

¿Qué es un lago? El lago Maihue y los otros modos de vivir los paisajes lacustres en el sur de Chile  
*Revista Estudios Avanzados* 31, julio 2019: 21-41. DOI 10.35588/idea.v0i31.4273 ISSN 0718-5014

## ¿Qué es un lago? El lago Maihue y los otros modos de vivir los paisajes lacustres en el sur de Chile

### What Is a Lake? Maihue's Lake and the Other Ways of Living a Lacustrine Landscape in Southern Chile

Debbie Guerra, Wladimir Riquelme y Juan Carlos Skewes\*

#### Resumen

La concepción de un lago como un cuerpo de agua rodeado de tierra es parte de un imaginario nativo occidental montado sobre esquemas analíticos que se tornan funcionales a la ocupación territorial. Las comunidades mapuche cordilleranas dan la posibilidad de entender de otro modo la urdiembre que vincula las aguas con los demás componentes del paisaje, como se revela a través del trabajo de campo. Tal urdiembre se sustenta en una ontología relacional que pierde su fuerza en contextos urbanos y laborales. Del carácter relacional de esa ontología dan cuenta, por una parte, las prácticas rituales (*guillatun*) y, por la otra, el maridaje entre historia y territorio tal como la topo y la hidronimia lo sugieren. Se concluye que a la visión occidental inerte del lago se contraponen a aquella en que se le vive como una de las agencias que determinan las posibilidades de existencia presente y futura. Las huellas y prácticas de las comunidades indígenas resultan sugerentes de modos alternos de constituir la vida en contextos empobrecidos por la acción depredadora del capital.

**Palabras clave:** lago, mapuche, ontología, agua.

#### Abstract

The conception of a lake as a body of water surrounded by land is part of a western native imaginary mounted on analytical schemes that become functional to a territorial occupation. The Andean Mapuche communities give the possibility of understanding in another way the linkages between the water and the other components of the landscape, as revealed through the fieldwork. A relational ontology that loses its strength in urban and labor contexts makes possible that relationship. Of the relational character of this ontology, they give account, on the

---

\* Debbie Guerra: Universidad Austral de Chile, Valdivia, Chile, ORCID 0000-0001-6458-1471, [guerradebbie@gmail.com](mailto:guerradebbie@gmail.com); Wladimir Riquelme Maulén: Centro UC Desarrollo Local, Villarrica, Chile, ORCID 0000-0002-4586-3980, [wladiriquelme@gmail.com](mailto:wladiriquelme@gmail.com); Juan Carlos Skewes: Universidad Alberto Hurtado, Santiago de Chile, Chile, ORCID 0000-0001-9902-7550, [jskewes\\_cl@yahoo.com](mailto:jskewes_cl@yahoo.com)

one hand, to the ritual practices (*quillatum*) and, on the other, the marriage between history and territory such as topo and hydronymy suggest it. The practice of living the lake contradicts the inert western vision, allowing to explore the multiple agencies that determine the possibilities of present and future existence. The traces and practices of indigenous communities are suggestive of alternative ways of constituting life in contexts impoverished by the predatory action of capital.

**Keywords:** lake, mapuche, ontology, water.

## Introducción

“Gran masa permanente de agua depositada en depresiones del terreno” (RAE, 2019). Tal es la definición de lago que da la Real Academia de la Lengua. La imagen de un receptáculo lleno de agua es consistente con una tradición de pensamiento que establece distinciones precisas entre los diversos entes del mundo. Tales distinciones, a su vez, resultan convenientes y se condicen con las necesidades de gestionar la naturaleza de un modo provechoso a los fines económicos sobre los que está montada la existencia social en un contexto capitalista. La citada noción de lago omite la existencia de fibras y zonas de intercambio que dan cuenta de dimensiones de lo real que desdibujan los confines del receptáculo; los procesos de evaporación, por ejemplo, o la permeabilidad del fondo lacustre, apuntan a la porosidad del mundo de la que se hacen cargo las visiones actuales de la antropología y que discuten interdisciplinariamente con la geografía humana y cultural contemporánea.

La nuestra no es una preocupación filosófica por reposicionar al ser humano en el mundo sino más bien por interrogarnos acerca de los alcances que tienen para el futuro de los actuales paisajes las distintas formas de articular naturaleza e historia (Escobar, 1999). Los territorios que nos interesan y, en particular, los sistemas lacustres cordilleranos de origen glacial en el sur de Chile y Argentina, son víctima de la voracidad producida por el desenfreno inmobiliario y por la inextinguible demanda por energía que moviliza a capitales mineros y al sector exportador.<sup>1</sup> Los proyectos privados de conservación, por ejemplo, constituyen un complejo proceso de expropiación territorial emergente en los sistemas lacustres cordilleranos (De Matheus e Silva *et al.*, 2018). La interrogación cobra sentido en lugares donde se constituyen articulaciones contrastantes y en los que son cercenados los derechos residenciales de grupos indígenas. El caso de las comunidades mapuche del lago Maihue, sector lacustre e hidromorfológico “que ha sido preservado por morrenas glaciales” (Torres-Álvarez y Peña-Cortés, 2011: 79), asentadas en la localidad del mismo nombre y en Rupumeika<sup>2</sup> Bajo y Rupumeika Alto —en la comuna de Futrono, Región de Los Ríos, Chile— permite explorar un modo alternativo de vinculación entre comunidades humanas y cuerpos lacustres que puede resultar formativa para un reposicionamiento de las políticas públicas e intervenciones en el territorio.

La creciente intromisión de intereses foráneos en el área de estudio plantea desafíos no solo en términos económicos y políticos sino que en función de los modos discrepantes de

---

<sup>1</sup> Para el desarrollo inmobiliario ver, por ejemplo, Hidalgo y Zunino (2017). La apropiación del agua para fines de generación eléctrica ha sido discutida por Bauer (2016).

<sup>2</sup> Se utilizará el grafemario *azimchefe* de la Corporación Nacional Indígena.

constituir paisaje y de las amenazas, pérdida de recursos y exclusiones que de ella resultan.<sup>3</sup> En efecto, la acción combinada de las empresas hidroeléctricas, la acción del Estado, la presión inmobiliaria y los proyectos privados de conservación encarnan el ideario de un imaginario occidental<sup>4</sup> que condena no solo a la marginación al pueblo mapuche sino además al desmantelamiento de los delicados tejidos socioambientales que han servido de base para la simultánea regeneración cultural y de la biodiversidad, esto es, para una conservación biocultural (Rozzi *et al.*, 2006).

La discusión antropológica contemporánea sobre las ontologías (González y Carro, 2016; De la Cadena, 2015) permite situarnos en las prácticas que se desenvuelven en los modos de vivir en los paisajes lacustres del sur de Chile. El sector lacustre se convierte, pues, en escenario y parte de una confrontación ontológica donde lo que está en juego es la forma de concebir el acomodo recíproco de seres humanos y los cuerpos de agua sobre cuya base se constituye la existencia humana. En este sentido, de las varias definiciones propuestas por Kohn para el concepto de ontología la que mejor sirve a los propósitos aquí perseguidos es aquella que la entiende como un conjunto variable y contingente de supuestos históricamente establecidos a través de los que los seres humanos aprehenden la realidad, precisando que el aprehender es aquí entendido como un quehacer práctico (Kohn, 2015: 312, traducción nuestra). Semejante aprendizaje, a su vez, decanta en una memoria y en un simbolismo lacustre que bien puede orientar las políticas del tiempo presente (Trejo y Arriaga, 2009) pero dentro del marco restrictivo derivado de la expoliación de territorios y del desconocimiento de derechos consuetudinarios (Yáñez y Molina, 2011).

La emergencia de diversas formas ontológicas en el contexto de las sociedades contemporáneas y las configuraciones paisajísticas a que ellas se vinculan resultan de ocupaciones y disputas históricas por ejercer control sobre aquellas dimensiones de la topografía que cobran sentido en los grupos involucrados. Las ontologías cordilleranas no pueden escapar, en el sentido recién anotado, al doble condicionamiento que se imponen, por una parte, por la fuerza el dominio y la expoliación, y, por la otra, la que las montañas, el viento, las aguas y los bosques reclaman para una convivencia posible. Nos distanciamos, en este sentido, de aquellas literaturas que conciben a las ontologías de un modo esencial. Tampoco nos satisfacen las que devienen del giro ontológico y que caracterizan a los pueblos de acuerdo a su alineamiento con los demás seres de la naturaleza, al modo como lo sugiere Descola (2013), o en términos de las perspectivas que definen recíprocamente a los seres (Viveiros de Castro, 2004) o como parte de un engranaje semiótico a través del que el comportamiento de las distintas especies responde al enjambre semiótico que la selva o el bosque representan (Kohn, 2013), o, finalmente, como líneas que se entrecruzan en una madeja siempre cambiante y rara vez predecible, como Ingold (2018) plantea. Advertimos que tales perspectivas tienden a obviar el encaje estructural de los pueblos que ellas describen en el contexto de las sociedades contemporáneas sacudidas por una brutal devastación derivada de la expansión capitalista.

