



El *wampo* que navegó en el Lavkenmapu: un registro desde el *kimvn* mapuche, hacia una reflexión en torno a la teoría decolonial.

Nikolas Stüdemann Henríquez*

RESUMEN: El Museo Mapuche de Cañete exhibe objetos pertenecientes mayoritariamente al Lavkenmapu (territorio lavkenche), en el cual se emplaza. Tal es el caso de un wampo (canoa) antiguo hallado en el lago Lanalhue, que se presenta según datos arqueológicos y etnohistóricos registrados en distintos territorios mapuches. Durante talleres museográficos, participantes lavkenches propusieron incorporar el kimvn (conocimiento) local respecto a esta canoa para crear un vínculo entre el objeto y su territorio, lo que incluye una mirada crítica hacia los procesos históricos que derivaron en su desaparición. Este artículo presenta un registro cualitativo derivado de tal necesidad, discutiendo a la luz de la teoría decolonial las implicancias que hoy tiene (re)construir la historia del wampo y del Lavkenmapu desde el kimvn.

PALABRAS CLAVE: Wampo lavkenche, Lavkenmapu, kimvn, Museo Mapuche, decolonialidad

ABSTRACT: The Mapuche Museum of Cañete shows objects that mainly belong to the Lavkenmapu (Lavkenche territory), in which it is located. That is the case of an ancient *wampo* (canoe) found in the Lanalhue lake, which is presented according to archeological and ethnohistoric data collected in diverse Mapuche territories. During museographic workshops, Lavkenche people proposed to incorporate the local *kimvn* (knowledge) about the canoe, creating a link between the object and the territory which includes a critical perspective regarding the reasons of its disappearance. This paper shows a qualitative register raised from this need, discussing from the decolonial theory the current implications of using the *kimvn* when (re)constructing the history of the *wampo* and the Lavkenmapu.

KEYWORDS: Wampo lavkenche, Lavkenmapu, kimvn, Mapuche Museum, decolonialism



Antropólogo Social (Universidad de Chile), máster en Desarrollo (Universidad de Lleida, España) y doctor en Sociología del Desarrollo (Universidad de Wageningen, Países Bajos). Se ha especializado en temas de desarrollo rural desde perspectivas críticas como la economía y la filosofía política, enfocándose en las propuestas de sujetos que se constituyen en los márgenes del orden dominante.

Introducción

Una tarde en septiembre de 2018, don Vicente ha recibido en su casa al autor de este artículo para conversar¹ acerca del *wampo*² lavkenche³. Al preguntarle sobre la utilización de esta canoa en el mar, hace una pausa y explica la importancia del *kimvn*⁴ ('conocimiento mapuche') que a continuación entregaría. Relata que desde niño se interesó por escuchar a los abuelos y *kimce* ('sabios') del territorio en el que fue criado, cercano a la ciudad de Tirúa. Ellos sabían acerca de la vida en tiempos antiguos. Su padre, don Segundo Huenupil (q. e. p. d.) fue un renombrado y querido *longko* en esa zona, quien compartía sus experiencias y conocimientos en el seno familiar. Para don Vicente, su *kimvn* es entonces una herencia que se ha transmitido generacionalmente desde tiempos ancestrales hasta el día de hoy. En otras palabras, lo que narra es un retrato vívido de lo que aconteció en aquel territorio en tiempos pretéritos, proyectándose incluso hacia varios siglos atrás.

Dicho esto, el entrevistado señala que el *wampo* se usó intensamente como medio de transporte entre el continente y la isla Mocha (ubicada frente al territorio donde él habita) antes de la llegada de los españoles. El mar en aquella época era apacible como un lago. Una vez asentados los europeos, sin embargo, los *gen* ('espíritus, fuerzas') que viven en el mar se manifestaron ante el auge de la violencia y la insolencia humana, a saber: el derramamiento de sangre mapuche, la muerte sin la debida ceremonia funeraria y el parcial abandono de los protocolos ancestrales para adentrarse en el océano —la rogativa previa o *jejipun*, el «pedir permiso»—. Sin más, el mar se embraveció de tal manera, que la navegación en *wampo* entre isla Mocha y el continente dejó de ser factible.

En la actualidad es común observar el oleaje encrespado, los fuertes vientos y las corrientes en el canal de aproximadamente 35 km de ancho que separa la isla del continente –fenómenos que generan dudas acerca de la posibilidad de que esta aparentemente inestable embarcación hubiese podido surcar dichas aguas—. Los estudios arqueológicos, etnohistóricos y etnográficos no

¹ Además del autor, participó en el registro de información para el presente artículo la encargada de Colecciones del Museo Mapuche de Cañete, Mónica Obreque Guirriman. Dicho registro se realizó entre el 10 y el 14 de septiembre de 2018.

² El término «wampo» se utiliza también para referir un receptáculo mortuorio de madera con forma similar a la de la canoa. Por razones de enfoque y extensión, este artículo se refiere exclusivamente a la canoa mapuche para la navegación.

³ Gentilicio para los mapuches originarios de territorios cercanos al mar.

⁴ En este artículo se utiliza el grafemario Raguileo para escribir palabras en *cezugun* (lengua mapuche-lavkenche).

entregan datos concluyentes a ese respecto, ni tampoco sobre otros asuntos referentes a la navegación mapuche-lavkenche en el mar⁵. Hoy, por lo tanto, la pregunta es: ¿cuál es la relevancia del *kimvn* recién expuesto para dilucidar, por ejemplo, las características de la navegación mapuche precolombina en el mar y su merma en tiempos coloniales?

Desde este cuestionamiento, el presente artículo busca contribuir al saber en torno a los usos y características del *wampo* principalmente en las comunas de Cañete, Los Álamos, Contulmo y Tirúa (provincia de Arauco, Región del Biobío), la zona sociogeográficamente vinculada al Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura (en adelante, «MMC»), perteneciente al Estado de Chile. Lo específico de esta necesidad de registro se explica por la presencia en el Museo de un *wampo* o canoa monóxila mapuche (fabricada de una sola pieza, en un tronco ahuecado) hallada en el lago Lanalhue en 1995, cuya enorme estructura de laurel estuvo ahí sumergida probablemente por siglos⁶. Desde el 2007, cuando comenzó a ser exhibida, la canoa del Lanalhue ha sido contextualizada según datos arqueológicos y etnohistóricos referidos a su uso general en territorio mapuche, remarcándose su importancia como medio de transporte hasta mediados del siglo XX.

Para profundizar y complementar el registro mencionado, el principal objetivo de este texto – derivado de sesiones participativas con habitantes mapuches⁷ del territorio – es vincular el *wampo* con el territorio lavkenche desde el conocimiento local. Lo anterior implica recurrir a un saber que no necesariamente se condice con los registros científicos, etnohistóricos y etnológicos oficiales; en cambio, se presenta información de primera mano como una alternativa al predominio de crónicas con un filtro colonial y a la imposición de la racionalidad científica en los estudios sobre pueblos indígenas. A su vez, se propone abrir una discusión en torno a la pertinencia, potencialidad, de dicho ejercicio, que según la literatura actual en ciencias sociales, puede ser definido como un proceso museográfico de «decolonización» (Crow, 2011; Paillalef, 2016); este último concepto se entiende como

BAJO LA LUPAº

⁵ Tal como se detalla, el *wampo* que se conserva en el Museo fue extraído desde un contexto lacustre. En cuanto a la navegación marítima, si bien existe un consenso de que los mapuches utilizaron embarcaciones para transportarse a islas del Pacífico, no se ha determinado de manera concluyente, por ejemplo, acaso lo hicieron por medio de *wampo*, balsa y/u otro tipo de embarcación.

⁶ La pieza no pudo ser fechada por método de radiocarbono debido a que resultó contaminada durante el proceso de conservación. Sus características hacen presumir, sin embargo, que se trata de un ejemplar antiguo.

⁷ En *mapuzungun*, el número plural se expresa por medio del morfema «*pu*» antes del sustantivo o adjetivo: el plural del etnónimo, por consiguiente, es «*pu mapuche*». En este texto, en cambio, se utiliza la variante adaptada al castellano, con la «-*s*» final como marca gramatical de número plural.

el uso del saber, de la cosmovisión y de la espiritualidad indígena por sobre el conocimiento impuesto por poderes coloniales occidentales –basado en una lógica economicista-capitalista y cientificista—.

El texto se enmarca, por consiguiente, en la particular propuesta museográfica del MMC, que desde 2005 lleva a cabo investigaciones en las que participan comunidades mapuche-lavkenches. El resultado, cristalizado en una nueva museografía desde 2010, ha sido incorporar una faceta activa del acontecer social y cultural mapuche desde la voz y conocimiento de sus protagonistas (ver Martínez et al., 2005; Crow, 2011; Canals, 2017; Paillalef, 2017; Stüdemann, 2017).

