de entre medio de cuerpos rocosos en lugares poco accesibles, los cuales solo algunos saben de su acceso, pero muchos de su existencia:

“hay un pozo de agua, va a pedir permiso, lleva agüita de ese pozo, lo lleva en una botella, con el permiso que lo protejan los ngens para allá, los espíritus, que ella estuvo en Pulotre, pedir a donde va, y si va a volver y ustedes me van a acompañar. Los espíritus la van a ir a dejar y después vuelven a entrar” (Entrevistada, Sofia Aidé).

El Treng-Treng en relación con Huenteano y el Nguillatún Williche

En primer lugar, para dar cuenta del nexo entre el Treng-Treng, el Nguillatún y el taita Huenteano, es necesario dar cuenta del *müpiltun* [religión] mapunche, denominación propia del territorio de la Fütawillimapu. En la actualidad existe una multiplicidad de religiones con fuerte presencia en San Juan de la Costa, una de ellas es la mapunche. Por ende, su comprensión resulta necesaria para constatar el entramado de relaciones que allí se formulan entre el che [humano] y la naturaleza.

Con respecto al *müpiltun*, una de las aproximaciones caracterizadas para su comprensión, se encuentran en el *Informe final de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche* (2003)²⁵, que constituye una de las nociones sobre la religión en los pueblos originarios en Chile, donde dicha concepción es de una naturaleza compleja e integral, por lo tanto,

La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos sus niveles, pero al mismo tiempo se trata de un hecho que tiene características propias que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas (Gómez y Velasco, 1973:185 en Pichinao, Mellico y Huenchulaf, 2003, p. 600).

Por lo tanto, desde la perspectiva mapunche, “en el sujeto la religión no se reduce a lo racional, ni al mero sentimiento, ni a una postura ética, pero todos ellos entran dentro de la expresión de la experiencia religiosa por cuanto esa realidad suprema, en cuanto trascendente necesita mediciones en las cuales expresarse” (Pichinao, Mellico y Huenchulaf, 2003, p. 600). De esta manera, el *müpiltun* para el che [humano] resulta un conocimiento basto y que tiene relación con las formas de vidas no humanas -Itrofillmongen-, además del juicio, sentido y orden en relación con el Nag Mapu (en la tierra que habitamos), en otros palabras, la relación humano naturaleza se expresa bajo el sistema de creencia religioso del mapuche *müpiltun*. Por consiguiente,

Según el conocimiento cultural mapuche, en todas estas dimensiones espaciales existen infinidades de elementos que poseen vida que son posibles de identificar, cada uno de los cuales cumple funciones específicas, en el contexto del espacio universal y cada uno contiene energías, newen, aportando al equilibrio armónico integral del universo. Así mismo todos estos elementos tienen sus respectivos Geh [Ngen], a su vez los Geh poseen sus respectivos püjü [püllü]. Los cuales pueden estar relacionados con los microespacios o elementos que existen en el Naüq Mapu [Nag Mapu], tales como; wingkul, bafken, bewfü, menoko, mawisa, zeqñ, etc. Estos espacios a su vez contienen las diversas especies de vida, entre ellas al che [persona] (Pichinao, Mellico y Huenchulaf, 2003, p. 605).

En segundo lugar, la noción del Treng-Treng, que como anteriormente se ha revisado tiene relación a un pasado lejano, en el cual, está imbricado con una catástrofe que asoló al pueblo mapuche, cuyo Piam [relato de un tiempo pasado] se sitúa en los cerros, donde la gente sobrevivió, gracias a su protección. Por lo tanto, el Treng-Treng en sí reviste un carácter

²⁵ La Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche, se sitúa en el contexto de la elaboración del Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato. Este organismo se erigió entre los años 2001-2003, donde tuvo por objetivo asesorar al presidente de la república desde la perspectiva de los pueblos originarios, en cuanto a los hechos históricos que suscitaron desde el nacimiento del Estado nación chileno, además, de efectuar recomendaciones para una nueva política indígena.

simbólico con una alta relevancia entre creyentes y quienes no necesariamente desarrollan una relación con y para el Treng-Treng. En el primer caso,

“Y uno no va a llegar e ir y ver nomás. Hay que hacer nguillatu, hay que hacer efkutun, ir preparado, no llegar así porque no sabe lo que va a pasar. Es un lugar sagrado, porque aquí al frente tenemos un Treng-Treng, eso no es llegar e ir, no sé si alguien iría. Alguna vez, (...) yo fui una vez con chau [padre]. Era limpio, ahora está todo tapado con quila. Y yo creo que ni camina ahí. A la mitad de la piedra está el agua dulce, que hicimos limpiecita. Ahí van a pedir para sanidad, para los lawenes cuando están enfermos” (Entrevistada, Sofía Aidé).

En el segundo caso,

“Aquí, de nosotros no vamos nadie, los que vienen son otra gente afuera, vienen de Río bueno, y así de varias partes lejos, vienen ahí. Primero, bajaban antes de que haya camino, ellos bajaban a pie por el matorral, y ahora llegan bien ahí. [Usted, ¿le da el permiso a la gente para que pase?] sí, yo bueno como se inscribió esa piedra por lo indígena, no haciendo ningún daño a la gente, no hay por qué prohibirlo, si hicieran algún daño, ahí sí que no los dejó entrar más. (...) haciendo ese camino ahí yo, el de las máquinas no quería trabajar, cuando vio que andaba una banda ahí, hacían wichaleftu, y así que se quería llevar su máquina ese día, ahí yo le dije, esa vez parece que eran de Riachuelo, algo así, eran los que andaban, y ahí yo les dije: que cualquier comunidad que haga un daño ahí sí que no los dejó entrar más. Así como por la parte para allá por el Biobío tanto daño que hace gente, y este campo no son dueños las comunidades, soy yo el dueño, así que ojalá que nunca hagan nada nomas, vienen ahí para sus creencias, nadie los va a echar, pero si hacen daño ahí sí que ya no van a tener la entrada nadie” (Entrevistado, Luis Lefigual).

Con respecto a este último relato, resulta plausible que el entrevistado no desarrolle mayor interés por el *müpiltun*, sin embargo, cabe señalar que al mismo tiempo, sin conocer del todo el significado o lo que yace en el cerro, puede identificar con claridad la relevancia que tiene como lugar sagrado para la religión y cultura mapunche. En este caso,

“porque ellos como dicen que es agua medicinal, y sé que es buena, porque yo cuando me casé, la mujer aquí siempre se enfermaba del dolor de cabeza así que yo la llevé un día, así que le fui a lavar, llevamos harina tostada, pan, y uno de carnecita (...) ahí nunca más se enfermó de la cabeza ella. Ahí cuando le riegan harina cae con más fuerza y esa vez lo vi yo cuando le lavé la cabeza a ella, pero de esa vez nunca más se enfermó, sanó todo, es poderosa. Pero tiene que ir con toda la fe uno para que sea con provecho el viaje. Aquí, así como estoy ahora yo demoro dos horas para llegar arriba, lejos es” (Entrevistado, Luis Lefigual).

En tercer lugar, se configura el nexo entre el Treng-Treng, Huenteao y el Nguillatún, en la cual,

en esa relación que tiene el mapunche con los que hicieron posible su existencia, su mediación para el logro del bienestar en su espacio territorial. Se sostiene numerosas creencias homologadas a esta relación de padres a hijos entre lo divino, sobrenatural, los mediadores como fuerza, dueños de los espacios, elementos naturales y los che (Quidel, 2006, p. 105).

En este contexto, el taita Huenteao, es considerado para mundo mapuche williche “un espíritu benefactor respetado del pueblo mapuche williche, mediador entre Chau Trokin, las personas y la naturaleza, en vida fue una persona” (Lemuy, Catalán, Gualaman, Camiao, Alcafuz y

Huenupan, 2015, p.65). De igual manera, el Nguillatún es una de las ceremonias de mayor notoriedad al interior del pueblo mapuche williche, por lo cual,

*donde la comunidad se organiza año a año para agradecer y pedir a las divinidades consideración para vivir en armonía y equilibrio con la ñuke Mapu, a esto también lo llamamos **Küme mognen**. Así mismo, en este ritual con mucha fe y respeto las personas y la comunidad se dirigen a chau txokin, taita Huenteao, y a todas las divinidades que forman parte de la ñuke Mapu; como los ngen y los pü'lli que son parte de nuestra vida Mapunche en el cual nos desenvolvemos día a día (Lemuy, Catalán, Gualaman, Camiao, Alcafuz y Huenupan, 2015, p. 67).*

Por ende, las interrelaciones se ven con mayor claridad a partir de los relatos de las entrevistas, en la cual, se da cuenta y se observa la sincronía entre el espacio físico, el che y las divinidades. Y al igual que otros lugares de Wallmapu, dicha sincronía se articula mediante la comunicación, que, en este caso, es desarrollada por medio del *Tse süngun* o *Che süngun* variante territorial Williche del idioma mapunche.

“mi abuela era hablante, pero mi mamá no era hablante, pero entendía todo lo que al momento de que le hablaban en che süngun ella entendía todo. Entonces decía que mi abuela entraba, desde el momento que entraba hablando en che süngun, pero ella le hablaba como a los espíritus a los ngen que se le dice que hay en ese sector, y ella decía, que la abuela al momento de hablarle como que desde dentro de las piedras o no sé dónde ella escuchaba las respuestas que le daban. Y de esa forma era la comunicación ahí, pero, ella decía que al final ya cuando iban las últimas veces antes de que fallezca la abuela, ya decía que no le respondía, y ahí la abuela decía que a lo mejor era porque la gente como que se estaba olvidando ya de ir, porque ese lugar hay que estar constantemente yendo y manteniendo para que se mantenga también vivo el ngen, el espíritu ahí, y todas esas fuerzas que hay en ese sector” (Entrevistado, Javier Coya).