A continuación, nos proponemos elucidar los vínculos que desde el punto de vista ontológico relacionan a la comunidad local con un lago que se tiene por protagonista permanente de la vida local: un cuerpo de agua que conecta, cohabita y construye procesos vivientes que van más allá de

---

<sup>3</sup> Las formas de articulación que se generan en torno a las gestión de este tipo de proyecto es analizada por Neira y Delamaza (2018).

<sup>4</sup> Lo entendemos desde la cosmología occidental, como aquella gobernada por el principio del placer y el dolor de la acción humana combinada con la noción de la naturaleza intrínsecamente egoísta del comportamiento social, y de la sociedad como un orden resultante del poder y de la coerción que confiere un valor providencial al sufrimiento humano (Sahlins *et al.*, 1996). Es una cosmología que se sostiene en la idea de un individuo como sujeto consciente de sí y objeto último de su proyecto, amenazado por la escasez y separado del mundo (Dumont, 1987; Sahlins, 2006).

la estrecha percepción occidental de lago. La reflexión se sitúa en el lago Maihue, el cual hemos conocido gracias a experiencias etnográficas en diversas estancias y conversaciones con los protagonistas de la historia local en los últimos veinte años. El artículo se centra entonces en aquellas prácticas rituales y relatos —además del análisis de los topónimos e hidrónimos— que dan cuenta de los modos de acoplamiento de las aguas y las comunidades con las que se convive. Los resultados estimulan a reflexionar acerca del futuro de los paisajes lacustres en el contexto de las emergentes transformaciones socioespaciales derivadas de la expansión del capitalismo financiero en los territorios australes de Chile.

## Un cuerpo vivo: el lago Maihue

Nos tocó conocer el lago Maihue hacia fines de los años noventa y, desde entonces, hemos tenido la posibilidad de participar en varias rogativas (*lepün* o *guillatun*)<sup>5</sup> y en diversos aspectos de la vida comunitaria. Fruto de esta experiencia, se produjo el libro *Las Ñañas* (Guerra, *et al.*, 1999), cuyo carácter testimonial funciona como referente en el fin analítico que se propone en este artículo. A nuestra llegada, la comunidad de Maihue había logrado consolidar su residencia en lo que fuera el antiguo fundo del mismo nombre. Se mantenían entonces relaciones relativamente tensas con la vecina localidad de Curriñe —habitada por ex trabajadores del Complejo Industrial y Maderero Panguipulli, a quienes el Estado había entregado tierras indígenas (Cardyn, 2017). En adelante, la comunidad siguió luchando para recuperar terrenos ancestrales que le habían sido expoliados al tiempo que reclamaba tanto por el abandono en que el Estado la tenía sumida como por la necesidad de mejor proteger su *guillatun* de la curiosidad, acecho e intrusión turística. Luego debió defenderse, exitosamente esta vez, contra la instalación de un proyecto para construir la central de paso Trayenko de la empresa noruega SN Power (Susskind *et al.*, 2014). En veinte años, para bien o para mal, las comunidades del sector lacustre han permanecido inervadas en procesos nacionales, sufriendo su peor catástrofe con el hundimiento del lanchón La Santita que, concesionada por el Municipio a un botero local, dejó tras suyo 17 muertos, en su mayoría estudiantes, el 27 de noviembre de 2005 (Cañulef y Carrillo, 2005).

El lago es simultáneamente fuente regeneradora de vida y disciplinadora del comportamiento de los demás seres, humanos incluidos. Sugieren las *ñañas*, “que debajo del lago es muy millonario, sacaban animales para comer pero hay que sacarlos con ese lazo de junquillo, después ya no pudieron. ¡Tendrían su manera de pedirlos! Y así sacaban y carneaban animales del lago, ¡harían algunas oraciones en mapuche!” (Guerra *et al.*, 1999: 36). Es en el arte de vivir con las aguas como se revelan los frutos que allí se esconden y es solo a través de la plegaria como se pueden legítimamente obtener.

En tanto fuente de vida, el lago opera sobre la base de la transubstanciación de los seres que lo habitan y los que a sus orillas se acercan.<sup>6</sup> Parte importante de la cosmología da cuenta de los cambios ontológicos que se producen con la inmersión de los seres en el curso de las aguas: *lonkos* que se convierten en palos, viejos que se vuelven jóvenes, mujeres que se tornan en

---

<sup>5</sup> La rogativa comunitaria más significativa en el mundo mapuche es el *guillatun* y está ampliamente documentada en la literatura (Moulian, 2012). En el área de estudio se le conoce como *lepün*.

<sup>6</sup> Díaz cita a Eulio Robles, quien narra que “para obtener la sangre que se empleó en la ceremonia” para la celebración del primer *guillatun*, se sacrificó a un niño huérfano, tras lo que “vino el de gallos i gallinas cuya sangre iban vertiendo en las aguas que se retiraban”, subrayando así los intercambios rituales a los que aludimos (Díaz, 2007: 47).

princesas; son cambios que expresan el valor regenerativo de las aguas, tal como subrayan Di Giminianni y González Gálvez (2018) y Skewes *et al.* (2012).

De acuerdo a la crónica de Diego de Rosales, que data de 1877, la articulación entre el monte y el lago es dialéctica y se instala en el mito de origen sobre el enfrentamiento entre las serpientes de las aguas (*Kaikai Filu*) y del monte (*Txeng Txeng*). A partir de este enfrentamiento y tras haberse calmado merced de los sacrificios ofrendados a las serpientes, los linajes se dividen entre los del agua y de la tierra. Las orillas lacustres se convierten en espacios de encuentro y de intercambio ritual entre seres que habitan dominios diversos.

La vinculación orgánica de la comunidad y el lago se retiene como práctica de vida, como comprensión y como memoria territorial, tal como se ilustra en el siguiente relato tomado de *Las Ñañas*:

Eran dos viejitos que no tenían hijos... Un día es que le dijo a su viejita: “— Oye, viejita ¿por qué no nos acordamos de los tiempos de antes? “Ya pues, viejito”, dijo ella. “Y, ¿cómo es que lo vamos hacer?”. “Vas al lago y yo voy a estar pescando”, es que le dijo. “Cuando llegues tú allá, haces sonar el balde”, es que le dijo. Llegó la hora en que iba a juntarse con el cabro, llegó hizo sonar el balde y apareció el viejito: “Hola señorita”, es que le dijo el viejito. “Hola, mi buen joven”, es que le dijo ella. Y ligerito empezaron e hicieron un chicuelito. Llegó el tiempo en que el chico fue grande inteligente y salió a trabajar y fue pescador. (Guerra *et al.*, 1999: 24)

La fuente regenerativa del lago coexiste con su carácter disciplinador. Así es destacada su presencia en los relatos recogidos por Bertha Koessler-Ilg en San Martín de los Andes. En el origen del lago Lolog, parte del sistema glacial cordillerano, un rey salido de las aguas se lleva consigo a una muchacha cuyos padres intentan impedir su partida.