A partir de un breve período de registro cualitativo en terreno, el presente artículo define líneas generales sobre las características y usos del wampo en el territorio señalado, abriendo al mismo tiempo la posibilidad de repensar críticamente las implicancias del proceso museográfico del MMC. En este sentido, se enfatiza el trabajo de autores predominantemente mapuches que proponen la decolonización del conocimiento como un eje fundamental para la emancipación del sujeto indígena. Respecto a esta discusión académica, el objetivo aquí es contribuir con una visión crítica sobre la importancia de dicho «retorno al kimvn» como alternativa a la visión oficial (o colonial) del Estado chileno, hoy bajo un prisma neoliberal. A partir de ejemplos del presente trabajo, vale la pena preguntarse lo siguiente: ¿Qué luces da al respecto el conocimiento lavkenche sobre el wampo? ;Cuáles son los vínculos de esta canoa con los procesos históricos acontecidos en ese territorio, enmarcados según múltiples actores mapuches en un contexto de subyugación colonial? ¿Es posible reconstruir una historia mapuche-lavkenche desde un elemento como el que aquí se aborda?

El artículo se organiza en cuatro secciones. La primera contextualiza brevemente al *wampo* del Lanalhue en el proceso museográfico que ha impulsado este registro; la segunda presenta los resultados de dicho registro, proporcionando información que, desde el conocimiento local, instaura categorías básicas para entender la relevancia del *wampo* en el territorio, y la tercera problematiza esta recopilación de conocimientos, subrayando las diferencias entre la perspectiva colonial de la historia y el punto de vista de tipo mapuche decolonial. En la cuarta sección, por último, se concluye que al definir la materialidad de un objeto en su relación con fenómenos históricos, sociopolíticos, culturales y económicos, la validación del *kimvn* es un ejercicio necesario tanto para la clarificación de procesos de dominación unilaterales como para la emancipación de sujetos subyugados.

El *wampo* en el Museo Mapuche Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura

Después de su reinauguración en 2010, la participación mapuche-lavkenche en el MMC ha persistido de manera intensa. En estrecha relación con el equipo del Museo, numerosos integrantes de la sociedad local han participado en actividades culturales, educativas y de investigación patrimonial. Una de ellas consistió en una serie de talleres realizados en 2016 para evaluar y reimaginar la museografía del MMC. En uno de ellos se advirtió sobre la necesidad de complementar la curatoría relacionada al *wampo* con el *kimvn* local y se propuso vincular la desaparición de la canoa con sucesos acaecidos en el territorio. Uno de los participantes señaló:

La mayoría de los mapuche antiguos vivían en los bordes de los ríos. Debemos relacionar esto a nuestros tiempos. Para construir un *wampo* había árboles antiguos, y se escogía sólo uno, no se cortaban todos. Se le pedía permiso al bosque. Esto ha cambiado porque ahora los ríos ya no tienen agua. Debemos ir ahí y preguntarnos por qué ya no tienen agua. Porque los que vinieron no cuidaron la tierra. Plantaron eucaliptos, sacaron todo lo que producía agua, el bosque, la medicina [...]. Por eso, en este museo, debemos mostrar cómo esto ha cambiado durante el tiempo y por qué (*Kimce*, MMC, 2016).

Una sugerencia recurrente en el taller fue intensificar el uso del *kimvn* local al definir la cultura mapuche y anexar una mirada crítica sobre los procesos sociopolíticos, económicos, ecológicos y culturales relacionados con temas u objetos, destacándose esta propuesta en relación al *wampo*. Esto se explica por cuatro motivos fundamentales. En primer término, por la importancia que la navegación ha tenido en la historia del territorio lavkenche ('la gente del mar'); enseguida, por la relevancia del objeto en sí mismo (una canoa única en su tipo, antigua, hallada en el territorio); y en tercer lugar, por la potencialidad museográfica del espacio donde es exhibido (es el único objeto dentro de la sala 5, denominada «Nometulafken»). Finalmente, y como ya fue mencionado, porque su descripción se basa primordialmente en datos no necesariamente ligados al contexto local de su utilización: de hecho, los paneles en la sala solo describen su morfología, hallazgo y conservación, con datos generales sobre la navegación indígena en lo que es hoy el sur de Chile.

A su vez, la revisión bibliográfica disponible en la plataforma web del MMC⁸ (como parte de la sección «Colecciones Digitales») entrega contenidos

BAJO LA LUPAº

⁸ Para una detallada descripción del *wampo* en los términos que se definen en este párrafo, revisar el documento completo en: http://www.museomapuchecanete.cl/sitio/Contenido/Colecciones-digitales/71431:Navegantes-mapuche -lavkenche-hallazgo-y-conservacion-del-*wampo*-en-el-lago-Lanalhue

similares a los que ofrece la sala en cuestión, si bien en mayor profundidad. Estos se centran en el uso socioeconómico del *wampo* a través de crónicas sobre su construcción⁹, del relato de Pascual Coña¹⁰ (1930) y de aproximaciones de José Bengoa (2007) a la sociedad ribereña¹¹. Todo este material se basa, sin embargo, principalmente en observaciones de terceros¹², es decir, en descripciones e interpretaciones del mundo mapuche realizadas «desde afuera». Dicha situación plantea una interrogante clave que inspira esta publicación: ¿cuál es la relevancia que las comunidades lavkenches actuales atribuyen al *wampo* y a sus prácticas asociadas?

Un nuevo registro: el wampo que navegó en el Lavkenmapu

El territorio sociogeográficamente vinculado al MMC es referencial, ya que también se han relacionado con la institución mapuches de otras áreas. A su vez, la museografía de la institución no hace referencia exclusivamente a la denominada cultura lavkenche (que, de hecho, abarca un territorio mucho más extenso que el señalado), aunque es esa el área donde la mayor parte de los participantes en los procesos museográficos referidos vive.

Por ello, para la presente investigación se definió como universo de estudio las comunidades mapuches del mencionado territorio que colindan con cuerpos de agua en los cuales se usó el *wampo*. Se seleccionaron seis zonas que representan distintos contextos sociales, culturales y ecológicos del área: Cañete, Cayucupil, Ponotro, lago Lanalhue (Elicura), lago Lleulleu (Lorcura) y Tirúa (Cerro Negro). Se realizaron conversaciones y entrevistas semiestructuradas a un total de ocho personas reconocidas por sus conocimientos acerca de la canoa. Gracias a esta información, se pudo categorizar el *wampo* según su utilización lacustre, fluvial y marítima, organizándose los relatos según algunos cruces y rutas en el territorio¹³.

6 BAIO LA LUPAº

⁹ Diego de Rosales (1887), por ejemplo, describe detalladamente la confección del wampo con troncos de árboles nativos y su uso para el transporte y la pesca en el mar durante la segunda mitad del siglo XVII.

¹⁰ Son de remarcar los usos alternativos que señala Coña: como recipiente para fabricar chicha de manzana y como receptáculo mortuorio.

¹¹ Citando e interpretando numerosas crónicas de los primeros conquistadores que arribaron a los ríos al sur del Itata, Bengoa demuestra la importancia del *wampo* como medio de transporte para fines sociales y comerciales en la sociedad prehispánica.

¹² Los relatos de Pascual Coña podrían considerarse como una fuente primaria. Sin embargo, fueron traducidos y editados por el monje capuchino Ernesto Wilhelm de Moesbach, quien interpretó ciertos pasajes desde su perspectiva católica, europea y colonial (Vargas Paillahueque, 2015).

¹³ Dado que la densidad de cruces y rutas fue muy alta, será necesario efectuar un registro más extenso para desarrollar un mapeo completo.

Travesías lacustres: el *wampo* en el lago Lleulleu (ver mapa en Anexo 1)

El uso del *wampo* en este lago fue intenso, ya que representaba la principal forma de contacto entre los asentamientos mapuches de la ribera. Tal es el caso de las familias que vivían en las áreas de Huillinco, Huallepén, Lorcura y Paillaco. El matrimonio de don Juan y doña Ana, ambos Pilquiman, recuerdan estos tiempos. Ella vivía en la reducción llamada «Milkihue», y hacia finales de la década del '40 –a los ocho años– observó los últimos *wampo*. También don Juan era un niño en ese tiempo y se enteraba de la situación en otras reducciones a través de los extensos *kojagtun*¹⁴ de los *longko* cuando llegaban en *wampo* a su territorio.

Los pasajeros se solían trasladar temprano por la mañana y al atardecer, los períodos del día en que el lago se mostraba más calmo. Esta medida era necesaria ya que «el *wampo* es muy celoso, si le entra un poco de agua se pone a titubear» (don Juan). La dificultad mayor se presentaba al ingresar al lago, pero una vez dentro y tomando cierta velocidad, la embarcación se mantenía estable. Los Pilquiman recuerdan que cuando la tripulación era numerosa (cinco personas), manejaban la canoa dos hombres sentados, que manipulaban cuatro remos apoyados en una toletera¹⁵. Con pocos pasajeros bastaba un remador, en tanto que un «guía» parado en la popa maniobraba siempre una paleta a guisa de timón.

