

NAMPÜLKAFE El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas  
Álvaro Bello

COLECCIÓN CÁTEDRA FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



# NAMPÜLKAFE

*El viaje de los mapuches de la  
Araucanía a las pampas argentinas*  
Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX  
Álvaro Bello



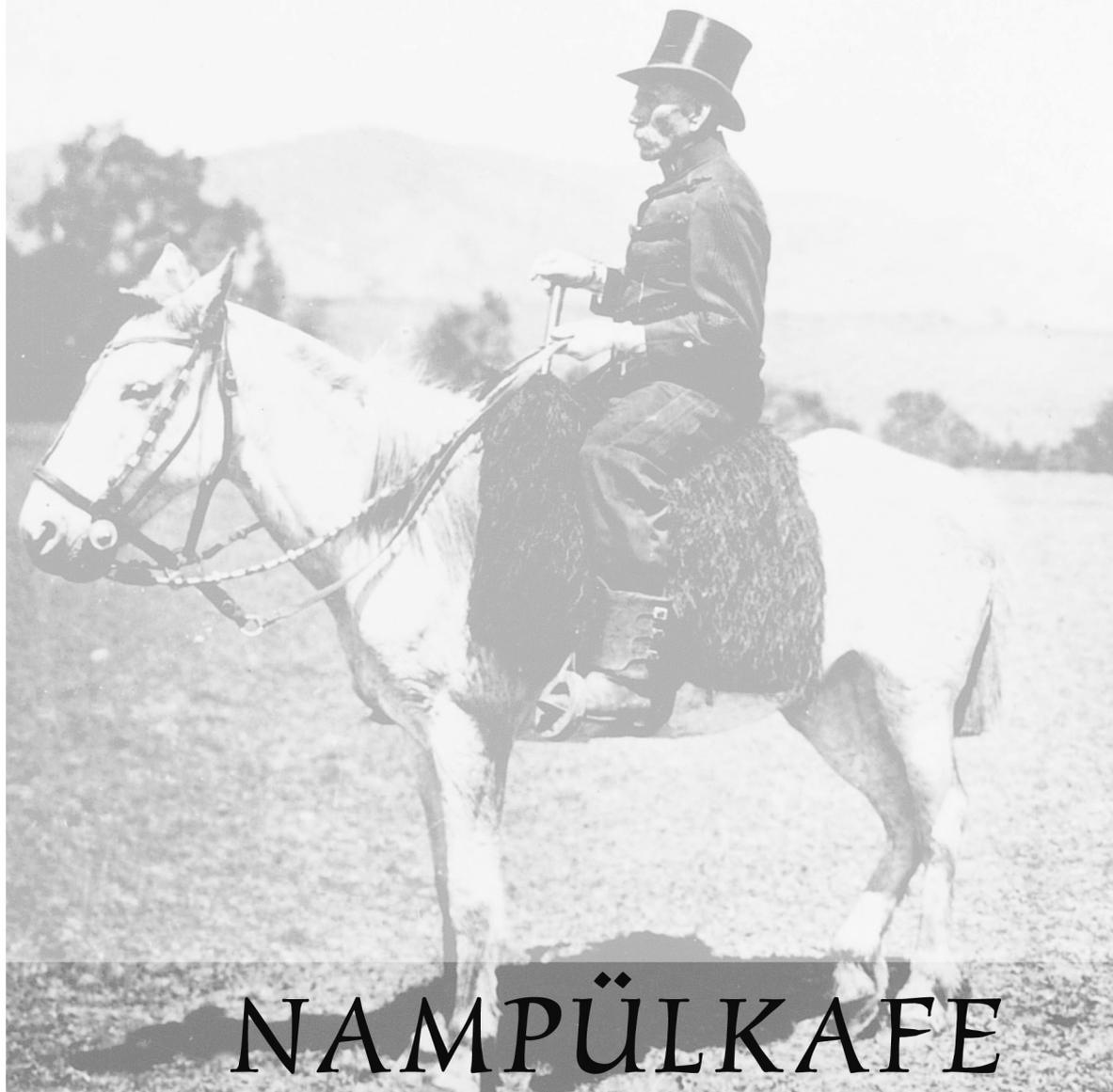
UNIVERSIDAD  
CATOLICA DE  
TEMUCO

Ediciones UC Temuco





COLECCIÓN CÁTEDRA FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS



# NAMPÜLKAFE

*El viaje de los mapuches de la  
Araucanía a las pampas argentinas*  
*Territorio, política y cultura en los siglos XIX y XX*  
Álvaro Bello



UNIVERSIDAD  
CATOLICA DE  
TEMUCO

Ediciones UC Temuco

ISBN: 978-956-7019-68-4

**Colección Cátedra Fray Bartolomé de las Casas**

ISBN: 978-956-7019-69-4

Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas

© Álvaro Bello Maldonado

Registro N° 206.589

Derechos reservados

Primera edición, junio 2011.

**Ediciones Universidad Católica de Temuco**

Manuel Montt 056, Temuco

Mail: editorial@uctemuco.cl

**Edición**

Rossana Rocha Chandía

**Fotografías**

Alonso Azócar

Margarita Alvarado

**Diseño portada**

Marcos Alejandro Begué Navarrete

Dirección de Comunicación y Marketing, UC Temuco

**Fotografía de portada**

Gentileza Margarita Alvarado

Foto publicada en el libro: Mapuche. Fotografías siglos XIX y XX por Margarita Alvarado, Pedro Mege y Christian Báez, p. 207

**Diagramación y diseño**

Imprenta Alfabetas Artes Gráficas

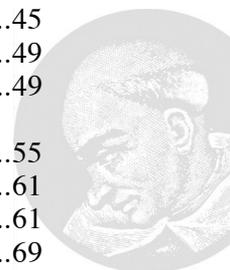
IMPRESO EN CHILE/ PRINTED IN CHILE

A Francisca



## ÍNDICE

PRESENTACIÓN DIRECTOR CÁTEDRA.....	11
PRESENTACIÓN AUTOR .....	13
AGRADECIMIENTOS .....	19
PRÓLOGO .....	21
I. INTRODUCCIÓN .....	33
TEORÍA, ENFOQUES Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS .....	33
Territorio e identidad: construcción, organización y representación.....	34
Parentesco, poder y política .....	40
II. ANTECEDENTES: LOS MAPUCHES ENTRE LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS (SIGLOS XVI AL XIX) .....	45
EL VIAJE AL LUGAR DONDE TERMINA LA TIERRA: LA TERRITORIALIDAD ARAUCO-PAMPEANA MIRADA DESDE LA ARAUCANÍA.....	45
LOS MAPUCHES EN LAS PAMPAS: HOMBRES, PASTOS Y GANADO.....	49
Estado de la cuestión: el debate sobre la Araucanía y las pampas .....	49
Antecedentes históricos sobre la presencia mapuche en las pampas argentinas .....	55
ASPECTOS ECONÓMICOS DE LOS DESPLAZAMIENTOS MAPUCHES A LAS PAMPAS .....	61
El <i>puelmapu</i> y su importancia en el tráfico ganadero mapuche .....	61
Comercio y conchabo entre la Araucanía y las Pampas.....	69
La sal de las pampas en la economía mapuche.....	71
La “empresa” maloquera en las pampas .....	75
Violencia maloquera en las fronteras hispanocriollas y republicanas .....	84
LOS MAPUCHES EN LA DIVERSIDAD ÉTNICA DE LAS PAMPAS.....	93
La complejidad del mapa étnico pampeano.....	93
Alianzas multiétnicas entre parcialidades de la Araucanía y las pampas .....	97
Fugitivos, cautivos y secretarios: la presencia <i>winka</i> entre los indígenas.....	99



III. LA ORGANIZACIÓN SOCIOCULTURAL DEL TERRITORIO MAPUCHE EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX .....	103
LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA TERRITORIALIDAD MAPUCHE .....	103
LA APROPIACIÓN MATERIAL DEL TERRITORIO EN EL SIGLO XIX.....	117
Las rutas mapuches en el siglo XIX .....	117
Rutas, <i>malales</i> y caminos mapuches en el siglo XIX .....	118
El eje territorial de la cuenca del Toltén: economía, política y territorio mapuche en el siglo XIX.....	125
La “política territorial” de las agrupaciones mapuches del Toltén.....	135
Los mapuches del Toltén y la primera toma de posesión de Villarrica en 1848 .....	138
PASOS Y BOQUETES CORDILLERANOS: SOCIOGEOPOLÍTICA EN UN TERRITORIO DISCONTINUO.....	145
Importancia económica y política de los pasos cordilleranos en la Araucanía .....	145
El paso de Villarrica: del dominio mapuche al imaginario <i>winka</i> .....	148
El paso de Liquiñe .....	157
El boquete de Huahum o Riñihue.....	160
La movilidad williche y el boquete de Ranco o Llifén .....	163
CONTROL Y DOMINIO TERRITORIAL MAPUCHE A AMBOS LADOS DE LA CORDILLERA. ....	172
IV. NAMPÜLKAFES Y “GRANDES HOMBRES”: PODER Y ESTRUCTURA SOCIAL EN LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS DURANTE EL SIGLO XIX.....	177
EL PODER DE LOS GRANDES HOMBRES .....	177
El debate antropológico sobre el poder en las sociedades tribales.....	177
Las pampas y la transformación política y social de los mapuches .....	179
La transfiguración de los “grandes hombres”: imágenes y representaciones sociales de los <i>nampülkafes</i> . ....	193
<i>Puelmapu</i> , prestigio y cautiverio.....	198
Piel blanca, piel morena: los “valores” de las sangres cruzadas .....	201
V. LA BÚSQUEDA DEL ORIENTE SAGRADO: LA APROPIACIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO.....	209
SIGNIFICADOS DEL ORIENTE EN LAS REPRESENTACIONES MAPUCHES .....	209
El oriente mapuche: lo ritual y lo simbólico .....	209
Rituales y ceremonias: la conexión simbólica de dos espacios .....	212
Ritual y viaje entre los <i>nampülkafe</i> .....	214

La geografía ritual mapuche y el <i>puelmapu</i> .....	216
El <i>nampüülkan</i> : la ceremonia del retorno del viajero .....	222
VI. EL ESTADO NACIONAL Y LOS TERRITORIOS MAPUCHES: DE LA BARBARIZACIÓN A LA OCUPACIÓN MILITAR .....	231
IDEOLOGÍA DE LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA .....	231
EL INTERÉS COLONIAL Y NACIONAL POR LOS TERRITORIOS INDÍGENAS .....	238
LA “CIVILIZACIÓN” POR LAS ARMAS: LA CONQUISTA MILITAR DE LOS TERRITORIOS Y RUTAS MAPUCHES .....	246
“El poder de la Nación” .....	246
Los caciques del <i>puelmapu</i> se refugian en la Araucanía.....	251
LA INVASIÓN MILITAR Y EL ESTABLECIMIENTO DE LAS FRONTERAS NACIONALES.....	261
VII. “EN EL PAÍS DE LA MEMORIA”: <i>NAMPÜLKAFE</i> , IDENTIDAD Y TERRITORIO EN EL SIGLO XX .....	267
EL NUEVO MAPA DE LAS TIERRAS MAPUCHES .....	267
Las categorías mapuches asociadas al <i>puelmapu</i> .....	270
MEMORIA, CULTURA Y TERRITORIO EN LA ACTUALIDAD .....	271
Los mapuches y las visiones contemporáneas sobre el <i>puelmapu</i> .....	271
Motivos del viaje: “porque aquí <i>ngelai</i> [no hay] plata” .....	274
Los preparativos del viaje: “Acá no sufre la gente, allá sí que sufre cuando viaja uno” .....	279
El regreso del viajero: “Le hacían una fiesta, se juntaban en la Comunidad y mataban un caballo” .....	281
Masculino y femenino en el viaje mapuche a las pampas: “Les gustaba la mujer blanca” .....	285
VIII. PALABRAS FINALES: EL ORIENTE AZUL Y EL OCASO DE LOS <i>NAMPÜLKAFES</i> .....	291
BIBLIOGRAFÍA .....	293
1. PUBLICACIONES GENERALES.....	293
2. PUBLICACIONES IMPRESAS SIGLO XIX .....	301
3. PERIÓDICOS .....	302
4. MEMORIAS MINISTERIALES .....	303



## ABREVIATURAS Y SIGLAS USADAS EN EL TEXTO

- ANVM = Archivo Nacional, Fondo Vicuña Mackenna  
ANFV = Archivo Nacional, Fondo Varios  
ANMG = Archivo Nacional, Ministerio de Guerra  
ANMV = Archivo Nacional, Fondo Morla Vicuña  
ANMI = Archivo Nacional, Ministerio del Interior  
ANIA = Archivo Nacional, Intendencia de Arauco  
ANCG = Archivo Nacional, Fondo Claudio Gay  
ARA = Archivo Regional de la Araucanía

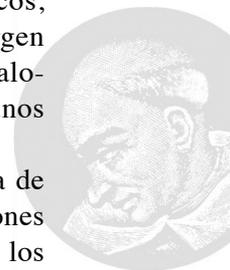
## PRESENTACIÓN

Este primer libro azul, que abre la colección de la Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas, es un aporte original del profesor Álvaro Bello, del Departamento de Antropología de la UC Temuco, donde se destacan aspectos relevantes de la cultura mapuche. Aquí se muestran las dinámicas propias del mundo mapuche en medio de las profundas transformaciones de la sociedad indígena producidas por la imposición político-militar, de un proceso que se ha llamado eufemísticamente de “La Pacificación de La Araucanía”, pero donde no se han mostrado con claridad y transparencia las otras dimensiones de esta historia. Este texto nos habla del *Wallmapu* (el país mapuche), y en el que se demuestra, de una manera coherente y argumentada, cómo las culturas se van reconstruyendo, en medio de las vicisitudes históricas producto de la imposición política y cultural del Estado chileno llevada adelante a fines del siglo XIX e inicios del siglo XX.

Empero, no es solo un libro que refiere a los viajes de los mapuche en Chile, sino que sobre todo, alude a los largos viajes a la Argentina. El *Wallmapu* es la tierra en que se llevó adelante la vida mapuche en un permanente ir y venir y donde la cordillera de los Andes nunca representó un obstáculo, sino un aliciente para encontrar valores como el honor, la fama y la riqueza. Este es un libro que nos habla sobre todo de viajes por el territorio físico y espiritual del país mapuche. Como lo dice acertadamente el historiador mapuche Sergio Caniuqueo Huiracapan, quien prologa el presente libro: “nos invita a redescubrir el país mapuche, el *Wallmapu*. Los fenómenos de flujos migratorios y de intercambios económicos, ligados al entramado desarrollado por las relaciones parentales nos sumergen en desafíos que recién hoy comienzan a asumirse, como puede ser las genealogía de linajes y control territorial, incluyendo la espíteme mapuche en algunos momentos”.

Con esta primera y bella publicación, la Cátedra de la Universidad Católica de Temuco da inicio a una colección de textos que buscan promover publicaciones individuales y colectivas que, a partir del legado lascasiano y en armonía con los grandes valores que inspiran a la Iglesia y a la Universidad Católica de Temuco, aporten significativamente al conocimiento de la sociedad regional y nacional, promoviendo la búsqueda del diálogo social y alternativas adecuadas a los contextos interculturales e interétnicos de la macrorregión sur y en especial en la Región de La Araucanía.

Agradezco, por último, al equipo humano que ha hecho posible la materialización de esta obra que propone pistas relevantes para la investigación histórica y



antropológica de esta etapa del pueblo mapuche y nos entrega notables señas para reconstruir las relaciones interculturales e interétnicas que se deben basar en el conocimiento y en el reconocimiento de los otros.

RICARDO SALAS ASTRAIN  
*Profesor Director Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas*

## PRESENTACIÓN AUTOR

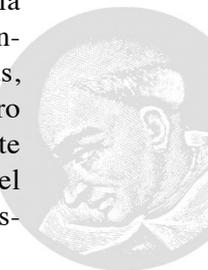
Este texto se refiere a una parte de la historia mapuche hasta ahora poco estudiada y conocida en Chile, se trata de las relaciones que las agrupaciones mapuches de la Araucanía mantuvieron con las pampas argentinas o *puelmapu* durante los siglos XVIII, XIX y parte del XX. Es un intento por comprender, de manera conjunta, la historia mapuche de este período, a partir de una perspectiva distinta de las hasta ahora ensayadas, por cuanto subraya las dinámicas de la etnicidad y la territorialidad mapuche no como artefactos sin historia, sino como parte sustantiva de los procesos sociales y culturales construidos por los sujetos sociales en relación con otros grupos y sociedades durante un vasto período de tiempo.

Junto con la Araucanía o *ngulumapu*, el *puelmapu* es uno de los fragmentos territoriales del “país mapuche”, fragmentos que, aunque dispersos, se conservan en la memoria colectiva y forman parte de la cosmovisión mapuche, como espacio mítico o geografía ritual. Es también parte sustancial de las visiones y discursos políticos, así como de la rememoración del territorio histórico.

En el discurso étnico-político, el *puelmapu* y el *ngulumapu* constituyen los territorios de referencia y confirmación de un pasado distinto. Se trata de un territorio-símbolo, relacionado con un conjunto de valores y representaciones sociales, económicas y culturales. Por lo mismo, tanto su pérdida como su fragmentación representarían el final de una forma de vida y de una “soberanía mapuche” reemplazada por la soberanía del Estado-nación.

En la investigación que dio origen a este texto, se planteó, desde un principio, la necesidad de comprender los procesos territoriales indígenas dentro de las distintas dimensiones, planos y lógicas de comprensión, como las económicas, políticas, rituales y simbólicas, así como de los distintos niveles espacio-temporales dentro de un período de tiempo determinado. Lo que quiero decir es que no existe en este texto la intención de configurar una explicación única, lineal o cronológica, por el contrario, se trata de una reconstrucción etnohistórica y etnográfica que toma distintos caminos para buscar explicaciones y respuestas.

Las preguntas básicas para abordar la temática del territorio y la territorialidad mapuche, en el siglo XIX, partieron de un requisito básico: la necesaria comprensión de la importancia que tuvo el *puelmapu* para los mapuches de la Araucanía durante el siglo XIX; a partir de esto, el propósito fue entender los procesos de apropiación de la Araucanía y del *puelmapu*. Asimismo, se intenta entender de qué manera confluyen y se confrontan dos formas distintas y probablemente contradictorias de apropiación del espacio, como son la del Estado-nacional y la de



los mapuches. Finalmente, se indaga en los significados históricos y culturales del *puelmapu* contenidos en la memoria y la oralidad mapuche actual.

Por otro lado, no es posible estudiar la cuestión del territorio y la etnicidad al margen de las relaciones de poder. Por lo mismo, en este libro se reconstruyen y analizan los procesos territoriales mapuches teniendo en cuenta las relaciones de poder, tanto al interior de la sociedad mapuche como en relación con la sociedad hispano-criolla y criolla poscolonial.

El enfoque del territorio y de la territorialidad que se utiliza en este trabajo está basado en una propuesta en la que confluyen la antropología, la geografía y la historia. El territorio no es el espacio, es más bien el resultado de distintas formas de apropiación del espacio por parte de los sujetos. Un determinado espacio se convierte en territorio a partir de una apropiación simbólica o material, incluso, la sola representación del espacio constituye por sí misma una forma de apropiación. Desde esta perspectiva, un territorio “controlado” no requiere necesariamente de fronteras ni de límites, al estilo de los modernos “territorios nacionales”, sino más bien de prácticas, representaciones y apropiaciones múltiples de los sujetos en un contexto social y cultural determinado. Esta idea permite pensar, además, en el control de territorios discontinuos, como es el caso de los territorios mapuches en el siglo XIX, y permite abordar los distintos niveles de las prácticas territoriales mapuches en épocas pasadas.

El hilo conductor del texto, que reúne el *ethos* del viaje a las pampas, es el *nampülkafe*, el viajero mapuche. La memoria mapuche aún guarda la imagen de los antepasados que viajaban a caballo hasta el otro borde de la América del Sur, imagen condensada en la figura de los viajeros conocidos en *mapudungun* como *nampülkafe*. La figura que el *nampülkafe* representa permite comprender la importancia social del espacio pampeano en la cultura y la sociedad mapuche de la Araucanía en el siglo XIX; es la representación social de la apropiación que los mapuches hacen de un espacio durante un largo período de su historia.

Para los mapuches, el *nampülkafe* personifica la figura de hombres que asumían múltiples papeles para desdoblarse en guerrero, conchavador o maloquero. El *nampülkafe* era, y es, sinónimo de prestigio y estatus, de masculinidad y poder; es el reflejo de una época donde el *puelmapu* llegó a convertirse en un espacio sagrado y socialmente incorporado a la elaboración de la identidad étnica.

El *nampülkafe* es la representación de un momento de la historia mapuche en el que se integran el mundo pampeano con el mundo de la Araucanía. En este trabajo, intentamos mostrar cuáles fueron los elementos que ayudaron a construir ese *ethos* y esa interpretación del mundo o cosmovisión. Buscamos explicar, a través de la reconstrucción y análisis de distintos procesos históricos, la centralidad del *puelmapu* como eje de la organización sociocultural del territorio, de las representaciones y prácticas sociales, así como de un conjunto de producciones simbólicas.

En *Comentarios al Pueblo Araucano*, Manuel Manquilef describe una ceremonia de bienvenida a un hombre que regresa de las pampas, se trata de un viajero mapuche que retorna de la Argentina. A este viajero, Manquilef lo llama, en *mapudungun*, *nampülkafe*. Manquilef señala que el *nampülkafe* es “el que viaja a la Argentina” o “el que está libre”<sup>1</sup>. Lo que se deja entrever en el texto es que el viajero arrastra consigo un prestigio derivado de su incursión al otro lado de la cordillera y que esto lo hace objeto de una ceremonia ritual, pues, como veremos en el Capítulo VI, el viaje a las pampas se vincula con la riqueza, el poder y el conocimiento.

\*\*\*

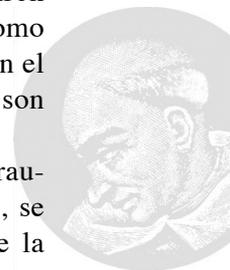
Para la elaboración de este libro, he recurrido a un conjunto de materiales y fuentes. Desde documentos y archivos escritos hasta entrevistas y testimonios recopilados durante distintos períodos de trabajo de campo en sectores rurales de las comunas de Padre Las Casas, Quepe y Freire, en la Región de La Araucanía entre los años 1998 y 2001. La posibilidad de conversar y escuchar los testimonios directos de personas que aún recuerdan las viejas historias de los viajeros *nampülkafes* es tal vez la mejor experiencia que me ha dejado este trabajo, por eso, más allá de las elaboraciones teóricas y metodológicas, lo que pretende este libro es servir a la reconstrucción de la historia mapuche y a la comprensión de procesos que en nuestra sociedad aún son poco conocidos. Pensamos que esta pueda ser una manera de buscar vínculos interculturales entre dos mundos que hasta ahora parecen irreconciliables.

El marco temporal de este estudio comprende principalmente el siglo XIX y las primeras décadas del siglo XX. El siglo XIX es un período donde los desplazamientos mapuches hacia el oriente alcanzaron su mayor auge y se produjeron las mayores transformaciones territoriales, políticas y económicas que afectaron hasta hoy la movilidad de los mapuches hacia las pampas argentinas. Hitos como la “Pacificación de la Araucanía” (1868-1883) y la “Radicación” (1883-1929), en el lado chileno, y la “Conquista del Desierto”, por el lado argentino (1878-1884), son inflexiones profundas en las formas de vida mapuche.

El espacio al que hace referencia este estudio es principalmente el de la Araucanía y las pampas, así como sus “áreas adyacentes”. Como áreas adyacentes, se entiende aquellas que habitualmente quedan excluidas de la denominación de la Araucanía como la zona sur del Toltén hasta la cuenca del río Calle-Calle, en la actual Región de Los Ríos en el sur de Chile. En el caso de los territorios de las pam-

---

<sup>1</sup> El texto de Manquilef, *Comentarios del Pueblo Araucano (La faz social)*, publicado y escrito bajo la “guía” del filólogo Rodolfo Lenz, salió a luz en 1911 y en él se recopila un conjunto de escritos que tienen el propósito de mostrar diversas facetas de la vida mapuche “tradicional”, la que entonces se pensaba estaba irreversiblemente destinada a la extinción como producto del rápido avance de la civilización.



pas, ubicados en la actual República Argentina, el estudio aborda con mayor énfasis los espacios cordilleranos y precordilleranos ubicados en las actuales provincias de Neuquén y norte de Río Negro. Asimismo, se incorporan referencias permanentes de localidades ubicadas en la denominadas “pampa seca” y “pampa húmeda”. He excluido, ex profeso, las áreas y territorios indígenas ubicados en las actuales provincias de Mendoza, Cuyo, Tucumán y Chubut, por estar fuera tanto del ámbito temporal definido como del tema para este estudio, aunque de manera indirecta, las nociones territoriales de pampas y Patagonia incluyen a las provincias. En todo caso, más allá de los límites y fronteras administrativas de los Estados nacionales, he privilegiado la mención a espacios socioculturales, el panterritorio mapuche, como diría Martha Bechis. Cabe aclarar que la utilización permanente de la palabra pampa hace mención a una unidad geográfica amplia, que se identifica con distintas porciones de las actuales provincias argentinas, por tanto, no hace referencia exclusiva a la actual provincia argentina que lleva ese nombre.