Un ser de algún mundo desconocido... asió a la muchacha y se la llevó [mientras que] un velo suave y liviano como los copos de nieve cubrió a los padres... La ruka empezó a hundirse de a poco... [y] está ahora en el fondo del lago... Los dos viejos mapuche siguen viviendo eternamente porque el velo de la muchacha los ha envuelto a tal punto que son inmortales. (Koessler-Ilg, 200: 26-27)

La pareja suele verse en el fondo del lago pero sus apariciones acarrear infortunio: alguien se ahoga, se desborda el lago o el cuero vivo arrastra consigo a quien sea hasta el fondo lacustre. En *Las Ñañas* se detalla que la mujer embarazada debe abstenerse de visitar el lago y evitar así que el feto vea, en este caso, al Abuelito Wuentrellao, a quien identifican con el dueño del lago.<sup>7</sup>

La geografía lacustre, por otra parte, condensa significados que sedimentan la memoria y que nutren los rituales a los que volveremos más adelante. Las aguas, a su vez, tienen su propio peso. Con su incesante voluntad de caída, van trazando los contornos de las pendientes y, en su acción combinada con las fuerzas telúricas, definen los confines que posibilitan la existencia social. Empero,

---

<sup>7</sup> También conocido como Abuelito Huenteo, Abuelito o Taita Huentellao, Huentreo, Wenteyao o Huentiao. Su presencia se extiende desde Lago Ranco por el norte, Chiloé por el sur y al este por la cordillera de los Andes (Foerster y Gundermann, 1996: 198).

el *conatus* se vuelve traicionado: la misma obstinación convierte al agua en presa de los inversionistas en generación de energía (Bennett, 2010). No cabe obviar, pues, que la geografía náutica es también objeto de permanentes incursiones e intervenciones por parte de agentes poderosos que operan a la distancia, acomodados en el centro de la finanza y de la toma de decisión, e incomodados por las comunidades locales, por sus prácticas y celebraciones rituales.

El lago Ranco es uno de los balnearios más codiciados del país. Allí veranea un grupo selecto, que va desde el empresario y amigo del presidente, José Cox y el actor Felipe Braun, quienes se instalan en el sector de Ilihue, al igual que Andrés Vicuña, presidente de Embonor. En la ribera del frente, en Futrono, lo hace la ministra Carolina Schmidt; los hermanos Pablo y Mónica Zalaquett; la familia Pérez Cruz, el dueño de la Viña Casa Silva, Mario Pablo Silva; y Gonzalo Vial, controlador de Agrosuper; además del presidente Sebastián Piñera. En Llifén, la familia de Agustín Edwards posee una isla, mientras que en Riñihue el presidente de Blanco y Negro, Gabriel Ruiz Tagle, es propietario del parque Futangue, donde mañana se llevará a cabo el Futangue Challenger: cuatro carreras que parten en los 13 km y llegan a los 62 kms. El mismo día, Kike Morandé hará un asado de cordero al palo en su campo, donde recibirá a varios de los propietarios de la zona, en un evento que ya es tradición de la primera quincena de febrero. (Revista Capital, 2019)

Los reclamos explicitados en el Trawun realizado el 15 de diciembre de 2014 en el Lof Caunahue, territorio del Puelwillimapu (cordillera y precordillera Cordón del Caulle, Región de Los Ríos y de Los Lagos, Chile) constituyen un verdadero inventario de las intervenciones foráneas que impactan negativamente a las comunidades. Entre otros, se mencionan los siguientes problemas: uso indebido y malicioso de contrato de arriendo de tierra, el cual había cerrado el acceso libre a la orilla del río Caunahue; inicio inconsulto de la central de paso del río Riñinahue; amenaza construcción de pisciculturas sobre el río Calcurrupe, por parte de Agrícola Sichahue Limitada; amedrentamiento de la comunidad de Rupumeica Alto, amenazados por un particular que pretende construir minicentrales hidroeléctricas dentro del fundo Carran (Panguilef y Cuante, 2014).

## Las veleidades de las aguas

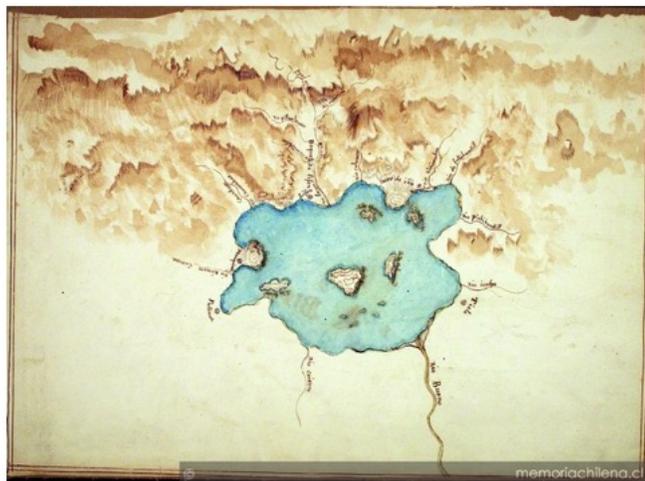
El *Diccionario Geográfico de Chile* describe a Maihue “de corta población indígena” (Riso-Patrón, 1924). Habitualmente se asocia el nombre del lago a la voz mapuzungun que designa el nombre de jarro para beber (de Moesbach *et al.*, 1993), aunque los significados que le atribuyen Catrileo (2017) y Meyer Rusca (citado por Painemal y Llamín, 2011) quedan mejor refrendados en lo que sigue, a saber, como lago sujeto a inundaciones (contracción de *manguin*: salirse de madre, avenida y *we*: lugar).

La asociación resulta especialmente pertinente si se tiene presente la naturaleza hídrica del mundo mapuche (Bengoa, 2003; Skewes y Silva, 2007; Skewes *et al.*, 2012). En efecto, no solo la presencia inveterada del vocablo *leo*, agua, en la lengua, sino que también la capacidad para distinguir sus múltiples estados y el despliegue de una vasta hidronimia testifican su

protagonismo en la práctica de vida de las comunidades cordilleranas (Skewes *et al.*, 2012). Más aún, el etnónimo *milliche* tenido por muchos como la designación de la gente del sur, es asociado por algunas fuentes al repiqueteo del agua de la lluvia (Febres, 1848). En palabras de José Bengoa, “los ríos organizaron el territorio mapuche, lo trazaron, lo dividieron y también lo llenaron de vida y movimiento” (Bengoa, 2003: 44).

La historia de los seres humanos, según sean sus prácticas, se enmarañan con las de los cerros y quebradas. La presencia de los volcanes (Mocho-Choshuenco y complejo volcánico Puyehue-Cordón del Caulle)<sup>8</sup> es relevante en el territorio. Pero lo es también la de los procesos de depredación del territorio en la ausencia de manchas de bosque en los alrededores del lago Ranco. Dicha zona fue fructífera en la industria de la madera en el siglo XX (Otero, 2006).<sup>9</sup> En palabras de Andrés Núñez, la cuenca de Ranco representa la construcción de territorialidades de la nación chilena al depredar los bosques y utilizar las cuencas para asentamientos humanos (Núñez, 2012). Rupumeika, en cambio, queda algo más protegida por ser territorio fronterizo al que el imaginario de nación tarda en llegar. Así se desprende de la imagen que Claudio Gay deja a su paso por la zona (Figura 1):

**Figura 1.** Lago Ranco, de acuerdo a Claudio Gay (1830)



Fuente: Memoria Chilena ([www.memoriachilena.cl](http://www.memoriachilena.cl)).

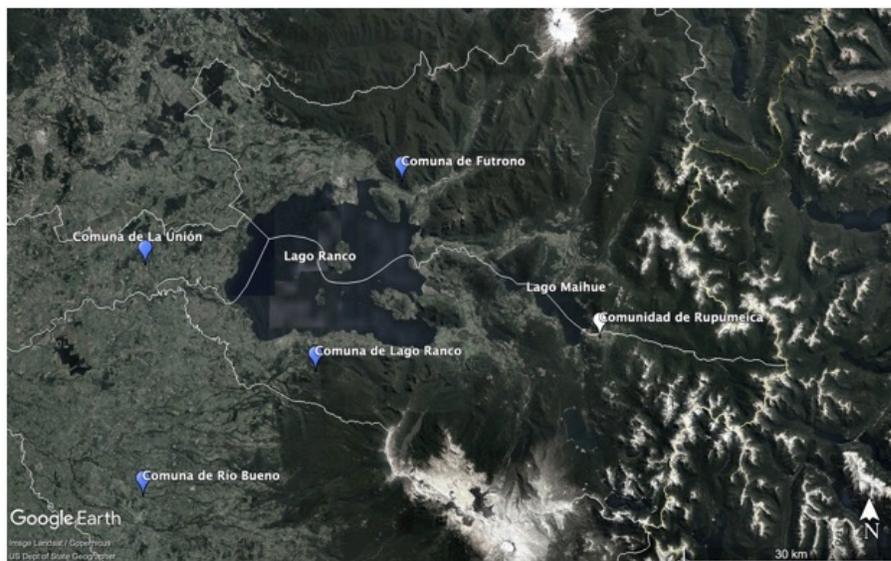
La toponimia e hidronimia son parte del maridaje que se produce entre las historias humanas y no humanas. Las resquebrajadas laderas cordilleranas cargan consigo las huellas de torrentes que son humanos, espirituales y líquidos y cuyos lindes solo una ontología naturalista —para usar los términos de Descola (2013)— puede convenientemente separar para sí de una realidad que es de suyo continua, al punto que el lago Ranco se divide entre las comunas de La Unión, Futrono y Lago Ranco, mientras que el Maihue se divide entre estas dos últimas, quedando la

<sup>8</sup> Este complejo hizo erupción por última vez el 4 de junio de 2011, siendo evacuadas 3.500 personas de la zona.