En las zonas de Huallepén y Rukañanco (Huillinco), doña Isabel Llanquileo navegó en *wampo* hasta que tuvo siete años (alrededor del año 1960). Ella comenta que esta navegación era muy común: «casi todos tenían uno, era un ir y venir». Junto con su esposo, don Pascual Pilquiman, explica que el tamaño máximo de las canoas era de unos 6 m de largo por alrededor de 1,2 m de ancho. Estos *wampo* se gobernaban desde atrás con un remo instalado sobre una toletera, y allí mismo en la popa se echaba tierra sobre la cual se habilitaba un fogón para calentar agua y temperar a los tripulantes —que normalmente no excedían las cuatro personas—. El *wampo* se acondicionaba así tanto para rutas extensas como para la pesca. Esta última constituía una actividad importante y se practicaba con *nylon*, empleando una moneda machacada como cucharrilla. Las jornadas eran fructíferas debido a la gran cantidad de róbalos y salmones (que hoy han declinado ostensiblemente). También se extraía jarpa, clavándola con un arpón o una lanza desde la superficie.

¹⁴ Saludo mapuche, en el que ambas personas (la visita y el anfitrión) explican de manera extensa tanto las actividades que realizaron ese día como su situación personal, de sus familias y su territorio, entre otros asuntos.

¹⁵ Estructura de madera en forma de «V» añadida al *wampo* para apoyar el remo y maniobrarlo.

Don Pascual y doña Isabel recuerdan que las familias se comunicaban desde una orilla a otra con señales de humo que advertían sobre la necesidad de ir a buscar cosas con el *wampo*. Era una invitación a la gente del otro extremo a visitarlos navegando. En algunas ocasiones, las relaciones entre familias ribereñas se creaban y/o fortalecían gracias a esta canoa, ya que, como relató doña Isabel, los hombres de Paillaco, por ejemplo, la usaban para ir a buscar mujeres a Huallepén; una vez arriba del *wampo*, «los papás [de la mujer] ya no podían hacer nada».

Don Juan Viluñir, quien vivió cuando niño en la zona de Huillinco, rememora el recorrido que el *wampo* de los Reinao hacía desde Huide (Huillinco) hasta el fundo El Pino. Era común ver estas canoas trasladándose por el circuito Huillinco-Huallepén-Hualle hasta Lleulleu (zona donde comienza el río del mismo nombre), desde donde se podía acceder al camino para abastecerse en Cañete, Quidico o Tirúa.

El wampo más antiguo en la memoria de Juan Pilquiman y de doña Ana era redondo en la base y sin quilla –elemento que, según explican, se introdujo posteriormente para estabilizar la embarcación y facilitar el corte del agua—. Lo mismo subraya don Juan Viluñir, quien solo desde la década de los '50 observó quillas en wampo tardíos del Lleulleu, trabajadas en la madera del mismo tronco. Expertos locales incorporaron también elementos más modernos, como una innovadora tecnología en la popa consistente en bisagras de metal liviano alineadas a cada lado del casco al nivel del área de flotación para mejorar la estabilidad.

El wampo de la machi Clodomira

En la zona de Huallepén, doña Ana Pilquiman recuerda que la *machi* Clodomira Mariñan se desplazaba en su *wampo* por el lago para cumplir con sus actividades en distintas áreas ribereñas. En una ocasión, doña Clodomira fue a buscar a la tía de doña Ana, gravemente enferma en Lorcura. Como el *wampo* era lo suficientemente ancho, la subieron a bordo y la sentaron en una silla. Lamentablemente no fue posible salvarla, falleciendo la paciente en Huallepén despues de un breve tiempo de tratamiento (fig. 1).

El ocaso del wampo en el Lleulleu

Según Juan Pilquiman, el arribo de un programa de fomento productivo impulsado por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA)¹⁶ en los años

8 BAIO LA LUPAº

¹⁶ Empresa estatal que condujo entre 1962 y 1978 la subdivisión de tierras derivada de la reforma agraria y apoyó las actividades agropecuarias en ellas.



Figura 1. Vista desde la costa de Lorcura hacia Huallepén, 2018. Fotografía de Mónica Obreque Guirriman.

'60 fue un factor relevante que derivó en el total desuso de este tipo de embarcación. Para mejorar la producción forestal local, el programa introdujo en la reducción de Paillaco cuatro motosierras con las cuales se comenzaron a aserrar los árboles nativos (especialmente ciprés, lingüe y laurel) en forma de tablas para múltiples usos. En paralelo, llegó a la comunidad un maestro afuerino experto en la construcción de botes de madera, quien traspasó sus conocimientos

a los interesados, con lo cual el *wampo* pasó rápidamente a un segundo plano. Don Juan Viluñir, doña Isabel y don Pascual coinciden en señalar que en esa época se produjo un inmenso auge en la tala del ciprés para construir botes modernos en desmedro de la canoa.

Por su parte, don Pascual y doña Isabel Llanquileo relacionan el fin del wampo con la llegada al Lleulleu de la compañía agroforestal Crece, hoy Mininco. A mediados de los años '70, la compañía llevó a cabo enormes quemas de bosque nativo en Paillaco. «Me acuerdo cómo se quemaban esos árboles, todos parados los quemaron», asegura doña Isabel, señalando asimismo que, después de eso, ya no fue posible encontrar pejiñ (árboles nativos maduros) del tamaño necesario para un wampo. El matrimonio Pilquiman Llanquileo dice que la madera nativa se convirtió desde los años '70 en un preciado bien de comercialización. En cambio, antes del fomento forestal, en Lleulleu solo se derribaban árboles para construir una casa o una canoa, y el resto no se tocaba.

Usos del wampo en el lago Lanalhue (ver mapas en anexos 2 y 3)

Al escuchar la historia del *wampo* del Lanalhue que hoy se encuentra en el Museo, don Miguel Liuiqueo, *longko* en la zona de Elicura (un importante asentamiento mapuche al borde de este lago), replica que su conservación se debió a que permaneció por siglos en contacto con el lago. Añade que nunca debió salir de ahí, pues ese era su lugar, como parte del territorio, sumergido en las aguas que surcó. Opina además que no tiene sentido darle valor en un

museo chileno, tomando en cuenta las condiciones de opresión que el Estado ejerce sobre los mapuches. Hecha esta introducción, don Miguel remarca que la canoa –numerosa en el área– fue fundamental para la vida en Elicura, como transporte de personas y para la pesca de los abundantes ejemplares en el lago. Se trataba del único medio para movilizarse de manera rápida, ya que antes de la llegada de los colonos (españoles, chilenos y alemanes, principalmente a Contulmo) los caminos solo eran huellas que sorteaban un sinnúmero de quebradas, cerros y diversas dificultades.

Según don Miguel y doña Lucinda Antil (*papay* del mismo territorio), el abastecimiento en Elicura se realizaba antiguamente en *wampo* hacia Puerto Peleco para luego seguir por vía terrestre hacia Cañete. Doña Lucinda recuerda los tiempos en que Contulmo (a unos 10 km) no existía como pueblo¹⁷, por lo cual Cañete, a casi un día de viaje en *wampo* y por tierra, era la única opción que tenía su abuela para comprar mate y azúcar, entre otras mercaderías. Posteriormente, un matrimonio «gringo» abrió un negocio en Contulmo, momento desde el cual, al menos como alternativa para el abastecimiento cotidiano, el *wampo* perdió importancia.

En cuanto a la conexión entre comunidades ribereñas, el *wampo* enlazaba Elicura principalmente con el valle de Buchoco y la zona de Lincuyin, entre otras. De manera similar a lo que ocurría en el lago Lleulleu, se creaban relaciones políticas y familiares entre reducciones separadas por el cuerpo de agua.

El wampo también se usó para comercializar y sociabilizar a larga distancia con comunidades ubicadas hacia la costa marítima. Al respecto, don Miguel refiere la ceremonia del xavkintun (intercambio de semillas, alimentos y otros objetos, como también de conocimientos, sin utilizar dinero), para la cual los habitantes de la costa cruzaban el lago Lanalhue desde Puerto Peleco transportando principalmente mariscos y otros productos del mar que intercambiaban en Elicura por animales, entre otros bienes.

La desaparición del wampo en el Lanalhue

Ya bien entrado el siglo XX, nuevas formas de transporte fueron desplazando al *wampo*. Se arregló el camino hacia Contulmo y los colonos introdujeron paulatinamente el automóvil. Doña Lucinda recuerda la primera vez que vio un vehículo motorizado mientras cosechaba habas siendo una niña: repenti-

¹⁷ Contulmo fue fundado en 1884. Sin embargo, según este relato, varias décadas más tarde seguía siendo un caserío sin negocios que abastecieran a las comunidades mapuches aledañas.

namente apareció una polvareda que rugía desde el camino, y ella, asustada, se escondió con otros miembros de su familia en una zanja desde donde vio pasar raudo este bloque de metal.