Quiero advertir, también, que utilizo el término mapuche para hacer una generalización operativa para los efectos de este libro, no obstante, cada vez que es posible, trato de identificar a las diversas agrupaciones que entonces existían. Como ya lo señaló hace algunos años José Bengoa, los mapuches del siglo XIX eran un conjunto de agrupaciones diversas, con intereses muchas veces antagónicos. Los mapuches nunca formaron una unidad política homogénea, ni articulaciones en torno a un poder central. La idea de “pueblo mapuche” es una creación moderna, surgida en el seno de los movimientos étnicos y de la reconstrucción de las identidades en el contexto de una politizada etnicidad. En todo caso, como decía Bourdieu, las palabras y los conceptos crean realidades que dan sentido a las acciones que emprenden los sujetos. Es importante aclarar estas cuestiones, porque, además, al hablar de procesos de integración territorial, puede dar la impresión de que estamos hablando de una realidad territorial que tiene las mismas características que la de los modernos Estados nacionales, con fronteras, límites, aduanas y salvoconductos. En realidad, se trata de un proceso de integración territorial cuya esencia se encuentra, más bien, en las prácticas sociales y en los imaginarios, en las relaciones de parentesco y en una multiplicidad de formas de apropiación que explicaremos a lo largo del texto.

El libro está organizado en ocho capítulos. El primer capítulo es introductorio, en el que expongo los aspectos básicos de la investigación, tales como la exposición general del problema, los objetivos, el marco temporal y teórico y la base metodológica sobre la que se hizo y donde establezco una discusión sobre los principales enfoques para el análisis de la sociedad mapuche del siglo XIX.

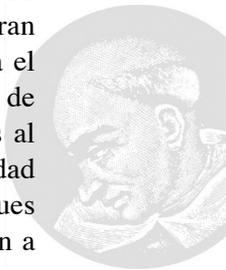
En el segundo capítulo, desarrollo los antecedentes básicos para la realización del estudio. Aclaro y defino algunos conceptos mapuches sobre el espacio y el territorio y planteo los factores básicos que llevaron a los mapuches a avanzar hacia las pampas argentinas en los siglos previos al XIX. En este capítulo, me propongo

definir los intereses económicos y políticos en juego, así como también caracterizar el ambiente multiétnico en que se movían los *nampülkafes* en las pampas. Intento reconstruir, además, la organización de los malones a este lado de la cordillera, motivo central de los desplazamientos periódicos hacia las pampas, así como los primeros intentos reales de los mapuches por dominar o controlar algunos espacios territoriales en el oriente.

El tercer capítulo es uno de los principales. La integración social y cultural que los mapuches y otros grupos étnicos hicieron de las pampas y de la Araucanía se desarrolla claramente sobre la base de procesos y estrategias que se manifiestan en el uso y organización sociocultural del espacio. Para esto, planteamos como hipótesis que, dados los intereses económicos y la ampliación del ecúmene mapuche hacia el oriente, debe reinterpretarse la organización territorial mapuche del siglo XIX y pensar en un orden territorial orientado hacia el *puelmapu*. Para fundamentar este planteamiento, hago una reconstrucción de la organización territorial mapuche durante ese siglo basándome en la información existente sobre los patrones de uso de los pasos cordilleranos y rutas que conectan la Araucanía con las pampas, cuestión que se articula con los procesos políticos y económicos que se producen en ese momento en ambos territorios.

El capítulo cuarto es una continuación del anterior, pero en este profundizo en aquellos aspectos relativos al dominio territorial y al origen del poder político entre los mapuches. Este tema ya ha sido tratado por diversos autores como Bengoa, Mandrini y Bechis, por lo mismo, no intento realizar una nueva interpretación, más bien, me interesa profundizar en algunos de los planteamientos ya expuestos, pero encadenándolos con mayor fuerza a la idea de un eje político-territorial dirigido hacia el oriente. También planteo algo que hasta ahora, considerando los estudios “chilenos”, no se ha dicho con toda claridad. Esto es que el poder político y la organización de los cacicatos mapuches del siglo XIX le deben su origen y su mantención, en gran medida, a esta nueva organización territorial, económica y social orientada hacia el este. Un hecho que demuestra lo anterior es que las imágenes y representaciones de los caciques o *lonkos* de la Araucanía se encuentran permanentemente asociadas al *puelmapu*. Lo mismo ocurre con el cautiverio, pues en la medida en que la sociedad mapuche del siglo XIX se va estratificando y jerarquizando, el acceso de los caciques a las riquezas de la economía ganadera, así como a las mujeres cautivas, ayudarán a construir un imaginario de la cautividad, que está fuertemente asociado al *puelmapu*. Debido a diversas circunstancias, en el siglo XIX, las cautivas argentinas pasarán a tener un valor adicional en comparación con el resto de los cautivos por el hecho de provenir del *puelmapu*. Tal proceso se inserta plenamente en aquellos elementos que van a conformar las escalas de estatus y prestigio de los *lonkos* de la Araucanía.

En el capítulo quinto, intento desprender de los aspectos sociales y económicos aquellos elementos que han contribuido a la configuración de un espacio simbólico



y de un conjunto de creencias y rituales en los que el *puelmapu* parece concentrar una serie de significados que han perdurado hasta hoy. Trato de mostrar que, para los mapuches, el *puelmapu* no solo tuvo un interés económico, sino que también se encuentra asociado a otro tipo de significados y creencias profundamente arraigadas en la memoria, dentro de lo que algunos autores caracterizan como procesos de apropiación simbólica del territorio, enfoque que permite comprender las interacciones entre los procesos socioterritoriales y la etnicidad mapuche durante los siglos XIX y XX.

El capítulo sexto es algo así como el contrapunto necesario para entender dos formas distintas de apreciar y organizar un mismo territorio por parte de dos sociedades culturalmente diferentes. Mientras las agrupaciones mapuches articulan y organizan un panterritorio más allá de las cordilleras andinas, los nuevos Estados-nación, emergidos durante el siglo XIX, organizan lo que, bajo sus preceptos, debieran ser dichos espacios para lo cual elaboran y racionalizan una visión *barbarizada* de los indígenas y sus territorios. En otro apartado del capítulo, muestro cómo en plena ocupación militar de la Araucanía y las pampas se manifiestan y articulan distintos grados de solidaridad étnica entre agrupaciones de ambos lados de la cordillera. También expongo algunos pasajes claves para comprender la debacle mapuche generada por la ocupación militar chilena y argentina, donde planteo la continuidad de ciertos patrones de movilidad mapuche a través de la cordillera aún después de la ocupación militar y del establecimiento de las fronteras nacionales.

El capítulo séptimo, basado en el análisis de entrevistas semiestructuradas realizadas en comunidades mapuches de la Araucanía, constituye un salto temporal cuyo propósito no es otro que mostrar a través de los testimonios de hombres y mujeres los discursos, imágenes y representaciones acerca del viaje mapuche al *puelmapu*.

En el último capítulo, retomo las ideas principales del estudio para establecer y clarificar las principales conclusiones que he planteado a lo largo del texto. Pese a todo lo dicho, este estudio no pretende ser ni una “interpretación definitiva” de la sociedad mapuche, ni menos la gran historia total del pueblo mapuche; su propósito es más modesto.

Tal vez una de las principales falencias de este libro es el desfase que tiene entre la elaboración del texto principal y su publicación definitiva. La parte central del texto fue elaborada durante los años 2001 al 2006, entre este período y el año de publicación se han realizado numerosos trabajos que tratan directa o indirectamente la temática de este libro. Lamentablemente el flujo de trabajos relativos al tema ha ido mucho más rápido que mis posibilidades de incorporar esa nueva bibliografía. Durante este período, sobre todo entre los años 2005 al 2011, se han publicado diversas investigaciones tanto en Chile como en Argentina, esperamos poder incluir estos trabajos en un nuevo estudio.

## AGRADECIMIENTOS

Este libro es el resultado de un largo proceso de investigación que se inicia a mediados del año 1999 y que culmina el año 2006. Durante este tiempo, he contado con el apoyo y ayuda de varias personas e instituciones a quienes deseo agradecer.

En primer lugar, tengo una gran deuda con algunas personas que colaboraron o estuvieron cerca de este proyecto en las distintas etapas por las que transitó, en especial con José Ancán, investigador e intelectual mapuche de amplia trayectoria, con quien compartí y discutí muchas de las ideas contenidas en este libro en su calidad de coinvestigador del proyecto inicial.

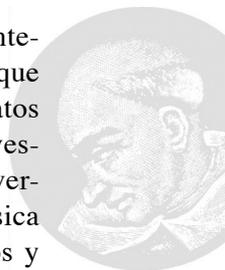
Asimismo, debo agradecer a Juan Calfin Paillaman, Segundo Curihuentro, Rosa Curihuentro, Brunildo Ñanculaf, Francisco Huichal, Eugenia Antipan, Pedro Marín y Manuel Segundo Manquepi, quienes compartieron conmigo sus vivencias y conocimientos. A ellos, especialmente a quienes ya nos han dejado, está dedicado este libro.

Quiero agradecer, también a Loreto Rebolledo, Rolf Foerster y Gabriel Salazar, de la Universidad de Chile, que comentaron y evaluaron una primera versión del texto el año 2002, como parte de mi tesis de Magíster en Ciencias Sociales en la Universidad ARCIS.

También debo agradecer a la doctora Martha Bechis, de la Universidad de Buenos Aires (UBA), que leyó con paciencia estas páginas y me ayudó a mejorarlas, sobre todo en lo que respecta a las relaciones entre territorio y poder en la sociedad mapuche del siglo XIX.

En el transcurso de la investigación conté además con la colaboración desinteresada de distintas personas que me apoyaron en el proceso de investigación o que leyeron los primeros manuscritos. Hugo Bello participó en la recopilación de datos en los archivos de Buenos Aires; Hugo Contreras trabajó como asistente de investigación en el Archivo Nacional de Santiago; Pedro Navarro Floria, de la Universidad Nacional de Comahue en Argentina, estimado y recordado colega, y Jéssica González, de la Universidad de La Frontera (UFRO), leyeron algunos capítulos y me hicieron aportes y comentarios muy valiosos; Jacqueline Caniguán, destacada profesora, lingüista y poeta mapuche, leyó el texto final y me hizo observaciones en cuanto a la escritura del mapudungun, que traté de seguir no siempre con éxito.

En México, mientras realizaba estudios de doctorado entre los años 2002 y 2006, tuve la oportunidad de recibir comentarios al texto por parte de las doctoras Maya Lorena Pérez Ruiz y Cristina Oemichen. En este mismo país, el doctor Gilberto Giménez, a través de su cátedra sobre teoría de la cultura, en la Facultad de



Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, me abrió una ventana inspiradora al territorio y las territorialidades indígenas.

Quiero agradecer en forma muy especial a FONDECYT que, a través del Proyecto N° 1000097, “El viaje mapuche al puelmapu: Movilidad espacial, cultura y sociedad”, apoyó la investigación durante los años 2000 y 2001. El proyecto fue patrocinado por el Centro de Estudios para el Desarrollo de la Mujer (CEDEM) y el Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. En estas instituciones fue fundamental el apoyo recibido durante ese período por parte de Ximena Valdés y Angélica Willson, así como de Pablo Marimán, Margarita Calfío y Victor Naguil.

La publicación de este libro, que estuvo a punto de pasar al baúl de los recuerdos, no hubiera sido posible sin el respaldo del Dr. Ricardo Salas, quien a través de la Cátedra Fray Bartolomé de las Casas de la Universidad Católica de Temuco (UCT), se decidió a publicar este manuscrito.

Agradezco también el apoyo que he recibido de mis colegas del Departamento de Antropología de la UCT, a mis alumnos y alumnas, que serán, eso espero, los principales lectores de estas páginas.

Finalmente, tengo una especial gratitud con Francisca de la Maza, que siempre me ha apoyado en todo lo que he emprendido, a ella está dedicado este libro.

ÁLVARO BELLO MALDONADO

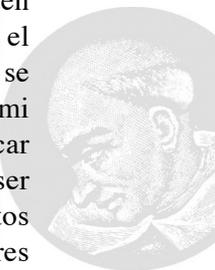
## PRÓLOGO

SERGIO CANIUQUEO HUIRCAPAN<sup>1</sup>

*Nampülkafe* es sin duda una investigación que se maduró en varios años, cuestión que se observa en su construcción teórica y en los resultados de la investigación. Esta obra inicia discusiones que hasta ahora no han sido zanjadas en su totalidad, como son la territorialidad, la identidad, la unidad y discontinuidad entre *Gulumapu* y *Puelmapu*, así como los elementos diferenciadores o fronteras étnicas. Reconozco el instinto y los aciertos de Álvaro Bello, quien logra rescatar aspectos de la memoria mapuche que, a 5 años de terminada esta investigación, son muy difíciles de encontrar. Las razones de esto, quizás, pueden encontrarse con la hipótesis referida al territorio y la integración de los espacios que inspiró este libro.

En la presentación, así como en la introducción, se hace una descripción acerca de la estructura del libro. Llama la atención la insistencia del autor por tratar de ser sumamente comprendido, y no es para menos. Cargamos con la memoria del Estado nacional, que es uno de los puntos en la cual Bello nos descentra, el autor nos invita a redescubrir el país mapuche, el *Wallmapu*. Los fenómenos de flujos migratorios y de intercambios económicos, ligados al entramado desarrollado por las relaciones de parentesco, nos sumergen en desafíos que recién hoy comienzan a asumirse, como pueden ser las genealogía de linajes y control territorial, incluyendo la epísteme mapuche en algunos momentos.

He leído este libro en dos momentos y situaciones distintas; la primera, fue en el marco de una investigación sobre el territorio de Boroa, la segunda fue en el proceso de redacción de este prólogo. En el primer caso, mi interés como lector se centró principalmente en datos y fuentes historiográficas que me ayudaron en mi proceso de microhistoria que estaba desarrollando. El libro me permitió enmarcar procesos de mi territorio en estudio, enlazarlo con una escala mayor, que podría ser una historia nacional mapuche, a partir de los fenómenos de los *nampülkafe*, estos hombres viajeros (en su mayoría) que van desde *Gulumapu* a *Puelmapu*, hombres que afianzan una geopolítica del *Wallmapu*, a partir de la generación de conectividad, de los movimientos de cuerpos y de reordenamientos territoriales a ambos



<sup>1</sup> Licenciado en Educación y Profesor de Estado en Historia, Geografía y Educación Cívica, Universidad de La Frontera. Magíster (c) Programa de Estudios Latinoamericanos, Universidad de Chile. Diplomado en Salud Intercultural, Universidad de La Frontera. Becario Fundación Ford. Historiador mapuche del Colectivo de Historia Mapuche.

lados de la cordillera de los Andes. En este sentido, la obra se me presentaba como un articulador de relatos entre la macro y la microhistoria y al mismo tiempo, en la articulación de relatos, memorias, fenómenos y narrativas.

La segunda vez que leí este escrito percibí en mayor profundidad los supuestos teóricos y metodológicos que sustentan a la investigación, invitándonos a reflexionar acerca de las afirmaciones que sostenemos en nuestras interpretaciones, un ejercicio teórico-práctico. Al situar la discusión teórica debemos puntualizar que no es un ejercicio banal, que muchas veces se puede apreciar en ciertas modas intelectuales, por el contrario, la discusión teórica que hace Bello nos enrostra la incapacidad o limitaciones que tienen muchas de las teorías actuales para abordar una serie de problemáticas, nos lleva a romper con dicotomías como lo cultural y lo aculturado. En esta obra uno ve una flexibilidad en la complementación y ampliación del conocimiento que van desarrollando los sujetos. Hoy en el lenguaje de los estudios subalternos estaríamos ante la capacidad de agenciar, de sujetos que se vuelven transculturales, capaces de manejar elementos de diversas culturas en un plano horizontal.

#### LA RELECTURA DE MI PASADO FAMILIAR

Desde niño escuché relatos de viaje en mi familia, algunos ligados a espacios con poderes, relatos en conversaciones entre mi madre y mi bisabuela *Cusecheo*, sobre hombres que pasaban a casas que supuestamente estaban en la cordillera, en la que eran atendidos con muchas joyas de platas, y donde no faltaba quien se tentaba y robaba algún artículo, que una vez fuera de la casa al ser revisado se transformaba o en lagartija o en algún otro objeto desagradable. Dichas historias generaban una fascinación en mi mente, era el encuentro con la memoria de un país, donde la cordillera era un espacio de prueba, de poder. Imaginaba a aquellos hombres viajando grandes distancia, sacrificándose por traer riqueza y bienestar a su familia y ganar una reputación para sí y su entorno, lograr que su linaje sobresaliera en la comunidad, que los vecinos los admiraran y hablaran de ellos para bien y para mal, e incluso, inventaran historias en torno a ellos.

Al leer este libro no solamente vino a mi memoria el relato de mi lado materno, también de los de mi lado paterno. Recuerdo las conversaciones con mi tío en segundo grado, Nicolás Caniuqueo, quien contaba que como a la edad de 12 años comenzó a cabalgar con su padre para visitar a la familia ubicada en el sector costero de Mehuín. Para ellos la ruta consistía en pasar cerca de Pitrufrquén, llegar a Toltén y de ahí a Queule y luego Mehuín. El viaje directo era dos días cabalgando, sin embargo, se demoraban una semana en llegar. En el viaje recordaba su encuentro con el estafeta de Pitrufrquén, que era conocido de su padre y viajaba a entregar cartas en las cercanías, este funcionario era mapuche y un punto esencial para recabar in-

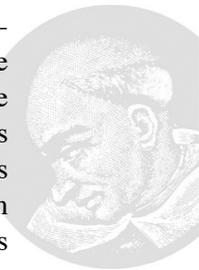
formación de distintos sectores, información valiosa para el desarrollo de cualquier *pentukun*, pues uno podía adelantar información de cómo se encontraban las familias a las cuales uno iba a llegar.

Con el tiempo recorrí esta misma ruta, en la escuela de *Chanquin*, que se encuentra a unos 12 kilómetros de Nueva Toltén, en el camino a Queule. Previo a mi arribo había conocido a Edelmira Huechan, dirigente de Puralako, quien participa activamente de la Identidad *Lafkenche*. Una vez instalado en la escuela conocí a miembros de la familia materna de mi padre, los Huiliman, quienes eran parte de una rama que había inmigrado desde Boroa. Conocí a los Mellado, que justo era la familia que mi tío Nicolás mencionaba, donde hacían la parada antes de llegar a Mehuín. En una de las invitaciones que me hizo la señorita Edelmira, pude conversar con su madre, ella me decía que había conocido a personas de Pocuno, que llegaban donde los Mellado, me señalaba que cuando llegaban se corría la voz en la comunidad y los jefes de hogar, a veces con algún hijo, iban a ver a la visita que llegaba. Contaban que los de Pocuno llegaban con cosas para hacer *trafkin*, ella me relataba una anécdota en la cual su padre le había comprado un *trarilonko* que perdió su brillo y color con un poco de uso, obviamente me sentí incómodo, pero eso reforzaba mi identidad familiar de manera inconsciente, lo que me hizo incluso pedir disculpas por algo que habían hecho mis antepasados.

Tanto mi tío y la madre de la señorita Edelmira relataban este acontecimiento, lo que era llegar como visita a una casa, los vecinos se noticiaban y acudían, una vez reunidos comenzaba un *pentukun* que duraba muchas horas, donde se preguntaban por las familias de distintos sectores, sus estados de salud, qué sucesos habían ocurrido, qué cosas habían salido de lo común. Al escucharlos seguía imaginando esas conversaciones y visualizaba cómo los territorios se concentraban en un solo punto a partir de estas narraciones, estaba frente al *Wayuntu Mapu*.

Escuché de mi tío la existencia de un *Manquian*, que vivía en el mar, que tenía la forma de un hombre, incluso con sombrero aseguraba mi tío, y que lo pude corroborar con mis alumnos y personas del territorio *lafkenche*. El *Manquian* que vivía en Nigue, al cual las personas mayores no tardaban en acusar que fueron los militares quienes destruyeron su sombrero al utilizarlo como blanco de prácticas con sus fusiles, armas que también servían para cazar lobos marinos. Este era un *Manquian* muy diferente al que habitaba en Pocuno, que su único vestigio eran sus huellas hechas por sus pies en la roca. Historia que había escuchado de niño y que hacía hincapié en el poder que tenía el *trayenko*, el *newen* o poder que emanaba de un *Gen* que cuidaba dicho *trayenko* y que imponía el respeto y el protocolo a seguir al ir a ese lugar.

Los viajes y las relaciones hechas tanto por mi tío como la madre de la señorita Edelmira, me hablan de un cotidiano en la década de los 50. Es una memoria reciente, de 60 años aproximadamente. Las historias que fascinaron mi imaginación,



estos testimonios eran los resabios de los tiempos en libertad que alguna vez tuvimos, esa libertad de recorrer nuestro territorio no por la conectividad de caminos solamente, sino porque existe una forma de vida que hoy ha cambiado por una realidad cada vez más impuesta. Es paradójico que hoy que contamos con mayores medios de comunicación y transportes, veamos que las familias ya no hacen estos recorridos, estas prácticas han quedado en desuso y con ello la pérdida de conocimiento propio en referencia a otros lugares, de cómo funcionan los *gijatun*, de cuáles son las redes familiares, cuáles son las historias que marcan a esos otros territorios y cómo se generan estas convergencias en nosotros. No se trata de un culturalismo romántico, sino más bien, de una manera de comprendernos en base a estas relaciones internas.

Recuerdo que la última vez que pude escuchar estos relatos por parte de mi tío Nicolás fue un día en que necesitaba entrevistarlos para mi tesis de pregrado, esa vez el relato lo compartimos en la mesa, ya de noche. Estábamos en la casa de Alfredo uno de los hijos de mi tío, su señora, sus hijos y mi madre, pero el relato nos hacía participar a mi tío, su hijo y un solo nieto, que se llamaba Nicolás, que en ese tiempo tenía como 12 años. El relato y la interacción que se generó, hizo que la entrevista pasara a un segundo plano, no era el dato lo importante, era la memoria que nos articulaba como familia, memoria que nos conectaba con diversos territorios, hechos históricos y creencias. Menciono esto, porque el libro de Álvaro ha terminado operando en mis recuerdos, en mi memoria familiar y en repensar el quehacer del historiador mapuche en la construcción de estas memorias más amplias y aglutinante, como puede ser la reconstrucción de una memoria nacional mapuche.

#### NAMPÜLKAFE Y LA INSTALACIÓN DEL COLONIALISMO

Para graficar esta capacidad de los *Nampülkafe* de adecuarse a nuevos contextos revisaremos el expediente de José María Care u Ocare, quien se internó en la Araucanía en el año 1900 haciendo negocios, a partir de la relación con un mapuche de Boroa, en la que se generan una serie de encuentros entre la sociedad mapuche y la chilena. La causa judicial se inicia a partir de una supuesta carta firmada por Ocare en donde sus hijos después de dos años se enteran –en parte– dónde se encontraba su padre:

“Estimado yo deseo que al recibo de hesta te encuentres bueno tu y como yualmente tu familia que yo por aca me encuentro bueno de salud i pasándolo bien tamvien les digo que hoy día me encuentro trabajando a parte de Manuel pero en Marzo pensamos de ir los dos a Angol a ver ci alguien quiere venirse connmigo a trabajar a las tierras de Manuel Cruce tiene tierras mui guenas te ago el encargo ci ai alguno que tenga una yunta de vueyes Manuel Cruce necesita una para compañero i travajar a media toda clase de semilla. También les digo que estoi lejos del pueblo i estoi viviendo en la horilla de que-

pe me allo mucho por aquí tanvien les digo que tengo una yunta de novillo y quiero de ir pronto.

Contestame para saber de ustedes a Padre Las Casas.

Saludos a ustedes.

José Care”<sup>2</sup> (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.2).

La carta buscaba tranquilizar a sus hijos señalándole lo bien que se encontraba. Sus indicadores eran que estaba trabajando en el campo y que tenía dos novillos, lo que en el mundo rural significaba tener herramientas de trabajo. Menciona la posibilidad de enganche, o sea que si otro trabajador agrícola quería aventurarse podía internarse, teniendo lo mínimo para trabajar que eran animales vacunos, especialmente bueyes. Obviamente nos retrata un *Gulumapu* o la Frontera en pleno proceso de reestructuración espacial y social. Sin embargo, esto despierta las dudas de los hijos, la carta resulta sospechosa toda vez que la recibían con dos años de diferencia y más aun considerando que el padre era analfabeto, como explica unos de los hijos de Cares o Ocares en el Juzgado de Angol:

“En veinte i seis de Febrero compareció a la presencia judicial Martin Ocares i... espuso: En el mes de julio de milnovecientos mi Padre José María Ocares, anciano como de setenta años, compro a Manuel Cruces, que entonces residía en casa de Exequiel de la Rosa, un buei en cuarenta pesos obligandose a ir a buscarlo a Temuco. Mi padre vivía en el campo como a tres leguas de Angol, pero el negocio se llevo a efecto en esta ciudad en casa de la Rosa. Antes de salir del campo mi padre vendió dos bueyes i de ese dinero entrego ciencuenta pesos a Manuel Cruce quedándose con el resto. De esa entrega hai constancia en papel que tenía Anastacio Vargas i que por muerte de este ha quedado en poder de la viuda Josefina de Angol i cuyo apellido ignoro.

Mi padre viajo con Cruces a esta ciudad i de aquí se embarcaron yéndose ambos a Temuco en el ferrocarril. Exequiel de la Rosa se había ido también a Temuco un día antes.

Desde entonces no he tenido noticias de mi padre e ignoro lo que haya ocurrido.

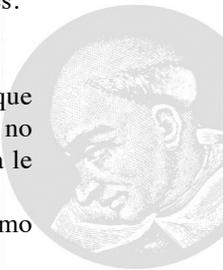
Yo no hablé a mi padre antes de salir pues me encontraba ausente.

Hace como dos meses llegó a mí... (fs 2) Jose Segundo Cruce. La carta en el sobre que también presento al juzgado porque en él puede verse la fecha i para decir mi padre no sabe firmar i en consecuencia nada significa la carta para tranquilizarnos de que nada le haya ocurrido.

Tengo temor que mi padre haya sido asesinado o este secuestrado. ... no comprendo como ha pasado tanto tiempo sin que vuelva i sin que alguna persona nos de noticias de él.

Hago al juzgado el denuncia para que se practique averiguaciones necesarias.

Martin Ocares.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fs.2-3).



<sup>2</sup> Las transcripciones son similares al documento original manteniendo los principios de la paleografía.

