TERRITORIO ANCESTRAL Y ESPIRITUALIDAD EN DISPUTA: MOVIMIENTOS INDÍGENAS Y ESCRITURAS MAPUCHE EN EL CASO DEL LOFMAPU BOTROLHUE-TRAÑI TRAÑI

Ancestral Territory and Spirituality in Dispute: Indigenous Movements and Mapuche Writings in the Case of the Botrolhue-Trañi Trañi Lofmapu

XIMENA SEPÚLVEDA VARAS* & DANKO MARIMAN GALLEGOS**

Fecha de recepción: 28 de noviembre de 2025 – Fecha de aceptación: 26 de marzo de 2026

Resumen:

Este artículo analiza la disputa por el sitio ceremonial Rukawe en el *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi (Wallmapu, Chile) no como una reivindicación de tierras, sino como una práctica de restauración ontológica. Desde un enfoque etnográfico colaborativo, se argumenta que la comunidad busca reconstituir el tejido de relaciones socioecológicas que da forma al *azmogen* (modo de vida mapuche) desafiando con ello la ontología moderna/colonial del Estado. La investigación examina esta disputa en dos frentes: el territorial, mediante la defensa de los humedales y la revitalización de prácticas ceremoniales; y el escritural, a través de la confrontación entre la escritura del Estado (títulos de merced, contratos) y la contra-escritura de los informes antropológicos. Se concluye que la restauración ontológica es un horizonte político que exige un reconocimiento que vaya más allá de los derechos culturales y que cuestione los fundamentos del Estado-nación.

Palabras clave: territorialidad mapuche, espiritualidad, movimientos indígenas, escrituras indígenas, interculturalidad.

Abstract:

This article analyzes the dispute over the Rukawe ceremonial site in the Botrolhue-Trañi Trañi *lofmapu* (Wallmapu, Chile) not as a land claim, but as a practice of ontological restoration. From a collaborative ethnographic perspective, it argues that the community seeks to reconstitute the fabric of socio-ecological relationships that shape the *azmogen* (Mapuche way of life), challenging the modern/colonial ontology of the State. The research examines this dispute on two fronts: the territorial, through the defense of wetlands and the revitalization of ceremonial practices; and the written, through the confrontation between the State's written record (Land Grant Titles, contracts) and the counter-written record of anthropological reports. It concludes that ontological restoration is a political horizon that demands recognition beyond cultural rights and questions the foundations of the nation-state.

Keywords: Mapuche territoriality, spirituality, indigenous movements, indigenous writings, interculturality.

* Magíster en Desarrollo Humano Local y Regional. Doctoranda Programa de Doctorado en Estudios Interculturales, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. ORCID: 0000-0001-5580-045X.
Correo-e: xime.sepulveda.varas@gmail.com
** Magíster en Ciencias Sociales Aplicadas. Doctorando Programa de Doctorado en Estudios Interculturales, Facultad de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Católica de Temuco, Temuco, Chile. ORCID: 0009-0001-0787-4072. Correo-e: marimandanko@gmail.com

Introducción

La comprensión de los procesos de territorialidad ancestral y espiritualidad en disputa requiere superar las visiones esencialistas o folclorizantes de lo indígena para abordarlos como fenómenos complejos insertos en relaciones de poder históricamente situadas. Como señala Schiaffini (2015), jerarquizar analíticamente la esfera de las confrontaciones permite observar cómo el ritual y el territorio se articulan por medio de la construcción de fuerzas sociales. Esta necesidad de rigor analítico se hace urgente en particular cuando escuchamos las palabras del *lonko* Gerónimo Cayupan Cona, máxima autoridad tradicional del *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi, quien en 2019 expresó: "no tenemos donde hacer *gillatu*, donde hacer nuestra rogativa a Chawgenechen, a *wenu mapu kuze, wenu mapu fucha*" (Mariman, 2021, p. 9). Esta afirmación no es simplemente una demanda por un espacio físico, sino la descripción de una ruptura ontológica: la imposibilidad de realizar las prácticas que sostienen la existencia misma del *lofmapu* como mundo relacional.

Desde esta perspectiva, el presente artículo analiza el caso del *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi, un territorio mapuche ancestral ubicado en un entramado de humedales (*mallin*), ojos de agua (*menoko*) y esteros (*witxunko*) que nace de aguas subterráneas emanadas del *winkul* (cerro) Ñielol. La población humana ha habitado este territorio por al menos 1.000 años, según lo evidencia el hallazgo arqueológico de 2007 en Villa José Muñoz Concha-1 de Labranza, donde se descubrieron artefactos textiles, de greda, joyería y 23 restos humanos asociados al complejo cultural Pitrén. Las familias del Título de Merced Juan Cayupan fueron reducidas en el año 1894 a una hijuela de 136 hectáreas, pero este trabajo se distancia de una aproximación meramente revisora para proponer un argumento específico: la disputa por el sitio ceremonial Rukawe en Botrolhue-Trañi Trañi no es solo una reivindicación de tierras, sino una práctica de restauración ontológica.

Este artículo argumenta que, a través de la descripción densa de las prácticas ceremoniales (*gillatun*, *palin*) y la memoria oral, la comunidad busca reconstituir las relaciones socioecológicas que dan forma al *azmogen* (el modo de vida mapuche), lo que implica un desafío a la lógica de la propiedad privada y la separación naturaleza-cultura impuesta por el Estado chileno. Esta lucha, por tanto, no es solo por un espacio físico, sino por la definición misma de la realidad; es una confrontación entre distintas ontologías que se manifiesta en el territorio. Este enfoque responde a la necesidad, identificada por autores como Blaser (2013) y De la Cadena (2015), de tomar en serio las ontologías indígenas no como "creencias" o "cultura", sino como marcos de existencia que entran en conflicto con la ontología moderna hegemónica.

Esta batalla ontológica se libra, a su vez, en un campo de escrituras en disputa. Por un lado, las prácticas textuales del Estado (títulos de merced, contratos de arriendo, sentencias judiciales) han operado históricamente como herramientas que imponen una ontología de la propiedad privada que fragmenta el territorio y despoja a la comunidad. Por otro lado, este artículo se posiciona como parte de una contra-escritura basada en el uso de los informes antropológicos. Estos resultan una práctica textual que la comunidad mapuche emplea para registrar su memoria, validar su conocimiento y disputar el relato del Estado en el ámbito legal y académico. De este modo, la investigación misma se entiende como una intervención en el conflicto que analiza, alineándose con el llamado a examinar las "prácticas textua-

les de los pueblos originarios" y su rol en los movimientos indígenas contemporáneos del dossier del que forma parte.

El presente análisis se sustenta en una investigación colaborativa realizada entre 2015 y 2021 junto a la comunidad Juan Cayupan, materializada en dos informes antropológicos coproducidos (Mariman, 2021; Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024). La metodología combinó entrevistas en profundidad con autoridades tradicionales, observación participante en ceremonias, revisión de archivos estatales y cartografía social. Este trabajo colaborativo no fue simplemente una revisión bibliográfica, sino una intervención textual en la disputa que analiza, razón por la cual funge como una contra-escritura que registra y valida la ontología relacional mapuche.

Para desarrollar este argumento, el artículo se estructura de la siguiente manera. Primero, contextualiza brevemente el caso mapuche dentro de las "políticas de la ontología" a nivel continental destacando la especificidad del contexto chileno. Segundo, profundiza en la ontología relacional mapuche diferenciando los conceptos de espiritualidad y ontología a través de la descripción etnográfica de las relaciones con el territorio. Tercero, narra la historia del despojo en Botrolhue-Trañi Trañi como un proceso de imposición ontológica a través de escrituras estatales. Cuarto, se presenta una descripción densa de las prácticas ceremoniales, como el *gillatun* y el *palin*, analizándolas como actos de restauración ontológica. Finalmente, discute cómo el caso Rukawe evidencia el choque entre ontologías y reflexiona sobre las implicancias de este análisis para repensar las políticas de reconocimiento y reparación más allá de la simple restitución territorial.

La política de la ontología y la singularidad del conflicto mapuche

La emergencia de los movimientos indígenas en América Latina durante las últimas décadas ha sido ampliamente analizada como una "re-emergencia" de la cuestión étnica (Bengoa, 2000). Sin embargo, para comprender la profundidad de disputas como la de Botrolhue-Trañi Trañi es necesario ir más allá de un análisis centrado en la identidad o la cultura, y abordar lo que autores como Blaser (2013) han denominado la "política de la ontología". Esta perspectiva sostiene que muchos conflictos socioambientales no son simplemente disputas por recursos entre actores con diferentes intereses, sino confrontaciones entre mundos o, de manera más precisa, entre diferentes presuposiciones sobre lo que existe y cómo se relaciona entre sí.

Desde este enfoque, las luchas territoriales indígenas a lo largo del continente –desde los municipios autónomos zapatistas en México hasta los Territorios Indígena Originario Campesinos en Bolivia– pueden ser leídas no solo como reivindicaciones políticas, sino como esfuerzos por defender y reconstituir ontologías relacionales que han sido subalternizadas por la ontología moderna/colonial. Esta última, impuesta a través de la Conquista y consolidada por los Estados-nación, se caracteriza por una serie de dualismos (naturaleza/cultura, sujeto/objeto, individuo/comunidad) que se materializan en una herramienta escritural y jurídica clave: la propiedad privada.

Este tipo de propiedad no es un mero sistema de tenencia de la tierra; es una escritura ontológica que produce un tipo específico de realidad. Al delimitar parcelas, trazar fronteras y definir a los seres no humanos como "recursos naturales" susceptibles de apropiación, esta escritura

desmantela activamente las redes de relaciones socioecológicas que constituyen los territorios indígenas. El conflicto, por tanto, se desplaza de la superficie de la política hacia las profundidades de lo que se considera real.