Por otro lado, otro relato da cuenta del aprendizaje e importancia de la ceremonia del Nguillatún y su relación con los ngen, en tanto protocolo como representación misma del ejercicio religioso,

“Bueno el nguillatún así empezó porque el abuelito que nos enseñó maestro de ceremonia don Juan Piniao que era maestro de ceremonia de allá de Trafun. Ustedes, dijeron, van a ir allá al Trenkawin, porque él es un soldado del abuelito Huenteao empezamos con cuatro personas. Así que llegamos allá y él dijo: estas señoras que andan haciendo, le dijimos venimos a esto y esto. Tuvimos señales buenas, muy buenas. De golondrinas que pasaban y cantaban, y al final nos pusimos a jugar ahí como unas niñas. Nos dijo: ustedes tienen que ir allá porque son primerizos y no saben hacer un nguillatún, así tienen que empezar, y yo ni conocía allá arriba en Trenkawin. (...) Ellos vienen a visitarnos, ellos son los que mandan a elegir a su pueblo-... porque el Treng-Treng son espíritus, nosotros eso nos llena, que nos acompañen a nosotros, ahí vamos a pedirles a ellos que nos vengán a acompañar a nuestro nguillatún, y uno los siente cuando llegan, al menos yo los siento, siento esa visión, igual que al abuelito también, y ya cuando llega uno tiene que recibirlos con harina, que su mate, servirles. No va a estar a gritos uno haciendo esto, tienen su mesita ahí, le sirve carnecita, todo lo que quiera. Y ahí uno hace su effkutun, una vez haga su effkutun, cuando lo reciba se va derecho nomas para arriba, de ahí más arriba empieza a desparramar, hace también el wichaleftu” (Entrevistada, Sofía Aidé).

Por otro lado, en palabras de Matilde Catalán y el Machi Héctor, se describe la conexión entre los espacios sagrados al interior del Treng-Treng y las divinidades como Huenteao y Kintuante,

“Esa es la relación profunda, que usted no lo puede creer, Cheuquelikan, y Leupulli, y no sé qué otros ngen, estos, cómo se llaman, otros ngen que hay por allá por Río Bueno, Pilmaiquén,

Kintuante, y así otros más, ellos son todos comunicados, ellos son la fuerza para los nguillatún, y la fuerza para que ustedes mismos tengan vida y para sobrevivir, fuerza, aliento, por su trabajo y por su talento, de dónde viene, de los Treng-Treng, la vida nuestra, si no cómo nosotros andaríamos” (Entrevistada, Matilde Catalán).

“Esto es como una cadena de ngen, muchas veces empieza todo con Huenteao. Esta separación, ni división, sino que estrategia de cuidar el territorio entre dos hermanos Kintuante y Huenteao. Muchas veces se hicieron trabajos espirituales para que haya más espacios, ya, donde se pueda cuidar nuestro territorio, como mapuche, como lof Mapu al final. Por eso Kintuante queda por allá, Huenteao se viene para acá, cada uno arma más espacio, como hoy en día el tal llamado Centinela, que también era un tremendo ngen, que también era como espacio, donde dejaron kona, se quedaron ejércitos, solamente para cuidar nuestro territorio. Entonces, el inicio es de muy atrás, y en ese sentido, para preguntar todas esas cosas, nosotros tenemos que depender mucho del wenu Mapu y que los püllli nos hagan recuerdo y aclaren que sucedió antes” (Entrevistado, machi Héctor Cañulef).

Asimismo, un elemento característico del müpiltun, es el principio de reciprocidad, donde

Se establece en la relación del che con los newen existentes en la naturaleza. Se fundamente en otro de los principios pilares del mundo mapuche: el che es un componente de la naturaleza, lo mismo que las otra fuerzas en ella existentes; el equilibrio de la vida entonces surge de la relación recíproca que entre ellas se establece, y se sostiene por medio del cumplimiento de la función particular que cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida Mapunche (Pichinao, Mellico, Huenchulaf, 2003, p. 613).

En este sentido, con y para Treng-Treng se establecen una responsabilidad mutua, en la cual, opera este principio de reciprocidad en el marco de la sanación, es decir, de utilizar las plantas que crecen en los cerros para tratamientos, como de agradecimiento a través de efkutun y/o nguillatún. Lo último se puede evidenciar en palabras de tanto del machi Héctor como de Sofía:

“Yo creo que es una fuerza mayor, como que mantiene el equilibrio, porque un ngen en toda cultura tiene que haber un bien y un mal, para que existan, pero en este caso, los ngen por lo menos, si yo como machi le pido para sanar me lo va a dar, pero si va un kalku a pedir para hacer daño, también se lo va a dar. Entonces como que mantienen el equilibrio, pero muchas veces no es que regulen por sí solos a todas las comunidades, pero sí tiene esa fuerza y ese poder. Muchas veces eso se hacía como en marzo o en abril, porque en ese tiempo ya estaban todas las cosechas listas, en ese tiempo se usaba mucho efkutun. Muchas veces ya cuando se fueron perdiendo estos nguillatunes grandes para agradecer, muchas veces las personas que sabían los hacían sólo, porque mi abuela ella ya la había cosechado lo último, juntaba todas las semillas y eso lo entregaba en un efkutun. Y nunca le faltó nada desde que yo tengo conocimiento por lo menos, y pude acompañarla en sus ceremonias, pero siempre nos recalaba que nos acostumbremos a agradecer y no solamente a pedir a pedir no más” (Entrevistado, machi Héctor Cañulef).

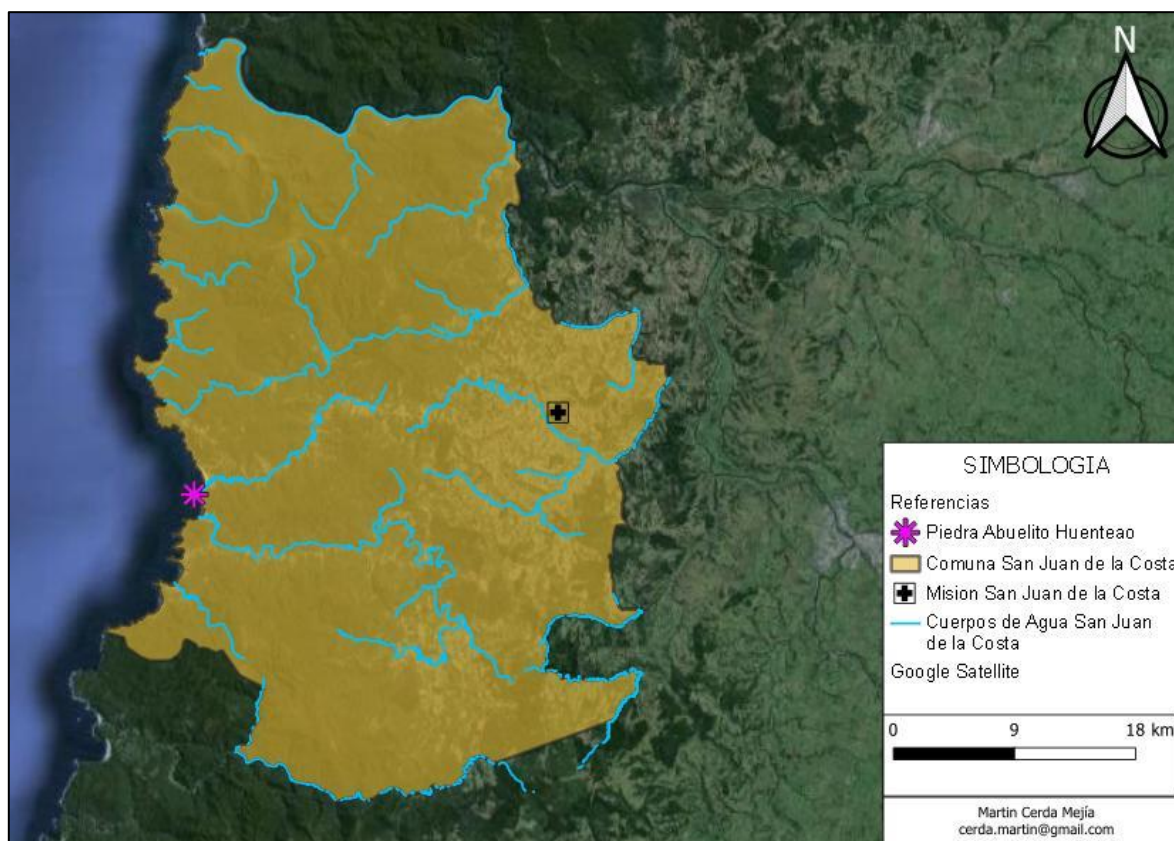
“Sí, da algo porque uno va a pedir, pide que nos acompaña y uno pide por qué el Nguillatún que estamos haciendo, nosotros pedimos al agua, este año nos escucharon y tenemos agua, pedimos a la siembra, que siembre, que den las cosa, que den resultados para tener en su lugar. En distintos lugares, si uno lo pide, nos acompaña, por ejemplo, uno se sale al efku, y alguno le dice, pide permiso a su Mapu, a su ruka, que lo acompañe, lo proteja, y ahí anda acompañando. Imagínese si ese día cuando fui a la cordillera si no habría dicho eso no se nos habría pasado” (Entrevistada, Sofía Aidé).

Representando Geográficamente los Treng-Treng en Territorio Küngo

A continuación, realizaremos una exposición lineal de representaciones geográficas de cuatro tópicos combinados, a saber, las elevaciones de terreno, la población de los sectores -entidades- de la comuna de San Juan de la Costa, en donde se identifican los sitios de significación sociocultural y el establecimiento de sitios Treng-Treng. En primer lugar, delimitaremos la comuna de San Juan de la Costa a partir de los datos cartográficos del Censo 2017 y agregaremos a ello una capa de la Red Hidrográfica de la comuna extraídas y gestionadas de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Además, precargamos como referencias la Piedra del Abuelito Huenteao y la Misión San Juan de la Costa. En la imagen n°2 un mapa con dichas capas.