Llama la atención que el protagonista de esta causa judicial sea un hombre cercano a los 70 años, que comercializaba animales y que no le intimidaban los viajes a varios kilómetros al interior para ir a buscar ganado. Un hombre con altos grados de espontaneidad, como veremos más adelante, pero a su vez manteniendo sigilo en las transacciones utilizando fórmulas jurídicas propias a las ofrecidas por el Estado, entre ellas la de un tal Anastacio Vargas, un típico vecino, que a su vez actuaba de notario improvisado (y que a su muerte los papeles quedaron en manos de su viuda). En esta modalidad fronteriza tampoco es menor que el acto de la venta –y quien oficie de garante– se encuentre en la ciudad. Se afirma la idea de la ciudad como el espacio público.

Sin duda el juzgado debía acoger la denuncia y comenzar con las indagaciones. Así es que el vecino que es amigo de Cruces, quien además atrae a Cares o Ocares en Angol el 26 de febrero 1902, se instruye en proceso para citar a Exequiel de la Rosa para que comparezca al juzgado. Es aquí donde se teje otra trama entre este personaje y Cruces, situación que aparece como una breve historia, involuntaria lo más probable, pero que nos revela y nos complejiza las relaciones sociales de aquella época:

“Temuco Marzo 2 de 1902.

Señor Exequiel de la Rosa.

Querido compadre saludo a ud y familia que se conserven buenos que nosotros bueno como siempre a sus ordenes.

Compadre recibí una apreciable carta ya puesta de ella paso a contestarle.- de lo que me anuncia del niño que a estado mui enfermo a sido grande el sentimiento al saber esta noticia, pues compadre ruego a usted que venga y me traiga al niño, sino tiene plata consiga que yo todo se lo devuelvo no deje de traerme mi niño,...

También dire a ud que el biejo de José Care esta aquí yo se lo tengo en mi casa, también e sabido que a ud lo an tenido mui apurado por el viejito, y si no se a sabido motivo aque el hombre encontró mujer. A qui yo... no a querido irse. El viejito le mando una carta al yjo la saque para que se la entregue a él. Tambien dire que si no puede venir luego me conteste a esta y me manda a decir que día puede venir para esperarlo en la estación. Y para el caso no me allase en la estación pasa por Villa Alegre y pregunta por Manuel Guenuman porque todos me conocen.

Lo saludo compadre Manuel Guenumam o Cruces.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fjs.5-5v).

El giro de esta causa es fenomenal. Cruces es al mismo tiempo Huenuman, un hombre que transita de los apellidos chilenos a mapuche sin mayor problema, el *Nampülkafe* es un hombre que se adapta y se transforma, conoce la sociedad otra y ubica estas ventanas para entrar en ella. Incluso el hijo de Huenuman se cría con De la Rosa, que si uno lo interpreta culturalmente se acerca a la idea de machil, en el sentido de prepararse, que para este caso es en la sociedad otra, como ocurre en el

caso de Manuel Manquilef, que es quien nos entrega este concepto, cuestión que bien relata Bello en este libro. Por otro lado, Huenuman y De la Rosa generan un protocolo y un trato, en la cual no se revelan asimetrías, sino más bien casi una relación filial; al mismo tiempo se nos revela un Huenuman como hombre conocido, como nos revela el libro de Bello, los *nampiülkafe* generan rutas y lazos. En este momento podemos recurrir a la cita de Fredrik Barth tomada por Garavaglia y Marchena:

“Los grupos étnicos persisten como unidades significativas solo si van acompañadas de notorias diferencias culturales persistentes. No obstante, cuando interactúan personas pertenecientes a culturas diferentes, es de esperar que sus diferencias se reduzcan, ya que la interacción requiere y genera una congruencia de códigos y valores; en otras palabras, una similitud o comunidad de cultura.” (Garavaglia y Marchena, 2005: 358)

Resulta interesante hoy en día ver la movilidad que tenían los mapuche de la época para generar relaciones con distintos sectores, por lo que, no solo se reduce a las articulaciones sociales, es de gran importancia la articulación territorial y comercial, de diversos flujos. Obviamente existía el ferrocarril, pero más interesante es la construcción de redes sociales, una capacidad casi imposible a ojos del discurso racista de la elite, que propugnaban la barbarie del mapuche, quien era presentado como un sujeto incapaz de realizar este tipo de competencias. Pero Exequiel de la Rosa también nos revela nuevos aspectos de esta relación, nos muestra en profundidad cómo se van configurando estos tipos de relaciones, cómo es el cruce entre relaciones entre los sujetos y las articulaciones frente al Estado, son sujetos que se articulan en diversos espacios sociales:

“Señor Sequel de Larrosa (Exequiel de la Rosa)

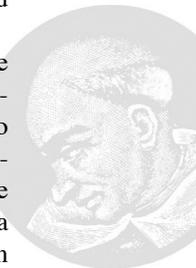
Estimado compadre me alegrare que al recibo de esta mi carta se encuentre bueno ud como igualmente mi comadre i familia.

Le dirijo la presente.... Saber de la salud de Manuel Antonio mi compadre yo no le había escrito por lo atrasado que me hoy encontrado,... pero hoy día me encuentro vi- viendo en mi terreno desde el mes de septiembre, también le digo que me hai encontrado todo este tiempo bastante atrasado de dinero. Compadre le digo que yo o mi mujer iremos a esa talves en el mes de marzo a vuscar a Manuel Antonio, porque el protector de indígenas me exige que tengo que presentarlo a la nueva matricula, paso a matricularlo a mi casa i no me matriculo y porque no estuvo aquí el niño y quede de presentarme con él el quince de marzo sin mas que esto quedo a sus ordenes i saludo a ud y a mi querida comadre

Manuel (tachado Huenuman) Cruce

Estimado compadre contésteme pronto.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.6)

El niño nombrado anteriormente, hijo de Huenuman o Cruces, se encuentra estudiando en Angol. La interrogante sería por qué estudiar en Angol si lo podía hacer



con los capuchinos en Padre Las Casas o en la misma Misión Boroa. La respuesta es quizás, porque Angol era una ciudad consolidada en aquella época, pero también cabe la idea del “*concho*” que, desde la perspectiva mapuche, implica que el niño no solo va a la escuela sino también va a aprender de quien es su tutor. Esto se encontraría dentro de las prácticas de formación de la persona, que en esa época era practicada por muchos mapuche. Un ejemplo de ello es Quilapan, hijo de Mañil Huenu, educado a las órdenes de Calfucura. Acá también podemos hacer parte la siguiente reflexión:

“El mestizaje en realidad es previo a esa unión sexual, el mestizaje es justamente el mecanismo social que posibilita esa relación sexual, fruto del cual puede ser un hijo mestizo.” (Garavaglia y Marchena, 2005: 356)

Tanto la educación como el cortejo nos presentan una unión previa –en el sentido de la construcción de códigos comunes– como parte de los procesos de transculturación. Por otro lado, en la cita anterior es claro que la institucionalidad de la época, en este caso el protector de indígenas, estaba informada de estas prácticas, por lo tanto el Estado también estaba al tanto y en ciertos momentos las normaba, como es el hecho que para matricular al niño se debía estar presente, en este sentido se refuerza esta idea de introducirse al interior de la otra sociedad, el mismo Manuel Manquilef, relata en su introducción “Comentario del Pueblo Araucano”, su propia experiencia de ir a prender donde los *winka*, y nos vuelve a la situación de estudiar tan lejos, en el caso de Manquilef que estudió en Temuco, se debió a una forma de asegurarse que no escapara y pudiera estudiar bien, hay un sentido práctico para resolver situaciones. Pero volvamos al caso:

“Compadre le digo que don Jose Ocare tiene mujer y no lo hai podido traer animado, pero yo lo voi aser apartarse para que vien se baya o se quede conmigo Saludo a ud.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.6v)

Como señalábamos, estas historias que se entretajan nos van presentando nuevas aristas de estos sujetos. El señor Ocare a sus casi 70 años encuentra mujer en el sur y obviamente manifiesta el interés de no apartarse, pese a que hacen esfuerzos por convencerlo. Pero la justicia debe hacer su trabajo y en Angol, el 29 de marzo 1902, el juzgado indica interrogar a Manuel Cruce o Huenuman, mientras De la Rosa sigue intentando ubicar a Ocares:

Temuco Marzo 25 de 1902.

Señor Esequel B Larroza.

Tengo el honor de tomar la pluma en mi mano para dirijirme a ud por medio de esta deseandole entera felicidad yo me quedo bueno a sus ordenes...

El objeto de esta es para desirle que he recibido su carta con fecha 25 del presente en la que me dise de Manuel Cruces donde se encuentra ya se donde esta a si es que te apura por el puedes a venir para que lo vayas a buscar es como a 3 leguas del pueblo averiguado si es presiso que traigas una orden de ese pueblo para que te presentes aquí con ella y lo puedas tomar.

Sin más que esto te saluda tu primo y amigo.

Juan A Diaz” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.11).

Así nos aparece un nuevo personaje en la historia, que es familiar de De la Rosa, un primo, que ubica donde vive Manuel Cruces o Huenuman y que lo puede ir a buscar, incluso con apoyo de una orden. Por lo tanto, estamos frente a un sujeto que posee un cierto poder o influencia, con una red que le permite acceder a mecanismos de coerción legales.

Paralelo a ello el juzgado siguió haciendo su trabajo y, obviamente, comenzó a ampliar su búsqueda a quienes pudieron tener contacto con Huenuman o Cruces considerando que había sido el último acompañante de Ocare:

“Temuco 7 de junio de 1902.

En su exhorto recibido desde el juzgado de letras de Angol, se ha ordenado se cite por lo gendarmes a Manuel Cruces o Huenuman, cuyo paradero conoce su suegro Facundo Navarrete que vive cerca del fundo Tegualda, para que el acto de su notificación comparezca al juzgado a declarar, bajo apercibimiento de derecho. Cruces es hombre chico, moreno, flaco de poca barba. También puede dar detalle Anastacio Gallegos que vive enseguida de don Eduardo Salas.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.13)

Como se aprecia, el juzgado actuó con datos que lo más probablemente hayan sido recopilados por los hijos de Ocare o entregados por Esequiel de la Rosas, eso no lo sabemos, pero es así como finalmente los gendarmes, la policía de la época, se movilizaban:

“Temuco, 27 de junio de 1902.

SJL de T.

Manuel Cruces o Huenuman a quien se refiere la orden de citación acompañada, no pudo ser encontrado, a pesar de las diligencias efectuadas al respecto por un agente de este cuerpo.

Para pedirles datos sobre la residencia de Manuel Cruces o Huenuman se buscó a su suegro Facundo Navarrete i Anastacio Gallegos, el primero dijo no tener seguridad de su actual paradero i el ultimo no se encontró en su domicilio i espuso uno de sus deudos que andaba en el norte...

Rafael Duran” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.14).

La diligencia de gendarmes nos revela otra situación. Huenuman estaba casado con una mujer de apellido chileno, su suegro era un pequeño campesino, cercano a



un fundo. Por lo tanto, tenemos a Huenuman como un sujeto sumamente móvil, relacionado con varios chilenos; es decir, nos encontramos frente a un sujeto que no se resiste a la otra cultura, sino que convive entre ambas, sin que esto le generara mayores dilemas al parecer. Pero las diligencias siguen en búsqueda de Ocares:

“Temuco Julio 17 1902.

Señor Esequiel Rossa.

Angol.

Estimado Esequiel.

No te había contestado hasta anunciarte todas las diligencias que he hecho con Manuel me he visto tres veces i personalmente se ha ido ver con José Ocares i lo que me ha dicho es que si sus hijos quieren verse o hablar con él que vengan cuando gusten, el esta casado en casa de unas mujeres solas i me creo que tal vez le asita a una de ellas.

Yo fui llamado al juzgado i di mi declaración ahora lo que yo espero es que me digas lo que crees mas conveniente del venir a verte con él o yo remitírtelo preso a esa la orden para tomarlo preso, me la dan a la hora que yo la pida así que espero lo que me digas i (fs 20v) contestame lo más pronto que puedas con esta dirección Juan Diaz, Guardián de la Cárcel de Temuco, la respondo el mismo día que llegue aquí.

Juan Antonio Diaz.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.20)<sup>3</sup>.

Aquí nos aparece que dicho personaje, que había enunciado cierta cuota de poder, era un guardia de la cárcel. Es él quien averigua incluso las características de la casa donde habitaba Ocares, dejando entrever una posible explicación de por qué este no viajaba a Angol y no mantenía contactos con sus hijos, al señalar que vivía en una casa de mujeres solas y al parecer convivía con una de ellas. Llama la atención también la postura de Ocares, pues de verdad está haciendo una nueva vida y si sus hijos quieren verlo deben ir a conocer esa nueva vida pues ellos son adultos y ya vivió una etapa con ellos. Si bien la historia de Huenuman desaparece del expediente, llegamos finalmente a la verdad oficial:

“Temuco, 18 de Junio 1903.

SJ de T.

Doi cuenta a ud que José María Ocares, a quien se refieren los antecedentes acompañados se encuentran actualmente en el lugar denominado Boroa, del departamento de Imperial, en casa del cacique Ignacio Neculman. Este tiene una hija con la cual vive el citado Ocares.

Timbre de Policía de Seguridad de Temuco.” (ARA, Fondo Judicial Civil Angol, 1902, fj.24).

---

<sup>3</sup> Carta anexada a la causa y reproducida también por el juzgado.

Nuestro hombre, de edad madura, se confiesa por medio de la policía de Temuco: se encuentra casado con la hija del *longko* Ignacio Neculman, de Boroa, una de las familias más poderosas en esos momentos. Y es así como podemos concluir con una cita que toma Grusinski de Gonzalo Aguirre Beltrán:

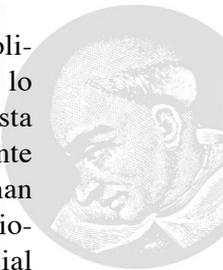
“la lucha entre la cultura europea colonial y la cultura indígena. [...] Los elementos opuestos de las culturas en contacto tienden a excluirse mutuamente, se enfrentan y se oponen unos a otros; pero, al mismo tiempo, tienden a penetrarse mutuamente, a conjugarse y a identificarse.” (Gruzinski, 2007: 52)

Por lo tanto, tanto Huenuman como Ocare nos demuestran que pese al discurso ideológico racista, anclado en el seno de la elite chilena de la época, era posible establecer relaciones sociales con el otro y que esa frontera fue mucho más flexible que la existente posteriormente; aún más, que muchos sujetos podían circular no solo geográficamente, sino también socialmente. Incluso un hombre en la madurez de sus años podía siempre rehacer su vida, y un niño podía formarse en otro contexto cultural que no fuera el propio, para así también construir una vida.

#### REPENSAR A LOS NAMPÛLKAFE

He querido insertar este trozo de microhistoria y el testimonio familiar a modo de establecer las evocaciones que me trae este libro, esta forma de pasar del esencialismo a ver a una cultura mapuche que se reconfigura, que establece esta dinámica para incorporar nuevos elementos y que en ella se van desarrollando agentes que son valorados por esta situación. La obra de Álvaro Bello nos invita a esta reflexión, a mirar de manera compleja fenómenos como el territorio, la memoria y la propia cultura.

El libro de Álvaro Bello apunta a los significados socioculturales que simbolizan los viajes de los mapuche a las pampas argentinas para lograr prestigio, para lo que se desarrollan una serie de fenómenos y proceso internos que posibilitan esta empresa y el logro de ese objetivo. Creo que estamos frente a una obra estimulante que nos permite repensar una serie de aspectos teóricos metodológicos que no han sido resueltos, que permite un debate abierto e invita a generar nuevas investigaciones. Pero también estamos frente a una obra que nos puede conmover, en especial a quienes somos mapuche, al poder sacar de nuestros baúles nuestras historias familiares y reencontrarnos con nuestro pasado, un espejo que nos sirve para mirar nuestro futuro. Por último, debo agradecer al autor la confianza en poder prologar esta obra e invitarnos a esta nueva reflexión.



Temuco-Santiago, junio 2011.



## I. INTRODUCCIÓN

*Pasé, pasé, pasé, mis padres, oh mis padres,  
Hay, sí que hay una tierra en dirección del  
este, donde pasé, donde pasé, es tierra situada  
hacia el este, de donde salí.*

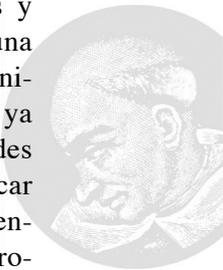
*Un tiempo muy largo pasé allí, era un continuo  
sufrir para mi pobre corazón mi morada en la  
tierra dirección del este.*

Pascual Painemilla Ñamcuheu, *Canción de  
viajero*. Augusta, 1991.

### TEORÍA, ENFOQUES Y PERSPECTIVAS DE ANÁLISIS

En este estudio subyace un conjunto de temas que es necesario discutir desde la teoría. Se trata de categorías y conceptos largamente debatidos y sobre los cuales, en la mayoría de los casos, no existe consenso. En primer lugar, es claro que no existe una “gran teoría” para interpretar la sociedad mapuche del siglo XIX y sus relaciones con la territorialidad, así como sus vínculos históricos con la etnicidad, por el contrario, la complejidad del problema que pretendemos abordar indica que solo es posible acceder a él a través de un conjunto articulado de enfoques y miradas.

A esta necesaria articulación teórico-conceptual se suman otras dificultades derivadas del carácter del objeto y los sujetos de estudio. Se trata de la necesidad de integrar los elementos estructurales y superestructurales para visualizarlos y analizarlos como un todo, puesto que la sociedad mapuche del siglo XIX es una sociedad sin Estado, donde los diferentes componentes que la conforman, organización política, estructura social, economía y religión, se confunden entre sí, ya que no existe una separación de esferas o funciones propias como en las sociedades industriales o capitalistas<sup>2</sup>. Bajo estos términos, creemos que es necesario clarificar algunos elementos teóricos que estarán presentes a lo largo del libro. En este sentido, me propongo discutir tres cuestiones básicas: a) el territorio, el espacio apropiado simbólicamente y materialmente; b) la territorialidad, los procesos de apropiación material y simbólica del espacio en una sociedad tribal, y c) las articulaciones entre parentesco, organización política y territorio.



<sup>2</sup> Eric Wolf (1987), *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.

*Territorio e identidad: construcción, organización y representación*

El territorio es consubstancial a la supervivencia y reproducción de los seres humanos. Esto parece ser una verdad incuestionable, sobre todo en el plano de la sociedad, la economía y sus articulaciones con la ecología, el paisaje y los recursos<sup>3</sup>. Pero además de estas connotaciones, tal vez básicas, el territorio está profundamente vinculado a los procesos identitarios, a los proyectos políticos y a las visiones históricas que los pueblos tienen de sí mismos y en relación con otros. El territorio participa de la cultura y la sociedad, a través de él o en él, los grupos sociales establecen y remarcan sus límites en relación con “Otros” territorios y sociedades. La construcción territorial no es solo parte de procesos de dominación política y de control económico, la construcción territorial está ligada a complejos procesos de apropiación sociocultural.

Si caer en una visión primordialista o esencialista, para los pueblos indígenas el territorio y la territorialidad parecen ser elementos fundamentales a partir de los cuales las comunidades y grupos humanos buscan autorrepresentarse frente a los otros. Se trata por tanto de una fuente básica para la producción de la identidad. El territorio es un soporte y un “emblema” de identidad, el lugar de la historia, la memoria, el presente y el pasado, como parecen demostrarlo los discursos y demandas que animan a los movimientos indígenas actuales.

Permítaseme un paréntesis para hablar brevemente de la identidad, un tema que abordaré repetidamente a lo largo de este trabajo. Fredrik Barth<sup>4</sup> planteó que la identidad étnica no puede ser definida desde la “cultura manifiesta”, es decir, desde elementos como la lengua, la religión, la vestimenta, ni aun el territorio, sino, más

---

<sup>3</sup> Diversos trabajos han abordado la relación entre sociedad, cultura, paisaje, territorio y lugar. Estos trabajos intentan superar la dicotomía entre la materialidad geográfica y física, para integrar de manera más compleja lo social con el territorio. Algunos de estos trabajos son: Armand Frémont (1976), *La région, espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France; Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (1997), Introducción. Entre representación y apropiación, las formas de ver y hablar del espacio, en Odile Hoffmann y Fernando Salmeron (coords.), *Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*, México, CIESAS. ORS-TOM; Gilberto Giménez (2000), “Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural”, en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa, pp. 29-30; Cristina Oehmichen (2001), “La comunidad extendida: propuesta para una reflexión antropológica”, en *Antropológicas*, N°17, pp. 49-57; Emilia Velázquez (2001), El territorio de los popolucas de Soteapan, Veracruz: transformaciones en la organización y apropiación del espacio, en *Relaciones* N° 87, vol. XII, pp. 15-47; Camilo Contreras (2009), “Paisajes cualitativos, una reflexión desde la interdisciplina”, en Martha Chávez, Octavio González y María del Carmen Ventura (eds.), *Geografía humana y ciencias sociales, una relación examinada*, México, El Colegio de Michoacán. Cohen, Anthony (1989), *The symbolic construction of community*, London, Routledge; Philippe Descola (2001), Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI. Algunos de estos trabajos, además de los que citamos más adelante, articulan ideas como apropiación territorial, espacio vivido, integración entre cultura y paisaje, producción y construcción del territorio, entre otras miradas.

<sup>4</sup> Fredrik Barth (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.

bien, a partir de un conjunto de normas de valor que el propio grupo determina y define. Según Barth, es el propio grupo quien establece la pertenencia o adscripción. El autor ve al grupo étnico como una “organización social” que establece un conjunto de “fronteras de identidad” a partir de un proceso de construcción de normas y valores que permiten incluir o excluir a personas o subgrupos. En este contexto, la identidad étnica tiene como principio una serie de restricciones respecto de las funciones que el grupo le permite ejercer al individuo, así como de las personas o grupos con los que puede o debe relacionarse o emprender acciones específicas. La identidad étnica sería, por tanto, normativa y considerada como parte constitutiva del estatus social. En estas circunstancias, la identidad étnica podría adquirir, a veces, un carácter instrumental (en términos positivos) ante determinadas circunstancias; sin embargo, el autor señala que la identidad étnica sería imperativa y no podría ser pasada por alto o temporalmente suprimida.

Según diversos autores, territorio e identidad están estrechamente ligados y se retroalimentan en forma permanente, sobre todo, cuando los grupos sociales adquieren una conciencia de sí mismos, lo que provoca que el territorio ancestral o la comunidad de origen cobren significados que superan las realidades, para convertirse en un “artefacto” de una “comunidad imaginada”<sup>5</sup> o como parte del “paisaje ideológico” de la lucha política por la identidad, a modo de una “palabra clave” o *keyword*, como señala Arjun Appadurai<sup>6</sup>. Bajo estas premisas, el territorio parece tener, en muchos sentidos, un vínculo indispensable con los procesos de construcción de la identidad. Sin embargo, ¿es esto así realmente? Al parecer, tal cuestión no es del todo sencilla y tiene algunos problemas que deseo discutir brevemente, pues son relevantes en el desarrollo de las ideas contenidas en este libro.

En primer término, las ideas acerca del territorio y la etnicidad han planteado una serie de preguntas hasta ahora no resueltas, especialmente, cuando se toma el ejemplo de sociedades que han perdido su territorio, que han sido desplazados o se han trasladado como emigrantes a un nuevo territorio. Los investigadores han buscado diversas vías de solución a estos problemas y han planteado que la identidad de los sujetos no se restringe al ámbito de su territorio, por el contrario, la identidad, pensada en perspectiva *barthiana*, puede ser recreada o reorganizada más allá de los límites del territorio o espacio de origen. Por otro lado, diversos autores sostienen que, en la medida que la identidad remite a un sistema de valores compartidos o a una forma de organización social de la diferencia, el territorio, y aun

<sup>5</sup> Benedict Anderson (1993), *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.

<sup>6</sup> Arjun Appadurai (2001), *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Argentina, Trilce-Fondo de Cultura Económica. Esto mismo ocurre con palabras como identidad, autonomía, autodeterminación, etc. Son palabras que condensan un alto contenido de ideas e imágenes que en las luchas étnicas confrontan formas distintas de apreciar el mundo, es decir, cumplen con un objetivo bien preciso que es diferenciar.



otros elementos o “marcadores culturales” tan importantes como la lengua, pasan a ocupar un lugar secundario o son redefinidos por los sujetos. Cuando la identidad no es pensada como algo esencial o primordial, sino que se le concibe en constante cambio y transformación, pues se supone que puede ser reinventada o resignificada por los sujetos, el territorio puede pasar a ser un artefacto simbólico al que los propios sujetos han otorgado significados lo suficientemente fuertes para que condicionen una membresía específica, un colectivo determinado. En otras palabras, no es el territorio el que otorga o produce las identidades, es la identidad que, bajo determinadas condiciones y contextos, la que le asigna al territorio significados específicos de gran valor y que dicen relación con el arraigo y la pertenencia socioterritorial.

Tal es la importancia del territorio y su relación con las identidades que algunos autores hablan, en función de las condiciones en que se produce esta relación, de sociedades “desterritorializadas”, “reterritorializadas” o “diaspóricas”, estos es, grupos que, a pesar de ser inmigrantes o desplazados en países o lugares distintos a los de su origen, recrean en otros espacios prácticas culturales propias que reproducen en el nuevo contexto donde les toca vivir. “Extender” simbólicamente el territorio, a través de la memoria, las representaciones, los discursos y demandas políticas, le da un sentido de pertenencia y continuidad histórica más allá de los límites de la comunidad o territorio de origen contribuyen, de esta forma a la recreación de la identidad. Sin embargo, para clarificar algunas de estas cuestiones, es necesario definir qué es el territorio y de qué manera puede vincularse con la cultura y la sociedad.