<sup>9</sup> Los principales propietarios que explotan la madera en el territorio a partir de la segunda mitad del siglo XX son Lacámara Ruiz y Cía. Ltda. en el Fundo San Vicente; la familia Guarda para el sector Cerrillos; Alberto Lacoste en el sector de Arquihue; Firma Rodríguez en Hueinahue; Firma Flaño en Carrán; Juan Keller en Cerrillos; Andrés Fried Kopp en Chabranco y Maihue, entre otros (Angulo, 2016). Al respecto, véase también a Barrena *et al.* (2016) y Cardyn (2017).

comunidad de Rupumeika en límite norte de Lago Ranco, sirviendo el río Hueinahue de división administrativa. La partición divide también comunidades que mantienen tejidos históricos entre sí y con el lago (Figura 2). Y decimos convenientemente puesto que, en tales casos, las voces van perdiendo su fuerza histórica para convertirse en parte de la señalética. Futangue, el *resort* privado que, en nombre de la conservación, ha ido expandiendo su heredad en los márgenes sur del lago Ranco, es ejemplo de ello. A lo indígena, expoliado el territorio, se termina arrebatando su léxico para transformarlo en marca comercial, en este caso, usando el nombre del río nacido del cordón del Caulle, y cuyo significado es el de “ojo grande” (Painemal y Llamín, 2011).

**Figura 2.** División político administrativa de cuenca del Ranco, Región de Los Ríos



Fuente: elaboración propia a partir de Google Earth y datos espaciales de la Biblioteca Congreso Nacional.

La antigua historia geológica que aún conservan las memorias de las glaciaciones encuentra expresión en un lago que se constituyó en escenario para el despliegue de una ontología relacional, marcando la topografía de las vertientes occidentales de la cordillera. Las resquebrajadas laderas y quebradas se impregnan con la historicidad que a través de los nombres —hidrónimos y topónimos— les identifican. El río Chaichayen vacía sus aguas tormentosas en el Hueinahue y este en el lago; un poco más al sur desemboca el Melpué, que, junto con los deshielos estivales, capta tanto las aguas lluvia que el cordón cordillerano retiene como la de los propios bosques que se aglomeran cuando están alejados de la tala. Desde el norte, el Pillanleufu trae los deshielos del Mocho Choshuenco y desde el sureste caen las aguas del Nilahue, mientras el lago Huishue permanece confinado en el cordón del Caulle y el volcán Puyehue. El Maihue, a su vez, vacía sus aguas en el río Calcurrepe, las que llegan al lago Ranco, dieciséis kilómetros hacia el oeste (Figura 3).



someter progresivamente a los pueblos y paisajes a merced de sus propósitos. Las aguas, con su riqueza y poder regenerador, también sirven a los proyectos colonizadores para acarrear las maderas arrancadas del bosque (Skewes y Guerra, 2015). Una central de paso, por ejemplo, altera las regulaciones, interponiéndose en el flujo que mantiene a la serpiente *kai kai* controlada. La imposibilidad de ejercitar las regulaciones rituales requeridas no solo supone rupturas cosmológicas, sino que introduce también grietas y fisuras en el proceso social, realineándose las personas según sea si están a favor o en contra de las centrales. El lago y sus cursos definen, pues, la suerte de pueblos cordilleranos como Maihue, Rupumeika, Hueinahue, Arquihue, Riñinahue y, en su ambivalencia, responden a la acción de los seres espirituales que la habitan tanto como a la de los vientos y no pocas veces como respuesta a la acción humana, cuando esta transgrede las normas de mutuo acomodo entre los seres del mundo.

El comportamiento del pueblo no es ajeno al enjambre vital del que es parte. Los vientos, las lluvias, los deslizamientos de tierra, las actividades humanas y sus demás ingredientes determinan ocurrencias no siempre predecibles pero a las que los residentes prestan la debida atención. No menores son en tales ocurrencias la pesada historia republicana que atrincheró en los cordones cordilleranos a los habitantes que vieron cercenadas sus posibilidades de vida con la formación de extensos fundos madereros que no dejaron otro espacio para el pueblo que no fuera aquel que escapara al control directo del empresariado. Tales acontecimientos, por lo general nefastos, se anuncian y reconocen en los giros imprevistos de los demás seres del mundo y, en particular, de las aguas.

Los testimonios de *Las Ñañas* advierten en la presencia de los *palosvivo* flotantes, presagios de eventos que han de cumplirse.

Los palos que andaban en el lago es una señal de algo malo. Para el 73, año del golpe militar, vieron pasar un palo, para antes del golpe, dos horas más tarde lo vieron en Hueinahue y después en Carrán. Para ellos, era eso una señal de que algo iba a pasar y después vino el golpe. (Guerra *et al.*, 1999: 19)

En otra ocasión contaban que cuando jóvenes andaba un palo en el lago que estaba frente a Maqueo y les llamó la atención que estuviera tantos días por ahí. Entraron al lago y fueron a verlo y el palo estaba lleno de ratones, miles y miles de ratones. El palo anunciaba la llegada de la temida ratonada, fenómeno que ocurre en ciclos no bien determinados y que se le asocia al florecimiento de la quila, una variedad de la familia del bambú, alimento preferido por los roedores (González y González, 2006).

La tragedia del Maihue amerita ser tenida como el entrevero de circunstancias que lleva indefectiblemente a la desgracia y que de modo igualmente taxativo se asocia a la desobediencia o falta de atención respecto del comportamiento de los elementos. La tragedia, ocurrida hacia fines de 2005, conjuga transgresiones que se exacerban en un régimen de exclusión social. El lanchón La Santita —conviene retener el nombre— era un remedo de embarcación hecha de fibra de vidrio, con poca capacidad de carga y un motor inadecuado para sus funciones como transporte público, principalmente de escolares y también para la asistencia al *quillatun*.<sup>11</sup> En dirección hacia el este, su zarpe era en el puerto de Maqueo, en las proximidades de Maihue, y su destino, Rupumeika bajo. La operación recibía subsidio municipal, el cual se entregaba a un botero quen padecía de alcoholismo.

<sup>11</sup> Para una discusión más detallada, ver Díaz (2007).

El abandono de la embarcación y su operación se correspondía con la del pueblo a que servía. Nunca hubo medida de seguridad ni supervisión, de modo que el criterio del único tripulante era lo que definía las condiciones de zarpe. Don David, el botero, mantenía con la comunidad relaciones complejas. Para la ceremonia del *guillatun* se le sorprendía frecuentemente vendiendo alcohol a los asistentes y para recorridos especiales cobraba según su criterio. En cierto modo, sobre su relación con el lago, tanto desde el punto de vista de las obligaciones rituales como desde el de las responsabilidades públicas, se cernía la desgracia. Y no fue de otro modo. “Nosotros veníamos en la mitad del lago”, testimonia ante la prensa una de las sobrevivientes del hundimiento, “y a cada rato estaba más fuerte el viento y las personas le decían a don David que se retire más afuera porque al centro estaba muy fuerte el viento”. Con la *puinva*, el temido viento del sureste, no se juega: es el que acarrea consigo el desorden y las agitación de las aguas. “Y el caballero no hizo juicio” (Cooperativa, 2005).