Imagen 2

Mapa Red Hidrográfica de la comuna de San Juan de la Costa



Fuente: Elaboración propia

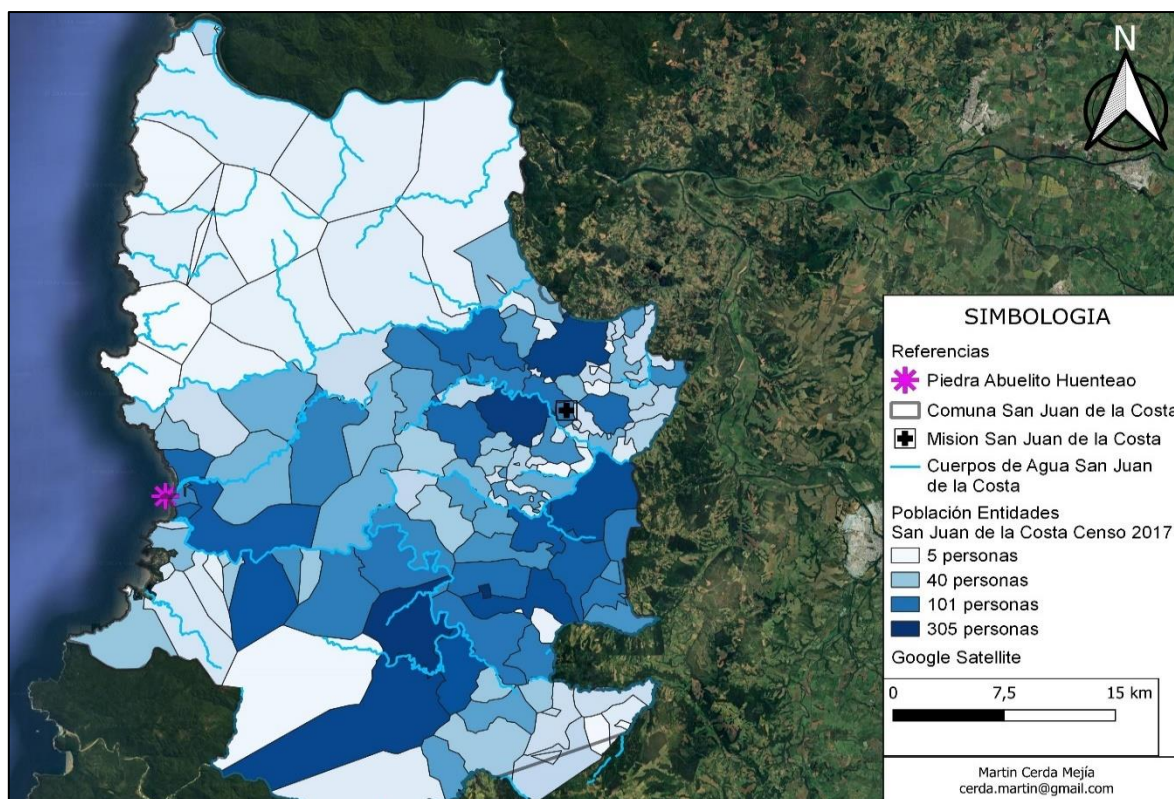
Como sostenemos anteriormente, una de las partes de la definición de Treng-Treng decía relación a la cercanía territorial con las familias huilliche, por lo que, si lo llevamos a los datos, el 78,69% de la población de la comuna se autoidentifica como mapuche-huilliche²⁶ (cifra que

²⁶ Información extraída de los Reportes Comunales de la Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Disponible en https://www.bcn.cl/siit/reportescomunales/comunas_v.html?anno=2017&idcom=10306 revisado el 11/07/2024

habla de la autoidentificación, no de la participación activa en la cultura ni en el conocimiento en torno a sus elementos filosóficos-cosmovisionarios). Así, ocupamos los datos cartográficos de las entidades -o sectores- de la comuna, en donde los categorizamos en función de la cantidad de personas que habitan en el territorio -desde el con menor habitantes más claro hasta el más oscuro a los sectores con mayor población-. El resultado en la imagen n°3.

Imagen 3

Mapa de Distribución de Habitantes, comuna de San Juan de la Costa

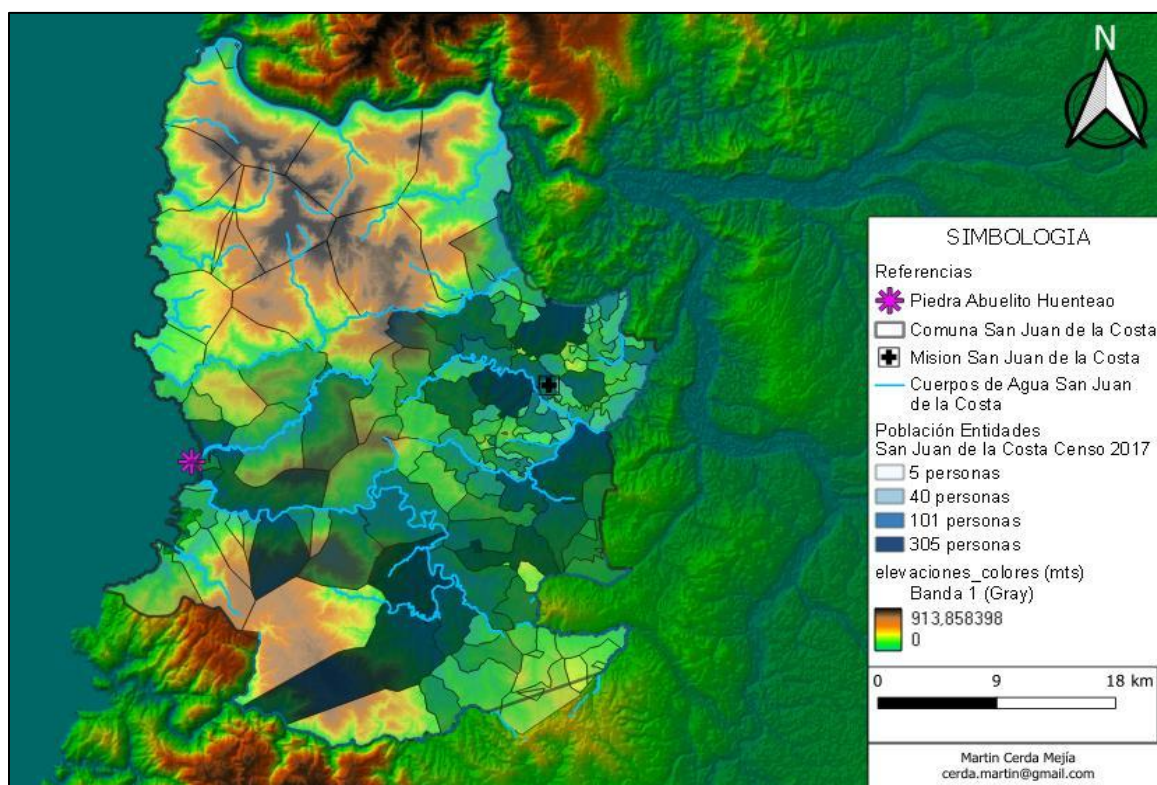


Fuente: Elaboración propia

Por otro lado, desde un punto de vista geográfico, si cruzamos el mapa de elevaciones con el cual realizamos el mapeo colectivo (ver imagen n°1), con el mapa de población categorizada por densidad poblacional (ver imagen n°3). Podemos concluir que los sectores/entidades más pobladas de la comuna, se correlacionan directamente con las áreas más bajas de la formación geológica del territorio, y se concentran particularmente en el radio cercano de la Misión San Juan de la Costa y Pucatrihue -en donde está la piedra del Abuelito Huenteano- y el sector llamado Loma la Piedra. En la imagen n°4 se puede apreciar el mapa con el cruce anteriormente descrito. En las elevaciones y las cumbres, los territorios son menos habitados -lo que no quiere decir que no tengan inscripciones en bienes raíces como lo revela la imagen n°5.

Imagen 4

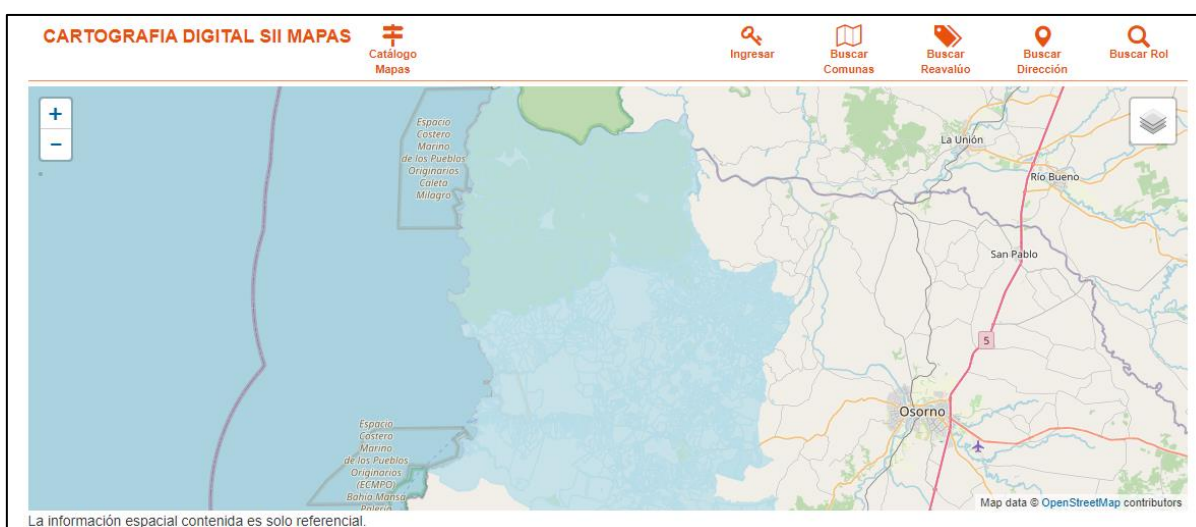
Mapa de Elevaciones de terreno y Distribución de población San Juan de la Costa



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 5

Mapa Referencial de Predios San Juan de la Costa

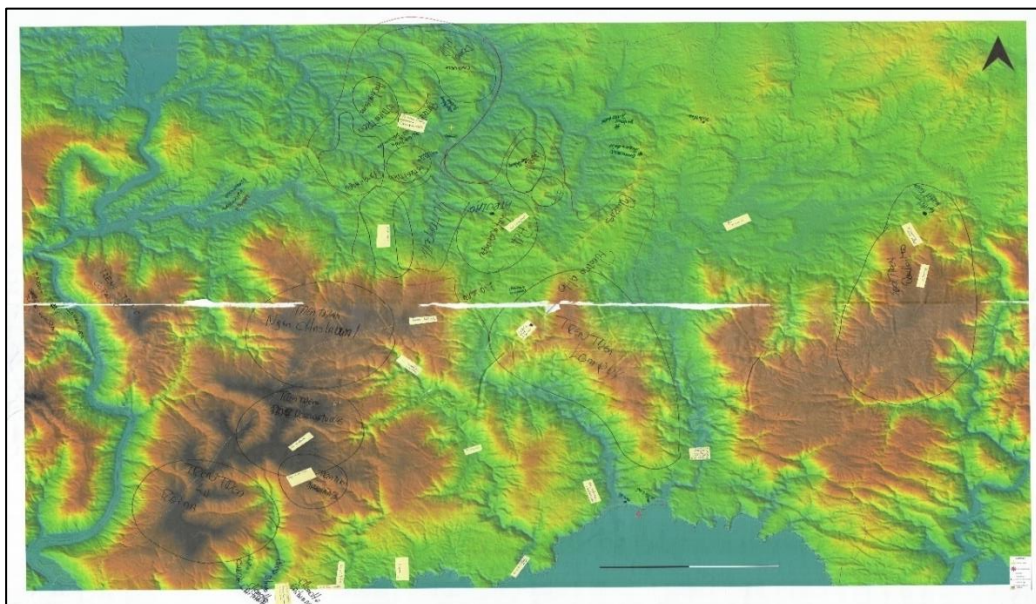


Fuente: Cartografía Digital Servicio Impuestos Internos

Por otro lado, de acuerdo al contexto comunal, en la imagen n°6 podemos ver el producto del mapeo colectivo el cual fue escaneado y lo presentamos como verificador de la investigación. Si bien, el nivel de detalle es imperceptible prácticamente en este formato, a continuación, expondremos la información recopilada para su mejor visualización -en función de la escala desarrollada-.