Primero que nada, es necesario diferenciar entre tres conceptos básicos: espacio, territorio y territorialidad<sup>7</sup>. Para Claude Raffestin<sup>8</sup>, el espacio se encuentra en una posición de anterioridad al territorio. El autor señala que el territorio se genera a partir del espacio y es el resultado de una acción conducida por un “actor sintagmático” (*acteur syntagmatique*), que es un actor realizador de un programa. En su apropiación o abstracción de un espacio, el actor “territorializa” el espacio. Desde esta perspectiva, el territorio es un espacio en el que se proyecta la acción de los sujetos, es la plataforma donde se desenvuelve la energía y la información social. En el territorio se despliegan todas las relaciones marcadas, según el autor, por el poder (“*L’espace est la «prison originelle», le territoire est la prison que les hommes se donnent*”). El autor recalca que el espacio es preexistente a toda acción, es una suerte de materia prima, es la realidad preexistente a todo conocimiento y a toda prácti-

<sup>7</sup> Algunas de estas ideas las hemos desarrollado en Alvaro Bello (2004), “Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones”, en José Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*, Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas, WALIR, IWGIA.

<sup>8</sup> Claude Raffestin (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques, pp. 129-130.

ca, es el objeto sobre el cual los actores manifiestan sus acciones intencionadas. El territorio tiende a ubicarse sobre el espacio, pero no es el espacio, es, más bien, una “producción” sobre el espacio. Esta producción es el resultado de las relaciones y, como todas las relaciones, están inscritas dentro de un campo de poder.

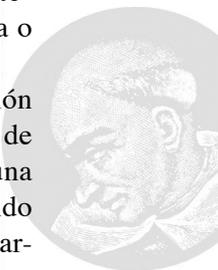
Raffestin señala que producir una representación del territorio es ya una apropiación, un control dentro de los límites de una conciencia, así, toda proyección en el espacio, construida como representación, revela la imagen de un territorio, esto es, de una red de relaciones. El autor agrega que todo proyecto es sustentado por un conocimiento y una práctica, lo que supone la posesión de códigos, símbolos, “sistemas sémicos”. Es a través de un conjunto de sistemas sémicos que se realiza la objetivación del espacio en procesos sociales. Los límites del espacio son “celdas” del sistema sémico, movilizadas por el representador.

El territorio, como imagen y como representación, es un instrumento de poder. Dentro de los procesos sociales, las representaciones son motores de la acción colectiva, son guías que, incluso, se superponen al objeto mismo representado. La dirección, o aun la distancia que tome la representación del objeto o de la “realidad”, está en directa relación con los sujetos a los que se vincula el sistema de representaciones, con el control que estos ejercen sobre él, así como por la hegemonía que se pone en disputa en torno a la imagen de territorio que se desea imponer.

Las representaciones que los sujetos hacen del territorio son fundamentales para comprender los procesos de construcción territorial, sus formas de apropiación. Desde la época moderna, las representaciones del territorio han estado ligadas a la cartografía, es decir, a la sintaxis euclidiana y han modelado los comportamientos del poder en relación con el territorio. Raffestin señala que la sintaxis euclidiana ha sido de una enorme eficacia, pues se fundamenta en tres elementos básicos y completamente “palpables”: la superficie, el punto y la línea. En una sociedad sin cartografías, la representación del espacio tiene un soporte en el mito, en la toponimia o en las redes de rutas caminos e hitos.

El territorio se constituye a partir de la territorialidad, es decir, de la apropiación del espacio ¿Cómo se produce el proceso de apropiación territorial? A partir de sus representaciones, cultural y socialmente construidas, los actores realizan una partición de la superficie, estableciendo mallas o *mailles* (superficies), implantando nodos (puntos) y construyendo redes (líneas). Este procedimiento constituye la parte visible de los procesos territoriales, aunque las mallas, los nodos y las redes no sean siempre visibles y aunque para los actores, tales formas exterioricen procesos interiorizados, como la pertenencia, los proyectos políticos o la imagen de un espacio común y exclusivo, por ejemplo, la meseta como espacio purépecha, la comunidad con sus límites ancestrales o sus límites “impuestos” por el Estado-nacional.

La territorialidad es producto de las relaciones sociales entre distintos actores, relaciones que son mediadas por el territorio y que pueden ser simétricas o



asimétricas<sup>9</sup>. Asimismo, a través del proceso de apropiación, las relaciones de los grupos humanos con el territorio pueden estar provistas de un sentido de identidad espacial, de un sentido de exclusividad, que los sujetos asumen en relación con el territorio, así como de una compartimentación de las interacciones con un territorio determinado. Sin embargo, tales relaciones se vuelven complejas cuando las territorialidades de un grupo se intersectan con las de otros grupos. Los grupos humanos son heterogéneos y no todos los individuos perciben el territorio de la misma forma ni se relacionan en los mismos términos con un espacio determinado. A pesar de ello, en el campo de la acción colectiva, las relaciones con el territorio pueden operar como la representación de una relación de exclusividad y de identidad a través de un proceso de subjetivación de factores objetivos. En este caso, el territorio es un factor de identidad, de pertenencia común o de profundidad histórica.

Gilberto Giménez señala que el territorio es el lugar de inscripción de la cultura, el espacio apropiado por un grupo social para asegurar su reproducción y la satisfacción de sus necesidades básicas, que pueden ser materiales o simbólicas<sup>10</sup>. Se podría decir, además, que la apropiación de espacios genera territorialidades específicas y, como la apropiación puede ser material o simbólica, la articulación que el grupo social haga entre el territorio y los *clivages* con su identidad estará directamente relacionada con los distintos niveles y escalas de apropiación que asuma.

¿Cómo se produce esta apropiación del territorio en sociedades como la mapuche en el siglo XIX? Uno de los objetivos de este estudio es interpretar los diversos modos de apropiación territorial que los mapuches hicieron y hacen de la Araucanía y de las pampas, pero ¿cómo es posible la apropiación fuera de los modelos Estado-nación, o de la comunidad circunscrita a un espacio determinado?, ¿cómo es posible, teniendo en cuenta la estructura sociopolítica de los mapuches en el siglo XIX? Es indudable que cada grupo humano puede ensayar distintas formas de apropiación territorial en base a sus recursos, intereses y posibilidades. En mi opinión, los mapuches habrían logrado construir los dispositivos adecuados de apropiación, lo que les habría permitido “integrar” territorios discontinuos y conformar espacios territoriales que no son adyacentes o que son geográficamente dispersos, como el caso de la Araucanía y las pampas.

La constitución del territorio mapuche en el siglo XIX se realiza a partir de un proceso que integra espacios diferentes y distantes, a través de la implantación de nodos, redes y mallas, constituidas a través de las rutas y espacios ganaderos, espacios de residencia y circuitos y redes de las alianzas político-militares. El espacio es tejido por medio de rutas, boquetes cordilleranos y caminos que expresan la

<sup>9</sup> Raffestin, *op. cit.*, p.144.

<sup>10</sup> Gilberto Giménez, (2001), “Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas”, en *Alteridades*, año 11, n° 22, julio-diciembre.

apropiación material del territorio por parte de las distintas agrupaciones que habitan la Araucanía y las pampas.

La apropiación simbólica del territorio está estrechamente vinculada con la apropiación material y física. La apropiación simbólica del territorio se constituye a través de la construcción de lo que Gilberto Giménez denomina territorio-símbolo, o geografías rituales, lo que Barabas denomina territorios simbólicos<sup>11</sup>, que se constituyen socialmente a partir de un conjunto de hitos o marcas geográficas que poseen significados específicos, rituales, religiosos numinosos y que se encuentran distribuidos a lo largo y ancho de los distintos espacios. Todo ello configura un mapa y una red que, en cierto modo, sintetiza o representa, de manera metonímica, la totalidad del territorio. Como veremos en los capítulos siguientes, los mapuches estructuran un territorio que, más allá de los límites reales, se constituye a partir de un conjunto de geosímbolos inscritos en el espacio y el paisaje, que se vinculan con distintos procesos y fenómenos sociales, culturales y económicos.

La “ideología del territorio”, entre los pueblos indígenas, está conformada por un conjunto de valores y creencias que se mueven de manera diferencial e interrelacionada en el plano de la cosmovisión y del *ethos* de la cultura. Estos dos conceptos se conciben como partes sustantivas de las formas que los individuos y los grupos sociales tienen para aprehender, interpretar y conocer el mundo que habitan y, a través de los cuales, asumen ciertos valores y conductas socialmente aceptadas y legitimadas<sup>12</sup>. Por esto, el *puelmapu* no solo es un lugar físico, sino que también un símbolo y una representación a la vez que un punto cardinal que evoca y reúne cadenas de significados, así como el norte en las “culturas occidentales”. Dentro del concepto de *puelmapu*, se depositan un conjunto de significaciones que conjugan elementos fundamentales de la cosmovisión y del *ethos* mapuche, cuya sumatoria está directamente vinculada a los procesos de construcción de la identidad étnica mapuche. Al respecto, se debe recalcar que el estudio de las sociedades indígenas tribales debe ser capaz de interpretar las lógicas religiosas y simbólicas como incrustadas en la sociedad, del mismo modo que los procesos económicos y sociales, pues, de lo contrario, se corre el riesgo de menospreciar las cosmovisiones, creencias e ideologías indígenas como si fuesen simples supercherías o agregados idealistas. Tal postura, en mi opinión, muestra un claro etnocentrismo, porque jerarquiza el análisis en función de lo que es relevante para la sociedad dominante y no para la sociedad indígena.



<sup>11</sup> Alicia Barabas (2003), “Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas”, en Alicia Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio*, Vol. I, México, INAH.

<sup>12</sup> Clifford Geertz (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial, pp.118-119.

*Parentesco, poder y política*

Como ya he dicho, la sociedad mapuche del siglo XIX no es una realidad donde exista una separación de funciones (económicas, políticas, religiosas), por el contrario, se trata de una sociedad donde las esferas son compartidas o se confunden. La organización de la sociedad mapuche decimonónica se basaba en el parentesco y en los intercambios económicos que servían como forma de mediación y relación entre distintos grupos. Las relaciones de parentesco no sirven solo al propósito de impedir el incesto, las relaciones de parentesco son mucho más que eso, son parte de la sociedad. Pierre Clastres<sup>13</sup> señala que “el parentesco no es sociedad”, al revés, en nuestra opinión, las relaciones de parentesco son la base de todo el esquema de relaciones, aun en los bordes más lejanos de la tribu. Esto significa que las relaciones primordiales de la esfera familiar y del linaje son las mismas que norman, en diferentes grados y formas, al conjunto de la sociedad mapuche. Bajo estos términos, se puede decir que la sociedad mapuche del siglo XIX es una sociedad tribal, avanzada o en transición<sup>14</sup>. Como quiera que se le llame, es una sociedad propiamente tribal, aunque con diferentes grados de desarrollo regional y local en lo político y en lo económico; con diferentes grados de diferenciación al interior de las agrupaciones o identidades territoriales. Bengoa señala que se trata de una sociedad en transición donde es posible observar procesos de apropiación y preacumulación capitalista<sup>15</sup>, mientras que Mandrini, basándose sobre todo en la existencia de grandes cacicatos en las pampas, cree ver un proceso avanzado de señoríos<sup>16</sup>. Como veremos más adelante, Martha Bechis relativiza estos procesos y cuestiona la naturaleza y carácter de los liderazgos Arauco-pampeanos<sup>17</sup>.

Por otro lado, y desde la perspectiva de la teoría antropológica clásica, los planteamientos de Sahlins<sup>18</sup> sobre la sociedad tribal nos permiten desarrollar y analizar varios aspectos críticos de interés para este estudio, entre otros, el desarrollo político y las relaciones de poder, las estructuras de intercambio económico, las estruc-

<sup>13</sup> Pierre Clastres (1987), *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa.

<sup>14</sup> Nos referimos a los planteamientos de José Bengoa (1987), *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Sur; Raúl Mandrini (1987), Desarrollo de un sociedad pastoril en el área interserrana bonaerense, en *Anuario del IEHS* n° 2, pp. 71-98 (1986), y Raúl Mandrini (1986), La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX), en *Anuario del IEHS* n° 1, pp.11-43, y Martha Bechis (1984), *Interethnics relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina: from sovereign to ethnic*, New York, Ann Arbor, Michigan University, New School Social Research Graduate Faculty; Martha Bechis (1989), *Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?*, Buenos Aires, etc., entre otros autores sobre el nivel de desarrollo político y económico de la sociedad mapuche en el siglo XIX.

<sup>15</sup> Bengoa, *op. cit.*

<sup>16</sup> Mandrini, *op. cit.* (1987).

<sup>17</sup> Bechis, *op. cit.* (1989).

<sup>18</sup> Marshall D. Sahlins (1983), *Economía de la edad de piedra*, Barcelona, Akal y Marshall D. Sahlins (1984), *Las sociedades tribales*, Barcelona, Labor.

turas y relaciones sociales como bases de la creación de identidad y de sus expresiones en el uso del territorio. Sin embargo, los planteamientos de Sahlins, también, tienen sus limitaciones y una de ellas es que la forma esquemática y evolucionista en que es presentada por su autor puede prestarse para equívocos o interpretaciones rígidas acerca de lo que es una sociedad tribal. Asimismo, limita el análisis sobre la incorporación de nuevas formas económicas y de los vínculos de estas con los procesos de relaciones interétnicas e interculturales, los procesos de préstamo cultural y, en general, las transformaciones no lineales de la sociedad indígena.

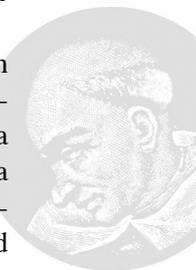
Sahlins define la sociedad tribal como un conjunto de segmentos no unidos por una autoridad gobernante soberana. Con el tiempo, los segmentos se pueden unir para construir estructuras de orden superior en forma progresiva e incluyente a modo de anillos concéntricos. Bajo este entramado, todos los aspectos de la vida de la tribu, la economía, la religión y la política están regidos en función de principios definidos en la estructura de parentesco. A esta estructura básica, el autor la define como una estructura “segmentaria primitiva”<sup>19</sup>. La sociedad segmentaria, basada en tales principios, estará estructurada en jefaturas segmentarias con incidencia que se limita a los niveles tanto familiar como local.

La forma de organización política, dispersa o atomizada, dará paso a formas más complejas de ejercicio del poder político que se irán ampliando hacia los bordes, tales como las jefaturas supralocales o cacicatos que conllevan un proceso de centralización y jerarquización del poder que se expresa, generalmente, en términos territoriales. En la sociedad tribal, un cacique no puede controlar en forma efectiva ni directa la totalidad de los amplios territorios sobre los cuales tiene interés, pero sí pueden hacerlo los jefes menores con los cuales mantiene, casi siempre, relaciones de parentesco. Serán, por tanto, estos jefes menores los encargados de controlar territorios y recursos en menor escala de los cuales el “gran jefe” obtendrá recursos que incrementarán su prestigio y los harán ascender de estatus.

En este modelo político-territorial, la economía del ámbito tribal se basa en relaciones de intercambio recíprocas. Esto significa que los intercambios privilegiarán las ventajas sociales por sobre el beneficio económico, de ahí que no exista proceso de acumulación *per se*, en el sentido capitalista. El principio básico de la reciprocidad, basado en el intercambio de regalos, en el trueque, en los matrimonios y hermandades de sangre, es el intercambio instrumental. Esto es la necesidad de crear –o imponer– lazos de solidaridad entre personas y grupos. Sin embargo, la reciprocidad de los intercambios irá variando según las esferas en que esta se produzca, en un proceso que va desde el intercambio generalizado al intercambio negativo, pasando en forma intermedia por el intercambio equilibrado. En el ámbito

---

<sup>19</sup> Sahlins, *op. cit.* (1984), p. 6.



de la familia y del grupo de parientes cercanos, el intercambio será generalizado; sin embargo, a medida que la esfera se amplía, el intercambio será negativo, lo que será consecuente con la mayor distancia de parentesco. Sahlins señala que, en la sociedad tribal, el grado de parentesco implica obligaciones y una dimensión positiva, en cambio, el no pariente puede llegar a ser un enemigo o un extranjero.

Sahlins señala que la “reciprocidad en el intercambio es diplomacia económica: la reciprocidad del flujo material simboliza la voluntad de tener en cuenta la prosperidad de la parte contraria, la aversión de buscar egoístamente la propia”<sup>20</sup>. El interés principal de las partes para la creación de lazos de solidaridad, a través de la reciprocidad, es la mantención de la paz, de tal modo que los intercambios son más que actos mercantiles, son estrategias sociales. El autor señala que: “En la lucha tribal contra la guerra, el matrimonio es una estrategia institucional de primera importancia”<sup>21</sup>. Para esta investigación, es central tratar de entender las formas de interacciones sociales producidas en el espacio mapuche y los “productos” o derivados sociales y culturales de tales relaciones entre sujetos y grupos.

En el marco de los intercambios recíprocos, el parentesco actúa como una forma de cooperación económica y promoción de la paz. El parentesco puede organizarse bajo la forma de grupos de descendencia, esto es, personas unidas por una descendencia común cuya línea puede ser socialmente definida como patrilineal (hombres), matrilineal (mujeres) o cognáticas (hombres y mujeres). Es a través de estas redes de parientes que circulan bienes, conocimientos y relaciones sociales, de esta manera, el intercambio de bienes se realiza en dos niveles, en el de los bienes mercantiles y en el de los bienes simbólicos o no mercantiles.

En la sociedad tribal con jefaturas avanzadas, el sentido de los intercambios, más que la acumulación, se presenta como necesaria para dar cumplimiento al objetivo final de la redistribución a gran escala, la que se inicia y finaliza en el entorno familiar, que es el “sistema básico de las reciprocidades” entre grupos sociales con base en el parentesco. En las sociedades tribales, la organización de las reciprocidades se realiza en torno a las múltiples jefaturas masculinas (las del hogar, las del linaje, las de la comunidad, las del grupo de linajes); dichas jefaturas son las que redistribuyen en función de las “distancias del parentesco”. La emergencia de las grandes jefaturas en la sociedad tribal implica la emergencia de individuos y grupos con una gran capacidad de acumular y redistribuir bienes, sobre todo alimentos, al grupo de parentesco local y supralocal, y se encuentran agrupados en torno a jefaturas y linajes locales. Cuando esta estrategia es exitosa, puede satisfacer, aunque con una creciente y mayor debilidad, las necesidades de aquellos que se encuentran

---

<sup>20</sup> Sahlins, *ibid.*, p. 26.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 27.

a grandes distancias, pero con quienes se tiene tratos y se deben mutuos favores. En nuestra opinión, una de las funciones del *nampülkafe* en la sociedad mapuche del siglo XIX es la de acortar o comprimir la distancia entre grupos de parentesco distantes a través de la entrega mutua de dones, solidaridades y confianzas.

Finalmente, en lo que respecta al territorio y a la organización de la economía y el poder político en la estructura tribal, los recursos y el territorio están bajo el dominio de los linajes dominantes y las familias están autorizadas y facultadas para hacer usufructo de ellos. Nótese que hablo de dominio y no de propiedad. Dentro de las sociedades sin Estado, la propiedad no existe, el territorio tiene, por tanto, ocupaciones, usos y límites difusos. La definición de una mayor precisión en el dominio y control territorial estará dada por el desarrollo de las jefaturas, la redistribución económica a mayor escala y los procesos de jerarquización asentados, justamente, en el dominio de segmentos territoriales o de determinados recursos estratégicos. Las familias que ocupan el territorio deben cumplir con ciertas obligaciones como el resguardo y la protección de los bienes y recursos del linaje. A su vez, el dominio y control territorial y la mayor sedentarización en un territorio específico determinará un creciente proceso de identificación de los linajes con un territorio determinado.

Una de las cuestiones centrales para el análisis de los procesos territoriales, económicos y políticos es la forma en que se expresa un comportamiento político o las relaciones políticas, o bien, el modo en que se “instituyen” las relaciones de poder, su ejercicio y la formación de liderazgos y jerarquías. En el marco de este estudio, me interesa el proceso de constitución de las jefaturas y cacicatos, así como la obtención de prestigio y poder para los hombres, pues en ambos casos los procesos se encuentran conectados directamente con la construcción territorial.





## II. ANTECEDENTES: LOS MAPUCHES ENTRE LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS (SIGLOS XVI AL XIX)

*Vengo de la tierra del este. Ni una pena ahorré  
a mi pobre corazón que no hubiera sufrido.  
Sin cesar recorrí, verdaderamente todas las  
tierras.*

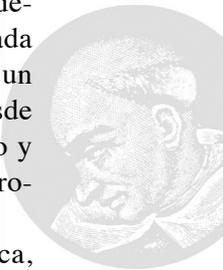
*He regresado, pues, hermanos, a mi tierra. Me  
es como si hoy nomás me hubiese parado entre  
vosotros que tenéis un corazón para mí.*

Pascual Painemilla Ñamcucho, *Canción de viajero* (Augusta, 1991).

### EL VIAJE AL LUGAR DONDE TERMINA LA TIERRA: LA TERRITORIALIDAD ARAUCO-PAMPEANA MIRADA DESDE LA ARAUCANÍA

La Araucanía y las pampas forman parte de una “región cultural”, un espacio que más allá de la demarcación de sus límites y de las posibilidades reales de control territorial (político, económico) configura un espacio donde se inscribe la historia, la cultura y las identidades mapuches del siglo XIX. No obstante, dicha totalidad territorial está compuesta, en realidad, de un conjunto de espacios menores o regiones donde se pueden reconocer distintas “identidades” asociadas precisamente a espacios específicos. Esta constatación obliga a abandonar o, al menos, a relativizar el concepto de “frontera” tan utilizado en la historiografía chilena y argentina reciente. El estudio de la territorialidad indígena en la Araucanía y las pampas demuestra que el concepto de frontera es estático, ahistórico y centralista, que nada más acepta la definición de un solo sujeto social, la de los “civilizados”, y de un tipo de organización socioterritorial y político, el Estado-nación. Estudiado desde la dinámica indígena, el concepto de frontera da paso a los conceptos de espacio y territorio y estos, a su vez, a la comprensión de los fenómenos sociales como procesos integrados y dinámicos.

Los espacios ubicados al oriente de la cordillera de los Andes en Sudamérica, hoy territorio argentino, fueron conocidos y nombrados por los mapuches de distintas formas, según la ubicación geográfica del observador, de manera deíctica como diría un lingüista, o sobre la base de distintas características geográficas y físicas. Desde mucho tiempo antes los mapuches de la Araucanía y las pampas crearon una nomenclatura específica para referirse a los territorios y a quienes residían en ellos, como un modo de identificar y establecer diferenciaciones entre los distintos grupos territoriales o sociolingüísticos que habitaban en el “país mapuche”. No que-



remos decir con esto que cada una de las denominaciones territoriales consignadas en la lengua mapuche conformen una identidad social al modo en que lo están planteando actualmente, tanto las organizaciones como los intelectuales indígenas, pero este es un proceso que merece una investigación aparte.

Entre las designaciones territoriales más conocidas, y que hacen referencia a las pampas, se encuentra la de *puelmapu* que en *mapudungun* actual hace referencia al punto cardinal este u oriente. Se trata de una palabra compuesta que si se divide puede traducirse literalmente de la siguiente manera: *puel*= Este; *mapu*= tierra, estos es “tierras o país del este o del oriente”. Las indagaciones en terreno y la literatura mapuche contemporánea concuerdan con esta traducción y señalan que el *puelmapu* sería el territorio ubicado al oriente de la cordillera de los Andes teniendo como referencia a un observador ubicado en la Araucanía (IX Región Chile).

Siguiendo esta misma lógica, a los habitantes del *puelmapu*, los mapuches (*mapu*= tierra, *che*= gente, “gente de la tierra”) de la Araucanía los denominaban *puelches* (*puel*= este; *che*= gente), esto es “gente del este”, lo que es ratificado por un diccionario moderno<sup>22</sup> y por distintas fuentes bibliográficas mapuches y no mapuches. Toda esta explicación podría concluir aquí, pero la etimología de la palabra *puelmapu* parece ser más compleja que lo que indica su traducción literal y las fuentes escritas mencionadas; la clave de esta complejidad parece estar en la palabra *puel*.

Manuel Manquepi, profesor mapuche de Temuco, indica que la palabra *puelmapu* se podría traducir como “el lugar donde termina la tierra” o “donde los pasos no pueden ir más allá”. Se trata de una palabra que hace referencia a los territorios adyacentes al océano Atlántico, donde la marcha de los *nampülkafe* llegaba a su fin, donde se acababa la tierra:

“*Puelmapu*, no vamos a ir de allá para acá, supongamos, esta es la tierra *puelmapu* si yo doy un paso más caigo al mar, esa es la idea que me dio mi abuelito, hasta donde llega la tierra, *puel* la llegada, hasta donde llega la tierra, *puelmapu* hasta donde llega la tierra si doy un paso más piso al mar”<sup>23</sup>.

Esta información es corroborada por diferentes fuentes que señalan la ubicación del *puelmapu* en un lugar muy distante, ubicado al oriente de la cordillera de los Andes, en los territorios que en el siglo XIX dominó el cacique Calfucura y que hoy podríamos ubicar físicamente en las provincias argentinas de Buenos Aires al sur, parte de La Pampa y otro tanto de la costa de Río Negro<sup>24</sup>.

<sup>22</sup> De Augusta, *op. cit.* (1996).

<sup>23</sup> Entrevista con Manuel Manquepi por Álvaro Bello y José Ancán, el 27 de febrero de 2001 en Temuco.

<sup>24</sup> Calfucura, cacique general de los “salineros” de la pampa, nace alrededor de 1790 en las inmediaciones de

El viajero del siglo XIX, Guillermo Cox, hace referencia a esta idea de que el *puelmapu* se refiere a los territorios adyacentes al Atlántico, esto lo señala cuando se encuentra en las faldas orientales de la cordillera de los Andes: “El padre de Llanquitrue era cacique en Puelmapu (tierra del Este), pero dependiente del cacique predecesor del actual Calfucura”<sup>25</sup>. El *puelmapu* es, entonces, una unidad geográfica y territorial específica y diferenciada, pero entonces, ¿cómo se denominaba a las tierras ubicadas inmediatamente al lado de los Andes?