En este panorama continental, el caso mapuche en Chile presenta una singularidad que agudiza el conflicto ontológico. A diferencia de otros países de la región que han avanzado, al menos formalmente, hacia constituciones plurinacionales (Ecuador, Bolivia), el Estado chileno se ha caracterizado por una negación histórica y persistente de la preexistencia del pueblo mapuche y sus derechos políticos colectivos (Tricot, 2013). Esta negación se ha visto exacerbada por un modelo neoliberal radical, impuesto durante la dictadura civil-militar y profundizado en democracia, que ha mercantilizado intensivamente la tierra, el agua y los bosques. La Ley Nº 19.253, conocida como la Ley Indígena, implementada en marzo de 1994, fue producto de las demandas del movimiento mapuche durante la transición democrática y representó un avance formal en el reconocimiento de derechos. Sin embargo, su implementación fue inmediatamente subordinada a leyes sectoriales que regulan políticas económicas extractivistas. Como señala Toledo (2006), esta subordinación reflejó la debilidad institucional de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) y demostró que el reconocimiento formal de los derechos indígenas no era incompatible con políticas que avanzaban las fronteras del extractivismo hacia los territorios mapuches.

El discurso desarrollista de la época es revelador de cómo operaba –y sigue operando– la ontología moderna/colonial del Estado. En 1940, el diario *Austral de Temuco* describía a los propietarios indígenas como un "cinturón suicida que estrangula la vida económica" de Temuco y exigía una "ley de excepción" para desalojarlos (Editorial, 4 de junio, cit. en Mariman, 2021, p. 4). Este lenguaje –que persiste hasta hoy en discursos sobre el "desarrollo" y el "progreso"– revela cómo la retórica del avance económico ha sido históricamente utilizada para justificar la imposición de la propiedad privada sobre territorios relacionales. No es simplemente que el Estado chileno niegue la existencia mapuche; es que activamente la redefine como un obstáculo para el "progreso".

Este doble cerco –la negación constitucional y el neoliberalismo exacerbado– no es únicamente una cuestión de política económica, sino una imposición ontológica profunda. El modelo extractivista que avanzó sus fronteras hacia los territorios indígenas operó, en términos de De la Cadena (2015), como una "traducción" forzada de la realidad mapuche al lenguaje de la propiedad privada, la mercantilización y el "desarrollo". La lucha por la restauración del *azmogen* (modo de vida mapuche) choca de manera frontal con un andamiaje jurídico y económico que no solo no lo reconoce, sino que lo desarticula de manera activa. Es en este contexto de máxima tensión donde la disputa por un sitio ceremonial como Rukawe se convierte en el epicentro de una lucha por la existencia misma de un mundo. La comunidad Juan Cayupan no está simplemente demandando un "lugar sagrado"; está demandando el derecho a existir como pueblo, a reproducir sus formas de vida, a mantener vivas sus relaciones con los *gen* (seres espirituales) del territorio y con Chawgenechen (el Creador).

La ontología relacional mapuche: del *gürüfilu* a la escritura del despojo

Para avanzar en el argumento de la "restauración ontológica" es crucial diferenciar de forma conceptual "espiritualidad" de "ontología". Si-

guiendo a autores como Blaser (2013) y De la Cadena (2015), en este artículo se entenderá la ontología como el conjunto de presuposiciones sobre las entidades que existen en el mundo y el tipo de relaciones que son posibles entre ellas. La espiritualidad, en cambio, se abordará como el campo de prácticas, narrativas y afectos a través del cual una ontología particular se expresa, se reproduce y se pone en acción. La espiritualidad mapuche, por tanto, no es un sistema de "creencias" sobre el mundo, sino la manifestación práctica de una ontología relacional que concibe el territorio como un tejido vivo basado en interdependencias. Esta distinción es fundamental para comprender por qué la lucha por Rukawe no es una demanda por "libertad religiosa", sino por el derecho a existir como pueblo en términos ontológicos.

Es importante señalar que gran parte de la literatura académica sobre religiosidad mapuche ha tendido a "folclorizar" la espiritualidad, tratándola como un sistema de "creencias" exóticas desligado de la política. Esta aproximación, bien intencionada en algunos casos, ha tenido el efecto paradójico de despolitizar la espiritualidad mapuche, convirtiéndola en un objeto de estudio antropológico sin poder transformador. Al contrario, como argumentan Blaser (2013) y De la Cadena (2015), la espiritualidad mapuche es profundamente política: es el medio mediante el cual la comunidad afirma su derecho a existir como pueblo con su propia ontología, sus propias formas de relacionarse con el territorio y sus propias entidades no humanas. El *gürüfilu* no es un "mito folclórico" sino un agente territorial con poder político real, cuya presencia en Rukawe es fundamental para la reproducción del *azmogen*. Reconocer esto requiere superar la dicotomía entre "cultura" y "política" que ha dominado la antropología tradicional.

Esta ontología relacional se hace tangible en la descripción etnográfica del *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi, un territorio definido por su ecología de humedales (*mallin*), ojos de agua (*menoko*) y esteros (*witxunko*). En este entramado, la figura del *gürüfilu* (zorro culebra) emerge no como un "mito" o una "deidad", sino como un *gen* (dueño o espíritu) que habita y cuida las aguas. Su presencia, registrada en la memoria oral de la comunidad, evidencia una forma de habitar el territorio que disuelve la separación moderna entre naturaleza y cultura. Así lo relata Daniel Millalen en 2019:

> Algunos dicen que no es *menoko*, pero yo digo que sí, porque nunca se ha secado esa agua, nunca, nunca. Además, mi abuela, con mi papá, cuando yo estaba chico, tenía como 6, 7 años, conversaban que en el lugar había…, hablaban de mitos que existía el *shumpall*, el hada o la novia que le llaman algunos, y ese dicen que lo han visto desde donde está el primer puente, a unos 20, 30 metros hacia el oriente, y más allá. Dicen que el canal que pasaba, donde está el canal natural, ahí pasaba el *gürüfilu*, una culebra zorro o zorro culebra (cit. en Mariman, 2021, p. 3).

La especificidad geográfica de este relato –"20, 30 metros hacia el oriente"– no es un detalle menor. Materializa la entidad espiritual en el espacio concreto y demuestra que el *gürüfilu* no es una abstracción mística, sino un agente territorial con una ubicación precisa. El *gürüfilu*, junto a otras entidades no humanas que pueblan el territorio, no son objetos de una creencia pasiva, sino agentes con los que se interactúa y se negocia la vida. La salud del ecosistema y la salud de la comunidad están intrínsecamente ligadas a la continuidad de estas relaciones. Como advierte el *lonko* Gerónimo Cayupan, la ruptura de estos vínculos trae consigo un "castigo", una consecuencia que no es mística, sino ecológica y social: el desequilibrio del *azmogen* (el modo de vida mapuche).

Espacios de significación cultural

Esta ontología relacional se materializa en espacios específicos de significación cultural que estructuran la vida en Botrolhue-Trañi Trañi, cada uno con sus propias restricciones y usos ceremoniales (ver Tabla 1).

Tabla 1. Espacios específicos de significación cultural

Espacio	Descripción	Uso/Restricción
mallin	Humedal, zona de grandes vegas con flora y fauna endémica.	Pastoreo, riego, crianza de aves, recolección del camarón de vega. / No contaminarlo, no plantarle especies forestales exóticas, no rellenarlo para viviendas ni para basura.
menoko	Literalmente "ojos de agua", culturalmente asociados a la presencia de un ser espiritual dueño del agua.	Recolección de agua para beber, riego y animales. / No contaminarlo.
witxunko	Esteros y afluentes en los cuales abundan variedades de plantas medicinales.	Riego, recolección de agua para animales y el hogar. / No contaminarlo.
genko	Literalmente "dueño del agua", es una fuerza mapuche asociada con el cuidado y protección del agua; en Botrolhue es el *gürüfilu.*	Respeto y veneración por ser parte de la religiosidad mapuche. / No transgredir.
lawentuwe	Lugar de remedios, se le denomina así a un lugar donde abundan especies de plantas medicinales.	Recolección de plantas y hierbas medicinales. / No contaminar, no abusar de la recolección.
eltun	Cementerios tradicionales mapuche.	Lugar donde se entierran a las personas de una familia, es un lugar sagrado. / No transgredir, no trabajar con máquina sobre él.

Fuente: Elaboración propia.

La vida en Botrolhue-Trañi Trañi se despliega en una red de reciprocidad con el entorno. Los *menoko* no son solo "ojos de agua", sino lugares de recolección de agua para beber y para los animales, y su cuidado es una responsabilidad colectiva. Los *witxunko* (esteros) son, a la vez, fuentes de riego y espacios donde abundan las plantas medicinales (*lawen*), lo que convierte a ese territorio en un *lawentuwe* (lugar de remedios). Los *mallin* (humedales) son zonas de pastoreo, crianza de aves y recolección del camarón de vega (macheo). Esta interdependencia se resume en la noción de *futa mognen* (mucha vida), un principio que rige la relación con el territorio e impone restricciones prácticas concretas: no contaminar los *menoko* y *witxunko*, no rellenar los *mallin* para construcciones o basura, no abusar de la recolección de plantas medicinales en los *lawentuwe*.

El *futa mognen* no es un concepto abstracto, sino una ética práctica que se materializa en cada acción cotidiana. Como señalan Melin y colaboradores (2016), este principio se articula con el *kume mogen* (buen vivir) y el *kume felen* (bienestar), principios que norman la vida mapuche en relación con su *azmapu* (características territoriales) y *azmogen* (prácticas culturales). La violación

de estas restricciones no es percibida como una infracción administrativa, sino como una ruptura de la red de relaciones que constituye al territorio en un ser vivo. Cuando un *menoko* es contaminado o un *mallin* es rellenado para una construcción, no se trata simplemente de daño ambiental: se interrumpe la comunicación con el *gen* que lo habita, se debilita la capacidad de la comunidad de reproducir su *azmogen*, y se pone en riesgo la continuidad de un modo de existencia que lleva más de 1.000 años en ese territorio.