Se creó además la línea ferroviaria (Lebu-Los Sauces), que desde 1934 tuvo estaciones en Contulmo y Lanalhue, y posteriormente una parada también en Elicura (donde Meliman). Tal como en Lleulleu, el pejiñ—que, según doña Lucinda, no enverdece ni se pudre al cortarlo— se quemó tras la llegada de los colonos y no se pudieron construir más wampo. Conforme al kimvn de don Miguel, la práctica decayó debido a las guerras con españoles y chilenos, que imposibilitaron la persistencia de su uso masivo. Con tristeza, afirma que hoy nadie sabe del wampo en Elicura.

Cruces fluviales en Cayucupil: el acceso al resto del territorio (ver mapa en Anexo 3)

Don Juan Viluñir, *longko* en la comunidad Rukañirre del valle de Cayucupil, recuerda que hasta principios de la década de los '50 no había puentes que unieran su comunidad con el camino hacia la ciudad de Cañete. Pese a que se trataba solo de una huella, el viaje a esa localidad era necesario, pues en Cayucupil no había lugar alguno donde abastecerse. El *wampo* ofrecía entonces la única forma de cruzar el río Cayucupil para la mayoría de la gente (la otra opción era hacerlo a caballo o a pie a través de algunas zonas de poca profundidad). Con ese fin, existían canoas dispuestas en múltiples áreas, como el cruce de Rukañirre, el de Pulebu y, más hacia el oeste, el de Santa Ángela. Durante el invierno, relata don Juan, «el río parecía un mar. Hoy, casi no hay agua. Los sabios decían: se van a secar las aguas».

Los *wampo* podían ser particulares o comunitarios, y el *lonkgo* Viluñir rememora que estos últimos eran un ejemplo de buena vecindad. En Rukañirre, por ejemplo, los habitantes se coordinaban para mantenerlo en buen estado, delegando además a un encargado que lo comandaba en las horas de mayor flujo: varios cruces por la mañana para emprender viaje y por la tarde para regresar. También abordaban la canoa algunos animales como chanchos, terneros, ovejas e, incluso, caballos mansos.

Si bien casi todos los habitantes eran capaces de conducir el *wampo*, la tarea era compleja. Una vez don Juan volcó, y era común ver a borrachos volver desde río abajo con la canoa al hombro, ofuscados y mojados luego de haberse dado vuelta.

La función del *wampo* no solo era práctica, pues también se utilizaba en verano para divertirse en el río. Había gente que hacía de esta embar-

cación su principal actividad, como los primos del *longko* Viluñir, que se «se criaron» sobre ella y que la fabricaban y la usaban con mucha pericia.

Este *wampo* de río se manejaba con una «palanca» o «garrocha» larga con la cual se impulsaba desde el fondo. El «timonel», quien la maniobraba dando impulsos río arriba, se posicionaba en la proa. Había que ganarle a la corriente varios metros en diagonal, para después dejarse llevar y así arribar a una altura similar al otro lado. Los pasajeros debían permanecer tranquilamente alineados para evitar balanceos.

Según don Juan, el *wampo* desapareció de Cayucupil durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva, cuando se enripió y enderezó el camino a Cañete y se construyeron puentes y pasarelas para cruzar el Cayucupil: el *wampo* ya no pertenecía a esa época.

Ponotro y el cruce del Peleco (ver mapa en Anexo 3)

A lo largo del río Peleco había tres cruces principales de *wampo* en el área de Ponotro: uno hacia Huechicura, muy cerca del actual puente (ruta Cañete-Ponotro); otro en la zona de Los Vahos, que encaminaba hacia Puerto Peleco, y el otro más al sur, que era parte de la ruta hacia Paicaví. El primero era fundamental para abastecerse en Cañete; los demás, para trasladarse hacia otros territorios mapuches y, especialmente, para acudir a los *xavkintun* en el interior.

Como relata doña Luisa Marihuen, habitante del lugar, había una extensa ruta de comercio desde la costa al lago Lanalhue. En esas travesías participaba la familia completa, y tanto el viaje como el *xavkintun* eran una enseñanza para los niños. Doña Luisa remarca la dimensión social de este intercambio, ya que las familias creaban relaciones a partir de las cuales los jóvenes se conocían, hacían pareja y así comenzaban nuevos núcleos familiares. Era una forma de compartir, «el verdadero *xavkin* antiguo», que en ciertas épocas del año (especialmente durante la siembra y cosecha del trigo y los frutos) tenía un carácter masivo, con pasajeros que portaban una gran diversidad de semillas, alimentos y otros objetos a bordo del *wampo*, en carretas y a caballo.

El matrimonio Obreque-Guirriman (don Sergio y doña Ester) guarda numerosos recuerdos del *wampo* en Ponotro. Cruzaban hacia Cañete en el de Bernardino Quidel, quien cobraba por un máximo de seis pasajeros. No existía puente alguno, y un grito lo alertaba para ir a recoger personas a toda hora. Gracias a estos cruces fluviales se constituyeron importantes redes comerciales entre los mapuches, la ciudad y otros asentamientos. Así, por

ejemplo, la madre de doña Ester, doña Anita Guirriman Quidel, compraba azúcar, yerba mate y cigarrillos en Cañete, que transportaba en su canasto hasta áreas mapuches alejadas de la urbe (principalmente al sureste del lago Lanalhue) para intercambiarlos por quesos, huevos y pollos. También vendía mercadería en el mineral de Pilpilco para mantener a sus siete hijos, de los cuales era madre soltera.

El río Peleco era entonces más caudaloso. «Hoy no lleva ni la cuarta parte», asegura don Sergio, recordando que en tiempos de inundación «a veces no era cruzar el puro río, sino que había que cruzar como 500 metros de agua». Normalmente, el *wampo* se amarraba a un cable guía fijado de borde a borde para cruzar con mayor facilidad, aunque en las crecidas se maniobraba solo con garrocha (usando una técnica similar a la descrita para el caso del río Cayucupil, pero con el timonel ubicado en la proa) y un remo para los tramos más hondos.

Otro uso era el pesquero. Algunos hombres abordaban el *wampo* trasladándose rápidamente por el río hasta su desembocadura en el mar, donde la pesca era exitosa. Según doña Luisa, antiguamente no existían los anzuelos, y en su lugar se utilizaba un garfio amarrado a un alambre para enganchar a la presa por las agallas desde la superficie. Al igual que en el Lleulleu, se extraían solo ejemplares grandes para consumir en el momento, en una tarea que facilitaban las aguas cristalinas y los múltiples cardúmenes (hoy inexistentes debido a la escasez de caudal y al uso indiscriminado de redes, trampas y carnada).

Doña Luisa subraya que los accidentes en *wampo* eran comunes, por lo que cierta gente les temía. Era fácil asustarse a bordo debido al vaivén constante y a la alta probabilidad de darse vuelta si un tripulante hacía un movimiento brusco, según concuerda don Sergio. Doña Ester vivió una de estas experiencias extremas cuando, siendo una niña, intentó maniobrar un *wampo* para ir en búsqueda de su hermano, cayó al río y casi se ahogó. En este sentido, la madre de doña Luisa (doña Isabel Guirriman Aniñir) decía desde su *kimvun* que no era recomendable cruzar los cuerpos de agua al mediodía, ya que a esa hora los *gen* estaban especialmente activos y podían precipitar accidentes.

Los entrevistados calculan que en Ponotro hubo *wampo* hasta la década de 1950, aunque algunos pocos permanecieron hasta principios de los '70¹⁸. La canoa fue reemplazada por el bote, que si bien tenía más capacidad, era más lento y más difícil de maniobrar en el río. Al igual que en los otros

¹⁸ Esta información concuerda con lo mencionado por don Santiago Guirriman (q. e. p. d.) en un registro etnográfico realizado anteriormente por el MMC (Menares *et al.*, 2007).

terriorios a los cuales se accedió, concluyen que las mejoras viales y la tala indiscriminada del *pejiñ* fueron los factores principales para su desaparición.

Wampo marítimo: la unión entre el continente e isla Mocha (ver mapa en Anexo 4)

La relación del *wampo* con isla Mocha (fig. 2) es fundamental en el Lavkenmapu, más aún si el interlocutor es originario de tierras cercanas a Tirúa, frente a la isla. Tal es el caso de don Vicente Huenupil, ya mencionado en la introducción, quien se interiorizó desde pequeño en el *kimvn* ancestral escuchando los *kojagtun* en su territorio con motivo, por ejemplo, de algún *eluwvn* (funeral) donde se conversaba durante



Figura 2. Vista de isla Mocha desde Cerro Negro, donde actualmente vive Vicente Huenupil, 2018. Fotografía de Mónica Obreque Guirriman.

días. Desde aquel intercambio de *kimvn*, él supo que, gracias al *wampo*¹⁹, la relación entre la numerosa población mapuche de isla Mocha –con anterioridad a su traslado forzado al continente en el siglo XVII– era fluida con sus pares del continente²⁰. «El mapuche era muy preocupado, muy hermanable. Si no sabía de su gente en pocos días, partía a visitarlos para ver cómo estaban», comenta. El cruce se facilitaba por la relación de cordialidad entre los *gen* del mar y las personas. Estas últimas daban ofrendas al océano y se encomendaban a aquellos mediante *jejipun* cada vez que se internaban en las aguas, lo cual las mantenía en un permanente estado de calma. Nunca escuchó don Vicente historias sobre navegantes ahogados en esta aventura. Asimismo, la práctica de *gijatun* en el territorio –isla Mocha incluida– era muy intensa. Las personas respetaban su origen mapuche (los *peñi* siempre usaban manta, por ejemplo), lo cual creaba un balance en todo el territorio.