Para los mapuches de la Araucanía, las tierras ubicadas inmediatamente al oriente de la cordillera eran conocidas como *waizufmapu* que quería decir “tierra del otro lado”. A los habitantes de estos páramos se les denominaba *waižefches* o *waižēfeches*, que quiere decir literalmente “gente del otro lado”. La palabra *waižefche* tiene como sinónimos a *vuriloche* o *furiloche*<sup>26</sup>, del cual proviene el topónimo deformado Bariloche, nombre de una ciudad argentina ubicada en las orillas del lago Nahuel-Huapi. La palabra *furiloche* se puede descomponer en *furi*, que quiere decir espalda, *lof* o *lov*, que quiere decir familia y *che* que quiere decir “gente”. Traducida en forma literal, significaría “gente que está a las espaldas [de la cordillera]”. Estas mismas ideas son respaldadas por Manquepi, quien señala que “*furiloche* se llama a los que están detrás. *Lofche* es la comunidad, que esta detrás de esa cordillera o sea *furiloche*”.

En otra entrevista, hecha para este estudio, la señora Rosa Curihuentro de Huilio (Comuna de Freire)<sup>27</sup> señala que *waizufmapu* es lo que está cerca, al otro lado de la cordillera, “a la entrada, pasando la cordillera”, Junín de los Andes está en el *waizufmapu*, señala como ejemplo. Para la señora Rosa Curihuentro, el *puelmapu* es sinónimo de tierras lejanas, como Bahía Blanca en la costa, por ejemplo.

Entre los habitantes *waižefches* históricos del siglo XIX se encontraban los Manzaneros de Sayhueque y las agrupaciones septentrionales puelche, pewenche y

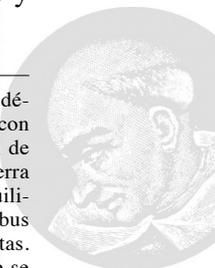
---

Llaima y muere en 1873 en Salinas Grandes. Tanto la llegada de Calfucura a las pampas argentinas en la década del treinta del siglo XIX, como su emergencia como *ñidol-lonko* del *puelmapu*, están relacionadas con los conflictos ocurridos en la Araucanía a raíz de las llamadas “Guerra a muerte” y con la recomposición de las fuerzas indígenas en la fronteras rioplatenses después de las campañas de Rosas 1820-1836. La “Guerra a muerte” llevó a tierras indígenas la lucha entre “patriotas” y “realistas” introduciendo profundos desequilibrios y conflictos entre las parcialidades que adhirieron a uno u otro bando. Calfucura pertenecía a las tribus del Llaima emparentadas con las de Pitrufrué y Villarrica, que junto a las de Boroa apoyaron a los patriotas. Producto de estas luchas pasa a las pampas junto a un grupo de *borogas*, tras una serie de incidencias que se prolongan por años. Calfucura llega a un acuerdo con Juan M. de Rosas donde el cacique se compromete a no llevar malones sobre la frontera y defenderla contra las incursiones de los indios chilenos [sic]. A cambio, Rosas promete suministrarle unas 1.500 yeguas y 500 vacas mensuales más un permiso para instalarse en Salinas Grandes. Véase Meinrado Hux (1991), *Caciques huilliches y salineros*, Buenos Aires, Marymar, pp. 53-54.

<sup>25</sup> Cox, *op. cit.*, p. 243.

<sup>26</sup> Rodolfo Casamiquela (1965), “Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente”, en *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur, p. 9.

<sup>27</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, en Huilio, comuna de Freire, febrero de 2001.



tehuelche, ubicadas a orillas del lago Huechulafquen, del Lacar y más al sur en las nacientes del río Negro, en las orillas del Caleufú y el Limay, así como en las riberas del Nahuel-Huapi.

Desde el lado contrario, quienes habitaban las pampas denominaban a los habitantes de la Araucanía como *nuluches* o *nguluches* o, bajo su versión españolizada y deformada, como *moluche* o *muluche*, que quiere decir literalmente “gente del oeste”, aunque también podría traducirse como “gente de los valles del oeste”. Ratificando lo anterior, Manuel Manquepi coincide con que la palabra *ngulumapu* es un deíctico utilizado por aquella persona que está ubicada al oriente en relación con los que habitan al occidente de la cordillera de los Andes, es decir, los que viven en el territorio de la Araucanía:

“Ellos nos llaman *ngulumapu* para acá *ngulumapu* es como dijéramos después de esta cordillera hay una plana, un valle, para mí es como valle *ngulumapu*, *nguluche* la gente que vive aquí en el valle entre las dos cordilleras Andes y Nahuelbuta, entonces, eso es *nguluche*, *ngulumapu*”<sup>28</sup>.

Para complejizar la definición de *ngulumapu*, Pascual Coña, en su relato que hace alusión al siglo XIX, designaba al *ngulunmapu* [sic] como una de las cuatro tierras unidas (*meli wixan mapu*), señalando que se trata de la tierra que va desde Imperial (*Traitraiko*) hasta la costa del lago Budi, donde habitaba el autor<sup>29</sup>. Por el contrario, el cacique Juan Calfucura, entrevistado a principios del siglo veinte por Tomás Guevara, utilizaba la palabra *muluche* como sinónimo de *wenteche*, en referencia a las familias que habitaban en el centro-oriental de la Araucanía, en las actuales comunas de Victoria y Ercilla. Según estas definiciones, la palabra *ngulunmapu* se referiría no a la Araucanía, en general, sino a un territorio específico, probablemente el llano central.

El lingüista contemporáneo Adalberto Salas, citando a Lenz, señala que *muluche* es un deíctico utilizado por los pewenches hasta fines del siglo XIX para identificar a los mapuches del llano central, que es lo que hoy sería, más o menos, la provincia de Cautín<sup>30</sup>.

He querido precisar lo anterior, con el fin acercarme a las categorías propias utilizadas por los mapuches en relación con el espacio y el territorio; es, asimismo, un modo explorar en la subjetividad de la territorialidad mapuche. Por otro lado, las fuentes muestran que los mapuches también utilizaban conceptos no indígenas para referirse a algunos de los territorios mencionados, pero la base sobre la cual se con-

<sup>28</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, Ibid.

<sup>29</sup> Coña, *op. cit.*, p. 125.

<sup>30</sup> Salas, *op. cit.*

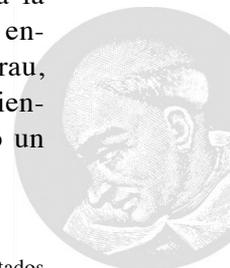
figuraba la “organización” del territorio y la forma de nombrarlo en el siglo XIX es propiamente mapuche. Otro hecho, ya mencionado, es que estos conceptos contienen no solo significados geográficos, sino un conjunto de significados socioculturales. Cuando se habla de *puelmapu* no solo se hace referencia a una orientación en el espacio, sino que a un conjunto de elementos económicos, religiosos, sociales y culturales asociados a ese espacio que, por lo demás, aún persisten en la memoria.

#### LOS MAPUCHES EN LAS PAMPAS: HOMBRES, PASTOS Y GANADO

##### *Estado de la cuestión: el debate sobre la Araucanía y las pampas*

Como ya se ha señalado anteriormente, la relación de los mapuches de la Araucanía con el *puelmapu* y con el *waizufmapu* ha sido largamente analizada y discutida por investigadores chilenos y argentinos, a tal punto, que su estudio forma, por sí solo, un cuerpo y un ámbito de trabajo específico, con temas y autores propios que han logrado el mérito de superar las concepciones localistas y reduccionistas que hasta hace pocos años reproducían la llamada “historia nacional”, desde una mirada regional. Los cambios de enfoques y puntos de vista sobre el territorio mapuche han abierto, sin duda, un amplio campo a la investigación histórica y antropológica. Asimismo, han permitido el ingreso a concepciones etnoterritoriales<sup>31</sup>, esto es, a la búsqueda y acercamiento de las formas de comprensión que los propios indígenas han tenido de su territorialidad, así como de sus fronteras históricas y su identidad.

Existen a lo menos dos corrientes principales de interpretación y análisis del tema en cuestión. Por una parte, están los estudios clásicos que se refieren a la cuestión de la denominada “araucanización de las pampas”, entre estos, se encuentran autores como Ricardo Latcham, Rómulo Muñiz, Salvador Canals Frau, Rodolfo Casamiquela y Horacio Zapater<sup>32</sup>. En términos generales, el planteamiento básico de estos autores indica que desde el siglo XVII, o antes, se registró un



<sup>31</sup> Molina señala que: “Los etno-territorios constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de estos, que poseen por característica, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, económico, social, cultural y religioso. Véase Raúl Molina (1995), “Reconstrucción de los etnoterritorios”, en *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, Temuco, Universidad de La Frontera.

<sup>32</sup> Ricardo Latcham (1929), “Los indios de la cordillera y la Pampa”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LXIII, N° 67, Santiago de Chile; Rómulo Muñiz (1931), *Los indios pampa*, Buenos Aires, Editorial Buenos Aires; Salvador Canals Frau (1953), *Las poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana; y Horacio Zapater (1982), “La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX”, en Sergio Villalobos et al. *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

progresivo proceso de difusión e influencia cultural “araucana” producido por el movimiento demográfico de población de este origen desde el occidente de la cordillera de los Andes hacia las pampas y la Patagonia septentrional. Este proceso habría influido profundamente en los modos de vida, costumbres, religión y lengua de los habitantes originarios de las tierras orientales. Durante este proceso, los mapuches habrían abandonado la agricultura para transformarse en cazadores ecuestres y nómadas, lo que les permitió adquirir las costumbres y hábitos de los habitantes de las pampas. Esta última afirmación es la que refleja precisamente la mayor diferencia con las posturas actuales sobre el tema, como señala Ortelli<sup>33</sup>. La paradoja es que, bajo este esquema, los difusores mapuches se habrían transformado en “difundidos”, pues habrían abandonado características básicas de su modo de vida “y habrían descendido un escalón en la escala evolutiva” para transformarse en cazadores recolectores errantes. Los planteamientos más actuales han apuntado a la necesidad de ahondar en la complejidad de dicho proceso buscando más allá de la idea de una difusión mecanicista causada por motivos demográficos de una población sobre otras.

Las posturas más recientes están contenidas en los estudios realizados en Chile y Argentina<sup>34</sup>. Teniendo distintos enfoques teórico-metodológicos y abordando es-

<sup>33</sup> Sara Ortelli (1996), “La <<Araucanización>> de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?”, en *Anuario del IEHS*, n° 11, pp. 203-225.

<sup>34</sup> Entre los autores más importantes que se deben agregar a los ya mencionados están: Raúl Mandrini (1999), “La economía indígena del ámbito pampeano-patagónico, ¿problema de las fuentes o ceguera de los historiadores?”, en *América Latina en la Historia Económica, Boletín de Fuentes*, Número 12, julio-diciembre, Instituto Mora, México, pp. 39-58; Raúl Mandrini (1997), “Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano”, en *Anuario IEHS*, n° 12, pp. 23-34; Raúl Mandrini (1992), “Pedir con vuelta ¿reciprocidad diferida o mecanismo de poder?”, en *Antropológicas*, Nueva Época, N° 1, México, pp. 59-69; Raúl Mandrini (1992a), “Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas”, en *Anuario del IEHS*, pp. 59-72; Raúl Mandrini (1987), “Desarrollo de una sociedad pastoril en el área interserrana bonaerense”, en *Anuario del IEHS* n° 2, pp. 71-98; Raúl Mandrini (1986), “La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)”, en *Anuario del IEHS* n° 1, pp. 11-43; Raúl Mandrini y Sara Ortelli (1992), *Volver al país de los araucanos*, Buenos Aires, Sudamericana; Susana Bandieri (1999), “Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino”, en *Anuario IEHS*, n° 14, Tandil, Argentina, pp. 535-566; Lidia R. Nacuzzi (1998), *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología; Carlos Mayo (1985), “El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera: el caso de Buenos Aires (1750-1810)”, en *Revista de Indias*, 45 (175); Miguel Ángel Palermo (1994), “El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino”, en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, N° 3, Buenos Aires, pp. 63-90; Miguel Ángel Palermo (1986), “Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina”, en *Runa*, Volumen XVI, pp. 157-178; José Bengoa, *op. cit.*; Leonardo León (1991), *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Temuco, Universidad de La Frontera; Jorge Pinto (2000), *De la Inclusión a la exclusión, la formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago; Jorge Pinto (1996a), “Integración y desintegración de un espacio fronterizo: La Araucanía y las Pampas, 1550-1900”, en Jorge Pinto Rodríguez (ed.) *Araucanía y pampas, un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera; Pinto, Jorge (1992), “Crisis económica y expansión territorial: la ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Estudios Sociales* N° 72, trimestre 2, pp. 85-126; Daniel Villar y Juan Francisco Jiménez (1996), “Indios Amigos. El tránsito progresivo desde la autonomía a la dependencia étnica en un sistema de contactos múltiples. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur

pacios temporales y temáticos diferentes, el planteamiento de estos autores se ha centrado en el análisis de la complejidad de las relaciones sociales y económicas entre los indígenas de la Patagonia, la Araucanía y las pampas.

Una de las discusiones más fructíferas se ha centrado en la determinación de la base económica de los pueblos que habitaron la pampa y la forma que esta tiene de relacionarse con sus modos de vida, su organización política y social. En esta discusión se han cuestionado los supuestos y afirmaciones que respaldaban la idea difusionista de la “araucanización de las pampas” o la existencia de un supuesto “complejo ecuestre” o ganadero entre los pueblos de los territorios orientales. Algunos autores argentinos, entre otros Palermo, Mandrini y Ortelli, por ejemplo, han cuestionado la difundida idea del supuesto abandono de la agricultura por parte de los pueblos indígenas de la pampa a favor de una cultura netamente ganadera o ecuestre y han introducido elementos para repensar la base económica en la que se sustentaron tanto las tribus de las pampas como los recién llegados mapuches. Con estos mismos materiales, han establecido las bases para replantear los procesos de construcción de las jefaturas del siglo XIX, las relaciones de poder y la construcción de las identidades.

En Chile, uno de los proyectos más fructíferos, que apunta a la necesidad de replantear las visiones acerca de la historia mapuche, se encuentra en la obra del profesor Jorge Pinto Rodríguez. Este historiador ha propuesto la existencia de circuitos económicos mercantiles que vinculan las redes indígenas con los mercados coloniales y republicanos de Chile, Argentina y el Alto Perú. Bajo el predominio del intercambio comercial, ganadero, Pinto plantea la necesidad de entender el espacio indígena como una unidad integrada, bajo la cual se produce un conjunto de procesos sociales, políticos y económicos que van a ser desintegrados por la fuerza de los Estados nacionales y los intereses económicos de grupos específicos dentro de las sociedades no indígenas de fines del siglo XIX<sup>35</sup>.

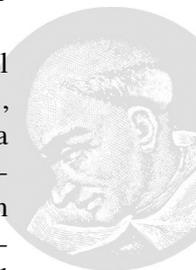
El trabajo de mayor envergadura para la búsqueda de una interpretación global de los cambios ocurridos al interior del área araucano-pampeana, en el siglo XIX, está contenido en los estudios de Martha Bechis, en particular, en dos trabajos ya citados.<sup>36</sup> En el primero, Bechis analiza las relaciones interétnicas entre los indígenas del área panarauca y los Estados-nación de Chile y Argentina, que estaban en formación en el siglo XIX. La autora busca explicar los motivos para el establecimiento de las relaciones entre indígenas y criollos en el período posterior al

---

de Buenos Aires)”, en Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Araucanía y pampas, un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera; David J. Weber (1998), “Borbones y bárbaros: centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, en *Anuario IEHS*, n° 13, pp. 147-171; Norma Sosa (2001), *Mujeres indígenas de la pampa y la Patagonia*, Buenos Aires, EMECE.

<sup>35</sup> Pinto, *op. cit.*, 2000, 1996a y 1992.

<sup>36</sup> Bechis, *op. cit.*, 1984 y 1989.



rompimiento de relaciones recíprocas mantenidas durante la colonia, relaciones sostenidas sobre la base de un conjunto de estructuras y mecanismos que se van a disolver con la Independencia. Asimismo, indaga en las mutuas dependencias e intereses de criollos e indígenas, en las causas de la expansión de los Estados-nación y en las condiciones y el contexto en los que se produce la transformación de las relaciones entre estos dos mundos, que tiene como resultado la subordinación de los indígenas.

Para Bechis, es de fundamental importancia buscar en la conformación de los Estados-nación, por un lado, un producto de la modernidad que nace de los intereses de grupos de poder, cuyo propósito es unificar el campo político y económico en un proceso de lealtad al Estado (y a la nación) y, por otro, las causas de la ocupación de los territorios indígenas y su consecuente subordinación. En otras palabras, es la dinámica de la construcción de los Estados-nación la que impone el ritmo de las relaciones interétnicas en el siglo XIX.

Desde esta perspectiva, el texto de Bechis ayuda a comprender las razones de las estrategias, comportamientos y acciones de ambos bandos, dotando, por esta vía, de contenido y significado político a sucesos habitualmente despojados de ello por la historiografía y la antropología clásica. Cabe señalar que esta misma línea ha sido seguida con posterioridad en el texto de Jorge Pinto, *De la inclusión a la exclusión...* (2000). En su segundo trabajo mencionado, *Los lideratos políticos*, Bechis aborda los cambios en las estructuras internas del mundo indígena, cambios que están relacionados directamente con dos factores básicos: las relaciones entre las agrupaciones indígenas que habitaban el espacio Arauco-pampeano-norpatagónico durante el siglo XIX. Siguiendo el mismo esquema del trabajo anterior, la autora también aborda la influencia que significaba la formación y dinámica de los Estados-nación adyacentes a los territorios indígenas. Bechis plantea que el área arauco-pampeana es una unidad sociocultural dentro de la cual ninguna agrupación de las existentes en su interior es capaz de autorreproducirse por sí sola. Por el contrario, las relaciones de mutua dependencia entre las parcialidades y las agrupaciones de la pampa y la Araucanía demuestran que para ser comprendido, este espacio debe ser estudiado en su conjunto. Según la autora, la importancia de las pampas es tal, que en ellas se habría jugado el predominio de las parcialidades chilenas en la Araucanía<sup>37</sup>.

En esta línea, Bechis analiza la naturaleza de los cacicatos y jefaturas del área mencionada e intenta explicar el origen, carácter y límite de la autoridad de los jefes tribales. Al respecto, la autora señala que durante el siglo XIX las agrupaciones indígenas sufren un constante proceso de tribalización y militarización como

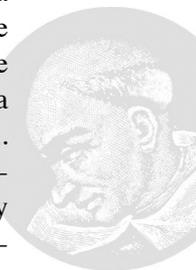
---

<sup>37</sup> Bechis, *op. cit.* (1989), p. 5.

producto de la dinámica que imponen los Estados nacionales, lo que tiene profundas influencias en la organización social y en la incapacidad de unificarse en torno a estructuras político-territoriales más estables y jerarquizadas. Producto de ello es que tanto la terminología como la conducta de parentesco van haciéndose más patrilineales y patriarcales. El segundo aspecto se debería al carácter segmentario de la sociedad indígena Arauco-pampeana, el cual determinaba que la fusión entre grupos se diera por subordinación o alianza entre iguales y que la fisión o separación de grupos se diera en los mismos niveles; todo esto impedía el establecimiento de confederaciones o alianzas de mayor envergadura y estabilidad. Asimismo, la organización política de los grandes hombres (ver introducción) ponía límites a los lazos de cooperación y alianza que, por el contrario, generaba agudos procesos de competencia interna entre las agrupaciones y, aun, al interior de ellas.

Teniendo en cuenta estas características, la autora afirma que los lideratos pueden sufrir cambios pendulares que, de esta manera, excluye una dinámica unidireccional e impide, en términos generales, el desarrollo de un poder y de una autoridad ascendente. Por esta vía, cuestiona la emergencia de lideratos por adscripción (en forma hereditaria, por ejemplo) y plantea que la generalidad de los cacicatos se constituyó por adquisición (por manipulaciones y esfuerzos personales). Lo que, sin embargo, no explica Bechis, en este punto, es por qué en un período de tiempo relativamente coetáneo, a ambos lados de la cordillera, varios de los lideratos se producen por adscripción, tal es el caso de Calfucura-Namunkura<sup>38</sup>, Magñil-Quilapán y Railef-Paillalef, entre otros. ¿No es acaso esto la muestra de una transformación de las formas de traspaso del poder, al menos, entre las agrupaciones más poderosas?

Otro elemento que nos parece discutible del planteamiento anterior es la minimización de la importancia del jefe en la distribución de recursos. La autora argumenta esta idea basándose en el hecho de que los jefes no eran capaces de acumular para sí mismos ni ejercer una función redistributiva. También señala que la acumulación de riqueza, originada en las raciones y pagos entregados desde la sociedad criolla, no sirve para afirmar con claridad un proceso de redistribución. Bechis descarta la coincidencia entre poder político y poder económico en circunstancias que, durante el siglo XIX, estas dos formas de poder comienzan a confluir y a confundirse cada vez más<sup>39</sup>. Por lo demás, la acción de los lideratos es fundamen-



<sup>38</sup> Bechis relativiza la posibilidad de un traspaso hereditario, en este caso, por la presencia de un triunvirato de hijos y elegidos; sin embargo, analizados los hechos desde otro punto de vista pareciera que la lucha intestina que se da entre los líderes herederos es justamente por demostrar la mayor cercanía genealógica respecto de Calfucura.

<sup>39</sup> Esto lo afirma Bechis basándose en la existencia de vocablos diferentes para distinguir a hombres ricos (*ül-men*) y jefes (*lonko*, *ñidol-lonko*). Creemos que esto es efectivo para fechas anteriores al siglo XIX, pero, tanto en los textos *mapudungun* de Pascual Coña como en los recopilados por el padre Augusta, hay numerosos

tal en la movilización y organización de las empresas maloqueras, lo mismo que el establecimiento de alianzas, dentro o fuera del parentesco. Esta última estrategia, que ya es posible apreciar entre los líderes del siglo XVIII, se va a generalizar con el rompimiento de los equilibrios coloniales después del año 1810. Sin duda, esto refuerza la idea de Bechis sobre la competencia entre las parcialidades, cuestión que mostramos a lo largo de este texto, pero también relativiza la idea del escaso poder de los *lonkos* y su incapacidad o desinterés por acumular riqueza como forma de acrecentar precisamente su poder. En todo caso, es una discusión abierta y existen ejemplos para cada argumento, lo que habla de que los procesos políticos en el espacio arauco-pampeano son heterogéneos y diversos.

Por su parte, José Bengoa<sup>40</sup> ha demostrado los vínculos políticos y sociales entre las parcialidades mapuches de la Araucanía y las pampas en el siglo XIX y el papel de la economía ganadera en los procesos de diferenciación social de las agrupaciones mapuches. El trabajo de Bengoa fue pionero, porque ayudó a comprender el complejo mapa social y político de los mapuches en el siglo XIX, además, permitió elevar a los mapuches a la categoría de sujetos sociales con proyectos y estrategias propias, cosa que, hasta entonces, la historiografía chilena les había negado. También se ha ocupado, aunque en forma tangencial, de los significados socioculturales de los viajes mapuches a las pampas argentinas.

Entre los trabajos más importantes e innovadores de los últimos años sobre la Araucanía y las pampas se encuentran los de Leonardo León<sup>41</sup>. Este autor ha explorado en la profundidad de las relaciones de poder entre los mapuches, en el surgimiento de liderazgos y en la conformación y articulación de la base económica mapuche en el siglo XVIII, que son temas analizados en sus vínculos con las pampas argentinas. En particular, León ha profundizado en las motivaciones, dinámicas y características de las empresas maloqueras y conchabadoras de los mapuches de la Araucanía, y ha estudiado los procesos de conflicto y negociación entre las parcialidades mapuches y las autoridades hispanocriollas a ambos lados de la cordillera. También, ha otorgado especial importancia a las dinámicas internas de la sociedad tribal poniendo énfasis en las luchas de poder y en los múltiples intereses en disputa y develando, por esta vía, las contradicciones que subyacen en la sociedad indígena y su complicada relación con el mundo *winka*.

---

ejemplos de utilización de estos dos conceptos como sinónimos. Lo mismo ocurre con los procesos de jerarquización interna de los cacicatos, proceso que Bechis relativiza o cuestiona, y que, en nuestra opinión, existen numerosos ejemplos de que esta jerarquización sí existió, como lo demuestra, utilizando el mismo argumento de Bechis, la existencia de una nomenclatura *mapudungun* diferenciada para cada rango o nivel. Ejemplos de ello son posibles de encontrar en Pascual Coña y en los textos de Guevara. Lo importante es que son los propios mapuches los que enuncian estas diferencias.

<sup>40</sup> Bengoa, *op. cit.*

<sup>41</sup> León, *op. cit.* (1989, 1991).

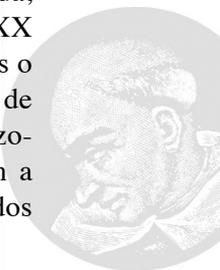
De esta manera, para los estudiosos en general, el problema del tránsito mapuche hacia las pampas argentinas ha significado un verdadero ámbito de discusión y debate, a pesar de que existen algunos problemas del todo resueltos, como la complejidad del mapa etnográfico que este espacio sustentó, y la dificultad de construir cronologías coherentes. Otro ámbito de problemas de difícil solución, al menos por ahora, son los intrincados procesos de influencias y préstamos culturales que se produjeron entre los diferentes pueblos que habitaban dicho territorio.