## La regulación de las aguas

Di Giminiani y González Gálvez, sugieren la noción de “objetivación inconclusa” para referir al tipo ideal de relación establecida en el mundo vivido mapuche, que no corresponde ni a una dicotomía sujeto-objeto ni a un modelo totalmente intersubjetivo. “La objetivación inconclusa”, según plantean los autores, “presupone un tipo de relación en que las entidades interconectadas están sujetas a la fuerza que ejercen recíprocamente pero solo por el instante inestable y contingente antes de perder su agencia y autonomía irreductible” (Di Giminiani y González Gálvez, 2018: 200). Bonelli y González Gálvez (2018), a su vez, plantean que en la ontología mapuche, todos los seres humanos y no humanos son parte de un principio de existencia continua. Tal pareciera ser un consenso entre los especialistas. No obstante, sugerimos que tal principio merece ser relativizado señalando que, solo bajo ciertas condiciones muy particulares, la continuidad de los seres puede traducirse en práctica de vida. Más pareciera que en el *continuum* que va entre el individuo y el colectivo, los protagonistas humanos de esta historia se ven tensionados entre la encarnación y la dislocación respecto de las comunidades vitales de las que son parte. Huelga decir que todas las comunidades que conocemos para todos los efectos dependen de fuentes de ingresos generadas por una economía propia, de la venta de fuerza de trabajo —principalmente en empresas forestales y agrícolas y de la construcción, en el caso de los hombres, y en los servicios domésticos y trabajos de recolección de temporada en el caso de las mujeres— y de los diversos subsidios que otorga el Estado. El desafío consiste más bien en el cómo ser mapuche en un entrevero de ríos, en un *puatribue*, en un “lugar cortado, dividido, aislado por fosas, corrientes o quebradas” (de Moesbach *et al.*, 1993: 37), donde es preciso navegar en sentidos diversos y, en ocasiones, contrarios.

La conjugación de los flujos de las aguas, los espíritus y las personas se produce en el contexto del *lepün*. Visto a partir de su enclave territorial, la ceremonia se despliega allí donde confluyen lago, ríos, bosque y monte, con las familias y linajes que permanecen dispersos durante el año —con algunos de sus miembros viviendo en las localidades pero la mayor parte de ellos trabajando o residiendo en ciudades alejadas. Unos y otros, seres humanos y no humanos se congregan para invocar a los seres espirituales con los cuales sus vidas están entrelazadas. Y lo hacen en función de las aguas, cuya presencia es reveladora de la urdiembre que a través suyo se teje entre las personas. El lago, las aguas lluvia y los ríos son parte esencial en los procesos rituales, simbolizando “la totalidad de las virtualidades” (Eliade, 1974: 222), pero sin limitarse a expresar las dimensiones trascendentes involucradas en la cosmología, sino que también

vinculando la ceremonia con los ciclos ecológicos locales. En tal sentido, el fluir del agua es germinador de identidades tanto en lo cotidiano como en contextos de controversia territorial (Valencia, 2009).

La experiencia del *guillatun*, de la que participan por igual residentes, migrantes —si hemos de usar ese concepto— y visitas permite visualizar un modo alternativo de entender los acoples y desacoples de la ontología indígena.<sup>12</sup> En términos simples, la celebración del ritual —aun cuando no es ni con mucho la única instancia para tal efecto— es el momento de restauración de una ontología relacional que solo puede acceder a su plenitud en la celebración. En contextos urbanos, en cambio, la ontología relacional se distiende hasta parcialmente difuminarse. La noción, tomada de Koen de Munter (2016) permite, en efecto, identificar las prácticas a través de las cuales se está haciendo sociedad.

El modo de constituirse en el mundo a través de la relación con las aguas queda de manifiesto en el *guillatun* de Rupumeika, la principal rogativa de la comunidad, celebrada en las proximidades del extremo nororiente del lago (Figura 4). Tempranamente los misioneros advirtieron la asociación que se producía entre ciertos lugares que ellos describían como bebederos y que los “naturales” llamaban *aliben* —aliwen— y las prácticas congregacionales (Moulian, 2012). La presencia de los cursos de agua en la proximidades del campo ritual testimonia la integración que se produce entre aquellos, los seres humanos y los seres-más-que-humanos.

**Figura 4.** Campo de *guillatun*, Rupumeika Bajo



Fuente: elaboración propia a partir de Google Earth.

<sup>12</sup> El carácter congregacional del *guillatun* ha sido subrayado desde las primeras crónicas acerca del pueblo mapuche y tal como sugiere Moulian (2012) la ceremonia permite articular la organización social, siendo el *kamarikun* el lugar de las rogativas en el territorio aquí considerado (Moulian y Catrileo, 2013).

Si volvemos a la hidronimia podemos advertir el papel crucial que juega el *lepün* en términos de la regulación de las aguas, lo que constituye su principal objeto: se pide a la *Ngishima*<sup>13</sup> y a *Ngen Chao* o *Ngechen*<sup>14</sup> por las buenas lluvias y durante todo el período que dura cuatro días el uso del agua está restringido para refrescar la *trutruca* y las cornetas, instrumentos musicales con los que la comunidad se comunica con el *Ngen Chao*. El campo del ceremonial se ubica entre cursos de agua que caen torrenciosamente a un lago que los contiene: las fuerzas combinadas de Caicayen y de Melipue son parte de un contexto donde el bienestar de la comunidad depende de equilibrios inestables y difíciles de lograr.

Durante los días del *lepün* ni a humanos ni a animales sacrificiales se permite hacer uso del agua y mucho menos ingresar al lago (Olivares, 2011). Quien así lo hiciera acarrearía consigo desastres incontrollables para la comunidad. En dos ocasiones que hemos participado de ceremonias que se han visto alteradas por la lluvia ello fue atribuido al comportamiento inadecuado de algunos de los participantes. La primera de ellas, un participante había ingerido alcohol, quebrantando las prohibiciones rituales. En aquel *lepün*, el hijo del hombre, un bebé, debió ser llevado de urgencia al hospital. En la otra ocasión, una de las participantes fue a lavarse el pelo a Maihue, lo que desencadenó una verdadera tormenta en los días que siguieron en el *lepün*.

El relato de *Las Ñañas* es relevador en este punto, al plantear la regulación de los límites que se produce entre las aguas, los seres espirituales y los seres humanos. Allí se identifica al Abuelito Wuentrellao como el dueño del lago, como quien maneja el agua “y que tiene dos o tres hijos muy desobedientes y esos son los que pelean seguramente, eso decían los viejitos y ahí aparecen los truenos” (Guerra *et al.*, 1999: 36). Mediante los vientos es el hacedor de los temporales y las lluvias y es a él a quien hay que pedir para apaciguar estas fuerzas. No obstante el papel estratégico que esta figura juega en la articulación de los elementos, caen sobre ella restricciones rituales. Es tarea de los *pinchenos*,<sup>15</sup> los sargentos, el capitán, su bandera, montados en sus caballos rodean el campo ceremonial para así “correr al Abuelito Wuentrellao”<sup>16</sup> (Guerra *et al.*, 1999: 37) y evitar que traiga los temporales y el mal tiempo. En el siguiente relato se cuenta de la invocación errada que una abuela hizo a *Wuentrellao* y no a *Ngishma*, la virgen a quien las *pinchenas*<sup>17</sup> convocan a la ceremonia.

La hermana de mi papá dijo: “Dios mío, esta pobre viejita está dando fuera de la cuenta aquí”. La abuelita decía: “Que lo venimos a invitar, tenemos una fiesta, queremos que participe usted con nosotros, tenemos un gran

<sup>13</sup> *Ngishma* corresponde a una de las mediadoras, al igual que el Abuelito Wuentrellao, quienes siguiendo a Foerster y Gundermann (1996: 196), son parte de la vida religiosa de las comunidades mapuche huilliche y que determinan un espacio sagrado al encantarse en un lugar, siendo objeto de culto. En el caso del *lepün* de Maihue, la *Ngishma* habita en el cerro donde al término del ritual se depositan los corazones de los animales sacrificados (Guerra *et al.*, 1999: 71).

<sup>14</sup> *Ngechen*, corresponde a “un sustantivo que significa Ser Supremo, la voluntad todopoderosa que domina, gobierna, dirige, guía, al ser inteligente o racional y al irracional del mundo creado” (Foerster, 1995: 66). Agrega que “*Ngechen* (y sus diversas expresiones) es una divinidad que permanece dentro del cosmos (y no fuera). El cosmos es su creación, pero a1 que no se enfrenta, sino que lo impregna (hierofanías). No es un Dios trascendente en la medida que es identificable con fenómenos naturales (sol, montañas, etc.) y humanos (sexo, edad, y actividades); no actúa históricamente sino cósmicamente [...], no es un Dios de exigencias éticas y, a1 depender de sacrificios, está sujeto a la manipulación ritual” (Foerster, 1995: 80).