La pérdida de Rukawe como ruptura ontológica

La pérdida del sitio Rukawe representa, en este contexto, no simplemente la pérdida de un "lugar sagrado" en el sentido occidental, sino la ruptura de un nexo vital en el tejido de relaciones que constituye al territorio. Rukawe no era un espacio delimitado para el culto en el sentido cristiano, sino un lugar donde se actualizaban y fortalecían las relaciones entre las familias, los ancestros, los *gen* del territorio y Chawgenechen (el Creador). Es precisamente esta ontología relacional la que es atacada por la escritura del despojo. El proceso de radicación y la imposición de los títulos de merced a fines del siglo XIX no fueron meros actos administrativos, sino una profunda intervención ontológica. Al trazar líneas rectas sobre un territorio definido por los flujos del agua y las relaciones entre seres, la escritura estatal redujo un complejo entramado de vida a una grilla de lotes privados. Los *menoko* y los espacios ceremoniales no tenían lugar en esta nueva realidad textual; fueron invisibilizados o quedaron encerrados dentro de propiedades privadas, como ocurrió con el sitio Rukawe.

Este funcionaba históricamente como un espacio multifuncional: era el lugar de práctica del *palin*, de recolección de *lawen* y de preparación de ceremonias. Como relata Irenio Cayupan en 2015, "Ese Castillo engañó a una abuelita analfabeta, antes jugábamos *palin* ahí en ese lugar. Ese se llamaba Rukawe, allí se juntaba la gente antes y después que lo tomó el Castillo ya no pudimos entrar nunca más" (cit. en Mariman, 2021, p. 7). Su usurpación a través de un fraudulento contrato de arriendo por 99 años en 1986, una escritura que se impuso sobre la memoria oral y el uso consuetudinario, representa la culminación del proceso de despojo ontológico. No solo se privatizó un espacio físico, sino que se clausuró la posibilidad de realizar las prácticas que mantienen vivo el *azmogen*. La lucha por recuperar Rukawe es, por tanto, una lucha por reabrir ese espacio, por volver a poner en práctica la ontología relacional que la escritura estatal intentó borrar.

La dimensión ontológica de esta pérdida queda expresada con particular claridad en las palabras citadas más arriba del *lonko* Gerónimo Cayupan Cona, máxima autoridad tradicional del *lofmapu*. Al describir la situación actual, él no habla de "derechos culturales" con el lenguaje del Estado, sino de una ruptura cósmica. Esta distinción es fundamental. La ausencia de un *gillatuwe* no es solo un problema logístico o cultural; es una interrupción de la comunicación con las fuerzas que sostienen el mundo. El "castigo" que el *lonko* anticipa si no se recupera Rukawe no es una amenaza sobrenatural, sino la descripción de un proceso de desintegración real: sin *gillatun*, las relaciones entre las familias, entre las generaciones y entre los humanos y los *gen* del territorio se debilitan y, con ellas, el tejido mismo del *azmogen*.

La escritura del contrato de arriendo de 1986 no solo despojó a la comunidad de 7 hectáreas, sino que clausuró el principal nodo de una red de relaciones que llevaba más de 1.300 años activa en

este territorio, según el propio testimonio del *lonko* Carlos Melinao sobre la antigüedad del otro *gillatuwe* del *lofmapu* Botrolhue, el *gillatuwe* de Bollilko (Mariman, 2022). Comprender esta dimensión es indispensable para entender por qué la recuperación de Rukawe constituye, para la comunidad Juan Cayupan, una necesidad existencial y no una mera reivindicación patrimonial. Es la diferencia entre una demanda por "patrimonio cultural" y una demanda por el derecho a existir como pueblo en términos ontológicos propios.

La escritura del despojo: de la reducción territorial a la usurpación de Rukawe

El proceso de despojo territorial en el *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi no puede entenderse sin analizar el rol central que ha jugado la escritura como tecnología de poder. La anexión del Wallmapu por parte del Estado chileno a fines del siglo XIX no fue solo una ocupación militar, sino una profunda intervención ontológica que se materializó a través de instrumentos textuales: los títulos de merced. Estos documentos, presentados como un acto de "protección" a la propiedad indígena, fueron en realidad el principal dispositivo de una escritura del despojo. Al reducir un territorio fluido y relacional a una grilla de hijuelas numeradas, los títulos de merced impusieron una ontología de la propiedad privada que era ajena al *azmogen* mapuche y que fragmentaba el tejido social y ecológico que daba sentido al territorio.

El título de merced de 1894: intervención ontológica

El título de merced de la comunidad Juan Cayupan, fechado en 1894, redujo a las familias mapuche a una hijuela de 136 hectáreas (Hijuela Nº 346). Este documento no fue un acto administrativo neutral, sino una intervención ontológica profunda. La lógica estatal reconfiguró el territorio al superponerle un trazado lineal que ignoró su organización basada en los cursos de agua y las relaciones entre los seres. Así, un tejido vivo y complejo fue reemplazado por una parcelación abstracta de unidades numeradas. En ese proceso, los *menoko* y los espacios ceremoniales quedaron sin reconocimiento: o bien desaparecieron del registro, o fueron subsumidos dentro de dominios privados que no daban cuenta de su sentido original.

La memoria oral de la comunidad registra con claridad la violencia de este proceso. El *lonko* Carlos Melinao recuerda cómo sus antepasados fueron despojados de vastas extensiones de tierra que no fueron reconocidas en el título de merced. La mensura de 1982 evidencia el avance del despojo: tras casi 90 años de radicación, la comunidad Juan Cayupan presentaba un desmedro de cerca de 6 hectáreas, ya solo le quedaban 130,82 hectáreas. A esta disminución se le sumaron nuevas desafectaciones que dieron pie a la instalación de familias no mapuche en las hijuelas Nº 8 (1,28 hectáreas), Nº 9 (0,81 hectáreas) y Nº 44 (3,31 hectáreas), a lo cual se sum**ó** el ensanchamiento del camino de Trañi Trañi y el arrendamiento por 99 años de las hijuelas 41, 42 y 43. En total, la merma de tierra de la comunidad Juan Cayupan suma casi 19 hectáreas, lo que representa una pérdida y desafectación territorial de alrededor de 15 % de su título de merced (Mariman, 2021; Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024). Esta escritura estatal no solo expropió tierras al origen, sino que produjo una nueva realidad jurídica que invisibilizó los derechos ancestrales y sentó las bases para futuras usurpaciones.

La violencia colonial de los colonos (1941-1986)

La llegada de los colonos a partir de 1941, documentada por Pino (1969), intensificó este proceso. La instalación de las familias Porath, Bayer, Schaeffer y otras no fue un simple cambio de propietarios, sino la consolidación de un nuevo orden territorial impuesto por medio de la violencia física y simbólica. Como señalaba el editorial del *Austral de Temuco* de 1940 citado más arriba, el discurso desarrollista justificaba esta violencia: "Temuco está rodeada por un cinturón de propietarios indígenas [...] es el cinturón suicida que estrangula la vida económica de la capital de la Frontera" (cit. en Mariman, 2021, p. 4).

Los testimonios de los comuneros evidencian la sistematicidad de esta violencia. José Calfiñir, de la comunidad Juan Collinao, relata en 2015 que antes los mayores iban a sacar remedios y a pastorear animales a lo que hoy es el fundo de Neira (ex Alvear), pero "todo eso cambi**ó** porque el gringo era jodido, no le gustaba que la gente pasara con sus animales o a buscar *lawen*, el gringo Alvear trataba a la gente mal, las insultaba y también le echaba los perros a la gente y a los animales" (cit. en Mariman, 2021, p. 5).

Estos malos tratos no eran aislados sino sistemáticos. El *chachay* Sergio Mariman Huircapan contó, también en 2015, que su abuela, la finada Carmen Ñancucheo, viuda de Pascual Mariman, sufrió una corrida de cerco por parte del mismo colono Alvear y perdió cerca de 6 hectáreas (cit. en Mariman, 2021, p. 5). Alvear llegó en 1941 y fue el primer dueño particular de los terrenos colindantes a las comunidades de Botrolhue; su arribo estuvo marcado por episodios de violencia contra los mapuche. Tales prácticas no fueron solo actos de brutalidad individual, sino parte de una estrategia sistemática de imposición territorial que buscaba materializar en la práctica los límites trazados por la escritura estatal. La violencia física –los perros, los disparos, las zanjas– operaba como una tecnología de poder que traducía la abstracción del contrato de propiedad en la realidad corporal del territorio.

La usurpación de Rukawe: culminación del despojo

Alvear, con los años, subdividió los terrenos y los vendió y repartió entre sus herederos. Fue así como llegó la familia Castillo a Botrolhue-Trañi Trañi en el año 1983. Esta inscribió el predio como el fundo Los Esteros, propiedad de la sociedad DIPEX Distribución, Producción y Experimentación. Castillo se instaló y continuó las prácticas de violencia contra los mapuche, tal como lo relata Rafael Jemenao en una reunión de la Asociación Territorial Meli Lof el 25 de julio de 2015:

> Ese Castillo era malo, aparte de cortar el paso a lo derecho hizo zanjas para que no pasáramos más y también le disparó a la gente. Allá hay un *menoko*, la gente iba allá, pero quedó en el fundo y ya no pudieron ir más. Lo mismo acá al otro lado, este Benavente corrió el cerco como 3 hectáreas, según decía mi finado padre (cit. en Mariman, 2021, p. 6).

La usurpación del sitio Rukawe a través de un fraudulento contrato de arriendo por 99 años en 1986 representa la culminación de este proceso histórico de violencia. Según la documentación disponible, el contrato cubre formalmente solo el lote 43, mientras que los lotes 41 y 42 fueron ocupados de facto, sin ningún respaldo legal. Esta ocupación ilegal constituye una vulneración flagrante de los derechos de las familias propietarias. Como recuerda Irenio Cayupan en 2015: "Ese Castillo engañó a una abuelita analfabeta. Antes jugábamos *palin* ahí en ese lugar. Ese se

llamaba Rukawe, allí se juntaba la gente antes. Y después que lo tomó el Castillo ya no pudimos entrar nunca más (cit. en Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 6).