Por otro lado, mi impresión es que, hasta ahora, muchos aspectos relacionados con los procesos internos de la territorialidad arauco-pampeana han quedado al margen de los programas de investigación, tal como lo planteó Martha Bechis en su trabajo de 1989. No desconocemos la importancia fundamental que tiene el estudio de las relaciones interétnicas e interculturales de los mapuches con otros pueblos indígenas y, sobre todo, con la “sociedad blanca”; sin embargo, por lo general, la balanza se inclina más a explicar la importancia que estos procesos han tenido para los *winkas* que la que han tenido para la propia sociedad indígena. En este campo es, precisamente, donde faltan muchas preguntas por responder, por ejemplo, ¿qué significados adquirió la movilidad hacia el oriente entre los propios mapuches?, ¿qué elementos de los grupos pampeanos incorporan los mapuches a su propia cultura?, ¿el viaje de los mapuches a las pampas solo tiene significados e importancia económica?, ¿cómo influyó la expansión mapuche hacia el oriente en sus procesos identitarios?, ¿qué lugar ocupan las pampas en el imaginario mapuche actual? Estas son algunas de las preguntas que este texto intenta responder.

### *Antecedentes históricos sobre la presencia mapuche en las pampas argentinas*

Aunque a la llegada de los españoles los mapuches no eran un pueblo nómada, en el sentido estricto de la palabra, desde el siglo XVII y hasta principios del XX gozaron de una gran movilidad espacial que los llevó a través de sus propias rutas o caminos, las “rastrilladas”, hasta los confines de la Patagonia en la zona austral de Sudamérica y hasta el área norpampeana de Cuyo, Tucumán y Buenos Aires. Razones comerciales, lazos de parentesco, alianzas políticas y militares movilizaron a individuos y a grandes grupos pertenecientes a las distintas parcialidades de las dos bandas de la cordillera de los Andes.

El desplazamiento de los indígenas a través de estos inmensos territorios se hacía a través de una red de rutas, caminos y pasos cordilleranos dibujados por el tránsito permanente de cabalares y vacunos. Los caminos principales de la pampa eran conocidos como *rastrilladas*, “vías transpampeanas” que se comunicaban con las distintas *tolderías* de la pampa y eran utilizadas para conducir los arreos a través de amplios espacios y regiones. Existían *rastrilladas* menores y mayores según su uso y la jerarquía de los puntos que conectaban. El constante uso y tráfico de caba-



llos y vacunos hacía de las *rastrilladas* mayores verdaderas zanjas o canales fáciles de identificar en el espacio llano de las pampas centrales. Las rastrilladas no eran caminos al azar, por el contrario, su emplazamiento estaba relacionado con la existencia de agua (jahueles, lagunas arroyos y ríos) y pastos para el ganado, así como tolderías donde las personas que realizaban largas jornadas a través del territorio, no siempre benigno, se podían abastecer de algunos pertrechos. Entre las rastrilladas más importantes se encontraba la que en el siglo XIX se conocía como “rastrillada de los chilenos” o “camino de Chile”, que comunicaba a las parcialidades del centro de la pampa con los boquetes de Villarrica, Huahum y Ranco.

Bengoa señala que el desplazamiento de los mapuches hacia las pampas se debió, en un primer momento, a las presiones de la guerra contra los españoles. Hasta antes del siglo XVII los contactos de los mapuches con esa área fueron mínimos. Sin embargo, una vez que se fue ocupando dicho territorio, se consolidó una estructura de desplazamientos a través de las rastrilladas y de los boquetes cordilleranos por los que se desplazaban las largas caravanas de caballos, vacunos, toldos y leña<sup>42</sup>. Con el tiempo las parcialidades indígenas de ambos lados de la cordillera comenzaron a depender de productos y recursos que se obtenían solo en la Araucanía o en las pampas.

Entre las parcialidades cercanas a la cordillera de la Araucanía, el contacto con las pampas se transformó en una actividad principal dentro de los procesos económicos y de intercambios, así como el establecimiento de alianzas militares a mediados del siglo XIX con grandes *lonkos* como Calfucura. No es casualidad que más tarde, durante el proceso de ocupación militar de la Araucanía, el gobierno haya decidido cumplir con el anhelado sueño de refundar Villarrica, desde la cual se controlaría el principal boquete de entrada y salida mapuche desde y hacia las pampas argentinas.

Aunque las evidencias de la presencia mapuche en las pampas son muy tempranas en las crónicas y documentos coloniales, los estudios históricos y antropológicos han transitado desde posturas que en el pasado han ignorado casi por completo la interacción entre la Araucanía y las pampas, hasta el reconocimiento actual que reza que para entender la historia y la sociedad mapuches es preciso visualizar ambos espacios como un complejo integrado e interdependiente en lo cultural, en lo económico y en lo político, sobre todo a partir de los siglos XVII y XVIII.

Desde el siglo XVI existen indicios de presencia mapuche en las llanuras pampeanas y patagónicas. Muñiz cita una carta de Juan de Garay, el fundador de

---

<sup>42</sup> Bengoa, *op. cit.* p. 53. Lo mismo señala León, *op. cit.* (1989, 1991). En un texto más reciente, Bengoa vuelve sobre la historia de este período: José Bengoa (2003), *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Editorial Catalonia, Santiago.

Buenos Aires, en su expedición a los “Campos del Sud” en 1581 y 1582, donde señala que los indígenas de la llanura bonaerense tienen “ropa de muy buena lana”, tejidos que los naturales “traen de la cordillera de la espalda de Chile”<sup>43</sup>. Entre las evidencias tempranas, largamente citadas por distintos autores –y hoy en día cuestionadas– se encuentra el repartimiento de indios que hizo el mismo Juan de Garay, en 1582, y en el listado se pueden leer varios nombres de raíz mapuche<sup>44</sup>. En todo caso, estamos conscientes, como ya lo ha remarcado Palermo<sup>45</sup>, de que ni la presencia de nombres de origen mapuche ni aun el habla de la lengua vernácula de ese pueblo por parte de individuos o grupos de la pampa significa la evidencia irrefutable de una presencia mapuche. Lo evidente tal vez, más que la presencia de población mapuche, es la presencia de una temprana influencia cultural mapuche en las pampas.

La expansión mapuche hacia las pampas fue, en un principio, un proceso relativamente lento y respondió a un conjunto de factores. La mayoría de los autores coincide en señalar que la movilidad de los mapuches hacia el oriente tuvo como atractivo principal la existencia de abundante caza de fauna autóctona y, sobre todo, de ganado bagual o cimarrón de origen europeo, que se multiplicó en la pampa de manera explosiva a partir del siglo XVI. El historiador Leonardo León señala que a fines del siglo XVI es posible detectar “la expansión de las tribus araucanas hacia las Pampas para cazar los ganados cimarrones y robar las estancias que surgían en Mendoza, San Luis, Córdoba y Buenos Aires”<sup>46</sup>.

Con el paso del tiempo y, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, las noticias sobre “indios de Chile” en las llanuras bonaerenses se repiten cada vez con mayor frecuencia. Este hecho lo atribuye León al mayor grado de identificación que tendrán posteriormente las distintas agrupaciones indígenas que actúan en las pampas con lo cual relativiza la posibilidad de una presencia explosiva de mapuches en las pampas durante la segunda mitad del siglo XVIII<sup>47</sup>. Al parecer, sin embargo, esta mayor visibilidad es concordante con una mayor presencia efectiva de “indios chilenos” en las fronteras bonaerenses. Además, durante el período, se evidencia un proceso de instalación más o menos permanente de grupos mapuches en la pampa húmeda al sur de Buenos Aires, lo que es atribuible a diversas causas que analizaremos en las líneas siguientes.



<sup>43</sup> Muñiz, *op. cit.*, pp. 25-26.

<sup>44</sup> De Angelis, *op. cit.* (1969[1836]), vol. I, pp. 194-201. Algunos autores han cuestionado el mentado origen mapuche de estos nombres.

<sup>45</sup> Palermo, *op. cit.* (1986).

<sup>46</sup> León, *op. cit.* (1991), p. 15.

<sup>47</sup> Leonardo León (1989), Maloqueros, tráfico ganadero y violencia en las fronteras de Buenos Aires, Cuyo y Chile, 1700-1800, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Band 26, Köln, s. 37-83. También en León, *op. cit.* (1991).

Dentro de los estudios científicos, propiamente tal, Latcham (1929) es uno de los primeros historiadores o etnógrafos que, en Chile, aporta información consistente sobre la presencia mapuche en las pampas<sup>48</sup>. Su preocupación estuvo basada en la necesidad de fundamentar su tesis sobre el origen pampeano de los “araucaños”, que es opuesta al origen amazónico postulado por Guevara, con quien sostuvo un interesante debate e intercambio intelectual en la segunda década del siglo XX. En su estudio, Latcham señalaba que, según la evidencia disponible en la época (fuentes escritas, crónicas, etc.), no habría existido población mapuche en la provincia de Cuyo durante los siglos XVI y XVII. El territorio de Cuyo y el que se ubicaba al sur de este estaban ocupados por pueblos que los observadores europeos genéricamente llamaron “pampas”. El mismo Latcham señala, acerca del vocablo “pampas”, una cuestión que planteará diversos problemas en el futuro: “Pero el término pampas era genérico y no se aplicaba a una sola tribu o nación, sino a todas las que recorrían las inmensas llanuras al sur de Córdoba y Buenos Aires, hasta la Patagonia, o sea el Río Negro”<sup>49</sup>.

Para Latcham, la presencia mapuche en las pampas es verificable solo a partir del siglo XVII: “Lo que se colige de los historiadores de Chile es que, a fines del siglo XVII y principios del siglo XVIII, hubo un gran desplazamiento de las tribus araucanas y huilliches mudándose las que moraban entre el río Bío-Bío y el Itata y muchas de las de Arauco y Nahuelbuta, al sur del Toltén. Desplazáronse también muchos de los huilliches, especialmente los serranos, como igualmente los pehuenches, quienes se retiraron a las pampas argentinas, donde aliándose con las naciones de aquel territorio, ya diezmadas, hacían frecuentes incursiones contra los establecimientos españoles de Mendoza, San Luis de la Punta y aún llegaban hasta las puertas de Buenos Aires”<sup>50</sup>.

---

<sup>48</sup> Deseo rescatar el trabajo de Ricardo Latcham en esta materia, pues creo que, pese a algunos planteamientos equivocados y ya superados a la luz de los antecedentes y estudios actuales, fue un pionero en los estudios relacionados con la presencia mapuche en las pampas, lo que no ha sido debidamente reconocido hasta ahora por los autores dedicados al tema.

<sup>49</sup> Latcham, *op. cit.*, p. 136.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 139.

Latcham aseguraba que la mayoría de los indios chilenos que se fueron a “refugiarse” en las pampas eran williches del Toltén, “pues eran ellos los que más sufrían las incursiones de los españoles y de la constante destrucción de sus siembras”<sup>51</sup>. En su análisis sobre los pueblos venidos de la “otra banda”, Latcham abunda en información acerca de los chiquillanes, agrupaciones notoriamente distintas a los mapuches, pero que al parecer cumplían, durante el siglo XVII y XVIII, una función similar a la de los pewenches con el comercio de ganado y sal. El autor describe un activo comercio entre españoles de Colchagua, chiquillanes y pewenches, en Talcahué, cerca de San Fernando. Los chiquillanes ofrecían a cambio de trigo y otros productos: cueros aderezados de guanacos, venados, sal, riendas, lazos, cabestros y otros objetos de cuero trenzado, y especialmente objetos de cestería de muy buena factura, muy apreciados por los españoles.

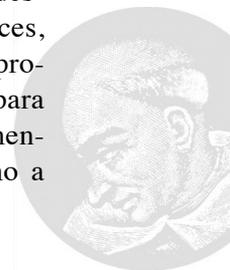
Otra valiosa información de Latcham, que, como la anterior, se repetirá en estudios posteriores, es la que se refiere a la presencia de indígenas de las pampas, en los llamados parlamentos entre hispanocriollos e “indios chilenos”, en la Araucanía a fines del siglo XVIII. Lo claro es que hacia mediados del siglo XVIII la Araucanía y las pampas son espacios indígenas con una dinámica política, social, cultural y económica propia que se manifiesta en la presencia de las jefaturas en los parlamentos de la Araucanía, donde los del *puelmapu* tienen una clara representación o, al menos, una presencia relevante para los escribanos hispanos.

Los mapuches utilizaron, tanto en las pampas como en las fronteras de la Araucanía, la doble táctica del salteo o malón y del intercambio o conchabo<sup>52</sup>. Ambas estrategias fueron eficaces cuando las condiciones de intercambio, el clima, la falta o abundancia de ganado variaron. Detrás de las incursiones mapuches, hay una lógica que está determinada por las condiciones internas de la economía tribal, así como por las luchas de poder entre agrupaciones y facciones, o bien, por los desequilibrios introducidos desde fuera por los hispanocriollos. No se trata, entonces, de una estrategia al azar o de simples caprichos o ambiciones individuales o “propias de salvajes”. La utilización del espacio Pampa-Araucanía como escenario para realización de este propósito es, en este sentido, de una lógica táctica profundamente vinculada a salvaguardar la reproducción de la sociedad indígena, así como a defender sus identidades.

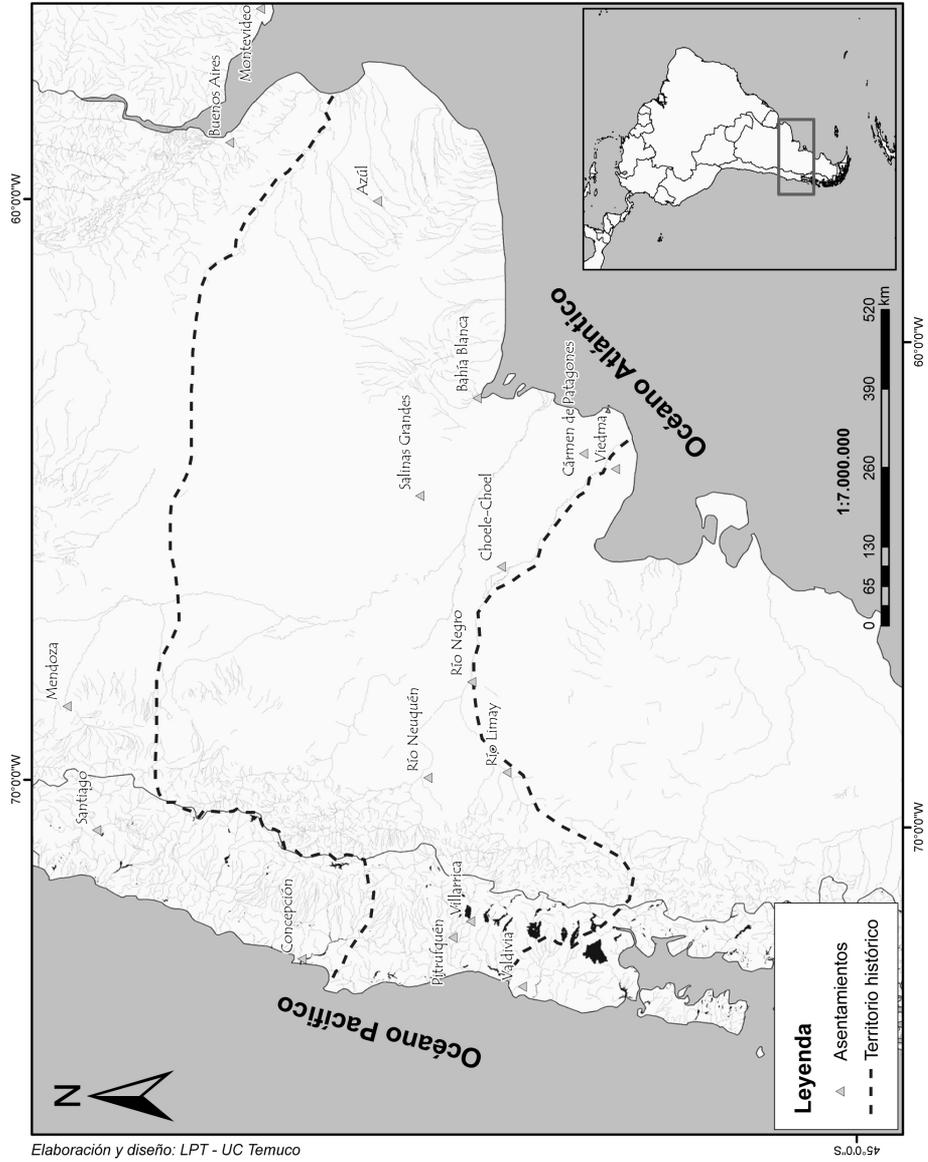
---

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>52</sup> León, *op. cit.* (1991).



Mapa N° 1  
*El territorio mapuche a mediados del siglo XIX*



ASPECTOS ECONÓMICOS DE LOS DESPLAZAMIENTOS MAPUCHES A LAS PAMPAS

*El puelmapu y su importancia en el tráfico ganadero mapuche*

El desplazamiento de los mapuches hacia las pampas argentinas está estrechamente vinculado a procesos de orden económico y demográfico que, con el transcurso del tiempo, integraron e hicieron interdependientes a dos grandes espacios separados por la cordillera de los Andes. Esta integración de espacios y territorios, junto con la constitución de una base económica sustentada principal, aunque no exclusivamente, en el tráfico ganadero por los mapuches de la Araucanía y otros grupos indígenas pampeanos, dio paso a complejos procesos de orden político, social y cultural construidos lentamente a partir del siglo XVI.

En lo económico, para los mapuches, el viaje a las pampas tiene como atractivo principal el tráfico de ganado alzado y robado de las estancias bonaerenses y mendocinas a partir de la segunda mitad del siglo XVII. El interés por este recurso no solo orientó la territorialidad mapuche hacia el oriente, sino que, además, transformó profundamente su estructura económica basada en la chacarería, la recolección y la caza. No obstante esto se debe tomar con cuidado, ya que trabajos recientes han demostrado que la incorporación de la ganadería a la economía indígena de las pampas y de la Araucanía no implicó un reemplazo a tabla rasa de las prácticas de cultivo, por el contrario, en muchas áreas, las fuentes muestran una evolución desde una horticultura simple a una de chacarería y, en algunas zonas, incluso, una alta dedicación agropecuaria con especialización en el cultivo de cereales, tubérculos y maíz. De hecho, los mapuches de la Araucanía, pese a sus permanentes incursiones a las pampas y a la importancia que adquirió el ganado vacuno en su economía y dieta alimenticia, nunca abandonaron los cultivos<sup>53</sup>.

En el caso de la pampa, algunos autores argentinos han demostrado la existencia de pequeñas obras hidráulicas, tanto con fines de riego como para el consumo animal y humano y la existencia, también, de cultivos en distintas regiones ecológicas de la pampa, tanto en la costa como en el centro y en la precordillera<sup>54</sup>. En todo caso, las diferencias de las condiciones ecológicas de los dos territorios y los patrones de movilidad determinaron que la agricultura llegara a tener mayor desarrollo en la Araucanía que en las pampas. Además, son conocidas las influencias incas

<sup>53</sup> Véase Guevara, *op. cit.* (1908, 1913); Coña, *op. cit.*; Bengoa, *op. cit.*, entre otros.

<sup>54</sup> Véase Palermo, *op. cit.* (1986) y Mandrini, *op. cit.* (1986). Además, Mandrini, *op. cit.* (1987) y Mandrini y Ortelli, *op. cit.* (1993), muestran con claridad cómo en el nivel de la economía “doméstica” o “comunal” de los indios de la pampa los cultivos tuvieron una gran importancia y no fueron desplazados por la ganadería, que era considerada tanto de consumo local como una actividad a gran escala. Para los autores es fundamental la combinación de estrategias económicas en la conformación de una estructura social y una organización política como la que llegaron a tener los mapuches en el siglo XIX.



e hispanas en el ámbito de la economía doméstica mapuche en torno al cultivo de especies básicas para la dieta alimenticia. Sobre esta cuestión, no hay duda, fueron los mapuches quienes llevaron la agricultura a las pampas. De este modo, aún entre los pueblos que vivían al pie de los Andes, en el *waizufmapu*, es posible encontrar prácticas de horticultura combinadas con la cría de caballares y vacas, así como con la recolección de frutos silvestres como el *pewen*, fruto del árbol *Araucaria (Araucaria araucana)* y, sobre todo, de manzanas, que son abundantes en las faldas habitadas por los *waizefches* y que le dieron el nombre de “País de Las Manzanas”. El explorador Guillermo Cox, que en 1863 estuvo en las márgenes del Caleufú, afluente del Limay, tierra de pewenches, puelches y tehuelches, describía una escena propia de tierras bajas y no de cordilleras: “A la bajada de la meseta, entramos en un manzanal silvestre, y galopando algún tiempo, llegamos al anochecer a una colina adornada de manzanos y situada un poco a la izquierda del camino. Alrededor de los manzanos, se veían siembras de habas, arvejas y maíz; este lugar era habitado por un indio rico llamado Antinao”<sup>55</sup>.

Sobre esta misma región, el viajero inglés Musters señala un episodio que deja aún más clara la existencia de una horticultura avanzada, cuestión que ya ha sido abordada por otros autores: “...Cheoque (Sayhueque) reuniría una fuerza para salirnos al encuentro, porque toda su gente estaba entonces en las montañas ocupada en recoger sus cosechas de manzanas y piñones”<sup>56</sup>.

En la Araucanía, las fuentes muestran, asimismo, una combinación de estrategias económicas entre la crianza de ganado menor (ovejas, cerdos), recolección y caza, con labores agrícolas y textiles<sup>57</sup>. Entre las parcialidades consideradas por los historiadores como propiamente ganaderas, tales como las de Pitrufoquén, Boroa, Maquehue e, incluso, las de los llanos más septentrionales, era apreciable el interés por el cultivo de manzanos silvestres, cuyo fruto servía para el consumo humano y animal y para la elaboración de chicha. La apropiación desigual de bienes y recursos comenzó a producir una creciente diferenciación y estratificación social, que se pudo reflejar en las transformaciones de la organización y de las estructuras políticas como, por ejemplo, la emergencia de unas cuantas grandes jefaturas y de numerosas medianas y pequeñas jefaturas relativamente dependientes y subordinadas a las primeras.

La sociedad mapuche de los siglos XVIII y XIX no era una entidad igualitaria en lo económico. En aquellos espacios y regiones donde la ganadería era importan-

<sup>55</sup> Cox, *op. cit.*, p. 142.

<sup>56</sup> Musters, *op. cit.*, p. 285.

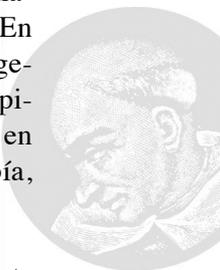
<sup>57</sup> Treutler, *op. cit.*; Guevara, *op. cit.*, (1913); Coña, *op. cit.*; Edmond R. Smith (1915), *Los Araucanos o Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.

te, la jerarquía social se medía por la cantidad de animales que una familia podía poseer para su sustento, así como el territorio que podía controlar o dominar para poder apacentar dichos animales. Sin embargo, esto no era una regla para todos, pues pensar que la economía ganadera era una forma generalizada y “democrática” de sobrevivencia no es más que una ilusión contemporánea de algunos historiadores. El cronista mapuche del siglo XIX, Pascual Coña, señala, por ejemplo, que muchos *konas* o *caciquillos* contaban con solo unos cuantos animales o, a veces, con ninguno, por lo que debían dedicarse junto a su familia a la recolección tanto de plantas y frutos silvestres del bosque como al cultivo de papas, frijoles, cereales y maíz.

En todo caso, la articulación de la Araucanía con las pampas introdujo elementos nuevos en la sociedad indígena, que transformaron profundamente la estructura de una sociedad cazadora, recolectora y horticultora. Las pampas, en primer lugar, permitieron la posibilidad de obtener abundante ganado equino y vacuno con relativa facilidad, así como la realización de intercambios o conchabos de productos con otros grupos indígenas. Muchos de estos productos eran escasos o desconocidos aún en las fronteras con Chile (nos referimos a la yerba mate, ciertos abalorios y telas, armas de fuego, etc.). Las características geográficas y ecológicas de la pampa permitían el desarrollo de una economía ganadera a gran escala y una movilidad apta para la reproducción del ganado, que requería de grandes pasturas y aguadas.

Hasta el siglo XVI, las llanuras pampeanas eran un amplio territorio escasamente habitado en muchas de sus partes; sin embargo, desde fines de este siglo, la abundancia de vacunos y caballares baguales o “alzados”, que fueron introducidos por los europeos y por los propios indígenas, comenzó a atraer la atención de indígenas e hispanocriollos. A ello, se sumaba la abundante fauna silvestre existente en el área. Las pampas eran ricas en pastos y cursos de aguas estacionales y permanentes, además, existían áreas boscosas donde se podía obtener leña y madera. En las costas abundaba la caza y la pesca de la que se proveían diversos grupos indígenas. Las variaciones térmicas y el régimen pluvial generaban las condiciones propicias para la formación de depósitos de sal en los lechos de lagunas y ríos, únicos en cientos de kilómetros a la redonda. Un religioso de fines del siglo XVIII describía, de esta manera, lo que él llamaba “llanura Pámpica”:

“Ahora la primera Región en que dividimos esas tierras, es la Pámpica. Tienen este nombre por ser toda ella tierra llana; y a las tierras de esta calidad llaman en estos Payses de Buenos Ayres; y circunvecinos, Pampas, nombre tomado del idioma indico. Estas Pampas; o llanuras corren del Norte a Sur como unas cien leguas, que se cuentan desde Buenos Ayres hasta la Serranía del Volcán, Tandil y Cayru. De Levante a Poniente se extienden estas tierras llanas cosas de doscientas leguas, empezando desde el Mar, o boca del Río de la Plata hasta la cordillera de Chile, y Ciudad de Mendoza, que está situada a su falda, que pertenece al reino de Chile, en campañas tan dilatadas no halla



impedimento la vista, como un océano terrestre. Lo mismo sucede al ímpetu furioso de los vientos, que si contradicciones corren, y exercitan su violencia tanto en tierra, como en agua en el Río de la Plata. Por venir de estas partes de las llanuras los Españoles le dan el nombre de Vientos Pamperos”<sup>58</sup>.