<sup>15</sup> En el caso del *lepün*, jóvenes, quienes “puruncan (bailan) a caballo, andan trayendo la bandera azulita y vestido de antiguo [...] con una chiripa amarrada” (Guerra *et al.*, 1999: 72).

<sup>16</sup> Las *ñañas* se refieren al *avün*, la cabalgata ritual que gira en torno al sitio sagrado en sentido inverso al del reloj y por medio de la cual se procura mantener alejados a los espíritus no deseados (de Moesbach, 1936; Moulian, 2012).

<sup>17</sup> Las *pinchenas* son dos niñas vestidas “a la antigua” que encabezan cada *purun* con el *rali*, “un plato que es como un kultrun pequeño” (Guerra *et al.*, 1999: 72).

baile, tenemos comida, tenemos asado, tenemos de todo y entre todos vamos a bailar y vamos a celebrar su visita”. Y que todos es que decían: “¿Por qué esta abuelita no se callará?”. Que si los otros orando, diciéndole que se vaya y que la abuelita principal invitándolo y después se fueron arriba en la *guillísima*, allá fue ella a orar por el *Wuentrellao*, fue a decirle a la virgen a la madre de la tierra, que se vaya, que ella no quería que ella participara en la fiesta, porque ella era un.... ¡Todo al revés! (Guerra *et al.*, 1999: 37)

Durante ese *guillatun*, los cuatro días fueron de viento y agua.

“Se cerró la tarde, se vino una lluvia, un viento un temporal, se llevó la ramada para el lago, quedó toda la gente con sus cosas en pampa”. Y concluye el relato: “Y después una tía le dijo a mi papá: ‘Sabes, qué malo estuvo, para qué llevaron a esta abuelita, sabes que ella ya está muy viejita. Ella no sabe orar, ella está demente’”. (Guerra *et al.*, 1999: 37)

El lago no puede ser, pues, concebido sino que en su integración dinámica de los seres humanos y no humanos a los que da vida y de los que su vida depende. La práctica ritual es una forma de armonizar la interacción entre los elementos para ajustar la conducta propia a los requerimientos de las épocas cambiantes. En el caso que nos ocupa nos detendremos en la intermediación del agua en la organización del *lepiün* y su relación con la comunicación hacia los seres trascendentes. También interesa destacar el papel que esta urdiembre tiene en la armonización entre los seres humanos mediante el intercambio ritual.

La incorporación del agua al ritual es modulada por la acción humana: su abundancia en el lago contrasta con su uso restringido en la ceremonia. Las restricciones atañen a tres momentos del agua. El primero es la obtención: solo se puede sacar del lago en baldes, los que deben ser cuidadosamente retirados y transportados manualmente para evitar que se devuelva agua al lago o que se derrame. El primer uso que se da al agua en el campo ritual es el de saciar la sed de los instrumentos musicales, con los que se establece la comunicación con *Ngechen Chao*. El agua es incorporada a la preparación del *muday*<sup>18</sup> lo que permite, por una parte, su consumo humano y, por la otra, una vez consagrado en la ceremonia propiamente dicha, asperjarlo sobre las cabezas de los animales sacrificiales.

Al sacrificio de los animales sucede el complejo sistema de intercambio que se produce entre los participantes del ritual en relación a la carne y sangre de los animales sacrificados, siendo esta última la de mayor trascendencia y la que más transversalmente circula. Metafóricamente al menos se puede afirmar que el agua consagrada a través del rito y asperjada sobre los animales se convierte en bebida ritual —el *ñachi*—<sup>19</sup> del que todos participan. Este intercambio generalizado permite subrayar una idea fuerza que contrasta con el imaginario occidental: en este caso la abundancia deviene del colectivo y no a costas del colectivo ni de los bienes que se tienen en común (Hardin, 1968). El “instinto” por apropiarse de aquello que está disponible se reemplaza aquí por la compulsión a dar.

La carne se distribuye siguiendo tres criterios. Primero, el equipo ritual que sacrifica al animal —y que no pueden ser miembros de la familia que lo ofrece— se lleva una parte.

<sup>18</sup> Bebida que se prepara con trigo o maíz (Catrileo, 2017: 118).

<sup>19</sup> Sangre cuajada que se come cruda con sal, ají y verduras (Catrileo, 2017: 119).

Segundo, cada *colean* o familia está obligada al intercambio con su par opuesto. Y, tercero, cada persona es libre de donar carne a quienes estime dentro de los grupos vecinos. Así el intercambio se funda tanto en principios meritocráticos como aquellos derivados del abolengo que entrelazan a las familias de acuerdo a una escala de prestigio derivada de su relación con los linajes apicales y, finalmente, una forma democrática de distribución. En este sentido, el modelo resulta no solo torna absurdo el egoísmo, egocentrismo e individualismo de la sociedad mayor sino que propone una integración que, como se ha dicho, produce abundancia sin poner en riesgo el soporte ecológico en que se desenvuelve. Al final, cada familia lleva consigo carne a sus casas —el *roquin*—<sup>20</sup> puesto que nada puede desperdiciarse y, a través del fuego, los huesos de los animales deben ser reintegrados al mundo espiritual.<sup>21</sup>

El *guillatun* finalmente restaura el orden entre los elementos y concluye con la ofrenda de los corazones de los animales sacrificados al *Txeng Txeng*. Como sugiere Díaz (2007) citando a Girard (1990), mediante el sacrificio, el rito permite superar desavenencias, rivalidades, celos y disputas entre próximos, reproduciendo el conflicto cósmico entre la tierra y las aguas. “En el conflicto es agua telúrica, o sea, que procede de la tierra que se agrieta o del mar que se sale. Ambas versiones son aguas que invaden las tierras impidiendo la vida de la gente” (Díaz, 2007: 47). A través del rito se conjura el peligro. Los seres humanos han adecuado su conducta a los requerimientos del lago y con ello aseguran la reinauguración del ciclo que sostiene la vida. Tal ejercicio no podría ser posible de no haber mediación de un ser colectivo que dé sentido a cada uno de los participantes. El ceremonial ha producido frutos allí donde las prácticas económicas generan escasez.

## Conclusiones

Un lago es un cuerpo historizado de agua cuyo movimiento interior, para una ontología naturalista, es escasamente perceptible desde su exterior. Los imaginarios del agua son los desdoblamientos de la experiencia vivida a la que las intrusiones externas son ajenas. La adecuación entre residentes y el comportamiento de las aguas permite organizar la vida diaria según los requerimientos de los que se saben dependientes las comunidades. Otra es la imaginación que moviliza a inversionistas y empresarios: el sometimiento de los cursos de agua y de las pendientes es lo que les reditúa los dividendos esperados. A la ontología naturalista se opone, pues, una relacional, en contraste del uso del agua como fuente de poder se convive con las aguas.

El lago como un espejo es una imagen que ilustra el posicionamiento del imaginario occidental cuya ontología naturalista desgarrar fragmentos y reflejos que mejor sirven a la filosofía utilitaria que le inspira. Así desalojados los seres se transforman en mercancías y en objeto de la voracidad empresarial. Frente a esta visión unilateral y fragmentada se despliega una vastedad semiótica asociada a la ontología relacional. El modo indígena de ser de los lagos cordilleranos es sugerente para explorar los distintos modos de vinculación que, con una perspectiva de futuro, son posibles de establecer para la conservación de la vida en estos territorios.

---

<sup>20</sup> Vianda que se lleva para el camino (de Moesbach *et al.*, 1993).

<sup>21</sup> Antes de ser incinerado el esqueleto del animal debe ser reconstituido, para lo cual se produce un intercambio “en reversa”: quienquiera haya recibido carne durante el ritual debe devolver en forma rigurosamente limpia los huesos a la persona que le proporcionó el don.