La escritura del contrato de arriendo, que se ampara en la legalidad del Estado, se impuso sobre la memoria oral y el uso consuetudinario del territorio. Este documento no solo privatiz**ó** un espacio físico, sino que clausur**ó** la posibilidad de realizar las prácticas (*gillatun*, *palin*) que mantienen vivo el *azmogen*.

La batalla de las escrituras

El caso de Rukawe evidencia una confrontación directa entre dos formas de escritura y dos ontologías. Por un lado, la escritura legal del Estado chileno que, a través de contratos y títulos de propiedad, objetiviza la tierra, la convierte en mercancía y legitima el despojo. Por el otro, la "escritura" de la memoria oral y las prácticas corporales de la comunidad que inscriben en el paisaje los significados, las relaciones y los derechos ancestrales. La lucha por recuperar Rukawe es, en este sentido, una batalla por la primacía de una escritura sobre la otra.

Su pérdida no es un hecho aislado, sino que se inscribe en un contexto más amplio de despojo y hacinamiento que amenaza la continuidad de la vida mapuche en Botrolhue-Trañi Trañi. La expansión urbana de Temuco y Labranza, la venta de terrenos a inmobiliarias y la contaminación de los humedales son otras manifestaciones de un modelo de desarrollo que no reconoce la existencia de otras formas de habitar el territorio. La lucha por Rukawe es, por tanto, una lucha por la supervivencia, una defensa del último espacio comunitario donde es posible realizar las prácticas que permiten la restauración ontológica del *azmogen*.

La contra-escritura: movilización del derecho indígena

Resulta significativo que la comunidad haya encontrado en el propio sistema jurídico del Estado una herramienta para disputar esta escritura del despojo. El artículo 13 de la Ley Nº 19.253 establece que las tierras indígenas no pierden su condición como tales, aunque estén en manos de personas no indígenas, lo que abre la posibilidad de recuperar los lotes 41, 42 y 43 del Título de Merced Juan Cayupan. Este marco jurídico ofrece una vía de recuperación que la comunidad ha comenzado a explorar.

El precedente del caso del ex subsecretario Ubilla es particularmente relevante. En la sentencia de 2020 a su respecto emitida por el juez Mauricio Reuse este determinó que

> … viendo el asunto siempre bajo el prisma del afán protector de la Ley Indígena, no queda más que concluir que, teniendo dicho inmueble la calidad de tierra indígena, de ningún modo se puede acceder a la argumentación de que por la adjudicación y su efectivo declarativo, mute o se produzca la desafectación a tierra no indígena, pues de proceder así, por esta vía se estaría dando lugar a la desafectación del mismo, cuestión que no se encuentra contemplada de forma alguna en las normas de la Ley 19.253 (citado en Redacción Cooperativa, 2020, y en Mariman, 2021, p. 10).

De esta manera, la comunidad, al elaborar los informes antropológicos presentados en el caso de Rukawe que sustentan este artículo, está produciendo una contra-escritura: un texto que moviliza la memoria oral, los testimonios y el derecho internacional para disputar la validez de los contratos y títulos que amparan el despojo. Esta contra-escritura no es solo un recurso jurídico, sino también un acto de restauración ontológica: al documentar la historia del *gürüfilu*, el *gillatun* y el *palin* en Rukawe, la

comunidad inscribe en el registro académico y legal la existencia de un mundo relacional que la escritura estatal había intentado borrar. Los informes antropológicos se convierten así en una herramienta de poder que le permite a la comunidad hablar en el lenguaje del Estado para desmantelar su propia lógica utilizando la escritura como arma de descolonización.

El *gillatun* y el *palin* como prácticas de restauración ontológica

Si la escritura del Estado impone una ontología de la separación, las prácticas ceremoniales mapuche, y en particular el *gillatun*, operan como una práctica de restauración ontológica: un acto colectivo que busca reconstituir activamente el tejido de relaciones que la colonización ha intentado desgarrar. El *gillatun* de Trañi Trañi, que se realiza cada cuatro años bajo el liderazgo del *lonko* Gerónimo Cayupan Cona, no es una mera "ceremonia religiosa" en el sentido occidental, sino una compleja tecnología social y política que pone en escena la ontología relacional mapuche (Ramos, 2016). Como señalan los informes antropológicos, "en el *lofmapu* Trañi Trañi se realizan, hasta la actualidad, las ceremonias y prácticas tradicionales mapuche, tales como *gillatun, palin, eluwün, machitún, zatun, lawentuwün* y *rukan*" (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 8).

La preparación: un acto de restauración que dura más de un año

La preparación del *gillatun* es en sí misma un acto de restauración ontológica que moviliza a la comunidad durante más de un año. Como describe el Informe Antropológico de Juan Cayupan:

> La ceremonia del *gillatun* se prepara con mucho tiempo de anticipación, más de un año tras el llamado del *lonko*, luego se fija fecha con un *machi* (desde hace muchos años el *machi* Santiago Nahuel dirige el *gillatun*), quien dirige la ceremonia. Luego, se busca *zugumachife* y se preparan y coordinan todos los detalles logísticos para que resulte bien en numerosos *txawün* que se realizan en el mismo *gillatuwe*. Cuatro días antes las familias levantan sus banderas y arman sus *kuni*, luego la ceremonia misma se lleva adelante en dos días, por lo general viernes y sábado (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 9).

Este proceso de preparación no es meramente logístico. Cada acto –la búsqueda del *zugumachife* (intérprete de los sueños del *machi*), la coordinación en innumerables *txawün* (reuniones), el levantamiento de las banderas cuatro días antes, el armado de los *kuni* (ramadas) por cada familia– es también un acto espiritual que transforma el territorio en un espacio ceremonial. El *gillatuwe* (espacio ceremonial) se convierte en un microcosmos del Wallmapu, donde cada familia, cada *lof*, ocupa un lugar específico y contribuye al esfuerzo colectivo.

La estructura ritual: dos días de puesta en escena de la ontología relacional

Los dos días de ceremonia son una puesta en escena de la ontología relacional en su máxima expresión. Como describe el informe:

> … la ceremonia misma se lleva adelante en dos días, por lo general viernes y sábado, partiendo con un *llellipun* muy temprano el primer día, luego la búsqueda del *machi* y *zugumachife*, una entrada, *gillatu, purrun, choike* y finalmente *purrun*. Al segundo día de *gillatun* se repiten las acciones, pero se termina con un *chalichen* donde las familias reconocen amigos y parientes a quienes sirven alimentos, posteriormente se va a dejar al *machi* y *zugumachife* antes de retirarse las familias participantes (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 9).

El *llellipun* (rogativa) temprano en la mañana, la búsqueda ritual del *machi* Santiago Nahuel, la

entrada solemne al *gillatuwe*, el *purrun* (danza), el *choike* (danza del avestruz) y el *chalichen* (reconocimiento de amigos y parientes) no son actos simbólicos, sino acciones concretas que buscan "hacer conversar" a todas las entidades que componen el mundo. Se conversa con Chawgenechen (el Creador), con *wenu mapu kuze* y *wenu mapu fucha* (las ancianas y ancianos del cielo), con los *gen* de los *menoko* y los *witxunko*, y con los antepasados que habitan el territorio. El *gillatun* es, en este sentido, una asamblea cósmica donde se negocia el equilibrio del mundo.

La participación de Juan Cayupan: roles específicos en la ceremonia

La participación de la comunidad Juan Cayupan es central en esta puesta en escena. Según el informe:

> Las familias de la comunidad Juan Cayupan participan del *gillatun*, algunos asumiendo roles dentro de la ceremonia, tales como Raúl Huentulle quien es uno de los dos *werken* del *gillatun*, o Juan Luis Cayupan y Bernardo Cayupan quienes son *wunenkeche*, además del *lonko*, don Gerónimo Cayupan, los *choikefe* Marcelo Cayupan e Ivan Cayupan (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 9).

Estos roles no son meramente simbólicos sino funcionales. Raúl Huentulle, como uno de los dos *werken* (mensajeros), es responsable de llevar y traer mensajes entre los *lof*. Juan Luis y Bernardo Cayupan, como *wunenkeche* (personas mayores), guían la ceremonia con su sabiduría y experiencia. Marcelo e Iván Cayupan, como *choikefe* (bailarines del avestruz), cumplen la función de "alegrar a los espíritus" durante la ceremonia. El *lonko* Gerónimo Cayupan Cona actúa como máxima autoridad, coordinando el conjunto. Esta distribución de roles demuestra la profunda imbricación de la comunidad en la vida ceremonial del *lofmapu* y la manera en que el *gillatun* reproduce y fortalece la estructura social mapuche.

La magnitud de la participación: más de 1.500 personas

La magnitud de la participación es significativa. Como señala el informe: "El resto de los socios entran con su ramada o *kuni*, siendo un evento que convoca a más de 1.500 personas de distintos territorios vecinos como Botrolhue, Bollilko, Kowilwe, Liracay, Quelihue, Tromen y otros más que llegan al *purrun* o bien con caballos a colaborar" (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 9).

En una sociedad que ha sido sometida a un proceso de fragmentación y reducción territorial, el *gillatun* opera como un poderoso mecanismo de rearticulación social que trasciende las divisiones administrativas impuestas por el Estado. Las familias que llegan con sus *kuni* y sus caballos, los *werken* que llevan y traen mensajes entre los *lof*, los *choikefe* que danzan para alegrar a los espíritus, todos participan de un acto que reafirma la existencia de un "nosotros" que trasciende los límites de la comunidad individual.

El chalichen*: ritual de re-articulación social*

El *chalichen*, el ritual de reconocimiento de amigos y parientes donde se comparte comida es quizás el momento más explícito de rearticulación social. Al nombrar al otro, al invitarlo a comer, se reafirma un lazo de reciprocidad que constituye la base del tejido social mapuche. Este acto no es simplemente simbólico: materializa la obligación mutua de ayuda, protección y solidaridad que caracteriza las relaciones mapuche. En un contexto donde la expansión urbana y la fragmentación territorial amenazan constan-

temente con disolver estos lazos, el *chalichen* funciona como un acto de resistencia.