Imagen 6

Resultados del Mapeo Colectivo, Sitios de Significación Cultural



Fuente: Elaboración colectiva

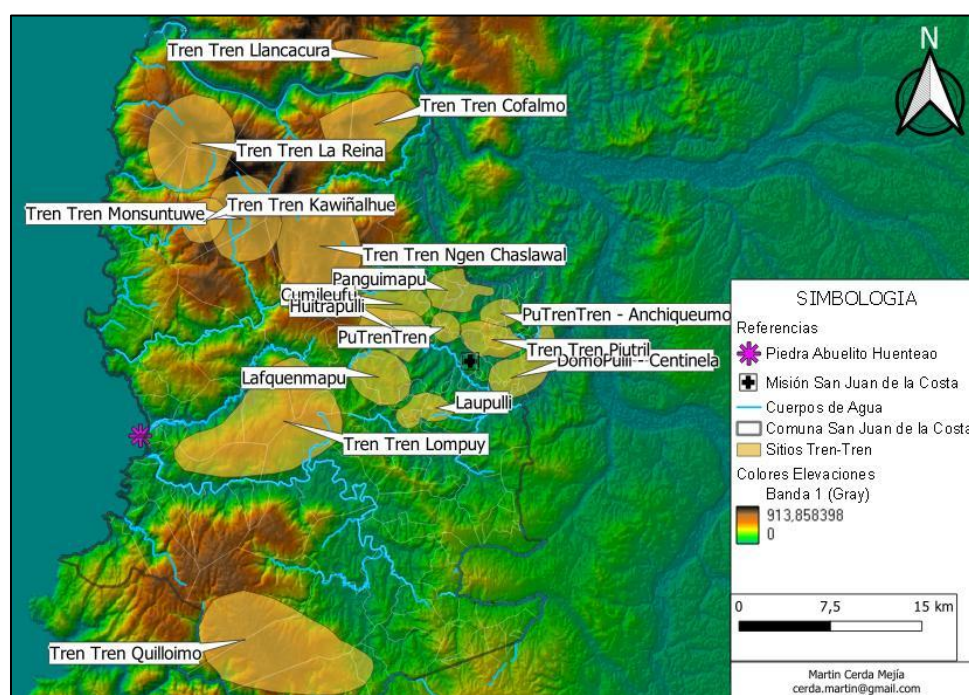
Avanzando así con la digitalización del mapeo colectivo, dividiremos dicha sistematización en dos elementos: I) los sitios tipo Treng-Treng y, II) los sitios de significación sociocultural, los cuales integran diversos lugares con diversos usos culturales. De esta manera, en la imagen N°7 tenemos el mapa que correlaciona las elevaciones y las áreas que integran los Treng-Treng y sus diversos nombres, los cuales además los presentamos en la tabla N°2. El mapa N°8 muestra el mapa de la correlación entre las áreas pobladas y la densidad de habitantes de la comuna y los sitios reconocidos como Treng-Treng.

Tabla 3
Sitios Treng-Treng Identificados en el Mapeo Colectivo

Nombres Treng-Treng			
1	PuTren Tren	10	Tren Tren Quilloimo
2	PuTrenTren - Anchiqueumo	11	Tren Tren Lompuy
3	Tren Tren Piutril	12	Tren Tren Ngen Chaslawal
4	DomoPulli - Centinela	13	Tren Tren Monsuntuwe
5	Laupulli	14	Tren Tren Kawiñalhue
6	Lafquenmapu	15	Tren Tren La Reina
7	Panguimapu	16	Tren Tren Cofalmo
8	Cumileufu	17	Tren Tren Llancacura
9	Huitrapulli		

Fuente: Elaboración propia a partir del mapeo colectivo

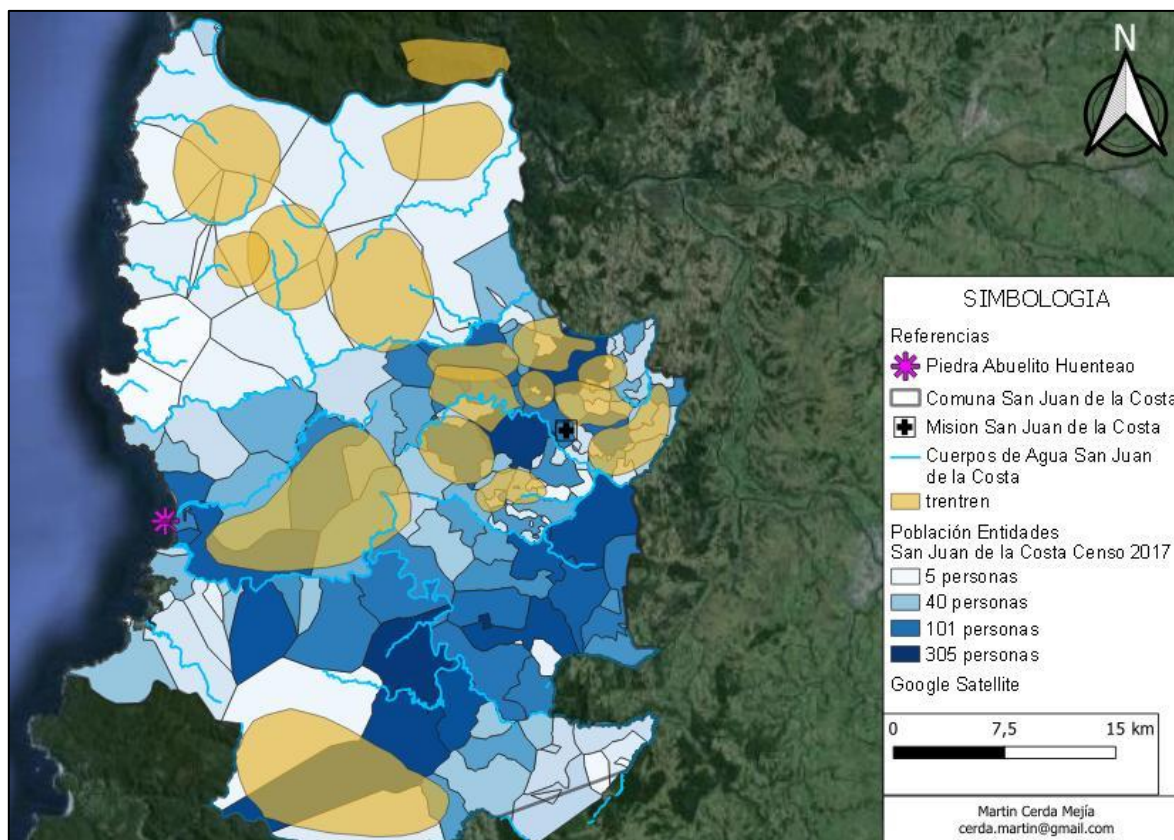
Imagen 7
Mapa de Elevaciones y sitios Treng-Treng reconocidos en Mapeo Colectivo



Fuente: Elaboración a partir del mapeo colectivo

Imagen 8

Mapa de Población y Sitios Treng-Treng, comuna San Juan de la Costa



Fuente: Elaboración propia

Si comparamos la imagen n°7 y la imagen n°8, nos muestra dos elementos relevantes según los relatos y el recorrido bibliográfico anterior: a) los sitios más altos del territorio efectivamente son significados como sitios Treng-Treng por la comunidad involucrada en la investigación, sin embargo, estos no son los únicos, concentrándose un importante número de ellos en torno al área más poblada de la comuna, en directa relación con la afirmación de que los Treng-Treng son sitios aledaños a donde viven “*familias de ascendencia mapuche williche*”. Así, en torno a la misión se establecen una sub-red de Treng-Treng a la que llaman PuTrenkawin, la junta de los Treng-Treng.

Y, b) en ambos mapas es posible apreciar la correlación que existe entre los sitios denominados Treng-Treng y la red hidrográfica de la comuna. Es menester especificar, que las circunferencias de los Treng Treng son meramente referenciales y no representan un dato cartográfico cuantitativo, sino más bien, son una representación fiel de la información cualitativa expresada en la cartografía participativa (ver imagen n°6). No obstante, visualmente es evidente que las elevaciones significadas como Treng-Treng “limitarían” con la red hidrógráfica, en donde mas que una línea de separación o frontera, los ríos, esteros y cuerpos de agua en movimiento actúan como una **unión (chalktuliguen)**, entre los sitios Treng-Treng, estableciendo así una cadena clara de Treng-Treng en donde solo el Treng-Treng Quilloimo

estaría apartado de los demás, siendo el único identificado más allá de la carretera que une Osorno con Pucatrihue (U-40).

Ahora con respecto a los sitios de significación sociocultural identificados en la cartografía participativa, se identificaron 40 sitios de significación sociocultural que implican sitios sagrados medicinales, de rogativa, de nguillatún, de encantamientos de la familia del Abuelito Huenteao, de Gnen reconocibles por su importancia y poder, cementerios, permisos y otros como lo muestra la siguiente tabla y las imágenes N° 9 y N°10.