Un lago no es un mero accidente geográfico: es un cuerpo viviente. En tanto tal debe ser concebido en su singularidad. El cálculo económico o la previsión del ingeniero no son operaciones otras que ejercicios reduccionistas que estandarizan los cuerpos de agua, sometiéndoles a usos exclusivos. La singularidad del lago es, en cambio, multifacética: son entreveros de trayectorias que se nutren unas con otras sirviendo fines que son inclusivos. El individuo aquí se reconoce como fruto de los demás, abarcando a los seres no humanos y demás elementos del paisaje. La ontología relacional crea espacios allí donde la privatización los cercena. El agua dejar de ser vida (o ganancia) para otros (recurso), pues el lago está vivo. El *guillatun* testimonia la mutua dependencia que posibilita la existencia de las comunidades, los lagos y demás entidades del mundo cordillerano. La visión indígena alimenta otras posibilidades para entender las conexiones entre las diversas dimensiones de la realidad. La invitación, desde una ontología relacional, la imaginación del agua si se quiere, invita a la multidimensionalidad, al eslabonamiento y a la comprensión de que aún el lucro puede ser más consistente y perdurable si en vez de apropiarse y controlar las fuerzas de los elementos la práctica social se les pone a su servicio.

Las ontologías, de acuerdo a lo discutido, no son fijas sino elásticas. Más que establecer una nueva categorización o de recrear una odiosa dicotomía como lo intersubjetivo y lo objetivo, al modo que lo sugieren Di Giminianni y González (2018), los posicionamientos entre los seres se constituyen a través de sus prácticas. De aquí que resulte más conveniente mantener la noción de ontología relacional, al modo planteado por De Munter (2016), pero en el entendido de que esta, amén de estar potenciada por una cosmología sedimentada en la memoria, también lo está por un contexto histórico que la hace perpetuamente oscilar entre su polo individualista y su polo holista: en la retaguardia, por así decirlo, en los cerros y allí donde se difuminan tanto el Estado como el mercado, pueden recrearse los vínculos colectivos a través de los que se engarzan seres humanos y no humanos; en el frontis, en cambio, el mercado convoca a dismantelar esos tejidos para volcarse a la cosecha cotidiana de los pocos recursos disponibles para reproducir la vida. La regeneración de la vida es posible porque opera en la simultaneidad de espacios apropiados y de espacios enajenados, e espacios socializados y espacios individualizados, sin que el uno pueda serlo sin el otro.

La importancia de las memorias y las prácticas lacustres, trazadas en registros otros que los de los ejes de un sistema de coordenadas, revelan posibilidades que, en la perspectiva de la planificación territorial y de las posibilidades de futuro para las comunidades humanas y no humanas, resultan ser más auspiciosas. Con el lago, tomado como un organismo vivo, se establecen relaciones orgánicas que han madurado históricamente y que, de una perspectiva de sustentabilidad, correspondería si no proteger, al menos atender. Al reconocimiento de los vínculos consuetudinarios, correspondería asociar derechos que permitan a las comunidades sostener sus prácticas con el lago y los cursos de agua que constituyen parte del entramado vital del que forman parte. Asimismo, la tarea de restaurar la topo y la hidronimia, junto con la recuperación de la memoria que resulta ser protectora para el bienestar y seguridad de las y los residentes, constituyen desafíos para una gestión intercultural de los territorios.

## Bibliografía

- Angulo, G. (2016). *Futrono, un pueblo en los tiempos de la explotación maderera 1950-1974*. Tesis para optar al título de Antropólogo y al grado de Licenciado en: Antropología. Valdivia: Universidad Austral de Chile. Disponible en <http://cybertesis.uach.cl/tesis/uach/2016/ffa594f/doc/ffa594f.pdf> (consultado el 13/8/2019).
- Barrena Ruiz, J.; Hernando Arrese, M., y Rojas Marchini, F. (2016). “Antecedentes históricos sobre el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli, provincia de Valdivia, Centro-sur de Chile”. *Bosque* 37(3): 473-484. DOI <https://doi.org/10.4067/S0717-92002016000300004>
- Basso, K.H. (1996). *Wisdom sits in places: landscape and language among the Western Apache*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- Bauer, C. (2016). “Represas y mercados: ríos y energía eléctrica en Chile”. *Revista de Derecho Ambiental* 5: 9-68.
- Bengoa, J. (2003). *Historia de los antiguos mapuches del Sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago de Chile: Catalonia.
- Bennett, J. (2010). *Vibrant Matter: a Political Ecology of Things*. Durham: Duke University Press.
- Bonelli, C. y González Gálvez, M. (2018). “The Roads of Immanence: Infrastructural Change in Southern Chile”. *Mobilities* 13(4): 441-454. DOI <https://doi.org/10.1080/17450101.2017.1388346>
- Cañulef, T. y Carrillo, D. (2005). “Tragedia en Lago Maihue”. *Azkintuwe*. Disponible en: [http://www.archivochile.com/Chile\\_actual/02\\_pueb\\_orig/chact\\_po0016.pdf](http://www.archivochile.com/Chile_actual/02_pueb_orig/chact_po0016.pdf) (consultado el 13/8/2019).
- Cardyn, P. (2017). *Sangre de baguales. Epopeyas mapuches y obreras en tiempos del Complejo Maderero Panguipulli. Un efecto mariposa inconcluso*. Santiago de Chile: LOM. DOI <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2017.n33-09>
- Catrileo, M. (2017). *Diccionario lingüístico etnográfico de la lengua mapuche*. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Cooperativa. (2005). “Niña sobreviviente de tragedia en Maihue: Vi cómo algunos se iban hundiendo”. *Cooperativa.cl*. Disponible en: <https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/nina-sobreviviente-de-tragedia-en-maihue-vi-como-algunos-se-iban/2005-11-29/073807.html> (consultado el 13/8/2019).
- De la Cadena, M. (2015). *Earth Beings: Ecologies of Practice Across Andean Worlds*. Durham: Duke University Press.
- De Matheus e Silva, L.; Zunino Edelsberg, H. y Huilñir Curío, V. (2018). “El negocio de la conservación ambiental: cómo la naturaleza se ha convertido en una nueva estrategia de acumulación capitalista en la zona andino-lacustre de Los Ríos, sur de Chile”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 22. DOI <https://doi.org/10.1344/sn2018.22.19021>

- De Moesbach, E.W. (1936). *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*. Santiago de Chile: Universitaria.
- De Moesbach, W.; Meyer, W.; Vuletin, A. y Suárez, E. (1993). *Nuevo diccionario mapuche-español. Nombres propios mapuches. Topónimos del Neuquén. Mitologías patagónicas*. Neuquén: Siringa Libros.
- De Munter, K. (2016). “Ontología relacional y cosmopraxis, desde los Andes: visitar y conmemorar entre familias aymara”. *Chungará* 48(4): 629-644. DOI <https://doi.org/10.4067/s0717-73562016005000030>
- De Rosales, D. (1877). *Historia General de el Reyno de Chile Flandes Indiano*. Vol. 1. Valparaíso: Imprenta del Mercurio.
- Descola, P. (2013). *Beyond Nature and Culture*. Chicago: University of Chicago Press.
- Di Giminianni, P. y González Gálvez, M. (2018). “Who Owns the Water? The Relation as Unfinished Objectivation in the Mapuche Lived World”. *Anthropological Forum* 28(3): 199-216. DOI <https://doi.org/10.1080/00664677.2018.1495060>
- Díaz, J.F. (2007). “El mito de “trens-trens kaikai” del pueblo mapuche”. *Revista CUHSO*, 14 (1), 43-53. DOI <https://doi.org/10.7770/cuhs0-v14n1-art263>
- Dumont, L. (1987). *Ensayos sobre el individualismo: Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*. Madrid: Alianza.
- Eliade, M. (1974). “Las aguas y el simbolismo acuático”. En Eliade, M. *Tratado de historia de las religiones I*. Trad. A. Medinaveitia. Madrid: Cristiandad, 222-249.
- Escobar, A. (1999). *El final del salvaje: naturaleza, cultura y política en la antropología contemporánea*. Santaafé de Bogotá: CEREC e Instituto Colombiano de Antropología.
- Febres, A. (1848). *Diccionario Chileno-Hispano i Hispano-Chileno, enriquecido de voces i mejorado por Antonio Hernandez i Calzada. Edición hecha bajo la inspeccion de Muguel Anjel Astraldi*. Santiago de Chile: Imprenta de los Tribunales.
- Foerster, R. (1995). *Introducción a la religiosidad mapuche*. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Foerster, R. y Gundermann, H. (1996). “Religiosidad Mapuche contemporánea: Elementos introductorios”. En Hidalgo, J. et al. (eds.). *Culturas de Chile. Etnografías Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*. Santiago de Chile: Andrés Bello, 189-240.
- Girard, R. (1990). *A violence e o Sagrado*. São Paulo: Unesp.
- Google Earth. (2019). “Mapa”. *Google Earth*. Disponible en: [www.googleearth.com](http://www.googleearth.com) (consultado el 13/8/2019).
- González, O. y S. Carro. (2016). “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXXI(1): 101-128. DOI <https://doi.org/10.3989/rntp.2016.01.003>