14 BAJO LA LUPA?

¹⁹ Según don Vicente, el *wampo* es posterior a la balsa (troncos amarrados con *voqui* [ramas de copihue]). Esta última es la que normalmente dibujan los cronistas que describen el cruce mapuche a isla Mocha.

²⁰ Entre 1685 y 1687, la Corona española trasladó a toda la población mapuche de la isla (la única y originaria de ese lugar) a los bordes del río Biobío para evitar que suministraran agua y víveres a los piratas ingleses y holandeses que amenazaban las costas de la colonia (Quiroz *et al.*, 1989, p. 25).

El wampo se utilizaba asimismo para viajar a grandes xawvn (reuniones para tratar temas importantes). Famosa fue una de estas reuniones en Tirúa, que convocó a habitantes de varios rincones del butalmapu (la unión política de la totalidad de los territorios mapuches) —entre ellos, un longko mestizo de apellido Mossi en representación de isla Mocha—. El encuentro debió acontecer durante el último tercio del siglo XIX y fue el último de este tipo en la región, lo cual quiere decir que, con posterioridad a su repoblamiento en 1850 —principalmente por pescadores y campesinos de la zona central, no mapuches (Quiroz, 1999)—, pudo existir en la isla una organización mapuche. Don Vicente escuchó a los longko comentar que los werken del longko Cayupi



Figura 3. Escultura de un *wampo* que representa el viaje hacia isla Mocha, ubicada en las cercanías de Tirúa, 2018. Fotografía de Nikolas Stüdemann.

fueron emboscados y asesinados por el ejército de Trizano²¹ cuando viajaban desde el interior al *xawvn*, hecho muy resentido en la época.

El contacto con isla Mocha a través del *wampo* (fig. 3) era también de gran relevancia espiritual. Decían los «viejitos» que esta isla es un *xeg-xeg*, es decir, un cerro sagrado, con una laguna también sagrada. Don Vicente remarca que se trataba de «un paraíso espiritual» donde se iban los *am*—el *pvjvn* ('almas') de la gente fallecida—. Hoy, sin mapuches ni

gijatun, él duda de que la isla pueda mantener esta condición, además de lo cual concluye que el *kimvn* decayó en demasía debido a la imposición de la enseñanza colonial en toda la zona.

El *wampo* en labores marítimo-costeras: desde Pangue a Morhuilla (ver mapa en Anexo 5)

En relación al uso del *wampo* en actividades costeras, doña Luisa Marihuen recuerda la historia de su abuela, doña Carlota Aniñir, en Pangue, Morhuilla y Ponotro. Desde la costa en Pangue, doña Carlota –oriunda de ese lugar – se

²¹ Si bien don Vicente no habla de un año específico, su mención al militar chileno Pedro Héctor Trizano (quien dirigió patrullas de soldados en territorio mapuche entre 1885 y 1890, aproximadamente) hace fechar el mencionado *xawvn* en ese período.

embarcaba en su *wampo* para mariscar. Se trataba de una canoa de aproximadamente 2 m de largo –más pequeña que la que utilizaban los hombres– y con capacidad máxima para tres tripulantes, construida por su abuelo especialmente para ella.

La señora Aniñir se crió en una familia de mar. Su padre, de hecho, se valía de la canoa para hacer labores de acercamiento en la caza de lobos marinos. Los usos de esta embarcación en las familias costeras eran múltiples: doña Luisa recuerda haber escuchado, por ejemplo, que en una oportunidad los lavkenches navegaron en wampo para recuperar objetos desde el famoso naufragio del transporte Angamos cerca de Morhuilla²². Según ella, el wampo era intensamente utilizado también más al sur, en toda la zona costera entre Tirúa, Quidico y sus inmediaciones.

Doña Carlota viajaba en su *wampo* hasta Morhuilla (fig. 4) por el norte. Su nieta señala que, aun cuando esta travesía era algo peligrosa, los canoeros conocían

tan bien los vientos, las mareas, las rutas y sus atajos, que por lo general la sorteaban rápidamente y no pasaban zozobras. Los mariscos eran el principal sustento para los cuatro hijos de doña Carlota. Con su *wampo*, ella atravesaba decididamente los roqueríos semisumergidos, tarea casi imposible de efectuar a pie o a nado. Luego anclaba la canoa a un costado y la llenaba de



Figura 4. Vista de Morhuilla desde norte a sur, 2018. Fotografía de Mónica Obreque Guirriman.

erizos, lapas y piures de gran tamaño antes de que la marea subiera. Posteriormente, se trasladaba a pie desde Morhuilla a Lebu o desde Pangue a Cañete para vender su carga en aquellas ciudades. También sacaba algas para el consumo familiar: ulte, cochayuyo, luga y luche, que secaba durante el día en la playa y luego llevaba a casa para cocinar:

Calentaba una olla de greda gigante y ahí las ponía al rescoldo. Llevaba todo ese luche y ahí le daba vuelta y lo ponía de nuevo a secar... ¡Uuhh, qué era bueno...! Lo preparaba con milcao, no aplastado como ahora, sino que una cosa redondita como un berlín, y lo abría y le metía el luche adentro [...] Eran comidas sanas que ya nadie prepara, no hay tiempo ni wampo para ir a buscar (Doña Luisa Marihuen).

²² El transporte Angamos –perteneciente a la Armada de Chile– naufragó el 6 de julio de 1928 entre los roqueríos de Morhuilla, dejando 266 fallecidos, en su mayoría, pasajeros civiles (Chamorro Moreno, 2016).

Esta clase de *wampo* era solo de madera, sin clavos ni pegamento, y con quilla atrás y adelante para la estabilidad y el corte del agua, respectivamente. Para maniobrarlo se usaba una especie de remo largo que, con sutiles movimientos («cuchareos») desde la popa, le daba impulso y dirección. A fin de protegerlo de la salinidad del mar se le aplicaba grasa de lobo marino, lo que evitaba que la madera se resecara.

En aquellos tiempos se organizaban también competencias de destreza con el *wampo* en el mar. Doña Carlota, por ejemplo, competía con una señora de Pangue por quién llegaba más rápido hasta determinado punto, sorteando las olas con osadía. A veces, estos certámenes se hacían con varios tripulantes, en *wampo* de grandes dimensiones.

Posteriormente, doña Carlota se casó con un *peñi* de Ponotro y se mudó a ese lugar, llevando la canoa consigo. Lejos del mar, le dio uso en el río Peleco para cruzar hacia Cañete. Tras su muerte, el *wampo* fue quemado por un familiar de Santiago que decidió deshacerse de todos los objetos de madera de la fallecida, tachándolos de «porquerías».

Para finalizar esta sección de registro, es importante destacar que la totalidad de los entrevistados en todas las áreas a las que se accedió concordaron en que el *wampo* se construía exclusivamente con hacha y azuela²³ –la primera, para talar el árbol nativo y darle la forma primaria, y la segunda, para ahuecarlo, creando el habitáculo al interior del tronco—. Las herramientas «modernas» como la motosierra, por el contrario, se asocian con otras embarcaciones y procesos industriales que derivaron en el ocaso de la canoa monóxila. La especie predilecta para su construcción fue el *xihue* (laurel) –coincidentemente con el *wampo* del Museo—, seguida por el mañío y el ciprés, mientras que para los remos se prefería lingue o avellano.

Hacia la decolonización del conocimiento y el territorio

Más ampliamente referido al proceso museográfico del MMC, el foco de análisis sobre el presente registro ha sido fijado desde la teoría de la decolonialidad²⁴. Desde esta visión, la colonialidad ejerce «un patrón de poder que opera a través de la naturalización de jerarquías territoriales, raciales, culturales

BAJO LA LUPAº

²³ Herramienta de carpintería para desbastar madera.

²⁴ Como definen Restrepo y Rojas (2010, p. 17) el concepto de «colonialidad» se refiere al carácter inmanente de la modernidad como cruzada civilizatoria que crea un «nosotros» moderno y un «nonosotros» inferior, al cual es necesario aplicar formas de conocimiento y dominación. «Colonialismo», por su parte, se refiere a una contingencia histórica, correspondiente a un proyecto político de

y epistémicas, posibilitando la re-producción de relaciones de dominación» (Restrepo y Rojas, 2010, p. 15), vínculos jerarquizados que son funcionales a la aplicación del capitalismo como lógica económica hegemónica. La propuesta decolonial, en síntesis, plantea superar esta dominación por medio de una liberación/desobediencia epistémica al conocimiento «universal» (impuesto desde el Norte), para así liberar a un sujeto colonial (principalmente indígena) históricamente subalterno (Mignolo, 2010, 2011).