La amenaza existencial: precariedad del espacio ceremonial

Sin embargo, esta práctica de restauración ontológica se encuentra hoy bajo una amenaza existencial. Como advierte el informe: "Esta ceremonia está en cierto riesgo porque no existe un espacio comunitario designado para este uso de manera exclusiva y las tierras son de personas particulares que las ceden, pero es necesario asegurar espacios para su desarrollo en el tiempo" (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 10).

La falta de un espacio comunitario propio para realizar el *gillatun* –actualmente se hace en terrenos de particulares que los ceden de buena voluntad– pone en riesgo su continuidad. Tal como vimos que advierte el *lonko* Gerónimo Cayupan, no existe un lugar donde sostener el ritual de conexión con Chawgenechen, con *wenu mapu kuze, wenu mapu fucha* (cit. en Mariman, 2021, p. 9). Esta precariedad no es simplemente un inconveniente logístico. Representa una vulnerabilidad estructural: la dependencia de la buena voluntad de terceros significa que la ceremonia podría ser cancelada en cualquier momento, interrumpiendo la milenaria cadena de transmisión intergeneracional que ha mantenido vivo el *azmogen*.

El palin*: práctica social total de rearticulación política*

El *palin*, aunque de menor escala que el *gillatun*, cumple una función similar de rearticulación social. Como describe el informe:

> Lo mismo para el *palin*, actividad muy cotidiana en Trañi Trañi, donde las mismas familias que participan del *gillatun* han formado un equipo de *palin* que cuenta con un espacio prestado. En esta agrupación, denominada We Folil Palin Trañi Trañi, participan más de 20 familias, desde niños a adultos mayores, lo que de alguna manera asegura el traspaso generacional de esta práctica tradicional (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 10).

El *palin* no es un simple "deporte", como a menudo se lo describe desde una óptica occidental, sino una práctica social total. En él se ponen en juego no solo la destreza física, sino también el prestigio, las alianzas políticas y la capacidad de resolver conflictos. Previo al juego se realiza un *llellipun* para pedir que todo salga bien y después los *lonkopalife* establecen las reglas; es por lo tanto un espacio de negociación política. El juego mismo es con recibimiento general o con *kon*, siendo el *kon* el contrincante y el compromiso al mismo tiempo; más que un rival, es un pariente o cercano a quien se cuida y atiende mientras se reafirma la cohesión del grupo. Como señala el informe: "El *txokiñ palife* o equipo juega regularmente entre sí a modo de práctica y con otros *lofmapu* de vez en cuando, llevando adelante el *palin* tradicional con recibimiento y *kon*, espacios donde se realiza *llellipun* y se hace *chaliwün*" (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 10).

El *mizagun*, la comida que se comparte al final, sella el pacto de amistad entre los equipos. Al mantener viva esta práctica, el equipo We Folil Palin Trañi Trañi está reproduciendo una forma de hacer política que es indisociable de la corporalidad y la sociabilidad mapuche.

La necesidad de Rukawe: garantía de continuidad intergeneracional

La recuperación de Rukawe es, según lo expresado, la recuperación de la posibilidad de realizar las prácticas que restauran el mundo. Es la lucha

por un espacio donde el *gillatun* pueda volver a convocar a los *lof* vecinos con seguridad, donde el *palin* pueda volver a fortalecer los cuerpos y los espíritus, y donde la comunidad pueda volver a conversar con todas las fuerzas que habitan el territorio. Como señala el informe: "Parte de la necesidad de quienes continúan con las prácticas tradicionales mapuche, es la de contar con un espacio designado para el *gillatuwe* y *paliwe*" (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 10).

La contra-escritura de los informes antropológicos, al documentar la densidad de estas prácticas y su importancia vital para la comunidad, se convierte en una herramienta fundamental en esta batalla por la restauración ontológica. Con el registro en el lenguaje del Estado de la existencia de un mundo que la propia escritura del Estado ha intentado borrar, la comunidad de Juan Cayupan no solo busca recuperar 7,4 hectáreas de tierra, sino el derecho a seguir existiendo como pueblo. Como concluye el informe:

> … la comunidad mapuche, busca adquirir un espacio para un uso colectivo masivo para el *lofmapu* y los territorios colindantes. Las prácticas culturales señaladas son colectivas y conglomeran a muchas personas, más de 1.500 el *gillatun*, más de 100 el *palin*, pero también pensando en que pueda servir como punto de encuentro para hacer *txawün* o reuniones importantes para el territorio (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 11).

La batalla por la escritura: informes antropológicos como contra-escritura

El análisis del despojo territorial en Botrolhue-Trañi Trañi revela que la violencia no fue solo física, sino también profundamente escritural. Los títulos de merced, los contratos de arriendo y las sentencias judiciales no fueron meros registros de una realidad preexistente, sino instrumentos que produjeron, de forma activa, una nueva ontología territorial: la de la propiedad privada, individual y transable. Como argumenta Ramos (2016), la escritura del Estado opera como una tecnología de poder que "traduce" la complejidad de las relaciones socioecológicas a un lenguaje de lotes, hectáreas y deslindes, borrando en el proceso la existencia de los *gen*, los *menoko* y las redes de reciprocidad que constituyen el *azmogen*.

Frente a esta escritura del despojo, las comunidades indígenas han desarrollado diversas estrategias de resistencia, entre las cuales se encuentra la producción de sus propias prácticas textuales. En el contexto de este artículo, los informes antropológicos que sustentan esta investigación –el Informe Antropológico Sitio Rukawe (Mariman, 2021) y el Informe Antropológico Socio Cultural Comunidad Juan Cayupan (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024)– pueden ser analizados no como fuentes neutras, sino como una forma de contra-escritura. Es decir, como una práctica textual que la comunidad utiliza para registrar su memoria, validar su conocimiento y disputar el relato del Estado en el ámbito legal y académico.

Los informes como herramientas de traducción ontológica

Los informes antropológicos funcionan como herramientas de traducción ontológica en el campo jurídico. En el caso estudiado, al documentar en el lenguaje formal de la antropología la existencia del *gürüfilu*, la importancia de los *menoko* y la densidad de las prácticas ceremoniales, los informes introducen en el archivo estatal una realidad que la escritura del Estado ha intentado sistemáticamente negar. Como señala De la Cadena (2015), este tipo de intervenciones textuales busca "hacer visible lo invisible" desafiando las categorías ontológicas que sustentan el poder colonial.

Sin embargo, esta traducción conlleva riesgos. Al traducir la relación con el *gürüfilu* a "derechos culturales" y "lugares de significación cultural", existe el riesgo de que la ontología relacional mapuche sea reducida a una mera "expresión cultural" protegible dentro del marco del multiculturalismo neoliberal. Como advierte Hale (2004), este tipo de reconocimiento puede convertirse en un mecanismo de contención que reconoce la diversidad cultural sin cuestionar los fundamentos económicos y ontológicos del Estado que produce el despojo. La "culturalización" de la lucha mapuche, al ser circunscrita al ámbito de los "derechos culturales", puede paradójicamente reforzar la lógica estatal que separa la cultura de la política, la tradición de la economía, la espiritualidad del territorio.

La producción colaborativa de conocimiento

En segundo lugar, la producción de estos informes es en sí misma un acto político. No son textos escritos "sobre" la comunidad, sino "con" la comunidad, en un proceso de investigación colaborativa que busca responder a las necesidades y objetivos de la propia comunidad. El antropólogo Danko Mariman, en colaboración con la comunidad Juan Cayupan, ha producido estos informes no como un ejercicio académico desinteresado, sino como una intervención política deliberada. Al hacerlo, los informes encarnan una forma de producción de conocimiento que se alinea con lo que Mignolo (2003) denomina "pensamiento fronterizo": un conocimiento que se produce en los intersticios entre la academia y la comunidad, entre el lenguaje del derecho y el lenguaje de la memoria oral.

La utilización concreta en la arena jurídica

A pesar de los riesgos de cooptación, la comunidad Juan Cayupan ha encontrado en el sistema jurídico del Estado una herramienta para disputar la escritura del despojo, en específico el artículo 13 de la Ley Indígena mencionado, que establece que las tierras indígenas no pierden su condición como tales. La comunidad abrió su carpeta de tierras ante la CONADI en 2015 para recuperar parte de su territorio (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 7). Los informes antropológicos, al documentar la historia de la radicación, la violencia colonial, la importancia del sitio Rukawe y la continuidad de las prácticas ceremoniales, proporcionan la evidencia necesaria para sustentar esta demanda. A partir de ella, la comunidad mapuche Juan Cayupan busca acceder a un espacio destinado al uso colectivo del *lofmapu* y territorios cercanos (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024).

La contra-escritura como intervención en la realidad

Finalmente, esta contra-escritura tiene efectos concretos en la arena jurídica. Al ser presentados como prueba en procesos de reivindicación de tierras, estos informes disputan la validez de los contratos de arriendo y las sentencias judiciales que legitimaron el despojo. La contra-escritura de estos informes no busca simplemente "contar otra historia", sino intervenir en la realidad, transformar las relaciones de poder y, en última instancia, contribuir a la restauración ontológica del territorio.

Al documentar la antigüedad del asentamiento (más de 1.000 años según estudios arqueológicos), la continuidad de las prácticas ceremoniales (más de 1.300 años según la memoria oral), la estructura social mapuche (los roles específicos de *lonko*, *werken* y *wunenkeche*) y la participación ampliada (más de 1.500 personas en el *gillatun*), estos informes crean un archivo contrafáctico que desafía la narrativa estatal del "progreso" y el "desarrollo". La batalla por Rukawe

es, también, una batalla por la escritura: una lucha por determinar qué realidades son reconocidas como válidas, qué historias son inscritas en el registro oficial y qué futuros son posibles.