- González, Y. y González, M. (2006). “Memoria y saber cotidiano. El florecimiento de la ‘quila’ en el sur de Chile: De pericotes, ruinas y remedios”. *Revista Austral de Ciencias Sociales* 10: 75-102. DOI <https://doi.org/10.4206/rev.austral.cienc.soc.2006.n10-06>
- Guerra, D., Barrientos, M. y Ramírez, S. (1999). *Las Ñañas*. Santiago de Chile: LOM.
- Hardin, G. (1968). “The Tragedy of the Commons”. *Science* 162(3859): 1243-1248. DOI <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>
- Hidalgo, R., y Zunino, H. (2017). “Negocio inmobiliario y migración por estilos de vida en la Araucanía lacustre: la transformación del espacio habitado en Villarrica y Pucón”. *AUS Arquitectura/Urbanismo/Sustentabilidad* 11: 10-13. DOI <https://doi.org/10.4206/aus.2012.n11-03>
- Ingold, T. (2018). *La vida de las líneas*. Santiago de Chile: Universidad Alberto Hurtado.
- Koessler-Ilg, B. (2000). *Cuentan los araucanos. Mitos, leyendas y tradiciones*. Buenos Aires: Ediciones del Nuevo Extremo.
- Kohn, E. (2015). “Anthropology of Ontologies”. *Annual Review of Anthropology* 44(1): 311-327. DOI <https://doi.org/10.1146/annurev-anthro-102214-014127>
- \_\_\_\_\_. (2013). *How Forests Think: Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley: University of California Press.
- Memoria Chilena. (2018). “Croquis del Lago Ranco, provincia de Valdivia, 1830”. *Memoria Chilena. Biblioteca Nacional de Chile*. Disponible en: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-86808.html> (consultado el 13/8/2019).
- Moulian, R. y Catrileo, M. (2013). “Kamaska, kamarikun y müchulla: Préstamos lingüísticos y encrucijadas de sentido en el espacio centro y sur andino”. *Alpha* 37: 249-263. DOI <https://doi.org/10.4067/s0718-22012013000200018>
- Moulian, R. (2012). *Metamorfosis ritual. Desde el guillatun al culto pentecostal*. Valdivia: Ediciones Kultrún.
- Neira, C. M., y Delamaza, G. (2018). “Coaliciones interétnicas, framing y estrategias de movilización contra centrales hidroeléctricas en Chile: ¿qué podemos aprender de los casos de Ralco y Neltume?”. *Middle Atlantic Review of Latin American Studies* 2(1).
- Núñez, A. (2012). “El país de las cuencas: fronteras en movimiento e imaginarios territoriales en la construcción de la nación. Chile. Siglos XVIII-XIX”. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales* 418(15).
- ñ, J.C. (2011). *Las techumbres de la garúa: el sentido de lo propio en los discursos de la arquitectura de lo sur*. Tesis Doctoral. Doctorado en Ciencias Humanas. Universidad Austral de Chile, Valdivia. Tesis Doctoral en Ciencias Humanas. Valdivia: Universidad Austral de Chile.
- Otero, L. (2006). *La buella del fuego: historia de los bosques nativos: poblamiento y cambios en el paisaje del sur de Chile*. Santiago de Chile: Pehuén.

- Painemal, N. y Llamín, I. (2011). *Estudio de toponimia indígena de la comuna de Lago Ranco*. Valdivia: Corporación Nacional Indígena.
- Panguilef, J. y Cuante, J. (2014). “Autoridades Mapuche Williche denuncian atentado a la espiritualidad ancestral. Comunicado Público Autoridades Mapuche Williche”. *Diario El Ranco*, 24 de diciembre de 2014. Disponible en: <http://www.diarioelranco.cl/2014/12/24/autoridades-mapuche-williche-denuncian-atentado-a-la-espiritualidad-ancestral/> (consultado el 13/8/2019).
- Real Academia Española (RAE). (2019). “Lago”. *Real Academia Española de la Lengua*. Disponible en: <https://dle.rae.es/?w=lago> (consultado el 13/8/2019).
- Revista Capital. (2019). “Días de Ranco. Plena controversia del ‘guatón del Gasco’”. *Revista Capital*, 8 de febrero de 2019. Disponible en: [https://www.capital.cl/dias-de-ranco/?cx\\_testId=4ycx\\_testVariant=cx\\_1ycx\\_artPos=5#cxrecs\\_s](https://www.capital.cl/dias-de-ranco/?cx_testId=4ycx_testVariant=cx_1ycx_artPos=5#cxrecs_s) (consultado el 13/8/2019).
- Riso-Patrón, L. (1924). *Diccionario geográfico de Chile*. Santiago de Chile: Imprenta Universitaria.
- Rozzi, R.; Massardo, F., Anderson, C. B., Heidinger, K., y Silander Jr, J. A. (2006). “Ten Principles for Biocultural Conservation at the Southern Tip of the Americas: the Approach of the Omora Ethnobotanical Park”. *Ecology and Society* 11(1). DOI <https://doi.org/10.5751/es-01709-110143>
- Sahlins, M. (2006). “The western illusion of human nature”. *Michigan Quarterly Review* XLV(3). Disponible en: <http://hdl.handle.net/2027/spo.act2080.0045.306> (consultado el 13/8/2019).
- Sahlins, M.; Bargatzky, T.; Bird-David, N.; Clammer, J.; Hamel, J.; Maegawa, K. y Siikala, J. (1996). “The Sadness of Sweetness: The Native Anthropology of Western Cosmology [and Comments and Reply]”. *Current Anthropology* 37(3): 395-428. DOI <https://doi.org/10.1086/204503>
- Skewes, J.C. y Guerra, D.E. (2015). “Sobre árboles y personas: La presencia del roble (*Nothofagus obliqua*) en la vida cordillerana mapuche de la cuenca del río Valdivia”. *Atenea* 512: 189-210. DOI <https://doi.org/10.4067/s0718-04622015000200011>
- Skewes, J.C. y Silva, M. (2007). “Elementos para una comprensión ecológico-cultural de las narraciones míticas acerca de las aguas y los seres del agua en la cosmovisión mapuche huilliche”. En Rodríguez, C.; Browne, R.; del Valle, C. y Figueroa, S. (eds.). *Sociedad y cultura: Reflexiones transdisciplinarias*. Valdivia: UACH, UFRO y Mecsup, 129-138.
- Skewes, J.C.; Solari, M.E.; Guerra, D.E. y Jalabert, D. (2012). “Los paisajes del agua: naturaleza e identidad en la cuenca del río Valdivia”. *Chungará. Revista de Antropología Chilena* 44(2): 309-312. DOI <https://doi.org/10.4067/s0717-73562012000200007>
- Susskind, L.; Kausel, T.; Aylwin, J. y Fierman, E. (2014). “The Future of Hydropower in Chile”. *Journal of Energy y Natural Resources Law* 32(4): 425-481. DOI <https://doi.org/10.1080/02646811.2014.11435370>
- Torres-Álvarez, O. y Peña-Cortés, F. (2011). “Zonificación del potencial energético de la biomasa residual forestal en la cuenca del lago Ranco, Chile: antecedentes para la planificación

energética regional”. *Bosque* 32(1): 77-84. DOI <https://doi.org/10.4067/S0717-92002011000100009>

Trejo, A. y Arriaga, G. (2009). “Memoria colectiva: vida lacustre y reserva simbólica en el Valle de Toluca, Estado de México”. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales* 17(50): 303-321.

Valencia, Á. (2009). “Ecología, religiosidad e identidades a propósito del agua”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares* LXIV(1): 211-236. DOI <https://doi.org/10.3989/rntp.2009.024>

Viveiros de Castro, E. (2004). “The Transformation of Objects into Subjects in Amerindian Ontologies”. *Common Knowledge* 10(3): 463-484.

Yáñez, N. y R. Molina. (2011). *Las aguas indígenas en Chile*. Santiago de Chile: LOM.

\* \* \*

VERSIÓN ORIGINAL RECIBIDA: 29/01/19

VERSIÓN FINAL RECIBIDA: 13/08/19

APROBADO: 06/11/19