Tabla 4
Sitios de Significación Sociocultural, San Juan de la Costa

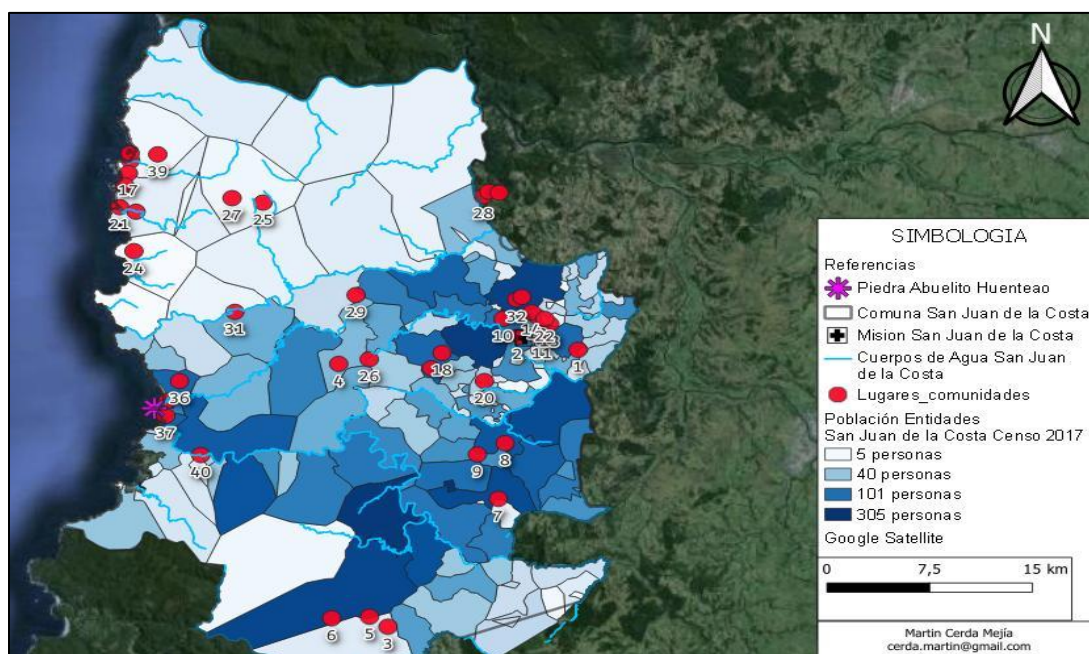
Nombres y Toponimias de los sitios de significación sociocultural			
1	Centinela	21	Caleta Huillin
2	Cementerio Misión	22	Plaza Piutril
3	Nguillatun Winkul Kusra	23	Nguigil Leufu
4	Nguillatún Wente Mahuidan	24	Llescaihue
5	Nguillatun Quilloimo	25	Multruntuwe
6	Refugio	26	Cementerio Aleucapi
7	Pichilkura	27	Ngen Kawinahue
8	Nguillatun Purrehuin	28	Lawen
9	Cementerio Purrehuin	29	Pampa Lahual
10	Nguillatun Punoe	30	Motrontuwe
11	Nguillatun Pulotre	31	Pilfuco
12	Pu Tren Kawin	32	Nguillatun Pullusruka
13	Piedra Piutril	33	Cementerio
14	Cheuquelikan	34	Canillo
15	Chemche Caitana	35	Caleta Milagro
16	Küsaipuyewe	36	Multruntuhue Cheuque Mapu
17	Watra Lafken	37	Sargento Millalicán
18	Atrulmo	38	Pullisruka
19	Chemche Caihuana	39	Leufu chawilko
20	Nguillatuhue Laupulli	40	Permiso Pulamemo

Fuente: Elaboración a partir del mapeo colectivo

Ahora, si realizamos un mapa de calor de los puntos identificados como sitios de significación sociocultural (ver imágenes n°11 y 12), con el fin de representar visualmente la concentración de puntos en el territorio, podemos notar varias áreas de concentración de sitios, siendo dos particularmente las más relevantes; una en el área de la costa en la parte norte de la comuna y otra en el área denominada complejo PuTrenTren, en donde, se concentra la población humana, los Treng-Treng, varios cuerpos de agua y múltiples sitios de significación sociocultural.

Imagen 9

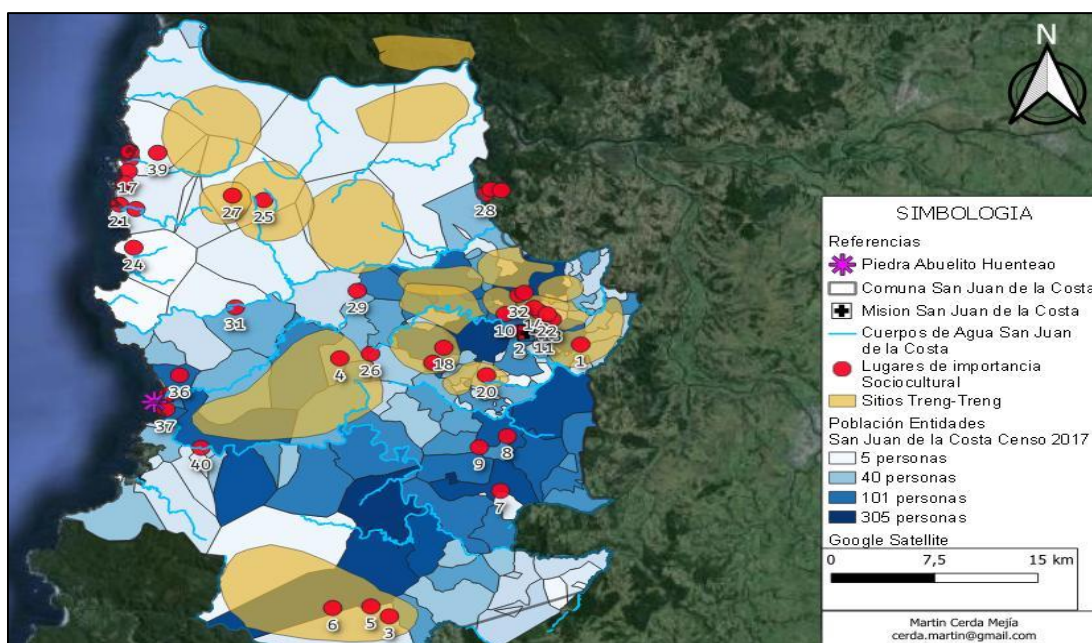
Mapa de Población y Sitios de Significación Sociocultural



Fuente: Elaboración propia

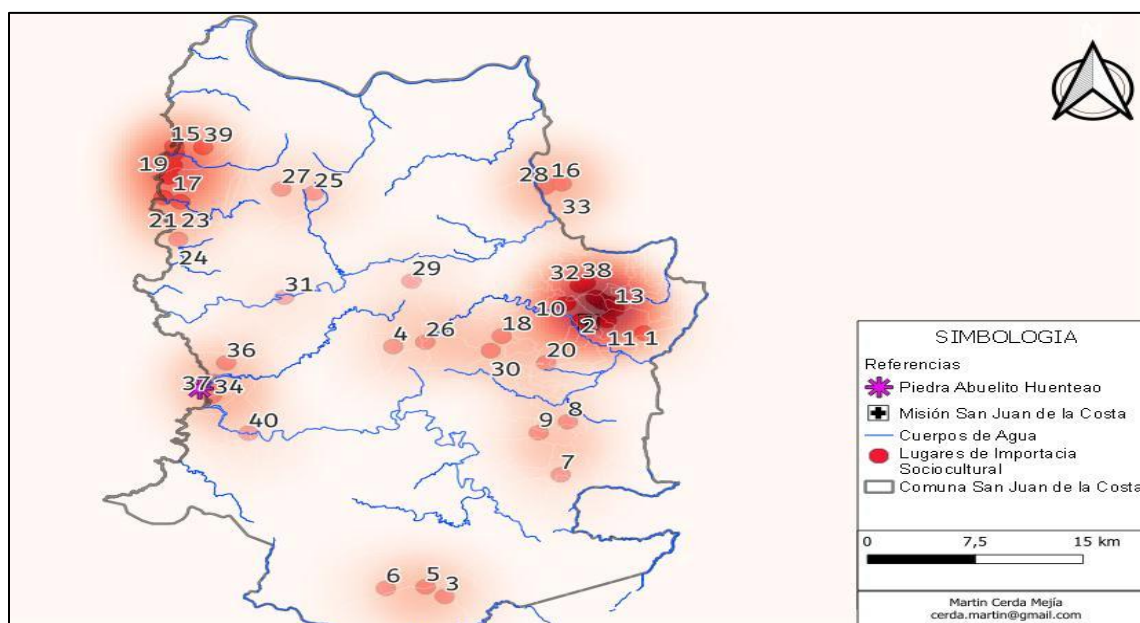
Imagen 10

Mapa de Población, Sitios de Significación Sociocultural y Sitios Treng-Treng



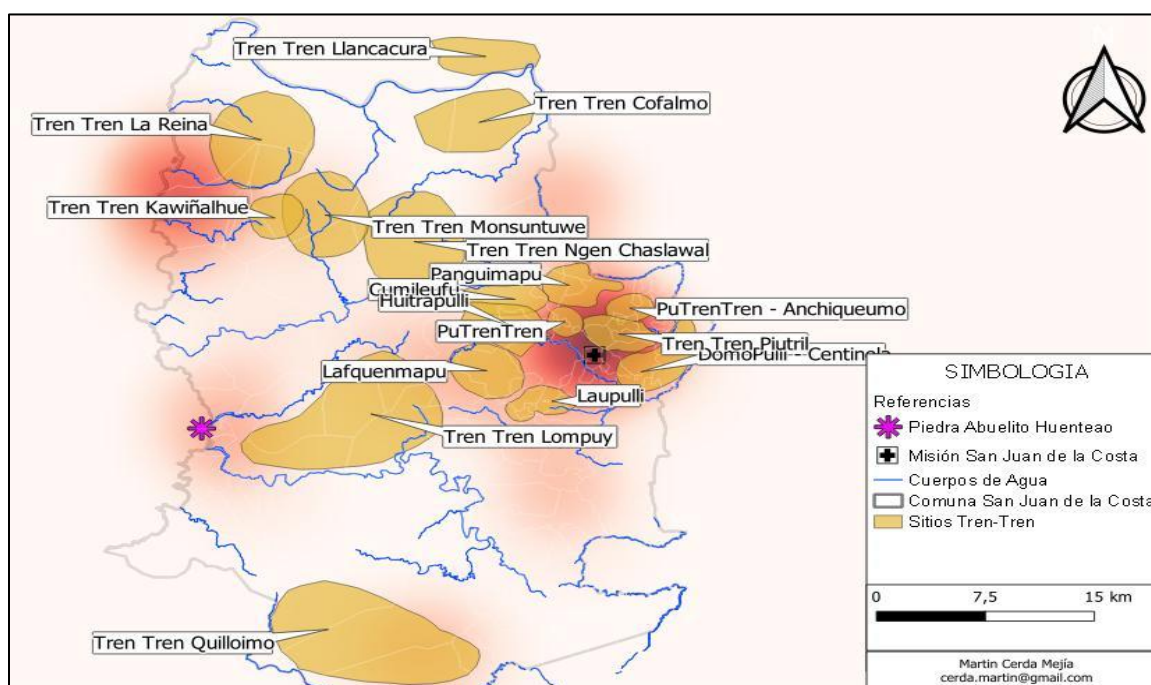
Fuente: Elaboración Propia

Imagen 11
Mapa de Calor de Sitios de Significación Sociocultural



Fuente: Elaboración propia

Imagen 12
Mapa de calor de Sitios de Significación Sociocultural y Tren-Tren San Juan de la Costa