Nota metodológica: la investigación como contra-escritura colaborativa

Como se ha mencionado, este escrito se sustenta en un trabajo antropológico de largo aliento realizado con la comunidad Juan Cayupan y otras del *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi y materializado en dos informes coproducidos con la comunidad: el Informe Antropológico Sitio Rukawe (Mariman, 2021) y el Informe Antropológico Socio Cultural Comunidad Juan Cayupan (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024). La metodología empleada se alejó del paradigma extractivista tradicional para abrazar un enfoque de investigación colaborativa (Rappaport, 2008), donde los objetivos, las preguntas y los resultados de la investigación son negociados y validados conjuntamente con la comunidad. Este enfoque no solo responde a una exigencia ética, sino también a una necesidad epistemológica: comprender la ontología relacional mapuche requiere un diálogo profundo y sostenido que solo es posible a través de la confianza y la reciprocidad construidas en el tiempo.

Técnicas de recolección de datos

Las técnicas utilizadas incluyeron, en primer lugar, entrevistas en profundidad con autoridades tradicionales (*lonko*, *machi*), dirigentes y miembros de la comunidad para registrar la memoria oral sobre la historia del despojo y la importancia de los espacios ceremoniales y las relaciones con las entidades no humanas del territorio. Entre los testimonios recogidos se cuentan los de Gerónimo Cayupan Cona (*lonko* de Trañi Trañi), Héctor Epulef (presidente de la comunidad Juan Cayupan), Daniel Millalen, Irenio Cayupan, José Calfiñir, Sergio Mariman Huircapan y Rafael Jemenao, entre otros. Las entrevistas fueron realizadas entre 2015 y 2021, un período extenso que permite captar tanto la perspectiva histórica como los cambios en la situación de la comunidad a lo largo del tiempo. Esta temporalidad extendida fue crucial para comprender cómo la lucha por Rukawe se ha ido transformando en respuesta a los cambios políticos y jurídicos experimentados en Chile.

En segundo lugar, se realizó una observación participante en ceremonias de *gillatun* y *palin*, así como en reuniones de la comunidad (*trawün*) para comprender la dimensión práctica y corporal de la ontología relacional. Esta técnica permitió documentar no solo lo que la comunidad "dice" sobre sus prácticas, sino lo que "hace" –los movimientos, los ritmos, las emociones–, que constituye la verdadera sustancia de la ontología relacional mapuche.

En tercer lugar, se llevó a cabo una exhaustiva revisión de archivos en el Conservador de Bienes Raíces, el Archivo General de Asuntos Indígenas y el Archivo Regional de la Araucanía para reconstruir la historia de la radicación y el despojo desde la perspectiva de la escritura del Estado. Esta revisión permitió documentar los desmedros territoriales específicos (6 hectáreas perdidas por Carmen Ñancucheo, 3 hectáreas corridas por Benavente, 7,4 hectáreas ocupadas por Castillo) y analizar cómo la escritura estatal operó como tecnología de despojo.

Finalmente, se realizó una cartografía social y recorridos territoriales con miembros de la comunidad para identificar y mapear los *menoko*, *witxunko*, *lawentuwe* y otros espacios de significancia ontológica. Esta técnica fue fundamental para comprender cómo el territorio no es una abstrac-

ción, sino un conjunto de lugares relacionales donde habitan entidades no humanas, como el *gürüfilu* y el *shumpall*.

Reflexión crítica sobre limitaciones metodológicas

Esta metodología de investigación colaborativa no está exenta de tensiones y dilemas que es necesario explicitar. En primer lugar, la producción de informes antropológicos para un uso jurídico conlleva el riesgo de simplificar la complejidad ontológica mapuche para que encaje en las categorías del derecho estatal. Al traducir la relación con el *gürüfilu* a "derechos culturales" y "lugares de significación cultural" existe el riesgo de que la ontología relacional sea reducida a una mera "expresión cultural" protegible dentro del marco del multiculturalismo neoliberal. Esta simplificación, aunque estratégicamente necesaria para la lucha jurídica, puede de manera paradójica reforzar la lógica estatal.

En segundo lugar, la investigación colaborativa requiere una negociación constante sobre qué información es apropiado documentar y cómo presentarla. Existen conocimientos mapuche que son considerados sagrados o restringidos, cuya documentación en un informe académico podría constituir una violación de los protocolos de propiedad intelectual indígena. El proceso de investigación requirió múltiples conversaciones sobre qué información podía ser registrada en el informe y cuál debía permanecer en la memoria oral de la comunidad. Esta tensión entre la necesidad de documentación para la lucha jurídica y el respeto por los protocolos de conocimiento mapuche es permanente y no tiene una solución definitiva.

En tercer lugar, existe la tensión inherente a la producción de conocimiento académico y la producción de conocimiento para la acción política. Un informe académico busca precisión, matices, reflexión crítica sobre limitaciones. Un informe para uso jurídico busca claridad, contundencia, argumentación que convenza a un juez. Estos dos objetivos no siempre son compatibles. En algunos momentos, la precisión académica tuvo que ceder ante la necesidad de claridad jurídica.

A pesar de estos desafíos, la investigación colaborativa sigue siendo la opción más ética y epistemológicamente coherente porque reconoce que la comunidad mapuche es productora de conocimiento y que el objetivo de la investigación es contribuir a sus propios procesos de autodeterminación. Como se ha señalado, la comunidad Juan Cayupan busca un espacio de uso colectivo para el *lofmapu* y áreas cercanas (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024). Este objetivo político –la recuperación de Rukawe– ha guiado toda la investigación.

Discusión: la batalla ontológica en el campo jurídico y urbano

El análisis del caso Rukawe a la luz del marco teórico sobre la política de la ontología permite discutir cómo la disputa por el territorio se manifiesta en dos campos de batalla interconectados: el jurídico y el urbano. En ambos, lo que está en juego no es solo la propiedad de la tierra, sino la imposición de una ontología sobre otra. La comunidad Juan Cayupan se enfrenta a una lucha simultánea en ambas arenas, donde una victoria en una puede ser socavada por derrotas en la otra.

El campo jurídico como arena de traducción ontológica

El desafío jurídico que enfrenta la comunidad Juan Cayupan es particularmente complejo porque requiere que el sistema legal reconozca la existencia de entidades no humanas (*gen*, *g*ürü-

filu) como sujetos de derecho. El derecho estatal moderno, fundamentado en la ontología occidental de sujeto/objeto, tiene dificultades para procesar esta demanda. Como señala De la Cadena (2015), el derecho exige una "traducción" de las demandas indígenas a un lenguaje que pueda ser procesado por sus categorías. Así, la comunidad Juan Cayupan se vio obligada a traducir la importancia del *g*ürüfilu y los *menoko* a un lenguaje de "derechos culturales" y "lugares de significación cultural", una traducción que, si bien es estratégicamente necesaria, siempre corre el riesgo de reducir la complejidad de la ontología relacional a una mera "expresión cultural" protegible.

El artículo 13 de la Ley Nº 19.253 debería en principio proteger el sitio Rukawe. Sin embargo, el contrato de arrendamiento de 99 años firmado en 1986 –que, según Irenio Cayupan (cit. en Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 6), fue obtenido mediante el engaño a "una abuelita analfabeta"– revela cómo la escritura del Estado puede ser instrumentalizada para vulnerar los derechos que en teoría protege.

El precedente del caso Ubilla mencionado abre una vía alternativa: la interpretación de que las tierras indígenas dentro de un título de merced no pierden su calidad como tales, incluso cuando están en manos de personas no indígenas, proporciona un fundamento jurídico que no requiere traducción ontológica, sino simplemente una aplicación rigurosa de la ley. En esa línea, dado el propósito protector de la Ley Indígena, un terreno que tiene la calidad de indígena la conserva; su adjudicación o reconocimiento formal no altera esa naturaleza ni lo convierte en tierra no indígena (Reuse, 2020, cit. en Redacción Cooperativa, 2020, y en Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 8).

La contra-escritura de los informes antropológicos juega un rol crucial en esta arena de traducción. Al introducir en el expediente judicial la descripción densa de la ontología relacional –la presencia del *gürüfilu,* del *shumpall*, la importancia del *gillatuwe*, la red de *menoko* y *witxunko*–, los informes fuerzan al sistema jurídico a confrontar sus propias limitaciones ontológicas. No buscan simplemente "probar" la existencia de una cultura, sino demostrar la existencia de un mundo que el derecho ha intentado sistemáticamente ignorar. En este sentido, el informe antropológico es en el campo jurídico, como sostiene Ramos (2016), una herramienta de "restauración ontológica": un intento de hacer visible, en el lenguaje del Estado, lo que la escritura del Estado ha hecho invisible.

Sin embargo, como advierte Hale (2004), las políticas de reconocimiento que no van acompañadas de una redistribución económica y una transformación de las estructuras políticas corren el riesgo de convertirse en un "multiculturalismo neoliberal": un reconocimiento de la diversidad cultural que no cuestiona las bases del modelo económico que produce el despojo. La victoria jurídica en el caso Rukawe, si se limita a un reconocimiento de "derechos culturales", podría dejar intactas las estructuras que permiten la expansión urbana sobre territorios mapuches.

La expansión urbana como frente de guerra ontológica

Si el campo jurídico es una arena de traducción, la expansión urbana de Temuco y Labranza es un frente de guerra ontológica más directo y brutal. La modificación del Plan Regulador Comunal, la especulación inmobiliaria y la instalación de microvertederos no son solo presiones económicas, sino la avanzada de una ontología

que concibe el territorio como un espacio vacío, disponible para ser urbanizado y mercantilizado.

La pérdida de superficie de humedales en el territorio de Botrolhue en los últimos treinta años no es únicamente un "daño ambiental" cuantificable, sino una herida profunda en el cuerpo del *lofmapu*. Aunque no se dispone de datos precisos sobre la magnitud exacta de esta pérdida, los testimonios de la comunidad y la observación del territorio evidencian un proceso acelerado de relleno de *mallin*, desecación de *menoko* y contaminación de *witxunko*. La modificación del Plan Regulador Comunal de Temuco ha permitido la expansión urbana hacia territorios que históricamente fueron mapuches con la instalación masiva de villas, condominios, parcelas y departamentos.