La elección de este enfoque teórico no es azarosa. Dice relación con los esfuerzos actuales que una parte importante de la intelectualidad mapuche está realizando para reconstruir su propia historia «desde adentro», ímpetu del cual el MMC no ha permanecido ajeno. En efecto, el giro museográfico hacia la participación iniciado en la institución durante la década pasada ha sido definido como «la decolonización del MMC»²⁵ (Paillalef, 2015) o como una «decolonización de la mirada» museográfica²⁶ (Crow, 2011).

Un buen ejemplo de la amplitud de los esfuerzos decoloniales en el Wajmapu²⁷ fue la creación en 2004 de la Comunidad de Historia Mapuche por parte de profesionales e intelectuales de este pueblo. En un ejercicio contrahegemónico, el grupo ha publicado una serie de investigaciones críticas acerca del impacto del capitalismo extractivista y, en general, de la lógica neoliberal-intervencionista del Estado chileno sobre el pueblo mapuche (ver, por ejemplo, Nahuelpan *et al.*, 2012; Antileo *et al.*, 2015). En un proceso decolonizador, dichos trabajos acentúan la necesidad de repensar la propia existencia más allá de las clásicas categorías antropológicas e históricas y de las ciencias occidentales en general. Según la propuesta de esta corriente, las soluciones a las problemáticas sociales, culturales, políticas y económicas

dominación ejercido en tiempos coloniales. La «decolonialidad» y la «decolonización», en tanto, se refieren consecuentemente a procesos distintos de superación de la dominación: el primero, a la actual resistencia a la hegemonía de la episteme moderna y el capitalismo; el segundo, a una emancipación específica como la realizada por ciertas repúblicas en el siglo XIX. En este artículo, ambos términos se relacionan con la idea de «decolonialidad» debido a su uso indiferente por parte de los autores citados que definen el tema mapuche.

²⁵ Al respecto, Juana Paillalef, directora del MMC desde el año 2001, señala que se trataba de una institución colonial que imponía una episteme occidental, en términos de dominación del Estado chileno sobre una cultura indígena subdesarrollada. Mediante la apertura del Museo a las comunidades, se introdujo en la institución el protocolo, el ceremonial y el *kimvn* mapuche como eje para entender el territorio.

²⁶ Joanna Crow analiza cómo la comunidad local, una vez que ejerce grados de control sobre el espacio y la museografía, logra sortear las limitaciones de una institución colonial que en aquella época se perfilaba dentro del paradigma neoliberal-multicultural de administración de la cultura mapuche por parte del Estado chileno.

²⁷ La totalidad del territorio mapuche ancestral, también definido como la «nación mapuche».

de los mapuches deben ser buscadas en el seno de sus propios saberes (por ejemplo, la memoria oral como fuente histórica), en su sistema normativo (el *admapu*) y en su cosmovisión/espiritualidad, es decir, en su propia experiencia de vida en el territorio.

Al mismo tiempo, es necesario definir el tipo de conocimientos y de agentes coloniales que oprimen al pueblo mapuche. Históricamente, estos se resumen en la imposición de la lengua castellana, de la religión (católica, evangélica), de las costumbres sociales y culturales, de los programas estatales de educación, salud y cultura, y de la epistemología occidental en general, todo lo cual es definido desde las esferas de poder *winka* (ver Calbucura, 2013, pp. 420-423; Antileo *et al.*, 2015, pp. 9-20).

En este texto se propone que el MMC ha sido un aporte como plataforma para la decolonización en las dos dimensiones mencionadas: en primer lugar, apoyando el rescate de conocimientos de un sujeto colonial subalterno; en segundo término —y obviándose el filtro occidental/moderno/científico que ha construido una versión «universal» de la historia—, posicionándose como una arena para debatir un proceso político-territorial específico, esto es, la imposición de un poder hegemónico en el Lavkenmapu²⁸.

Es preciso aclarar que no se plantea aquí la existencia de una «esencia cultural mapuche» ni se sugiere que este pueblo esté predeterminado a actuar de alguna manera (según el admapu). Por el contrario, se argumenta que no hay un sujeto preexistente y que la idea de «autenticidad» y la constitución de un sistema normativo particular se han creado en oposición a un orden dominante. Como sujeto colectivo, los mapuches emergen en una contingencia histórica colonial, situándose en los márgenes de la sociedad oficial en un proceso de subjetivación por desidentificación con los agentes opresores (ver Ranciere, 2006, 2011). Se evita así el «populismo epistemólogico», definido por Grosfoguel (Montes Montoya y Busso, 2007) como la romantización del indígena, al cual se atribuye un conocimiento esencial, original y orgánico sin analizar su potencial decolonial (condición disruptiva de un orden impuesto). Esto último puede exacerbar procesos etnonacionales que no son necesariamente del tipo emancipatorio, sino que más bien generan nuevas dominaciones del indígena sobre el indígena (con un grupo dominante que define, por ejemplo, las características necesarias del ser indígena).

²⁸ En este contexto, más precisamente en los talleres efectuados el año 2016, surge la necesidad de profundizar el conocimiento lavkenche acerca del *wampo*.

El wampo como protagonista de una historia (pre)colonial

¿Cómo puede aplicarse actualmente la idea decolonial a un objeto como el wampo? O, inversamente, ¿cómo puede el kimvn sobre el wampo ser una herramienta crítica de la colonialidad para el pueblo mapuche? A partir de estas preguntas básicas, esta y la siguiente sección incluyen un breve ejercicio de análisis²9. En su origen, el wampo fue un elemento precapitalista, vinculado a dinámicas sociales y económicas previas al arribo de fuerzas coloniales en el territorio (Bengoa, 2007). En facto, se trata de un objeto definido como «precolonial» no solo por su comprobada existencia en tiempos precolombinos sino porque representa la «autenticidad» del sujeto mapuche en el sentido emancipadoramente político del término. Esta idea es respaldada por el relato sobre su desaparición en el canal marítimo de isla Mocha, que narra un quiebre radical del mundo mapuche original debido al arribo de un agente colonial dominante: un antes y un después que se consuma cuando los gen reaccionan, el mar embravece y el wampo desaparece.

Más allá de la vida precolonial, el *wampo* representa también, sin embargo, la colonialidad del sujeto mapuche como un subalterno del orden capitalista impuesto, ya que siguió siendo uno de sus principales medios de transporte incluso después de la introducción de un «capitalismo intensivo»³⁰ por parte del Estado chileno en el siglo XIX. Una de sus funciones principales fue, como se expuso más arriba, relacionarse con los mercados en las nuevas ciudades. Ello inserta a esta canoa como herramienta clave en el proceso colonial de extensión del capitalismo en el territorio (consolidando, por ejemplo, una nueva forma de alimentación dependiente de productos industriales). No obstante, el *wampo* se usaba paralelamente para actividades económicas alternativas al capital, como la pesca de autosubsistencia, el *xavkintun* y otras relaciones de intercambio interreducciones. Este cruce de un objeto precolonial con la modernidad capitalista se observa tardíamente también en su materialidad y prácticas asociadas, como la anexión al casco de bisagras de metal y la pesca con *nylon*, ambas en el lago Lleulleu.

²⁹ No es el afán de esta sección hacer una crítica profunda a los programas de fomento productivo o desarrollo indígena del Estado chileno; aquello escapa al foco de este artículo. En cambio, se articula aquí una secuencia de hechos concretos que derivaron en la desaparición del *wampo*.

³⁰ Se diferencian aquí los estadios del capitalismo en lo que hoy es el territorio de Chile, que pasaron de uno colonial básico de extracción extensiva de recursos (hasta principios del siglo XIX) a otro industrial-mercantil controlado por una oligarquía organizada en monopolios (desde la segunda mitad del siglo XIX) y enfocado principalmente en la explotación minera (Segall, 1953).

Si bien hubo campañas oficiales para eliminar al *wampo* a principios del siglo XX³¹, el presente registro indica que su uso persistió al menos hasta mediados de la década de 1970. Fue en un período específico del capitalismo cuando la canoa desapareció completamente de la vida cotidiana mapuche. Según los entrevistados, el declive final comenzó con el auge agroforestal impulsado por el Estado en los años '60, para luego intensificarse en los '70 con la irrupción en zonas ribereñas de grandes compañías agroforestales privadas acorde al modelo neoliberal³² impuesto en dictadura, lo que terminó acabando con la materia prima de la canoa.