Fuente: Elaboración propia

Conclusiones

- Si bien los registros del Treng-Treng provienen originalmente de la memoria oral y colectiva mapuche-williche, también es posible rastrear bibliográficamente escritos del periodo colonial hasta del siglo pasado que constatan la vigencia del relato a partir de diferentes fuentes tanto orales como escritas en diversas formas e interpretaciones. Las que aquí ocupamos como centrales fueron los relatos e interpretaciones de las personas que participaron de la investigación que son personas con altos grados de relevancia sociocultural -longkos, machi, nguillatufe y maestras de ceremonias- y que están más involucradas en los aspectos sociopolíticos y socio espirituales del territorio -y que fueron las solicitantes de esta investigación-.
- De esta manera, la religión o el mapunche müpiltun se establece como el canal, por el cual, las personas y la naturaleza entablan relaciones, que son intrínsecamente parte de la forma de vida de la gente mapuche-williche. El tiempo de lo cotidiano y el tiempo de la memoria en el territorio mapuche huilliche se constituyen en el mito de Treng-Treng y KaiKai Filú, que logra combinar ese espacio territorial cotidiano, de producción y reproducción de los humanos -hoy población nacional indígena rural- con el tiempo mítico mapuche, ese en donde aún quedan los vestigios materiales y naturales de lo que fue la refundación del mundo entre la lucha de ambas serpientes, unidades culturales de alto símbolo no solo para los mapuche, sino también para otros grupos prehispánicos. Así, se destaca la profunda conexión entre la religión mapuche (müpiltun) y la naturaleza, destacando la importancia de elementos sagrados como Treng-Treng, el Nguillatún y el taita Huenteao. La religión mapuche es integral, abarcando las dimensiones de la existencia humana y enfatizando la interdependencia entre el che (humano) y la naturaleza, donde cada elemento tiene su propio espíritu y energía. Los lugares sagrados y las prácticas rituales como el nguillatu y el efkutun son vitales para mantener el equilibrio del territorio. Los testimonios recogen la transmisión cultural y el respeto por estos lugares, subrayando la reciprocidad como un principio clave para la sanación y el bienestar de la comunidad, con el taita Huenteao y el Nguillatún siendo esenciales para la armonía con la ñuke Mapu (Madre Tierra).
- Así, el Treng-Treng territorializado en el espacio humano, si bien tiene múltiples nombres, ceremonias y cuidadores -humanos y espirituales-, todos tienen un origen común y son uno solo. Este es simbolizado como inicio de la naturaleza y la vida en general (mognen), y si bien es inefable, es decir, su definición no puede ser agotada con palabras, es posible aproximarse a través de la comprensión de este con una capacidad de hacer, una agencia en el territorio que entrega no solo la vida -la naturaleza hecha acción de reproducción-, sino también entrega el orden moral que las personas más identificadas y sentidas con la cultura mapuche recibe, y devuelve al Treng-Treng en una relación de *don* no solo entre seres humanos, sino también con la naturaleza, en tanto la obligación de devolver lo recibido a la Mapu -y de allí la serie de rogativas y sacrificios en la cultura mapuche- y mantener así una relación de equilibrio entre lo natural y lo humano en torno a la reciprocidad.

- Geográficamente hablando hay una correlación entre los sitios identificados Treng-Treng con los cuerpos de agua en movimiento del territorio, los cuales al circundarlos, no los definen ni limitan, sino más bien los unen y juntan en su extensión territorial para dar cuenta de su extensión más allá de las elevaciones más altas de un territorio, sino también de las áreas circundantes a donde habitan las familias mapuche-huilliche, y donde también existen mayor concentración de lugares de significación sociocultural identificados en esta investigación. Así, sitios de significación, sitios Treng-Treng y población mapuche huilliche es una correlación directa que se ve en los mapas presentados y que se concentran en ciertos lugares específicos del territorio, su extensión abarca una parte importante del territorio de la comuna de San Juan de la Costa.
- Así, para finalizar, dejamos el siguiente relato de la entrevistada Matilde Catalán que expresa no solo la preocupación por la continuidad del Treng-Treng, sino todo una reflexión mapuche sobre el pasado, presente y futuro del territorio:

“... ¿cómo vamos a proteger eso?, “nosotros ahora sí lo podemos hacer” decían ellos, “nosotros estamos preparados para defenderlos- a los winkas” decían’ “estamos preparados pero nosotros no vamos a estar en esa época cuando eso llegue, cómo, cómo dejamos firmado’ eso, porque los trentren son sagrados, ahí están los espíritus”, decían ellos, está el piutril, ahí está el trencahuin, el crecimiento de todas las personas, que pasan ahí, generación- generación, ’ se le dice trencahuin, es un trancahuin, como quiera explicarle’, porque ahí hay un ngen, un ngen que tiene parte de Huentellao y está ahí, y eso yo escuchaba, si uno no va al mar- allá va a pedir permiso decían, para hacer el nguillatun, una ceremonia, y así pasa con todos los ngen de cada espacio, o los nombres que están ya, decían’ con los leufu, cómo protegemos los leufu, entonces porque estuve ’ muchas- muchas leyes- leyes- leyes- leyes, se están haciendo leyes, leyes- al final a nosotros nos van a dejar sin nada. Los mapuches vamos a perder todo, estamos perdiendo, estamos luchando pero estamos perdiendo, perdimos muchos hermanos, por eso, por el país, murieron mucho ellos, en la guerra, algunos nosotros nos salvamos, pero un poco, y no sé qué hacer con los trentren... lo único que nos queda- de no perder nunca y nunca jamás se perderá decían ellos que va a ser el nguillatun, las ceremonias ancestrales, ojala que nunca se pierda, y para eso hay que ir preparando gente, dejando inculcado a alguien que lo siga, que se proteja esa cultura, la única decencia’ que tiene el mapuche es su poder y firmeza, y la espiritualidad, ya sea de lawen, sea de nguillatun, sea de laukantun’, todo lo que es ancestral, artesanía, todo lo que tiene que ver con nuestra cultura, es algo’, todo, el piulun’, trabajos en’, todos eso, los que trabajan en curtiembre, cuero, las siembras, todo eso tiene que ser protegido por nosotros, todo, porque de eso nosotros vivimos, de eso nosotros criamos los hijos, de los mamul, hay que cuidar los aliwen por el agua, porque por los bosques tenemos agua, por las plantas nativas tenemos agua, por los aliwen, no por lo es- las anumka’, los anumka esos vienen a secar el mar decían ahí, y qué yo no sabía qué era anumka, era el pino y el eucalipto, esos eran los anumka y ya los tenían mirados ya... anum es plantar árbol, tú haces un hoyo y plantas, ...’... este no salió solo, el hombre lo plantó, los anumka son plantados por el hombre, y eso son los pinos, eucaliptos, los alamos..”
(Entrevista Maestra de Ceremonia Matilde Catalán)

Bibliografía

Bastías C. (2023), "Mapa de los cerros Trentren y Caicai de Chile y Argentina (versión 2019 y 2022)", <https://doi.org/10.34691/UCHILE/QSFITR>, Repositorio de datos de investigación de la Universidad de Chile, V2

Carillanca, C. (2010) Prensa y población Huilliche: Construcción de la "Otridad" a través del discurso del diario La Prensa de Osorno 1930-1973. Editorial Universidad de Los Lagos, Osorno.

Cerda, M. (2023) Informe Antropológico: El tren-tren en las comunidades mapuche-huilliche del territorio künko. No publicado.

Colipán, B (1999). Pulotre: testimonios de vida de una comunidad huilliche (1900 – 1950). Editorial Universidad de Santiago

Díaz J. (2007) El Mito De "Tren-Tren Kai-Kai" Del Pueblo Mapuche. *Revista CUHSO*. Vol. 14 N°1. Pp 43-53

Dubois M. (2015) La ciencia secreta de los Mapuche. Awkanaw. Biblioteca Nueva Era Rosario – Argentina. Disponible en https://www.mapuche.info/wps_pdf/nawel1939.pdf

Estupiñán M. et al, (2013) Investigación Cualitativa: Métodos comprensivos y participativos de investigación. Ed. Universidad Pedagógica y Tecnológica de Colombia. Colombia. Disponible en <https://dialnet.unirioja.es/servlet/libro?codigo=780061>

Franzone M. (2022) El Kai Kai Filu, dragón de la Patagonia. Evolución del mito entre Argentina y Chile. IRIS [En ligne], 42 | 2022, mis en ligne le 19 décembre 2022

Garrido M. (2013) Lo Inefable o la experiencia del límite. *Revista Signa* 22 (2013), págs. 317-331. Disponible en https://www.researchgate.net/publication/342894528_Lo_inefable_o_la_experiencia_del_l%C3%ADmite revisado el 11/07/2024

Gissi, N. (1997) Aproximación al conocimiento de la memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa. Tesis para optar al título de Antropólogo Social. Universidad de Chile.

Godelier, M. (1989). Lo ideal y lo material, Pensamiento, economías, sociedades. Editorial Taurus Humanidades, Madrid, España.

González, H. y Llancavil, D. (2016) La reconstrucción de un espacio de poder a través de los mapas. El caso de la cartografía misional del Obispado de Villarrica, Chile (1890-1935). *HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local*. 9 (N.º17), 378-406. Disponible en <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/64671/55399-311639-1-PB.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Grebe M. (1994) El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche. *Revista Chilena de Antropología* N°12. 1993-1994. Pp. 45-64

Foerster, R. (1985) Vida religiosa de los Huilliches de San Juan de la Costa. Editorial Universitaria, Santiago.