Desde un punto de vista tanto ambiental como morfológico, las pampas son territorios heterogéneos, que están compuestos por diversas unidades geográficas que van cambiando según las gradientes latitudinales y altitudinales. Por lo tanto, no se trata por tanto de la habitual imagen representada y repetida por la literatura de ficción y, aun en estudios científicos, de una llanura plana como una alfombra cubierta de pastizales. Esta imagen corresponde a una parte de la pampa, a la que está situada inmediatamente al sur de Buenos Aires y, por tanto, la más conocida por los hispanocriollos hasta fines del siglo XIX. Por el contrario, a lo largo y ancho de este territorio, se presentan diversos nichos ecológicos, ambientes y recursos que pueden ser aprovechados de manera diferencial según las estaciones, la humedad o sequedad, por ejemplo, el caso de los pastos.

“... los Pastos ofrecen bebida a los animales, y alivio a los viajeros. A veces lo intenso de los calores, o la multitud de los caballos cerriles, y silvestres, que llegan a brevarse, agota estas Lagunas, y entonces todo es aridez, y desconsuelo, hasta el río Salado, que corre dos leguas más debajo de la Reducción de los Indios Pampas. He dicho ser grande la muchedumbre de animales, que goza de las Pampas, lo que debe entenderse de tropas innumerables de Cavallos, y Yeguas salvages, que en el país llaman Baguales...”<sup>59</sup>.

En aquellos lugares en que esto era posible, la abundancia de pastos y aguas estacionales permitió una fructífera reproducción del “ganado alzado”, lo que atrajo a los grupos indígenas de diversas latitudes y regiones, sobre todo hacia la parte central de las pampas entre los paralelos 41° y 38° aproximadamente. En la parte norte de la Pampa, en las Provincias de San Juan, Cuyo y Tucumán, se puede apreciar una paisaje corrugado, atravesado por ríos que bajan desde los Andes y pasturas que han sido aprovechadas desde épocas tempranas por los grupos indígenas. Sobre esta zona, el padre Falkner señalaba que, entre los ríos Cuarto y Quinto (Ver mapa N° 1), existían lugares de buena pastura y agua, aunque despoblados y solo visitados ocasionalmente por grupos indígenas:

---

<sup>58</sup> Joseph Sánchez Labrador (1936[1772]), *Paraguay Catholico*, Buenos Aires, Viau y Zona, p. 25.

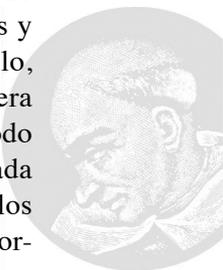
<sup>59</sup> Sánchez Labrador, *op. cit.*, p. 26.

“Todo el resto del país hacia el norte, entre montañas y el primer desaguadero, consiste en llanuras, con sola el agua que dan los arroyos: tiene muchos y buenos pastos, pero está despoblado. Algunas veces van allí los tehuelches y peguenches en pequeñas tropas a cazar yeguas silvestres [sic], o robar los pasajeros, o carromateros que pasan de Buenos Aires a San Juan y Mendoza”<sup>60</sup>.

Más al oriente y bajando hacia el sur, se encuentran las tierras del Tandil, en la parte oriental de las pampas y muy cerca del océano Atlántico (Ver mapa N° 1), donde a fines del siglo XVIII se instalaron los “indios de Chile”, que no solo eran abundantes en pasto, sal y agua, sino que, además, eran prolíficas en ganado caballar salvaje. Cerca de la desembocadura del río Saladillo y en las márgenes de la laguna Palantelén, el padre Falkner, que estuvo en la zona a mediados de dicho siglo, señala que “abundan los caballos silvestres: es de advertir, que entraron en ella de los países vecinos; pero jamás hallaron camino para salir, circunstancia que atrae a los indios para cazarlos”<sup>61</sup>. Y agrega con admiración:

“En este país, en ciertos tiempos del año, abunda de un número increíble de caballos silvestres, y por esto se juntan en él para hacer sus provisiones los tehuelches, y algunos de las tribus de los puelches, guilliches y moluches. Hacen sus pequeñas casas movedizas sobre las referidas colinas, y van todos los días a la caza, hasta tener suficiente provisión para volverse a sus tierras respectivas”<sup>62</sup>.

El aprecio por los caballos, entre los indígenas de la pampa, se relacionaba con los múltiples usos que se les podía dar en la vida cotidiana. Como alimento, la carne de “yeguarizo” era muy apreciada y constituyó una base fundamental en la dieta indígena. La utilidad del caballo, además de servir de medio de transporte y alimentación, se utilizó en la fabricación de vestimentas, famosas eran las botas de piel de potro y la construcción de las tolderías, entre un sinnúmero de otras utilidades y de significados de estatus o de orden mágico-religioso. La importancia del caballo, entre los pueblos indígenas de las pampas, hizo que algunos autores de la primera mitad del siglo XX hablaran de la existencia de un “complejo ecuestre” al modo de los indígenas de las llanuras norteamericanas, cuestión que ha sido desvirtuada y criticada por Palermo<sup>63</sup>. En verdad, la importancia del caballo, entre los pueblos indígenas de la pampa, no desplazó la de otros medios de subsistencia como la horticultura, la agricultura o la ganadería ovina y vacuna.



<sup>60</sup> Tomás Falkner,(1969), “Descripción de la Patagonia y de las partes adyacentes de la América Meridional”, en Pedro de Angelis, *Colección...*, p. 674.

<sup>61</sup> *Ibid.*, p. 692.

<sup>62</sup> *Ibid.*, p. 693.

<sup>63</sup> Palermo, *op. cit.* (1986).

Cuando los caballos alzados comenzaron a escasear, los indígenas de la pampa encontraron un preciado recurso para los intercambios con las tribus de la Araucanía e incluso con los *winkas*, quienes por unos cuantos abalorios, aguardiente, mantas o anilinas podían conseguir una buena caballada para ser vendida en Valdivia o en las fronteras del Biobío. Este negocio floreció sobre todo en el siglo XIX y tuvo entre sus principales proveedores a los grupos indígenas que habitaban las faldas cordilleranas orientales y los valles fluviales de la cuenca del río Negro.

Por su cercanía y por ser ellos quienes controlaban el paso de Villarrica, los mapuches de esta zona llegaron a tener un estrecho contacto con las pampas y el *waizufmapu*, en cuyas tierras tenían parientes y aliados que les recibían con alegría. Una de las principales actividades de los de Villarrica era el abastecimiento de caballos y vacunos a toda el área cordillerana central de la Araucanía, así lo anotaba en 1884 un viajero chileno de visita en las recién invadidas tierras mapuches.

“Casi todos los caballos que hemos visto tienen marca, y como los araucanos jamás la usan, eso prueba que son animales traídos de la república Argentina, adonde suelen hacer frecuentes excursiones los habitantes de esta parte del territorio, aprovechando su cercanía a los boquetes de la cordillera”<sup>64</sup>.

El viajero chileno Guillermo Cox relata haber comprado en el *waizufmapu* un excelente “caballo choiquero” (para cazar avestruces) por “ocho pitriles de añil”<sup>65</sup>, mientras el explorador Wilhelm Frick escribía que dos testigos de la zona de Valdivia le habían contado que “en el mes de noviembre fueron a conchavar a la reducción de Panguipulli o Panguipulli, y de ahí habiendo oído decir que en las pampas se compraba un caballo por una onza de añil pasaron los cuatro acompañados de un indio”<sup>66</sup>. En las tierras visitadas por Cox y Musters, los caballos eran parte del “circuito del aguardiente valdiviano” en manos de comerciantes *winkas* y williches de esa zona, quienes lo intercambiaban entre las agrupaciones tehuelches y “manzaneras” de aquellas comarcas. Según Musters, “las condiciones del trueque eran una manta y un potro sin domar por dos frascos del infame ron valdiviano”, en opinión de los tehuelches “un precio exorbitante”<sup>67</sup>.

La importancia del caballo en la sociedad pampeana y araucana traspasó el ámbito económico y alcanzó significados sacros, pues los indígenas incorporaron el caballo en los distintos rituales y ceremonias, lo que es posible de apreciar también en la Araucanía aún hasta nuestros días. La “sacralización” del caballo sería un

<sup>64</sup> Préndez, *op. cit.*, p. 56.

<sup>65</sup> Cox, *op. cit.*, p. 195.

<sup>66</sup> Frick, *op. cit.* (1863).

<sup>67</sup> Musters, *op. cit.*, p. 286.

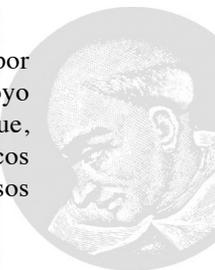
aporte propiamente pampeano, probablemente *tehuelche*, ya que existe abundante información que da cuenta de este proceso de sacralización equina en un contexto de fuerte sincretismo cultural entre los diferentes grupos indígenas que comparten y se disputan las pampas y que describo y analizo en el Capítulo VI.

El historiador argentino Raúl Mandrini ha destacado también el importante desarrollo de una economía pastoril en las pampas, basada en la crianza de ganado ovino, cuyo interés principal, a parte de la carne, era la lana destinada a la elaboración de textiles. Dicha actividad, señala el autor, era “sin duda de origen chileno” y, tanto su difusión como su posterior desarrollo principalmente a lo largo del siglo XVIII, la convirtió en una de las actividades fundamentales de la pampa<sup>68</sup>.

La importancia que adquirieron tanto el ganado como los rebaños domésticos permitió reemplazar, en parte, la demanda indígena tras la caída del ganado alzado, pues este, pese a la vastedad de las tierras y pasturas que lo podían sustentar, se había reducido fuertemente a mediados del siglo XVIII, debido a la excesiva caza emprendida por indígenas y no indígenas. Al agotarse o disminuir los recursos ganaderos “libres”, los indígenas dirigen su mirada hacia las fronteras bonaerenses. Con el incremento de los asaltos a las estancias ganaderas, los indígenas iniciarán un nuevo ciclo de expansión territorial y de relaciones interétnicas violentas, una época claramente marcada por intereses contrapuestos: los hispanocriollos le han encontrado el gusto a la economía ganadera esparcida por las pampas y desean ampliar el territorio de pastura, mientras que los indígenas desean capturar parte de ese ganado, por lo que están dispuestos a conservar el control de dicho territorio<sup>69</sup>.

Haciendo un recuento sobre el “gran ciclo maloquero” del siglo XVIII, el capitán y explorador de las pampas, Félix de Azara, hacía una reflexión en 1796, en la que señalaba como principales responsables a los indios de la falda de la cordillera (¿pewenches?) y a los del otro lado de esta (¿mapuches?):

“Los ganados vacunos vinieron con Garay y procrearon en las cercanías, hasta que por descuido o falta de aguas en los años de mucha sequía. Se escaparon algunos al arroyo Salado, donde en libertad multiplicaron, extendiéndose al río Negro y más al S., porque, aunque los bárbaros querandíes, que hoy llaman *pampas*, comiesen su carne, eran pocos para destruir su procreo. Los indios de la falda de la cordillera tuvieron noticias de esos ganados y empezaron a llevar grandes manadas a Chile...”<sup>70</sup>.



<sup>68</sup> Mandrini, *op. cit.*, (1987).

<sup>69</sup> León, *op. cit.*, (1991).

<sup>70</sup> Félix de Azara (1972 [1836]), “Diario de un reconocimiento de las guardias y fortines que guarnecen la línea de frontera de Buenos Aires para ensancharlas”, en Pedro de Angelis, *Colección...* Tomo VIII. Pp. 148-149.

En este mismo oficio dirigido al virrey, De Azara señalaba que dado que los indios de Chile “no podían vivir sin algún trabajo, se fueron estableciendo en los campos de ganado y algunos se mezclaron con los pampas”. Pero también responsabilizaba de la disminución del ganado a los propios hispanocriollos:

“... no se descuidaban los españoles, llevándolos a Córdoba y Mendoza; y los de Buenos Aires hacían mucha corambre de toro y de vacas, porque entonces no tenían cuenta con eso. De ahí se siguió que a mediados de este siglo estaba exhausto este precioso mineral de cueros, y no habiendo ya ganado en las pampas, se vieron los bárbaros en una especie de precisión de robar el manso rodeo en las estancias de esta capital”<sup>71</sup>.

De cualquier modo, a través de la caza, de la crianza de rebaños o del robo en las estancias ganaderas bonaerenses, los indígenas de la pampa y los mapuches, en particular, descubrieron en ese espacio un lugar desde donde obtener un pilar básico para su reproducción. Las pampas, en conexión con la Araucanía, se transformaron en un enorme territorio desde el cual los mapuches articularon y desarrollaron una base económica que combinaba múltiples estrategias.

Para los mapuches, el espacio pampeano tuvo una atracción relacionada con una serie de condiciones geográficas favorables, especialmente, por la posibilidad de acceder desde la Araucanía a través la cordillera de los Andes a un amplio territorio que contrasta con el medio ambiente lluvioso y boscos de la cuenca del Pacífico, con veranos más secos y calurosos, inviernos menos lluviosos, sobre todo en las áreas centrales. La larga y maciza cortina montañosa que separa la Araucanía de las pampas es muy porosa, sobre todo, a partir del paralelo 36°, debido a que existen numerosos pasos o boquetes cordilleranos que permiten el tránsito durante casi todas las épocas de la año, aun en los períodos de nevadas, de tal manera que estas condiciones geográficas facilitaron la presencia de mapuches en las pampas que, luego de sus asaltos, volvían a su *malal* en la Araucanía para hacer provecho de su botín. Para numerosas agrupaciones mapuches de la Araucanía, especialmente, para aquellas que no se instalaron de forma permanente en las pampas, estas eran un escenario o teatro propicio para maloquear, establecer relaciones y adquirir conocimientos, mientras que la Araucanía, con sus bosques, selvas y montañas, era territorio de refugio y las tierras de los *antupaiñamkos* o antepasados. De este modo, los boquetes cordilleranos, como veremos más adelante, se convertirán en lugares de tránsito y rutas estratégicas; la puerta entre dos mundos que aparecen separados, pero que progresivamente se van integrando.

---

<sup>71</sup> *Ibid.*, p. 149.

Aunque con una menor intensidad, debido sobre todo al resguardo de las fronteras, durante el siglo XIX el interés por el ganado de las pampas continuó siendo un incentivo para los mapuches, a pesar de que surgieron nuevas formas de procurárselo, como el obtenido a través de las raciones y pagos entregados a las parcialidades amigas de la frontera, costumbre proveniente del período colonial que incentivó nuevos intereses entre los linajes araucanos, que se disputaron el mejor lugar para ser objeto de estos agasajos.

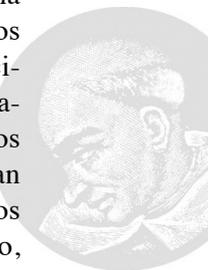
De este modo, se fue construyendo un patrón de movilidad hacia el oriente, una compulsión por moverse hacia las tierras de la abundancia, del ganado y de la búsqueda de un sinfín de productos que daban prestigio y que podían ser obtenidos como botín de los malones, o bien, del reparto de las raciones que recibían los caciques de las pampas por parte de las autoridades hispanocriollas.

#### COMERCIO Y CONCHABO ENTRE LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS

Entre los mapuches de Chile, hasta nuestros días, los productos que provienen de la pampa son muy apreciados y parecieran contener significados y contenidos especiales como si tratase no solo de simples objetos utilitarios o suntuarios, sino de objetos recubiertos de un halo casi misterioso y mágico, con un valor intrínseco que le otorga el hecho de provenir del *puelmapu*. Probablemente, ello tiene relación con la historia pasada, con los tiempos en los que las pampas eran un sinónimo de abundancia, de *cullin*, de productos raros y exóticos que solo podían ser obtenidos al otro lado de la cordillera.

Además de ganado vacuno y caballo, durante los siglos XVIII y XIX, en las pampas se podían obtener diferentes productos para satisfacer los gustos de una sociedad tribal que progresivamente acumulaba riquezas para sustentar y buscar los favores de la complicada trama de parientes y allegados que sustentaban a los caciques de ambos lados de la cordillera. En la medida en que la estructura social mapuche de la Araucanía se iba complejizando cada vez más, los productos obtenidos de la pampa adquirían un valor adicional, probablemente, por la forma en que eran obtenidos, por los peligros que implicaba su obtención y el costo de transportarlos a través de llanuras, bosques y cordilleras. Pañuelos, caballos, cautivas, tabaco, chaquiras y yerba mate eran productos suntuarios que lentamente se iban convirtiendo en “bienes de primera necesidad”, de ahí las correrías periódicas y casi estacionales de los *nampülkafes* a las pampas.

Un misionero del siglo XVIII señalaba que en el tránsito que hicieron entre diferentes parcialidades de la pampa, una caravana compuesta por misioneros e indígenas se había detenido a acampar para disfrutar de sus “vicios” y realizar trueques



con otros indígenas, con el fin de abastecerse de algunos productos de consumo básico para ellos:

“Permanecieron en este lugar [sierra del Volcán] todo el tiempo, que duró la Yerba del Paraguay, el tabaco, y otros géneros, que ellos apetece, y compran a trueque de plumeros de plumas de Abestruces, Ponchos, pieles de Lobo marino, y riendas de caballo”<sup>72</sup>.

El mismo misionero señalaba que el intercambio de los indios se “reducía” a una serie de productos básicos, como riendas para frenos de bestias, plumas de avestruz, botas de cuero de caballo y algunos *ponchos* y mantas de lana<sup>73</sup>.

Un dato interesante es la presencia de textiles mapuches en las pampas que, como se ha dicho, con el tiempo se fueron convirtiendo en un artículo muy apreciado por los grupos indígenas ultracordilleranos en sus intercambios, algo así como una moneda tribal que servía tanto en las pampas como en la Araucanía. Al igual que las joyas de plata, los textiles fueron introducidos por los mapuches desde muy temprano y circulaban en los intercambios de los diversos grupos indígenas, incluso, en el establecimiento de relaciones comerciales con Buenos Aires y sus fronteras:

“Los Indios de arriba [de la cordillera] trahen a los Pampas los más de estos efectos. Los Aucas texen los Ponchos, y Mantas; los Patagones dan las Plumas; y de uno y de otro los compran los Puelches...”<sup>74</sup>.

Los productos derivados del ganado caballar eran muy apreciados, sobre todo, las botas de potro, también usadas por gauchos y campesinos chilenos a ambos lados de la cordillera. Entre los indígenas de la pampa, la confección de ropas y calzados de piel de potro parece haber alcanzado un alto valor por su complicado proceso de fabricación:

“... las Botas son la piel de las patas de los cavallos, o Yeguas [sic], que desde la corva, o algo más arriba hasta el vaso desuellan los Indios con proligidad, y sacan enteras, o de una pieza. Manipulánlas un poco, las soban, y suavizan”<sup>75</sup>.

La acumulación ganadera incentivó entre el *lonko* y sus *konas* la búsqueda de ciertos productos de lujo, algunos de los cuales, por su demanda, pasaron a ser de primera necesidad y eran obtenidos por intercambio o bien en los malones realizados en las pampas. En 1860, un viajero alemán en la Araucanía señalaba que a los

---

<sup>72</sup> Sánchez Labrador, *op. cit.*, p. 101.

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 175

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 177

<sup>75</sup> *Ibid.*

vacunos y caballares se sumaban como principales productos “importados” por los mapuches desde las pampas una serie de objetos y abalorios muy apreciados entre los *lonkos* y sus mujeres, entre los que se contaban añil, chaquiras, camisas, levitas, pantalones, gorras, paño azul, pañuelos lacres, balletas, cuchillos, sables, hachas y frenos<sup>76</sup>.

Los productos obtenidos en la pampa y trasladados por los *nampülkafes* al interior de la Araucanía, o como materias de intercambio en los conchabos con los chilenos, resumen, en parte, el valor que los mapuches le asignaban al viaje a la otra banda. La obtención de estos productos, muchas veces escasos, acrecentaban el prestigio de quienes los transportaban o poseían. Muchas de las apreciadas prendas de vestir traídas por los viajeros eran consideradas propiamente pampeanas, como las chiripas o cierto tipo de pañuelos y botas de potro. En la memoria mapuche del viaje, aún se asocian estas prendas a un imaginario sobre las pampas y los viajeros.

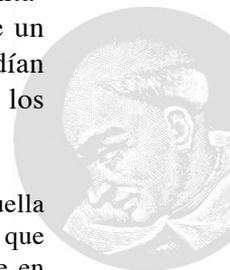
#### LA SAL DE LAS PAMPAS EN LA ECONOMÍA MAPUCHE

Otro producto de importancia obtenido en las pampas era la sal. Desde temprano, los indígenas la obtuvieron de minas de sal cristalizada, así como de las numerosas lagunas estacionales que se formaban, sobre todo, en el sector oriental de la pampa. Desde el siglo XVII, los pewenches y otros grupos indígenas como los tehuelches se interesaron en el mineral no solo para el suministro propio, sino como un producto de intercambio comercial que circulaba tanto en el mercado indígena como en las fronteras con los hispanocriollos.

A mediados del siglo XVII, el padre Diego de Rosales describía la importancia de este comercio entre las agrupaciones indígenas que ocupaban las faldas orientales de la cordillera nevada, detrás de la actual ciudad de Chillán. Se trataba de un comercio activo y muy rentable para los indígenas, pues, a través de este, podían obtener variados productos de los hispanocriollos de la frontera, productos a los cuales en pocos años se hicieron adictos.

“Los indios puelches, que viven de la otra banda de la sierra nevada [sic] por aquella parte, que corre por la línea paralela con la ciudad de Chillan, tienen una mina de Sal que llaman Gemma los metalarios, o de piedra transparente como un cristal. Repartense en varias vetas, una azules, otras verdes, otras rojas, otras cabelladas; los colores ondeados y jaspeados, que forman una graciosa vista. Esta sal es maciza y apretada, por lo cual es más restrictiva, y no se derrite tan presto como la quaxa de agua. Poco más arriba están otras célebres salinas, que fui a ver quando fui a poner paz a los Puelches años de 1653,

<sup>76</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 185.



donde hay sal en grano, blanca, como la nieue; en tanta cantidad, que pueden cargar nauios della, si agotarla. Lllaman estas salinas *Chadigue* que significa tierra de sal”<sup>77</sup>.

De la misma manera que el ganado, el comercio de la sal incentivó un creciente interés de los indígenas por controlar los territorios y rutas por donde esta se hallaba. Este hecho no es menor, puesto que como se ha señalado, el control de los beneficios salineros en combinación con el acceso al ganado y a otros productos de la pampa y de la Patagonia, tales como plumas y piedras semipreciosas, fortaleció a las jefaturas y linajes indígenas de distintos grupos, ya fuesen tehuelches, pewenches, ranquelches o mapuches, lo que permitió la configuración más o menos precisa de dominios territoriales:

“Es grande el concurso de indios, que va a estas salinas por sal, para su gasto, y para contratar diuersas Prouinsias [sic], y a Chillan traen los Puelches, sal, piedras vezares, y plumeros, para feriar, por cosas de poco valor. Ay caciques Puelches, que son señores de aquellas tierras y salinas, y todos los, que van por sal, les piden licencia, y les dan alguna paga. Y sino ellos pagan de su mano hurtándoles los caballos, y comiendoselos. Y assi los indios forasteros, les dan siempre algún cauallo, ya manco para que se lo coman, porque no les cojan los buenos, y se los maten”<sup>78</sup>.

La importancia económica de las pampas y sus recursos, tales como la sal, fueron determinantes en la constitución del poder político-territorial mapuche desde fines del siglo XVIII. Así lo destaca el historiador contemporáneo José Bengoa: “La sal era un elemento tan importante, que su control otorgaba mucho poder; es por ello que el control de la pampa residía, en buena medida, en controlar Salinas Grandes. Es lo que en la tercera década del siglo XIX realizó Calfucura”<sup>79</sup>. Según el mismo autor, la sal era un elemento fundamental para el procesamiento de carnes y cueros, de tal modo que el que controlaba las salinas, indirectamente controlaba la elaboración de un alimento tan importante como el charqui.

El control de Salinas Grandes se fue incrementando a medida que la población indígena e hispanocriolla fue creciendo. El gobierno de Buenos Aires enviaba anualmente, y hasta dos veces al año, caravanas fuertemente resguardadas para recoger y cargar sal para el uso de la ciudad. Entre 1740 y 1808 se realizaron más de cincuenta viajes con este propósito. Sin embargo, conforme avanzaba el siglo, los informes de las caravanas señalaban una creciente dificultad para obtener el recurso debido a la presencia, cada vez mayor, de indígenas en el área. A fines del siglo XVIII, las salinas más importantes de la pampa, denominadas justamente Salinas

<sup>77</sup> Rosales, Diego de (1989), *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*, Santiago, Andrés Bello. Pág. 199.

<sup>78</sup> *Ibid.*

<sup>79</sup> Bengoa, *op. cit.*, p. 54.

Grandes, ubicadas unos 600 kilómetros al sur de Buenos Aires, fueron quedando bajo el control de diferentes grupos indígenas. Algunos años más tarde, con la llegada de los “borogas” de la Araucanía, las salinas quedarían en medio del dominio mapuche, situación que se vería consolidada más adelante con la presencia en dichas tierras de la confederación de Calfucura y su “indiada chilena”. La fama y el dominio efectivo de esos territorios por parte de Calfucura le otorgará a él y a su gente el nombre de “salineros” o *chadiches* (*chadi*= sal) en *mapudungun*.

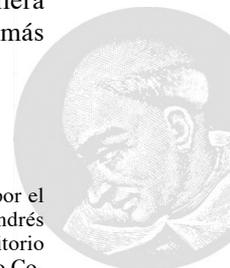
La posesión de las salinas, así como los robos y asaltos a las estancias ganaderas del Plata por parte de los indígenas serán una excusa y un incentivo permanente para los hispanocriollos en su afán de extender las fronteras hacia el sur. Paralelamente, entre los grupos indígenas, se reafirmará la necesidad de controlar dichos territorios con el fin de utilizar los recursos que estos poseen para el provecho propio y de manipular dicho control para negociar con los *winkas* que, si bien recibían sal desde Europa, eventualmente, dependían de estas salinas cuando la contingencia no les permitía su abastecimiento ultramarino.