Una aproximación al wampo en el Lavkenmapu

Desde el *kimvn* mapuche, un *mapu* o territorio está compuesto por una serie de elementos intrínsecamente relacionados que se regulan a través de un sistema normativo: el *admapu*. Este comprende un orden social, espiritual, económico y político que resulta de una relación recíproca generada entre las personas mapuches (el *che*) y el espacio territorial que habita (Marimán *et al.*, 2006, p. 273), regulando los roles de estas y la interacción con su medio. Más allá de ello, sin embargo, el *admapu* también constituye y hace respetar un balance con las fuerzas inmateriales y espíritus que habitan este mundo (por ejemplo, los *gen*) y también con el cosmos, las divinidades y los ancestros que lo influencian desde otros niveles (Melin *et al.*, 2016). En la práctica, este balance se establece a través tanto del complejo ceremonial mapuche, del uso de la lengua y del protocolo político y espiritual como de la conservación de la flora y fauna nativa o de los cuerpos de agua (que en sí mismos pueden ser *gen* o, bien, conforman los ambientes donde estos habitan) (Melin *et al.*, 2016), entre otros elementos.

Si bien el *admapu* tiene características generales en todo el Wajmapu, cada territorio tiene al mismo tiempo su *admapu* propio, tomando en cuenta los rasgos de sus habitantes y de su geografía. Junto con elementos de territorios

³¹ Ver «Una historia desconocida: navegantes mapuche lavkenche», en http://www.museomapuchecanete. cl/sitio/Contenido/Temas-de-Colecciones-Digitales/71238: Una-historia-desconocida-navegantes-mapuche-lavkenche

³² El neoliberalismo –lógica económica, social y política hegemónica que actualmente incluye al sujeto colonial mapuche como subalterno– ha sido definido de diversas formas como una ideología que da primacía al mercado en cuanto sistema económico. En este sentido, es un conjunto de políticas globales cuyo objetivo es realzar formas de acumulación de capital, además de una racionalidad política con tecnologías de contabilidad y gobernanza originalmente desarrolladas por empresas capitalistas (Peck, 2010; Harvey, 2005).

interiores como sus ríos, lagos, bosques y *wampo* de agua dulce, etc.³³, el mar es lo específico del Lavkenmapu: los *gen* marítimos, los mariscos y peces, las islas y roqueríos, y también las canoas que lo surcaron.

Según el *kimvn* local, ciertas prácticas fundamentales relacionadas con el *wampo* contribuyeron a resguardar el mencionado balance entre las diversas dimensiones del territorio en cuestión. En ellas, la población lavkenche colaboró con sus pares, creó familas extensas y alianzas políticas, e intercambió objetos y conocimientos constituyendo lo que hoy se entiende como «Lavkenmapu». Algunas de dichas prácticas son las siguientes:

- (a) La vida cotidiana y el *xavkintun*. El cruce de ríos y lagos creó relaciones de consanguinidad y amistad entre distintos territorios, uniendo asentamientos mapuches por medio de los cuerpos de agua. Propició, además, el intercambio de productos y de *kimvn*, y la creación de relaciones familiares por medio del movimiento específico del *xavkintun*.
- (b) El xawvn y otras reuniones. Las autoridades mapuches se desplazaron en wampo para asistir a reuniones de gran importancia sociopolítica. Estos lazos, que conformaron políticamente la unión de distintos lov en el Lavkenmapu, a la vez que vincularon ese territorio con el resto del butalmapu (unión política extensa con territorios del interior, del norte y del sur) fueron cruciales desde la época precolonial hasta los tiempos de resistencia al orden colonial. Debe subrayarse también la asistencia a ceremonias como el eluwvn y la práctica transversal del kojagtun como protocolo de visita.
- (c) El ámbito espiritual y medicinal de la *machi*, que pudo reproducirse en las riberas de los lagos por medio del *wampo*, lo que resulta crucial para mantener un balance entre los elementos del territorio.

Sobre la base de una relación de reciprocidad con los *gen* que habitan los cuerpos de agua o que proveen la materia prima de los bosques, para navegar en el Lavkenmapu el *wampo* necesitaba a su vez del mencionado balance, a cuyo descalabro violento atribuyen las personas aquí entrevistadas la desaparición de estas canoas.

Es destacable que este *kimvn* sobre el ocaso de la canoa monóxila se diferencie radicalmente de la lógica colonial economicista-capitalista predominante, que atribuye el desuso del *wampo* al progreso y desarrollo de

³³ El área del Lavkenmapu que aborda este artículo tiene como límite social, geográfico y cultural la cordillera de Nahuelbuta por el este.

la zona (inserción inevitable de la industrialización, apertura del mercado de la madera, etc.)—. Según este tipo de explicación (por medio de la cual se justifican los programas de intervención estatal), el *wampo* es un objeto del pasado que indefectiblemente desapareció, en un proceso evolutivo de «mejoramiento» de la calidad de vida en los asentamientos mapuches. En su versión neoliberal-agroforestal, el capitalismo tardío es presentado como la única opción para gobernar un territorio y administrar a su población.

De esta manera, el aporte del *kimvn* al saber en torno a la navegación mapuche antigua (el *wampo* en un contexto «original» y, posteriormente, su uso por parte de un sujeto subalterno) no puede ser incorporado al conocimiento oficial ni someterse a la validación de agentes coloniales. Por el contrario, es un cuerpo de conocimiento disruptivo, creado en los márgenes de las esferas de poder de la sociedad colonial y que desafía las certezas de la historia oficial.

Conclusión

Desde una perspectiva mapuche, el *wampo* debe ser considerado como parte indisoluble del Lavkenmapu, inserto en un complejo de elementos interrelacionados (el lavkenche, la flora y fauna, los cuerpos de agua, los *gen*, etc.) regido por un sistema normativo (*admapu*) que mantiene su balance. Esta comprensión del territorio y de la función de sus objetos se encuentra en constante tensión con el orden dominante –en este caso, el Estado chileno–, que administra el territorio y su población unilateral y autoritariamente, bajo una lógica colonial, capitalista y cientificista (instaurando y defendiendo, por ejemplo, la industria agroforestal como una actividad inevitable en el territorio en cuestión).

La relevancia de este trabajo –que nace de la necesidad de un sujeto subalterno expresada en una plataforma decolonial como el MMC– es, por una parte, entregar un registro cualitativo sobre el *wampo* basado en el *kimvn* y, por otra, poner de manifiesto un ejercicio decolonial practicado actualmente por múltiples actores mapuches. En cuanto al primer punto, las líneas generales de la navegación fluvial, lacustre y marítima se han definido por medio de relatos que remarcan la importancia del *wampo* en dimensiones constitutivas del Lavkenmapu –entre otras, el desarrollo de actividades de tipo medicinal y espiritual, y la creación de redes tanto de intercambio comercial y de conocimientos como de lazos familiares, políticos y de amistad–. Todas estas

BAJO LA LUPAº

prácticas han sido realizadas no solo por un sujeto precolonial³⁴ que representa un «mundo original» violentamente quebrado con la irrupción europea, sino también por un sujeto subyugado que navega el *wampo* como herramienta de resistencia (*xavkintun, xawun*, autosubsistencia, etc.). Simultánea y paradojalmente, sin embargo, este pueblo oprimido utilizó la canoa también como medio de inserción en las redes del capitalismo.

El ejercicio decolonial entrega luces sobre el *wampo* como protagonista de una historia que comienza en los mares calmos de isla Mocha prehispánica y finaliza con la irrupción de la agroforestería neoliberal, ofreciendo una mirada analítica para entender este cruce entre precapitalismo y modernidad que resulta a primera vista contradictorio. Se trata de la imposición de un orden colonial y, por ende, de la creación de un sujeto colonial mapuche, quien evoca su autenticidad como constitutiva de su propio sujeto en la medida en que se opone radicalmente al orden dominante; sin embargo, evoca también al sujeto subyugado que, si bien debe insertarse en dinámicas del capitalismo como estrategia de supervivencia, no deja de buscar alternativas emancipatorias.

Este tipo de ejercicio decolonial no busca ser validado por la ciencia ni la historia oficial, porque es una mirada desde la otra trinchera. Es la emergencia del *kimvn* como conocimiento disruptivo creado en oposición a la hegemonía del conocimiento «universal», dando cuenta de un proceso colonial de subyugación violenta en un territorio determinado. Es el conocimiento de aquel lavkenche que navegó a la Mocha en *wampo* con la venia de los *gen*, pero también de aquel que —una vez instaurado el orden colonial— creó estrategias de supervivencia navegando lagos, ríos y mares hasta que los límites del capitalismo tardío lo permitieron.

Agradecimientos

Se agradece especialmente a todas las personas que participaron como entrevistados en esta investigación. Muchas gracias por compartir tan valioso kimvn.

Se agradece a Alex Duprat por la confección de los mapas incluidos en los anexos de este artículo y a Maximiliano Muster y Mónica Obreque Guirriman por la edición final de los mismos.

24 BAJO LA LUPA?

³⁴ Como se señaló, el término no se refiere necesariamente al indígena precolombino, sino que subraya una autenticidad opuesta al orden dominante y tiene, por lo tanto, un sentido político disruptivo.