Foerster, R. (1995) Introducción a la religiosidad mapuche. Editorial Universitaria, Santiago.

Harris, M. (2009[1924]) Ensayo sobre el don. Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz Editores. Primera edición. Disponible en <http://www.katzeditores.com/images/fragmentos/Mauss.pdf>

Leal, C., Urbina, S. y Adán, L. (2023) Los límites de la expansión colonial hispano-criolla en los llanos del Río Bueno y Osorno. Chile (1740-1820). Diálogo Andino N°71, pp. 92-115.

Lemuy, V., Catalán, M., Gualaman, N., Camiao, A., Alcañaz, A. y Huenupan, J. (2015) Pu Kimche ñi Kimün. Diccionario conceptual en Che Sungun. CONADI, Osorno.

López, M. (2017) Capitalismo y Colonialismo en la Fütawillimapu (1845-1894). Seminario de Grado para optar al grado de Licenciado en Historia. Universidad de Chile.

Marimán P. y Aylwin J. (2008) “Las identidades territoriales mapuche y el Estado chileno: conflicto interétnico en un contexto de globalización” en Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la Investigación de co-labor. FLACSO disponible en <https://biblio.flacsoandes.edu.ec/libros/digital/40040.pdf>

Mauss, M. (2009) Ensayo sobre el don. Formas y función del intercambio en las sociedades arcaicas. Katz Editores, Argentina.

Melin M. Mansilla, P. y Royo M. (2019) Mapu Chillkantukun Zugun: Descolonizando el Mapa del Wallmapu, Construyendo Cartografía Cultural en Territorio Mapuche. 1ª ed. Temuco: Pu Lof Editoriales Ltda. 126 pp.

Molina, R. (1989) Territorio mapuche huilliche de Osorno y legislación: Historia de un despojo. Programa Jurídico Popular del Centro el Canelo de Nos.

Molina, R. y Correa, M. (1998) Las Tierras Huilliches de San Juan de la Costa. CONADI.

Molina, R., Correa, M., Smith, C. y Gainza, A. (2006) Alerceros Huilliche de la cordillera de la costa de Osorno. Santiago.

Nahuelpan Moreno, H. J. y Antimil Caniupán, J. A. (2019). Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local. 10 (N.º21), 211-248.

Pichinao, J., Mellico, F. y Huenchulaf, E. (2003) Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew. Informe Final COTAM. Temuco.

Quidel, J. (2006) La regeneración de un currículum propio mapunche no escolarizado a partir de algunos elementos socio religiosos. Tesis para optar al grado de Magíster en Educación Intercultural Bilingüe. Universidad Mayor de San Simón.

Rosales, D. (1877) 1601-1677. Historia general del Reyno de Chile: Flandes Indiano: tomo 1. Disponible en Memoria Chilena, Biblioteca Nacional de Chile <https://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-8023.html>

Rumian, C. (2023) Registro fotográfico de Lugares de Significación cultural del Territorio Künko. CONADI.

Villagrán C. y Videla M. (2018). El Mito Del Origen En La Cosmovisión Mapuche De La Naturaleza: Una Reflexión En Torno A Las Imágenes De Filu - Filoko – Piru. MAGALLANIA (Chile) Vol. 46(1):249-266.

Recursos digitales

Biblioteca del Congreso Nacional de Chile. Sistema Integrado de Información Territorial – MAPOTECA de Disponible en <https://www.bcn.cl/siit/mapoteca> revisado el 11/07/2024

Open Topography Disponible en <https://opentopography.org/> revisado el 11/07/2024

Anexo N°1 Minuta Histórica del Territorio Küngo

En términos históricos en la Fütawillimapu, luego del segundo alzamiento del pueblo mapuche, que se manifestó en la victoria de Curalaba en 1598, donde Chaurakawin [Osorno] terminó siendo sitiada y abandonada en 1604. Hito que marca un periodo de casi dos siglos de autonomía territorial (Molina y Correa, 1998; Molina, Correa, Smith y Gainza, 2006; López, 2017). Sin embargo, en el siglo XVIII la prolongación de esta autonomía se debilita, lo que desembocó en un nuevo alzamiento en 1792, el cual va ser sofocado y será constitutivo del Tratado de Paz de las Canoas en 1793, en este sentido,

El 8 de septiembre, a orillas del río Rahue o de las Canoas, se realizó el parlamento de la provincia de Buta-Huillimapu o Llanos, tan buscado por las autoridades coloniales. (...) Estos entregaron a los hispanos-criollos las tierras comprendidas entre la confluencia de los ríos Rahue y Damas, hasta la cordillera, que, a la sazón, comprendía las ruinas de Osorno; se comprometieron a dar paso franco al camino real y auxiliar con cabalgaduras, embarcaciones y guías a los correos del rey; y autorizaron el establecimiento de misiones en su territorio (Leal, Urbina y Adán, 2023, p. 107).

Sin lugar a dudas este hecho histórico es relevante, no tan solo por lo que significó en términos de cesión del territorio a la jurisdicción colonial española, la cual, distinguía “todas las tierras que hay entre los ríos de las Canoas y las Damas, desde las ruinas de Osorno, hasta la Cordillera, para lo que cedían desde ahora y para siempre a favor del rey” (Molina, 1989:30), sino que, además, en la actualidad, más allá de los balances político-militar, jurídicos y académicos, hay miradas diversas sobre estos hechos acontecidos hace dos siglos. A lo cual,

“Existe una rendición histórica sobre el territorio, en ello recae en la responsabilidad en las autoridades sociopolíticas mapunche, quienes conscientemente están al tanto de esta trasgresión en cuanto a la demanda territorial que se traslada desde el tratado de las Canoas” (Entrevistada, machi Patricia Imio)

En este caso, en el plano del mapuche *müpiltun* hay una resignación de la misma, que es abordado en el propio tratado de paz. A contrapelo, en la actualidad el *müpiltun* forma un pilar troncal de la revitalización de las reivindicaciones históricas del pueblo mapuche, que se sitúan en la Fütawillimapu. De esta manera, respecto al asentamiento de la misión y la aceptación del catolicismo en el tratado, este último señala lo siguiente:

1° Que con gusto admitían Padres Misioneros

2° Que para su Mancion [Misión] les cederían tierras independientes de las asignadas para los Españoles, queriendo que estuviesen entre ellos los Misioneros de Parage [paraje] competente.

3° Que no darán sentimiento alguno a los Padres, obedecerán sus disposiciones, y los respetarán como corresponde.

5° Que todos indistintamente entregaran sus hijos menores para el Bautismo, y en tiempo oportuno para la Ynstruccion [Instrucción] Cristiana.²⁷

Retomando los antecedentes sobre la afectación misional en territorio Küngo, ello deriva en que los años posteriores al tratado, comienza una nueva administración que complementa la apertura del mercado de la tierra (junto con ello del ganado, los alerzales, la agricultura intensiva, entre otros ejes productivos). De esta manera, se instala el poder clerical mediante a la llegada de las misiones a los diversos sectores de Küngo Mapu,

Las misiones que se establecen luego del tratado de Paz son las siguientes: San Cipriano de Cuyunco, en tierras del Cacique Cuñiu, en Cuinco al norte de Osorno al 23 de Octubre de 1794; Quilacahuín en tierras del cacique Colín, 22 de Octubre 1794; San Juan de la Costa, Antigua Conversión de Los Juncos en tierras del cacique Maipag el 24 de mayo de 1805; Pilmayquen, iniciada como conversión Tramalhue al norte de San Pablo, en tierras del cacique Pangui-Namun el 28 de mayo de 1805; Rahue, al poniente de Osorno en tierras de Antonio Lefigual y el cacique Juan Cumian (Rodríguez, 1991 en Molina, Corra, Smith y Gainza, 2006).

Por lo tanto, comienza un segundo proceso de colonización que combina los discursos de civilización y barbarie, aplicados en la evangelización y la educación de la población mapuche, además, del despojo, desarraigo y migración paulatina hacia los centros urbanos. En este proceso de evangelización, se encuentran a cargo varias órdenes católicas, las cuales destacan, “entre 1801 y 1848 asumieron esta misión los franciscanos españoles, entre 1849 y 1901, los capuchinos italianos, entre 1901 y 1960 los capuchinos alemanes y desde 1960 hasta hoy, los capuchinos holandeses”²⁸

Desde la mirada misional, existen voces donde el proceso de evangelización es tomado como una tarea de vanguardia y combate hacia la barbarie, esto último se expresa en las opiniones del capuchino Sergio Uribe,

El capuchino Sergio Uribe ha sostenido que el apostolado de sus hermanos misioneros guardaba una convicción profunda, (...) situación que los hacía sentirse soldados de vanguardia. Ciertamente -continúa Uribe- tanto los misioneros como las familias y labradores que se internaban en el territorio fronterizo constituían una “avanzada civilizadora (Nahuelpan y Antimil, 2019, p. 225).

Asimismo, un participante agrega que,

“Con el tema de la religión católica que se instaló muy fuertemente acá en el territorio y que, hacía creer a los niños, a los jóvenes estudiantes de que existía un solo tipo de espiritualidad, de creencia, de religión y si uno formaba parte de eso, prácticamente le decían que si iba al infierno. Entonces ahí yo creo que igual se alejó mucho” (Entrevistado, Javier Coyán).

²⁷ Futawillimapu (2016) Tratado de Paz de Las Canoas, 8 al 11 de septiembre de 1793 (transcripción). Disponible en <https://futawillimapu.org/archivo/2016/09/08/tratado-de-paz-de-las-canoas-8-al-11-de-septiembre-de-1793-transcripcion/>

²⁸ Obispado de Osorno, Historia de Parroquia. Disponible en https://www.iglesiadeosorno.cl/historias_parroquias.php

No por ello, dan con la destrucción total de la forma de vida mapunche, sin embargo, hubo un repliegue significativo en las expresiones sociocultural mapuche-huilliche, que abarcó el uso del idioma, la religiosidad, las prácticas sociales y culturales. Una de las formas adoptadas en oposición a la Misión San Juan, tuvo relación al desarrollo y traspaso de estas prácticas de forma soterrada, en otras palabras,

“No fue azaroso el fomento del ocultismo, ya que una de las medidas adoptadas en contraposición a la evangelización que se realizó para apaciguar y pacificar a los infieles. Lejos de la misericordia cristiana, se hallaba el encarcelamiento, tortura y muerte de las personas que ejercían un cargo respectivo en su müchulla. Ello significa un recrudescimiento y retroceso de la forma de vida mapunche en su mismo territorio, no solo en el plano material, son que con violencia en el plano cultural y en el sistema de creencia mapunche” (Entrevistada, machi Patricia Imio)

Esto último en relación al Treng-Treng es fundamental en este proceso dinámico de significación, ya que, en este periodo histórico del siglo XIX hasta finales del siglo XX, adquiere una significación de negación sobre todo conocimiento y prácticas religiosas mapunche que fueron desarrolladas con siglos de anterioridad. Lo cual da como resultado, la sustitución de las prácticas mapunche históricamente desarrolladas, por las que son por norma civilizatoria, en otras palabras, la conversión hacia la religión católica a través de la misión y escolarización, donde esta última estuvo a cargo, en un primer momento por la iglesia y luego por el Estado de Chile.