Como advierte Héctor Epulef (comunicación personal, 2021), "la ciudad nos está cercando por todos lados". Esta imagen del cerco no es solo una metáfora: es la descripción precisa de un proceso de encierro ontológico que busca hacer imposible la reproducción del *azmogen*. Cada *menoko* que se rellena para construir una villa, cada *witxunko* que se contamina con desechos domiciliarios, es una relación que se corta, un *gen* que se ve forzado a abandonar el territorio, un *lawen* que desaparece.

Como señala Mansilla (2019), la destrucción de los espacios donde habitan las entidades no humanas no es percibida por las comunidades como una pérdida ambiental, sino como una ruptura de la red de relaciones que constituye al territorio como un ser vivo. La expansión urbana es, en este sentido, una forma de despojo ontológico que opera a un nivel más profundo que la expropiación de tierras: busca hacer imposible la existencia misma del mundo mapuche.

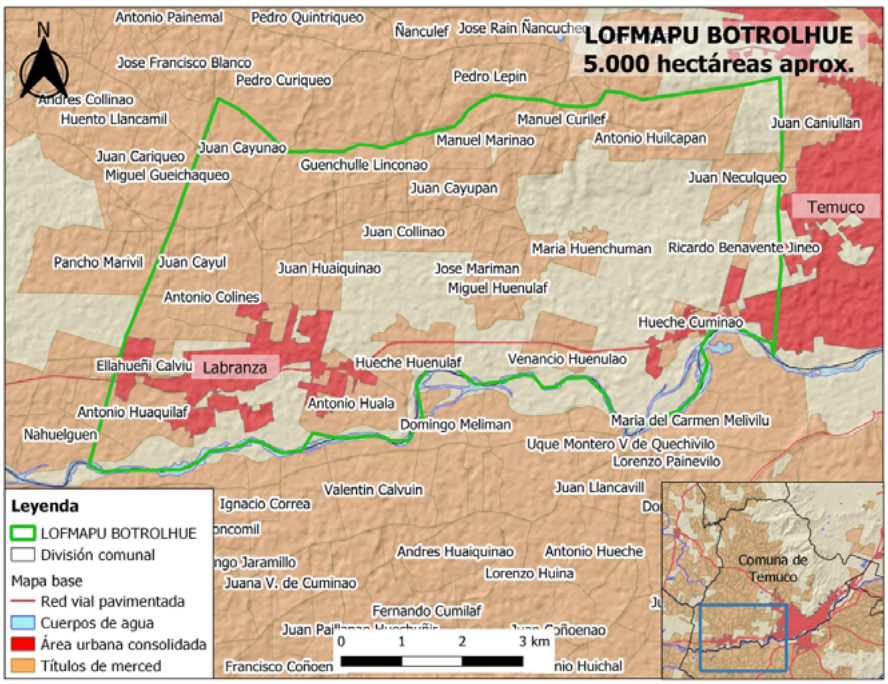
Estrategias de resistencia: la lucha jurídica y la revitalización cultural

Frente a esta avanzada, la comunidad Juan Cayupan ha desarrollado estrategias de resistencia que combinan la lucha jurídica con la revitalización cultural. La demanda por la recuperación de Rukawe es, en este contexto, una acción de doble filo: por un lado, busca recuperar un espacio físico fundamental para las prácticas ceremoniales; por otro, busca poner un límite a la expansión de una ontología que amenaza con devorar todo el territorio.

Como argumentan De Munter y Bustos (2022), las prácticas de "atencionalidad" –la capacidad de percibir y relacionarse con las entidades no humanas del territorio– solo son posibles en la medida en que los espacios donde estas entidades habitan sean preservados. La recuperación de Rukawe es, por tanto, la condición de posibilidad para la continuación del *azmogen* mapuche en el *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi.

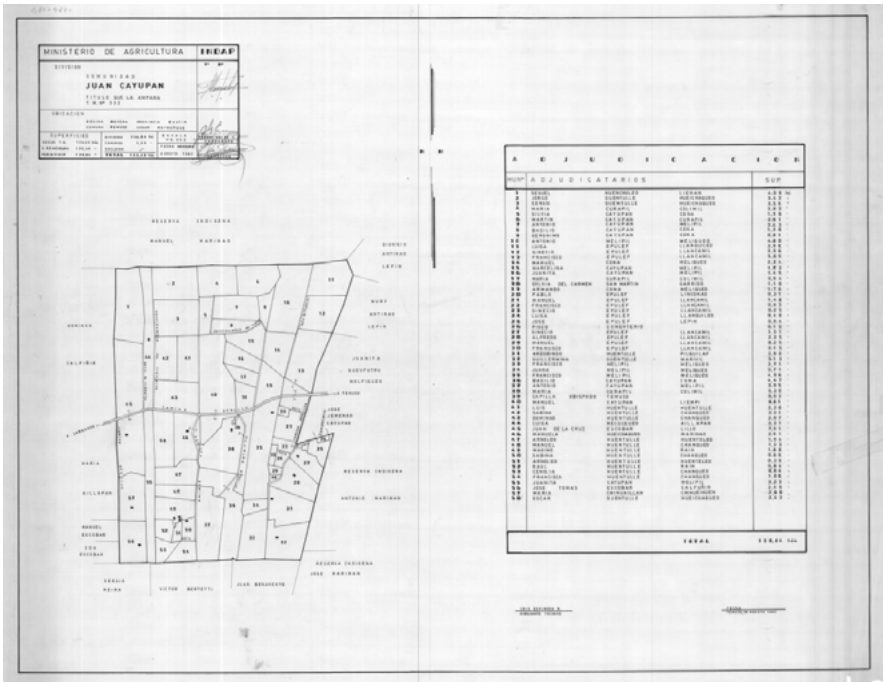
La apertura de la carpeta de tierras ante la CONADI en 2015 (Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 7) representa un acto de inscripción en el sistema estatal, pero también un acto de resistencia: la comunidad utiliza las herramientas del Estado para disputar el poder del Estado. Los informes antropológicos, presentados como prueba en procesos de reivindicación, funcionan como una contra-escritura que introduce en el expediente jurídico una realidad que la escritura del Estado ha intentado borrar.

Mapa 1. *Lofmapu* Botrolhue ancestral



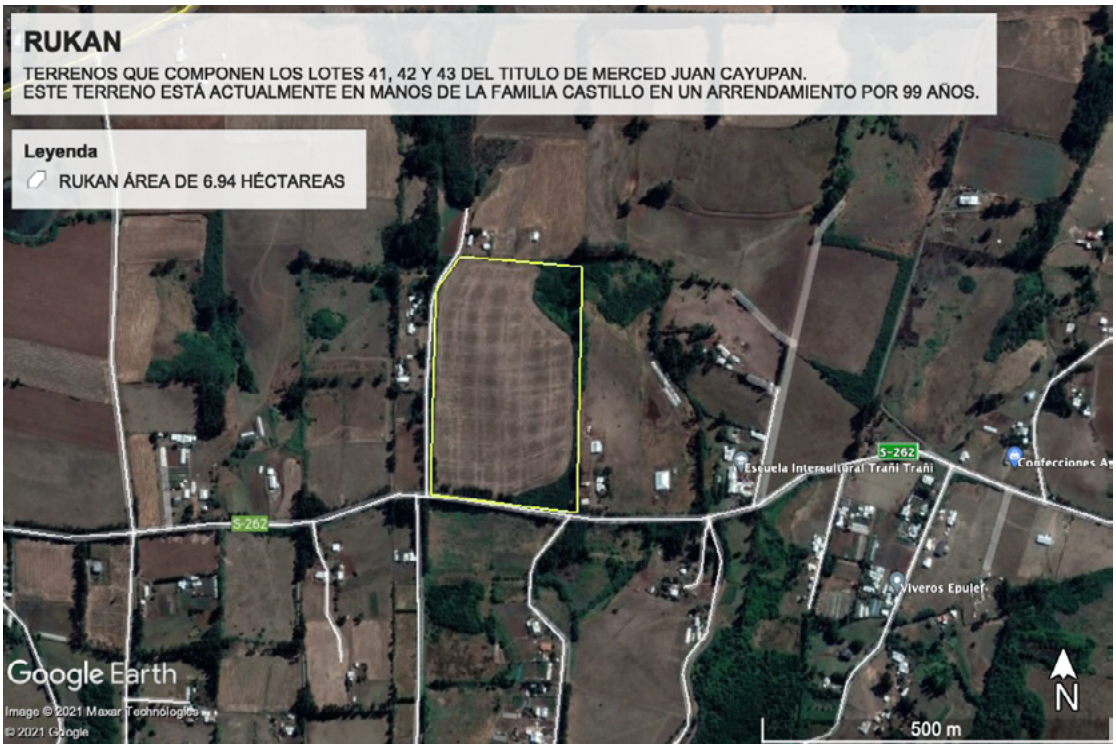
Fuente: Mariman (2021) y Mariman & Comunidad Juan Cayupan (2024).

Figura 1. Plano de la mensura del Título de Merced Juan Cayupan



Fuente: Mariman (2021) y Mariman & Comunidad Juan Cayupan (2024).

Figura 2. Espacio del sitio de significación cultural Rukan en las hijuelas 41, 42 y 43



Fuente: Mariman (2021) y Mariman & Comunidad Juan Cayupan (2024).

Conclusiones: la restauración ontológica como horizonte político

Este artículo ha argumentado que la disputa por el sitio ceremonial Rukawe en el *lofmapu* Botrolhue-Trañi Trañi no puede ser comprendida adecuadamente como una simple reivindicación de tierras o una defensa de "prácticas culturales". En su lugar, la hemos propuesto como una práctica de restauración ontológica: un esfuerzo colectivo por reconstituir el tejido de relaciones socioecológicas que dan forma al *azmogen* (el modo de vida mapuche), las cuales han sido sistemáticamente desarticuladas por la imposición de la ontología moderna/colonial del Estado chileno.