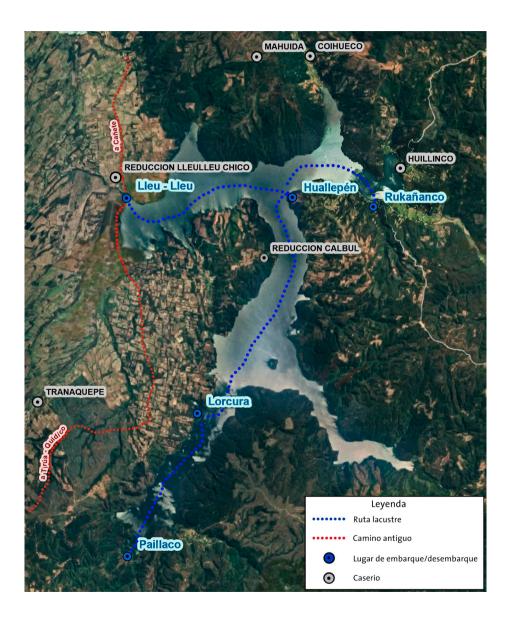
Referencias

- Antileo, E., Cárcamo, L., Calfío, M. y Huinca, H. (2015). Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Bengoa, J. (2007). Historia de los antiguos mapuches del sur. Santiago: Catalonia.
- Calbucura, J. (2013). La descolonización del saber y el ser mapuche: un caso de estudio al celebrarse el bicentenario de la construcción de la República de Chile. *Polis, Revista Latinoamericana, 12*(35), 405-427.
- Canals, A. (2017). Participación y representación de los pueblos originarios en los museos. El caso del Museo Mapuche de Cañete Ruka Kimvn Taiñ Volil. En *Usos políticos del patrimonio cultural* (pp. 53-78). Edicions de la Universitat de Barcelona.
- Chamorro Moreno, M. (2016). *Hundimiento del transporte Angamos*. Portal de los Siete Mares. http://mardechile.cl/wordpress/?p=5396
- Coña, P. (1930). Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX. Santiago: Imprenta Universitaria.
- Crow, J. (2011). The Mapuche Museum of Cañete (1968–2010): Decolonising the Gaze. *Journal of Latin American Cultural Studies*, 20(2), 161-178.
- De Rosales, D. (1877). *Historia general del reyno de Chile, Flandes Indiano*. Tomos I y II. Valparaíso: Imprenta de El Mercurio.
- Harvey, D. (2005). *A brief history of neoliberalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. y Levil, R. (2006). ¡Escucha, winka! Santiago: Lom.
- Martínez, S., Menares, C., Mora, G. y Stüdemann, N. (2005). *Primeras Jornadas de Reflexión con las Comunidades Mapuche*. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Melin, M., Coliqueo, P., Curihuinca, E. y Royo, M. (2016). Azmapu. Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio. Santiago: Instituto Nacional de Derechos Humanos.
- Menares, C., Mora, G. y Stüdemann, N. (2007). primera exploración etnográfica para la nueva museografía. Museo Mapuche de Cañete. Santiago: Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos.
- Mignolo, W. (2010). Desobediencia epistémica: retórica de la modernidad, lógica de la colonialidad y gramática de la descolonialidad. Buenos Aires: Ediciones del Signo.

- Mignolo, W. (2011). The darker side of western modernity: Global futures, decolonial options. Durham: Duke University Press.
- Montes Montoya, A. y Busso, H. (2007). Entrevista a Ramón Grosfoguel. *Polis Revista Latinoamericana*, (18). http://www.analectica.org/articulos/mtzandrade-grosfoguel/
- Nahuelpan, H., Huinca, H., Mariman, P. y Cárcamo-Huenchante, L. (2012). Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.
- Paillalef, J. [Educación & Mediación]. (2016, 11 de enero). *Descolonización del MMC en el territorio Mapuche-Lafkenche* [Archivo de video]. Disponible en https://www.youtube.com/watch?v=vPyQ6Dn_DE8
- Paillalef, J. (2017). ¿Activismo cultural y/o mediación?. XALKAN. Nuevo Boletín del Museo Mapuche Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, (1): 42-56.
- Peck, N. (2010). *Constructions of neoliberal reason*. Oxford: Oxford University Press.
- Quiroz, D., Sánchez, M., Zumaeta, H. y Cárdenas, G. (1989). Reconocimiento antropológico de la isla Mocha. *Boletín Museo Mapuche de Cañete*, (5): 23-30.
- Quiroz, D. (1999) Palabras rotas: Los estudios antropológicos sobre isla Mocha. Facso Publicaciones. http://www.facso.uchile.cl/publicaciones/biblioteca/docs/islamocha/islamocha.pdf
- Restrepo, E., y Rojas, A. (2010). *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos*. Popayán: Universidad del Cauca.
- Segall, M. (1953). Desarrollo del capitalismo en Chile: cinco ensayos dialécticos. Editorial del Pacifico. Disponible en https://historiadetodos.files.word-press.com/2013/03/desarrollo-del-capitalismo-en-chile.pdf
- Stüdemann, N. (2017). Proceso participativo con comunidades lavkenche para la renovación del Museo Mapuche. Resultados y consideraciones desde dos experiencias de trabajo. XALKAN. Nuevo Boletín del Museo Mapuche Ruka Kimvn Taiñ Volil Juan Cayupi Huechicura, (1): 57-77.
- Rancière, J. (2006). the politics of aesthetics. Bodmin: MPG Books Ltd.
- Rancière, J. (2011). El tiempo de la igualdad: diálogos sobre política y estética. Barcelona: Herder.
- Vargas Paillahueque, C. (2015). Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascual Coña. En *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (pp. 207-238). Ediciones Comunidad de Historia Mapuche.

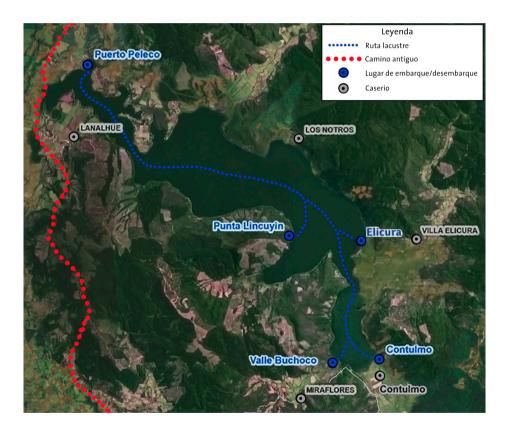
26 BAJO LA LUPAº

Anexo 1. Mapa de la navegación en *wampo* en el lago Lleulleu (confeccionado por Alex Duprat en ArcGis, 2018).

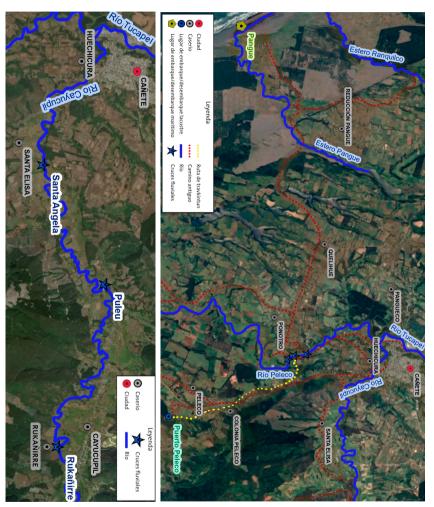


BAJO LA LUPAº

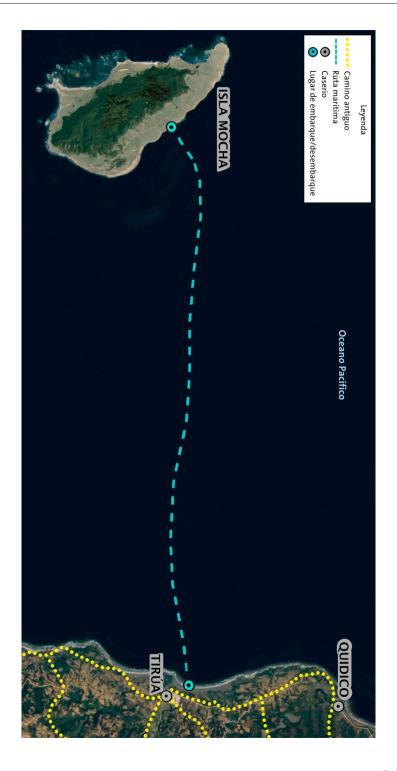
Anexo 2. Mapa de la navegación en *wampo* en el lago Lanalhue (confeccionado por Alex Duprat en ArcGis, 2018).



28 BAJO LA LUPA?



Anexo 3. Mapa de navegación del *wampo* y rutas terrestes en el área norte de la zona de estudio (confeccionado por Alex Duprat, 2018).



Anexo 4. Mapa del canal de isla Mocha y el cruce en *wampo* (confeccionado por Alex Duprat en ArcGis, 2018).

30 BAJO LA LUPA?

Anexo 5. Mapa de la ruta costera entre Pangue y Morhuilla (confeccionado por Alex Duprat en ArcGis, 2018).