Por otro lado, en el plano del poder e influencia de las misiones en el territorio, Gonzáles y Llancavil (2017) dan cuenta de un triple proceso de poder sociopolítico en un mismo espacio,

la indígena (que correspondía a los ayllarehues), la misional y la del Estado. En este asunto se terminó imponiendo esta última, mientras que la lógica misional se desarrolló en un plano paralelo moldeando una nueva estructura territorial que dio forma al Obispado de Villarrica. La lógica indígena por su parte, fue dislocada, diezmada y olvidada con el tiempo (p. 398).

En este sentido, las fronteras y límites resultan ser una visión moderna que está basada en la jurisprudencia Estatal (organización política y administrativa), en tanto para la sociedad mapuche, el territorio es considerado como “un pasillo abierto, habitado y transitado” (López, 2017, p. 19), no exento de protocolos y orden. Por lo cual, lo anteriormente señalado por Gonzáles y Llancavil (2017), refuerza los cambios de la toponimia en la Misión San Juan, concretamente una de las entrevistas da cuenta de cómo de la denominación sociopolítica en unos de los territorios que conforman la Fütawillimapu se le otorgó un nombre distinto al históricamente conocido,

“Es que la iglesia católica, más allá de ser iglesia ellos entienden, entienden muy bien los procesos espirituales, ellos entienden que el treng-treng es mucho más superior que los que ellos son, entonces para seguir figurando como las máximas autoridades que existen en lo terrenal y lo físico, aportan: destruyámoslo no más, démosle paso a que destruyan no más, si total que saben estos indios” (Entrevistado, Patricio Cancino)

Alerzales, Conectividad y Migración

Asimismo, otro ámbito que empezó a marcha con mayor fuerza posterior al Tratado de Paz de las Canoas (1793), fue el desarrollo de la industria maderera, marcada por la tala de alerzales que se encuentran al interior de la cordillera de la costa de San Juan de la Costa, provincia de Osorno. De esta manera, se constata el uso temprano de la madera para la construcción, tal como fue edificada la iglesia de la Misión San Juan, que se realizó en base a los alerzales que proveía la cordillera, tal como describe Pedro Neipán,

La Iglesia de San Juan de la Costa, esa vieja, tenía 150 años cuando la destruyeron y esa madera salió de ahí, de Pampa Lahual, entonces: ¿en qué año tiene que haber sido eso?, si esa la destruyeron ya hace como 40 años. El cacique Juan de Dios Neipán fue el que donó la tierra en que existe la Misión de la Costa hoy día, el tatarabuelo nuestro, porque nosotros somos descendencia de Juan de Dios Neipán. Esa iglesia era puro alerce, no había otra madera y esa madera salió toda de Pampa Lahual (en Molina, Correa, Smith y Gainza, 2006, p. 122)

La demanda de la madera de alerce durante el siglo XIX y XX, fue de una creciente expansión (Molina, Correa, Smith y Gainza, 2006), por lo cual, fue un factor más a considerar la solicitud de generar una conexión vía terrestre que conectaba tanto Osorno al océano pacífico como en los interiores de San Juan de la Costa. Durante la primera mitad del siglo XX, se comenzó a fraguar la conexión terrestre desde Osorno al mar, además, de la paulatina apertura y mejoramiento de los caminos vecinales que atraviesan la extensa faja de montañas, esteros y bosques.

En este caso, a través del diario *La Prensa* de Osorno, se da cuenta de lo que significaba la inversión vía terrestre y la relevancia de hacerse paso por la densa selva valdiviana, que allí se desarrollaba. En este sentido, en la editorial del diario del 25 de diciembre de 1933, se hace legible los intereses, respecto a la conectividad hacia el mar,

Una comparación estadística de la industria agropecuaria de Osorno con las industrias de los grandes centros manufactureros del país daría a Osorno una preeminencia indiscutible, en cuanto a capitales, actividades y progresos. (...) Es deber del Estado propender a facilitar el progreso de aquellas actividades del comercio e industrias nacionales que ofrecen la seguridad de un desarrollo creciente y sano. (...) Este camino va a incorporar a la zona de explotación agrícola e industrial la vasta y rica región de la Costa, y abrir esa comarca para el turismo, dando a Osorno al mar, con todos sus encantos (Carillanca, 2011, p. 39).

Para la segunda mitad del siglo XX, se hace presente la demanda de conectividad, no necesariamente vinculado al interés económico, sino más bien, asociado a la accesibilidad de la población local, dado por la existencia de sectores al interior de San Juan de la Costa que son de difícil acceso. El diario *La Prensa* desarrolla una nota al respecto el 20 de junio de 1950,

Un cronista de “La Prensa” vistió últimamente San Juan de la Costa, tratando de llegar a la Misión del mismo nombre, acompañado de los señores Erico Lausen, Regidor por Osorno, y Elso Weisser, pero el mal estado de los caminos y puentes de la zona no permitió la llegada a ese punto. El estero Cunamo, en San Juan de la Costa, hubo de

atravesarse a caballo, por un vado, para continuar por el camino que desemboca en el puente sobre el “Folilco”. Este camino gredoso en partes y en otros asentados sobre cancagua, es de difícil acceso aún para cabalgaduras, pues el barro resbaloso les hace hundir casi totalmente las patas a los caballos, haciendo peligroso el tránsito de esta manera y totalmente imposible en otra forma, aún para carretas (Carillanca, 2010, p. 207).

Por otra parte, ya para la década de los 60, las autoridades estatales toman conocimiento en torno a la relevancia de la tala intensiva y la necesidad de la reforestación, por lo cual, bajo el paquete de medidas que incluye la ley Reforma Agraria (1962), se planifican una serie de planes que son en favor de diseñar un desarrollo maderero sostenible, en términos económicos. En este sentido

Don Arnoldo Malocchi, ingeniero forestal, con trece años de servicios en el Ministerio de Agricultura, 12 de los cuales los ha pasado en Aysén, acaba de hacerse cargo de la Jefatura de esta zona. (...) “Forestalmente esta provincia tiene alcances enormes, continúa explicándonos el señor Malocchi, pero es indispensable establecer viveros y más viveros. Así se piensa plantar para el próximo año miles de especies. “En el caso específico de San Juan de la Costa, manifestó, tiene condiciones similares a la provincia de Aysén en cuanto a forestación, no así en el aspecto económico. El problema en este sector es grave” (...) Finalmente nos informó que se encuentra en Osorno el ingeniero forestal señor Guillermo Julio, de la Sección Protección del Departamento Forestal del Ministerio de Agricultura, con el cual está estudiando un plan de protección del alerce en la zona de la costa, plan que dará a conocer en una fecha próxima (Carillanca, 2010, p. 279).

Por último, un eje no menor a considerar en el cambio de usos y significados del Treng-Treng, es precisamente la migración campo-ciudad, este factor profundiza el desarraigo con el conocimiento, la memoria y la cultura mapunche. Donde tuvo como trasfondo una búsqueda de mejores oportunidades de empleo y mejores condiciones de vida para la juventud y familia mapunche. El diario *La Prensa* el 27 de agosto de 1969, publica una nota en torno al panorama social de San Juan de la Costa,

La estratificación social en la zona de San Juan de la Costa muestra que el 64 por ciento de sus habitantes pertenece a la clase baja. Componen una sociedad tradicionalista, donde la institución familiar se ve afectada por la emigración temporal definitiva de los hombres de muchas familias, o la emigración definitiva de los jóvenes para trabajar en los centros urbanos o la migración de las niñas para emplearse de domésticas. Esto ha empezado a generar una alteración del sistema institucional familiar y de la propia sociedad rural, en la cual está originando este fenómeno, por no encontrar los jóvenes condiciones adecuadas para su permanencia. Pese a que la naturaleza les brinda cuantiosos recursos, no están organizados para poder aprovecharlos y les falta la debida capacitación para explotarlos y transformarlos en bienes de consumo propio o para mercados (Carillanca, 2010, p. 97).

En síntesis, sin dejar de lado el trasfondo en torno a las disputas por la propiedad de la tierra, ya sea por el reconocimiento de los títulos de comisario, merced o de propiedad particular mapunche. La presión económica de origen maderero, luego agrícola, asimismo, la

problemática de la conectividad con matices, respecto a los intereses que están en juego (económica/social), y los nuevos fenómenos sociales como la migración campo-ciudad, entre otros factores. Van moldeando un nuevo panorama en la población mapunche durante todo el siglo XX, que no puede dejar de comprenderse como un todo, es decir, no hay un solo factor que pueda explicar esta resignificación y dinámica que ha transcurrido en San Juan de la Costa en relación al Treng-Treng.

Junto a lo anteriormente señalado, se hace visible la erosión provocada por agentes externos a la población mapunche de San Juan de la Costa, ya sea la Misión, por un lado, como las instituciones estatales e inversión privada, por otro. Esto último, plantea que, si bien, hay controversias al interior del pueblo mapuche, respecto a su historia reciente, sin embargo, hay tendencias generales que marcan la pauta en términos económicos, sociales, políticos y culturales. Las cuales, repercuten en los diversos ámbitos de la vida, ante lo cual, resulta evidente el desarraigo o aparente lejanía con esta visión de codependencia con la naturaleza. Por lo tanto, esta relación, memoria y conocimiento en torno al Treng-Treng se retira a un saber particularmente desarrollado por las autoridades tradicionales (agentes culturales), donde las familias y personas que no necesariamente están vinculadas al cacicado, lonko, machi, lawentujo, nguillatujo u otros cargos, tienen un escaso conocimiento sobre la religiosidad y cultura mapunche, lo cual es producto por este segundo proceso colonización.