El análisis del caso muestra cómo esta restauración ontológica se libra en dos frentes interconectados. Por un lado, en el frente territorial, a través de la defensa de los *menoko* y los humedales frente a la expansión urbana y la revitalización de prácticas ceremoniales como el *gillatun* y el *palin*, que reafirman la existencia de un mundo donde los seres humanos no son los únicos sujetos políticos. Por otro lado, en el frente escritural, a través de una batalla entre la escritura del Estado –que mediante títulos de merced y contratos de arriendo ha buscado imponer una realidad de propiedad privada– y la contra-escritura de los informes antropológicos, que, en colaboración con la comunidad, buscan registrar y validar la existencia de una ontología relacional que el derecho estatal no tiene categorías para procesar.

En coherencia con esta disputa entre formas de comprender y habitar el mundo, las tensiones

de la expansión urbana evidencian una racionalidad que excluye lo indígena, tanto cuando la ciudad avanza sobre lo rural como cuando las comunidades se reconfiguran en espacios urbanos. El caso en 2014 de Lo Prado en la Región Metropolitana lo ratifica con la aprobación de una subestación eléctrica junto a un sitio de significación cultural mapuche. En él se ve cómo la interculturalidad y los derechos indígenas quedan en lo declarativo, pues en la práctica predomina una lógica que invisibiliza lo mapuche. En ese contexto, el proceso de consulta (2012-2013), liderado por el Servicio de Evaluación Ambiental, no logró un acuerdo con las comunidades pero, pese a su rechazo, en 2014 se dio por finalizado y se aprobó el proyecto, lo cual hace patente la existencia de limitaciones estructurales en su implementación (Caulkins et al., 2023).

El hecho de que el Estado no reconozca plenamente las tierras ancestrales en su legislación, impide resguardar sus espacios de significación cultural y uso tradicional. Ello afecta la identidad mapuche en contextos rurales y urbanos y tensiona la disputa ontológica sobre el territorio. Así, la interculturalidad en Chile permanece mayormente declarativa al no establecer una distinción entre lo urbano y lo rural. Estos escenarios evidencian la persistencia de la colonialidad del poder, entendida como un sistema de categorización étnico-racial que opera en dimensiones materiales y subjetivas (Quijano, 2000, cit. en Mansilla et al., 2020, p. 4) al negar formas indígenas de habitar frente a lógicas modernas y neoliberales.

En esta misma línea, Moira Millán denuncia el dominio político racista, la persecución y la criminalización del pueblo mapuche en Argentina, y plantea la urgencia de deslegitimar e interpelar estas políticas (cit. en Aquino, 2020). A su vez, Pablo Mariman (2021) advierte una crisis del modelo civilizatorio y la necesidad de ontologías situadas que reconozcan realidades propias, y propone alternativas existenciales frente a un sistema que reproduce desigualdades y cosifica la naturaleza y las personas (p. 158).

El reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas es clave para consolidar un Estado moderno y democrático. Chile, como miembro del Comité para la Eliminación de la Discriminación Racial, cuenta con instrumentos internacionales ratificados que lo orientan en esta materia (Aylwin, 2009, p. 5), entre ellos el reconocimiento de derechos políticos indígenas. Este último exige una voluntad estatal para adecuar el ordenamiento jurídico y garantizar derechos individuales y colectivos. Asimismo, el artículo 12 de la Convención Americana de Derechos Humanos consagra la libertad de conciencia y religión, que incluye su ejercicio individual y colectivo (CONADI, 2023, cit. en Mariman & Comunidad Juan Cayupan, 2024, p. 60).

Las implicancias del presente análisis para las políticas de reconocimiento y reparación son profundas. Un reconocimiento que se limite a proteger "lugares de significación cultural" sin cuestionar el modelo de desarrollo que destruye los ecosistemas que los sostienen es un reconocimiento vacío. Una reparación que se limite a la restitución de tierras sin garantizar las condiciones para la reproducción del *azmogen* es una reparación incompleta. La restauración ontológica es un horizonte político que nos invita a imaginar formas de justicia que vayan más allá de la simple redistribución de recursos.

Para la comunidad Juan Cayupan, esto significa la recuperación del sitio Rukawe como espacio comunitario para la realización del *gillatun* y el *palin*; la protección de los *menoko*, *witxunko*

y *mallin* contra la contaminación y el relleno; el reconocimiento de la autoridad del *lonko* en decisiones que afecten el territorio; y la consulta previa y el consentimiento informado en cualquier proyecto que perjudique al *lofmapu*.

Finalmente, este caso nos obliga a reflexionar sobre el rol de la antropología en estos conflictos. La investigación colaborativa, entendida como una forma de contra-escritura, no asume una posición de neutralidad, sino que implica una toma de partido por la posibilidad de un mundo donde quepan muchos mundos. Al registrar y validar la existencia de ontologías subalternizadas, la antropología puede contribuir a ampliar el campo de lo políticamente posible.

Sin embargo, esta responsabilidad conlleva también el deber de reflexionar críticamente sobre los límites de lo que la antropología puede lograr. Los informes antropológicos, por más rigurosos que sean, no pueden por sí solos transformar las estructuras de poder que producen el despojo. La verdadera transformación requiere que los pueblos indígenas sean reconocidos como sujetos políticos con capacidad de autodeterminación, no simplemente como objetos de estudio o de política pública.

La lucha de la comunidad Juan Cayupan por recuperar Rukawe es, en este sentido, una lucha por el futuro de todos: una lucha por la posibilidad de que existan múltiples formas de habitar el mundo, múltiples ontologías, múltiples futuros.

Referencias bibliográficas

Aquino, M. (2020). Argentina es un país racista, está en su ADN. *Revista Cítrica*, 26 de agosto. https://revistacitrica.com/argentina-es-un-pais-racista-esta-en-su-adn-.html

Aylwin, J. (Comp.) (2009). *Los derechos humanos en Chile: La evaluación de la sociedad civil, los pueblos indígenas y las Naciones Unidas*. Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas.

Bengoa, J. (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica.

Blaser, M. (2013). Ontological conflicts and the stories of peoples in spite of Europe: Toward a conversation on political ontology. *Current Anthropology,* 54(5), 547-568. https://doi.org/10.1086/672270.

Caulkins, M., Choque-Cáceres, D. & Alarcón-González, M. (2023). Explorando la relación entre planificación urbana y Pueblos Indígenas en áreas urbanas chilenas. *EURE,* 49(148). https://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0250-71612023000300001.

de la Cadena, M. (2015). *Earth beings: Ecologies of practice across Andean worlds*. Duke University Press.

de Munter, K. & Bustos, B. (2022). Atencionalidad y política indígena en los Andes. *Estudios Atacameños*, 68, 1-20.

Hale, C. R. (2004). *Rethinking indigenous politics in the era of the "indio permitido". NACLA Report on the Americas*, 38(2), 16-21.

Mansilla, R. (2019). P. (2019). Geografías del no ser: La zona roja del conflicto mapuche como negación de las ontologías territoriales. En A. Núñez, E. Aliste y R. Molina (Comps.), *Las (otras) geografías en Chile: Perspectivas sociales y enfoques críticos* (pp. 275-291). LOM.

Mansilla Quiñones, P. & Imilan Ojeda, W. (2020). Colonialidad del poder, desarrollo urbano y desposesión mapuche: Urbanización de tierras mapuche en la Araucanía chilena. *Scripta Nova, Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales,* 24(630).

Mariman, D. (2021). Informe antropológico del sitio de significancia cultural denominado "Rukawe" ubicado al interior de la comunidad Juan Cayupan de Botxolwe-Trañi Trañi, comuna de Temuko.

_____ (2022). *Lofmapu Botxolwe, memoria e historia de los primeros habitantes de Temuko.* https://www.mapuexpress.org/wp-content/uploads/2022/05/Lofmapu-Botxolwe_para-web.pdf

Mariman, D. & Comunidad Juan Cayupan (2024). Informe antropológico de sitio de significación cultural de la comunidad Juan Cayupan PJ 729, del lofmapu Botrolhue-Trañi Trañi.

Mariman, P. (2021). *Rakizuameluwün e historia mapuche: Estudios interculturales desde el Sur: Procesos, debates y propuestas.* Ariadna.

Melin, P., Coliqueo, P., Curihuinca, E. & Royo, M. (2016). *AZMAPU: Una aproximación al sistema normativo mapuche desde el rakizuam y el derecho propio.* Observatorio Ciudadano.

Mignolo, W. (2003). *Historias locales/diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo.* Akal.

Pino, E. (1969). *Historia de Temuco: Biografía de la capital de la Frontera.* Escuelas Universitarias.

Ramos, A. R. (2016). The politics of indigenous knowledge: Ontologies, epistemologies and the politics of knowledge production. *Anthropology Today*, 32(1), 12-15.

Rappaport, J. (2008). *Intercultural utopias: Public intellectuals, cultural experimentation, and ethnic pluralism in Colombia.* Duke University Press.

Redacción Cooperativa (2020). Justicia declaró que terreno adquirido por Ubilla es "de carácter indígena". *Cooperativa*, 23 de enero. https://www.cooperativa.cl/noticias/pais/region-de-la-araucania/justicia-declaro-que-terreno-adquirido-por-ubilla-es-de-caracter/2020-01-23/134824.html

Schiaffini, H. (2015). Confrontación, territorio y "espiritualidad": El lugar de los rituales mapuche en el proceso del poder. *Runa*, 36(2), 137-155.

Toledo, V. M. (2006). La política de la sustentabilidad: Poder y debilidad institucional en la CONADI. *Revista Austral de Ciencias Sociales,* 10, 5-20.

Tricot, T. (2013). *Autonomía: El movimiento mapuche de resistencia*. Ceibo.