Algunos años antes, en 1810, el coronel Pedro Andrés García<sup>80</sup>, al mando de una expedición a Salinas, describía la presencia de mapuches del centro de la Araucanía, a quienes diferenciaba de otros pueblos indígenas, incluso, de grupos williches que también tenían presencia en aquel territorio:

“Hay entre las tribus algunas que blasonan de su origen araucano: aunque se diferencian poco en el carácter común de los salvajes, tienen con todo alguna más aplicación a cierto género de labores, crías de ganado lanar y vacuno, con que hacen sus permutas y entretienen algún tanto la ociosidad, buscando nuestros frutos para hacer con ellos sus cambios. Estas inclinaciones son más decididas en los habitantes de las márgenes de la laguna de Salinas y campañas del oeste. Al contrario los pampas, propiamente dichos, en la carrera de Patagones, y también los que después siguen internados hasta la cordillera de Valdivia, que llaman guilliches, son generalmente inquietos, invasores de las demás tribus y siempre dispuestos al robo y a la matanza”<sup>81</sup>.

<sup>80</sup> Pedro Andrés García (1969), “Diario de un Viaje a Salinas Grandes en los campos sud de Buenos Aires por el Coronel Pedro Andrés García”, en Pedro de Angelis, *Colección...* Tomo III. La expedición de Pedro Andrés García se internó en la Pampa con el doble propósito de abastecerse de sal y de evaluar y observar el territorio indígena, con el fin de diseñar un plan para la ampliación de la línea de frontera hacia las márgenes del río Colorado (Ver mapas), plan que el coronel conectaba con la futura prosperidad económica de la naciente Argentina a costas de los territorios indígenas. El coronel señalaba que un plan coherente de ampliación de la frontera debía “Asegurar para siempre nuestros campos de las incursiones devastadoras de los bárbaros vecinos, hacer de ellos una misma familia con nosotros, extender nuestras poblaciones hasta las faldas de la cordillera famosa de Chile, formar provincias ricas en las producciones de los tres reinos de la naturaleza, y dar un vuelo rápido a nuestro comercio, a nuestra industria, a nuestra agricultura, que lleven luego la opulencia a nuestra afortunada patria: hacernos independientes de las provincias del continente americano y de la Europa, por la posesión de las primeras riquezas de las naciones, he aquí los grandes objetos que se propuso el gobierno cuando me confió la comisión del arreglo de las fronteras”, García (1969[1836]), pp. 276-277.

<sup>81</sup> García, *op. cit.* (1969 [1836]), pp. 236-237.



Uno de estos williches, Epumur, quien a raíz de los malos comportamientos de algunos jóvenes caciques con los *winkas*<sup>82</sup>, le declaraba a García haber sido criado en las inmediaciones de Valdivia, “donde se respetan los mayores, se reconoce la superioridad del gobierno y obedece al rey; donde había obispo y padres que trataban con amor a los indios; donde se levantaban cruces y hacían parlamentos, de cuyos acuerdos nunca se separaban”, señalaba, de manera admirable y con una gran generosidad, el interés común por las salinas tanto para indígenas como para los *winka*:

“Que la laguna de Salinas no la había criado Dios para determinados hombres, sino para todos como parte de su mantenimiento, y lo mismo la tierra, pues era para los hombres y sus animales...”<sup>83</sup>.

Lo mismo dirían, más tarde, en otro parlamento con García los caciques Quilan y Pallatur, quienes señalaban que “ninguno tenía más derecho que otro a la laguna y a la sal de ella”<sup>84</sup>. Evidentemente, no solo se referían a los hispanocriollos, sino también a los distintos grupos indígenas que se disputaban el control de las salinas. La disputa por las salinas solo quedaría zanjada algunas décadas después con la instalación y dominio del lonko “venido de Chile” Calfucura.

A lo largo del siglo XIX, el interés por el comercio de la sal se fue trasladando a diferentes puntos de la Patagonia y de las pampas; sin embargo, la mayor parte de las veces, los intereses indígenas se vieron fuertemente confrontados a los de los *winka*. Uno de los casos fue el del fuerte austral de Carmen de Patagones ubicado en la desembocadura del río Negro. El fuerte exportaba sal desde la época colonial, de hecho, ese fue uno de los motivos de su fundación a fines del siglo XVIII, pero no fue sino hasta el período 1820-1830 que el comercio de este mineral comenzó a adquirir importancia<sup>85</sup>. Durante esta década, los buques que recalaban en búsqueda de la gema blanca aumentaron considerablemente y dieron solución a las dificultades de obtenerla en las tierras del Tandil, que eran ocupadas por diversas agrupaciones indígenas.

---

<sup>82</sup> Se trataba del cacique Lincon, quien sospechaba de las intenciones de García y quería impedir que este avanzara exitosamente en territorio indígena.

<sup>83</sup> García, *op. cit.*, 317.

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>85</sup> Jorge Bustos (1993), “Indios y blancos, sal y ganado más allá de las fronteras: Patagones 1820-1830”, en *Anuario IEHS*, n° 8.

### LA “EMPRESA” MALOQUERA EN LAS PAMPAS

Durante el siglo XIX, el viaje de algunos miembros de las parcialidades de la Araucanía hacia las pampas para maloquear<sup>86</sup> era parte de una estrategia económica asociada con las labores de cultivo en el lugar de residencia, la textilería, la platería, la recolección y la caza. Tanto los textiles como la platería mapuche de la Araucanía eran muy apreciados entre los distintos grupos indígenas que habitaban las tierras orientales<sup>87</sup>. En el caso de los textiles, se podría decir que, sobre todo, los ponchos o *makuñ*, en *mapudungun*, sirvieron como una primigenia moneda de intercambio tribal por la cual se podían obtener caballos y vacas (Ver Capítulo VII). Como señala León<sup>88</sup>, los hombres que iban a la otra banda se desdoblaban en múltiples roles y funciones tales como *weichafe* (guerrero), *maloquero* y conchabador, y sus parientes, o quienes se quedaban en el *malal*, generalmente las mujeres, se dedicaban a los cultivos, la recolección, la textilería y la platería, entre otras actividades reproductivas, tal como lo señala un testigo de Tomás Guevara en relación con los maquehuanos<sup>89</sup>.

La comunidad maquehuana se dedicaba a las siembras i crianzas de animales. Cada familia criaba sus animales i sembraba su pedazo de terreno. Por eso se producían en esta zona el trigo, la cebada, el maíz, quinoa, arveja y tabaco. Muchos de sus habitantes viajaban a la Arjentina para vender mantas i adornos de plata<sup>90</sup>.

Los productos generados por estas actividades no solo servían para el consumo doméstico familiar, también eran la base para los intercambios recíprocaros, el sistema de regalos que requería la sociedad tribal. Cuando un cacique contaba con

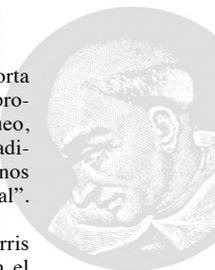
<sup>86</sup> El historiador contemporáneo, Leonardo León, indica que el malón “consiste en asaltos sorpresivos, de corta duración y altamente destructivos, destinados a capturar el ganado vacuno y caballar de las estancias y las propiedades, instrumentos de hierro y mujeres que residían en los pueblos y villorrios de las fronteras. El saqueo, el robo, el asalto en los caminos y la esclavización de los cristianos prisioneros desplazaban las formas tradicionales de la confrontación militar. Por su regularidad y magnitud la guerra chica del malón era quizás menos heroica que la antigua guerra de los toquis, pero no se puede negar que por sus efectos era más feroz y brutal”. León, *op. cit.* (1989), p. 37.

<sup>87</sup> Para conocer sobre la elaboración diseño y uso de la platería mapuche, ver el interesante libro de Raúl Morris von Bennowitz (1997), *Los plateros de la Frontera*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera. En el texto, se destaca la importancia y prestigio de las piezas de plata para el ajuar equino como los herrajes, las espuelas, barriles, estribos, frenos, etc. El intercambio de platería entre la Araucanía cobra una especial dimensión e importancia en lo que se refiere a las piezas para caballos. Los herrajes gauchos o pampeanos han alcanzado un prestigio que perdura hasta el día de hoy.

<sup>88</sup> León, *op. cit.*, (1991).

<sup>89</sup> Maquehua es una comarca o territorio mapuche ubicado en el interfluvio Cautín-Toltén a unos diez kilómetros al sur de la ciudad de Temuco. Junto con Boroa, era muy renombrada, los españoles y chilenos creían que en ella habitaban los mapuches más feroces e indomables de la Araucanía, así como los más blancos y “civilizados”.

<sup>90</sup> Domingo Painevilu, en Guevara, *op. cit.* (1913), p. 98.



varias esposas y un gran *lofche* o familia podía darse el lujo de producir una buena cantidad de excedentes en textiles y joyas de plata que, luego, le servirían en sus incursiones pampeanas.

Durante el siglo XIX, el conchabo y el maloqueo para obtener animales se convirtieron en las actividades más comunes entre los *nampiulkafes* que pasaban al otro lado de la cordillera, incluso, el resto de las actividades, como el intercambio de platería, textiles y mujeres, estaban supeditadas o dependían de las incursiones que se hacían para obtener animales vacunos, caballares o lanares. La predilección por maloquear en la fronteras bonaerenses tenía su base en las exitosas incursiones realizadas por los mapuches junto a grupos pampeanos, en el siglo XVIII, como ya lo ha demostrado León en su prolífica obra, pero este ciclo decayó después de la larga paz de las últimas dos décadas de ese siglo. Sin embargo, en la centuria siguiente, el malón renació con vigor cuando la llamada “Guerra a muerte” entre criollos y españoles rompió con los frágiles equilibrios que estos últimos habían sostenido con los mapuches. De ahí en adelante, las fronteras con Chile se volvieron inseguras y era cada vez más difícil realizar incursiones tierra adentro como se había hecho antaño, a cambio, estaban las fronteras rioplatenses, que eran más amplias y fáciles de vulnerar que las de Chile. Así lo confirma don Ramón Lienan de Temuco, un entrevistado de Guevara, quien señala las razones de por qué el cacique arribano Newelwen decidió realizar sus malones en las pampas:

“Cuando los patriotas ganaron a los realistas, los arribanos se acobardaron. Entonces él [Nawelwen] comenzó a pasar a la Argentina [*waidof mapu* dice el texto en *mapudungun*]; allí se podían dar buenos malones.

Juntó sus mocetones. «Daremos malones al otro lado, les dijo, pues aquí está malo ahora»<sup>91</sup>.

Se iniciaba, así, un nuevo ciclo que involucraría a nuevas generaciones de maloqueros y guerreros. En el ejemplo anterior, el hijo de Nawelwen, Wirio, continuará la senda de su padre y se unirá a las huestes de Pinsen con quien dará malones en Bahía Blanca de donde saldrán derrotados<sup>92</sup>. Sin embargo, la derrota de hombres como Wirio será apenas un detalle dentro de la nueva constelación de jefaturas y linajes dominantes que avanzarán hacia el oriente en busca de ganado “fácil”, empujados por factores como la inestabilidad de la Araucanía y el establecimiento permanente de grupos mapuches en pleno territorio de la pampa, dos elementos básicos para entender la marcha mapuche hacia el oriente en el siglo XIX.

<sup>91</sup> Guevara, *op. cit.*, (1913), p. 79. En este episodio, Nawelwen, junto a otros dos caciques, Inal y Nawelwal, caciques *wenteches*, murieron a manos de las lanzas de Cafucura y a pedido de Kolipi, cuestión por la cual Magnil se habría enemistado con el entonces futuro *lonko* de las pampas, amenazándolo con una guerra.

<sup>92</sup> *Ibid.*, p. 80.

Si en el siglo anterior los mapuches habían adquirido una poderosa presencia y un gran prestigio en las pampas, esto se debía, principalmente, a la organización militar y al poderío y fuerza de sus ataques maloqueros, no así a su dominio sobre el territorio, pues después de cada ataque los mapuches retornaban a su *mapu* sin demostrar un interés particular por el control de espacios específicos. Sin embargo, en el siglo XIX, esta actitud cambió y los maloqueros decidieron instalarse en las pampas, convirtiéndose en intermediarios y “amigos” de las fuerzas rioplatenses de las cuales comenzaron a recibir jugosas recompensas, lo que no les impidió desdoblarse, una vez más, en su papel de negociadores y maloqueros.

La instalación de un poder mapuche, primero con los *borogas* y, luego, con Calfucura, fue un vigoroso atractivo para las tribus de la Araucanía las que, desde ese momento, buscaron los favores y simpatías de los nuevos “mandamases” de la pampa. La búsqueda del parentesco estratégico fue una constante de este proceso, en eso consistieron los esfuerzos diplomáticos de los *ñidol-lonkos* del *ngulunmapu* durante el siglo XIX.

El cacique Ambrosio Paillalef cuenta que después de que Calfucura venció en un malón a los caciques *borogas* Tondiau y Melin, el gobierno argentino, en recompensa por este servicio, lo reconoció como cacique general y amigo, con derecho a ejercer su poder en el territorio de Salinas Grandes y, agrega, que al cabo de un tiempo, “su poder fue creciendo con el aumento de su familia, de sus animales i de los allegados que venían de las pampas i de Chile”<sup>93</sup>. El doble juego de Calfucura acrecentó su poder a tal punto que cualquier acción en sus territorios debía contar con su permiso y participación, estrategia con la que acrecentaba sus riquezas:

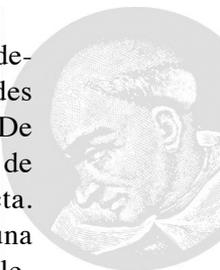
“Kalfukura estaba en comunicación con todos los caciques chilenos, i ninguno podía ir a los malones de la provincia de Buenos Aires sin pedirle permiso para pasar”<sup>94</sup>.

Cuando un grupo de guerreros *wenteches* quiso dar un malón en las pampas, debió pedir permiso al *lonko* Calfucura. “Pasaron la cordillera i llegaron a las grandes tierras de Kalfukura. Dieron regalos i pidieron el paso. Kalfukura dio el paso”<sup>95</sup>. De esta manera, la realización de malones en el *puelmapu* debía pasar por el cedazo de Calfucura, cuando estos se realizaban en las áreas donde su influencia era directa. Más allá, donde se debilitaban los malones, estos siguieron siendo parte de una estrategia entre bandas multiétnicas que se reunían de manera oportunistas para llevarlos a cabo.

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 123.

<sup>94</sup> *Ibid.*

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 79.



Siendo una estrategia económica normal y permanente, los malones no eran una actividad improvisada, por el contrario, se trataba de acciones concertadas en las que participaban varios cientos de personas. Un informe de autoridades chilenas, establecidas en la plaza de Nacimiento en 1865, da cuenta del traslado de cerca de dos mil indios de la Araucanía para participar en un malón en Argentina:

“El comandante de la plaza de Mulchén con fecha 9 del actual me dice lo que sigue: por las averiguaciones practicadas para conocer la verdad de los hechos que Vuestra Señoría me significa en su apreciable nota de 3 del presente N° 143 he sabido que hasta la fecha han pasado a ultra cordillera cerca de dos mil indios, con objeto de acordar en aquellos lugares el modo de atacar y robar en el pueblo de San Luis de Mendoza, debiendo regresar en la primavera próxima sin miras hostiles contra estas poblaciones...”<sup>96</sup>.

En 1863, el comandante de armas de la plaza de Negrete, don Pedro Matus, escribió al ministro del Interior una carta en la que relataba la realización de una gran reunión en Coyagüe, localidad ubicada algunos kilómetros al sureste de la actual ciudad de Temuco, donde se planificó una incursión maloquera a las pampas argentinas. Entre los asistentes a dicha reunión, se encontraban los principales caciques *wenteches* o arribanos.

“Ayer a las cuatro de la tarde ha llegado a este pueblo de regreso del otro lado del Cau-tín el ciudadano don Manuel Burgos, quien me da noticia de que durante los días de su permanencia entre los indios se encontró en varias reuniones que estos tuvieron, con el objeto de reunirse en el mayor número posible para trasladarse a las provincias argentinas a maloquear a aquellos habitantes. Que tanto él como su sobrino Manuel 2° Burgos, cacique de Coyague, hicieron los mayores esfuerzos para que no se realizase tan criminal pensamiento, pero que desgraciadamente todo fue infructuoso y tuvieron que pasar con el sentimiento de ver emprender su marcha a un número como de mil, comandados por los hijos de los caciques Ñonquepán de Boroa, Melivilo de Manquegue, Quilapán de Collico, Pailahueque de Dumo; acompañando a los hijos de los anteriores caciques el muy afamado en fechorías Quilahueque de Perquenco.

También me anuncia dicho señor Burgos que a su regreso de aquellos puntos, supo de una manera segura que el muy pésimo cacique Calbucoy que acompañaba a Quilahueque a la empresa de la otra banda, se regresó de la cordillera quizás con el proyecto de llevar adelante por estos lugares algún otro plan tan criminal como en el que se había filiado”<sup>97</sup>.

<sup>96</sup> El subdelegado de Nacimiento Matías Plaza al comandante general de armas de la provincia de Arauco, Nacimiento, 13 de mayo de 1865, ANIA, Vol. 97, sin foliar.

<sup>97</sup> *Don Pedro Matus al Ministro del Interior*, Los Angeles, 20 de mayo de 1863, ANMI, Vol. 353, sin foliar.

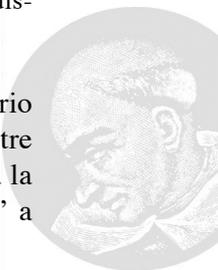
Otro informe, fechado el año 1863, señala que un cacique llamado Caniupán, “que vive al sur de los pehuenches”, había tomado parte en un asalto que algunos indios hicieron en el Corocorto, lugar de la República Argentina, donde robaron “algunas mujeres y niños y una gran cantidad de animales”. De las indagaciones hechas, resulta que los indios con quienes Caniupán marchó a Corocorto “no residen en territorio chileno, sino en el de la república Argentina, aunque respetan y obedecen a nuestras autoridades...”<sup>98</sup>.

Los malones no tenían como único objetivo la obtención de ganado o cautivos, su organización podía estar, a veces, inspirada en una venganza o en el rescate de alguna parcialidad o de sus jefes caídos en desgracia, aprisionados por los *winkas*, o bien, cautivados por algún enemigo indígena.

Durante el siglo XIX, la compleja trama de jefaturas territoriales existentes en las pampas y en la Araucanía determinó que los malones se convirtieran en un verdadero sistema de retribución de los intercambios, a través del cual se expresaban las obligaciones sociales de las distintas alianzas, de ahí que se señale que la participación de las parcialidades de la Araucanía se generaba por la “invitación” que les era cursada por alguna tribu de allende los Andes, que cruzaba la cordillera para “conquistar” alguna tribu e involucrarla en los asaltos, tal como señalan las fuentes del siglo XIX.

“En el mes de mayo vino conquista [sic] a los indios de una partida de Argentinos para ir a malón a San Rafael, incluso de los indios fueron varios chilenos de esta inspección, los cuales me anuncian que han hecho muchos estragos en el pueblo de San Rafael, así de muertes que han hecho los indios y han incendiado una parte del pueblo y a su retiro han arreado muchas haciendas y han llegado justamente con sus conquistadores, [que] en la actualidad existen en este lugar. Yo no sé con que fin, pero me anuncian se quieren retirar para las pampas juntamente con los Vallejos y se teme su retirada porque conquistarán a los indios y los chilenos entrarán a perder sus intereses...”<sup>99</sup>.

La invitación también se realizaba entre las parcialidades del mismo territorio araucano, según los lazos de parentescos y las alianzas militares existentes entre ellos. En una carta al ministro del Interior, el coronel Basilio Urrutia denunciaba la preparación de un malón organizado por pewenches, quienes habían “invitado” a parcialidades probablemente llanistas o arribanas:



<sup>98</sup> Don Joaquín Unzueta al ministro del interior, Los Ángeles, 3 de noviembre de 1863, ANMI, Vol. 353, sin foliar.

<sup>99</sup> El inspector de Ranquilco Pedro Juan Mendoza al Intendente de Arauco, Ranquilco, 29 de agosto de 1867, ANMI, Vol. 501, sin foliar.

“Se ha puesto en conocimiento de esta intendencia que algunas reducciones de los indígenas pehuenches situados en la cordillera tratan de dar, como ellos dicen, un malón a inmediaciones de la provincia de Buenos Aires y para cuyo efecto han invitado a los indios de las reducciones que existen en esta provincia para tomar parte en sus excursiones, que deben tener lugar antes de la estación del invierno.

Como es muy probable que esa gente efectúe su criminal intento sustrayéndose animales y cautivas de aquellas localidades, como tienen costumbre de verificarlo, pongo esta circunstancia en conocimiento de Vuestra Señoría a fin de que, si lo estima conveniente, lo comunique al gobierno de Buenos Aires...”<sup>100</sup>

Desde el siglo XIX, las “invitaciones” a malones pasaron a ser parte fundamental de las prerrogativas de las grandes jefaturas, sobre todo, de las pampas, en la medida en que los *ñidol-lonkos* contaban con las mayores ventajas para su realización tanto en información como en control de rutas y capacidad operativa para realizar las incursiones. Entre los caciques de la Araucanía, las relaciones de parentesco con los grandes jefes de la pampa les permitían acceder directamente al beneficio de participar en algún malón. La regularidad con que se realizaban estas operaciones imponía la necesidad de un plan concebido y diseñado con antelación. Muchas fuentes declaran que había un patrón anual de traslado hacia el otro lado de la cordillera con el fin de maloquear, lo que incluía pasar largas temporadas al otro lado una vez que había llegado el invierno. Así se puede ver en una carta del coronel Urrutia, en la que denunciaba la preparación de un malón conducido por el cacique Quilapán, el famoso hijo de Magnil Huenu, que había sido invitado a un malón con los pewenches del cacique Calbucura o Calfucura.

“Esta intendencia tiene conocimiento por personas fidedignas que Calbucura, cacique de los pehuenches, a mandado [sic] invitar al cacique Quilapán de Collico para ir a robar a la república Argentina. Quilapán marchará con sus mocetones en abril próximo y permanecerá ultra cordillera durante el invierno. Expediciones de esta naturaleza se hacen periódicamente por los indios y su resultado es el robo de grandes cantidades de animales y la cautividad de algunas familias. A fin de impedir que Quilapán tome parte en la excursión proyectada, ahora he mandado uno de los interpretes de mayor influencia para que trate de disuadirlo de su intento...”<sup>101</sup>.

La invitación era la expresión de una solicitud u obligación, aunque, también, podría interpretarse como un privilegio cuando el botín era grande. Como he dicho, la organización de una incursión maloquera a las pampas no era un hecho dejado

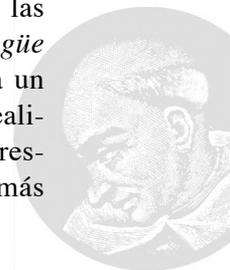
<sup>100</sup> *El coronel Basilio Urrutia al ministro del interior*. Los Ángeles, 22 de febrero de 1864, ANMI, Vol. 462, sin foliar.

<sup>101</sup> *El coronel Basilio Urrutia al ministro del interior*. Los Ángeles, 7 de marzo de 1864, ANMI, Vol. 462, sin foliar.

al azar, por el contrario, debía considerar un conjunto de factores, desde la época o estación del año en que se realizaría el cruce de la cordillera, hasta las diferentes rutas y caminos por donde debía transitar el contingente de lanzas. En este último caso, se trataba de realizar una ruta que estuviese controlada por parientes o parcialidades aliadas para no sufrir asaltos o ataques sorpresivos. De esta manera, el malón no era una empresa espontánea e irracional surgida como si nada de las “mentes bárbaras”, por el contrario, respondía a un plan racional y era la expresión máxima de las obligaciones generadas por el sistema de reciprocidad tribal. Las expediciones maloqueras se realizaban especialmente en verano, cuando los pasos cordilleranos estaban libres de nieve, incluso, había un cierto orden en el horario en que se debían dar los malones. Al respecto, los caciques Painevilu y Painemal son claros en señalar que “los malones se daban antes que amaneciera”<sup>102</sup>. En una carta del gobernador del departamento de Laja al intendente de Arauco, se hace alusión a una estricta planificación de un malón que se realizaría en “la otra luna”, es decir, dentro de en un mes:

“... el mismo joven chileno que acompaña al correo del cacique Llancaqueo dice, que los indios se preparan a dar un nuevo malón al pueblo de San Rafael, cuyo atentado será llevado a cabo en la otra luna, o lo que es lo mismo a principios de noviembre o fines de octubre. Lo comunico a Usted para su conocimiento y a fin de que Usted, si lo tiene a bien, se sirva hacer transmitir esta noticia al gobierno de la república argentina...”<sup>103</sup>.

Para hacer frente a estos amistosos, aunque no menos onerosos encuentros con los parientes o aliados, numerosos, por lo general, los *nampülkafes* se apertrechaban de diferentes objetos para regalos, especialmente, de textiles tejidos por sus mujeres, así como joyas de plata, pañuelos y otros productos. A ello, se agregaban alimentos y pertrechos de guerra, algunos de ellos difíciles de encontrar en las pampas, como lanzas hechas de ciertos tipos de bambú nativo denominados *coligüe* (*Chusquea culeou*) y *quila* (*Chusquea quila*). El alemán Paul Treutler muestra un detallado catastro de estos suministros cuando describe los preparativos que realizaba un grupo de maloqueros de las inmediaciones del río Toltén. Estos se apresuraban a rescatar a su aliado willeche-ranquel Yanquitruz<sup>104</sup>, que como he dicho más arriba era primo de Sayhueque por parte de madre:



<sup>102</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 157.

<sup>103</sup> El gobernador del departamento de La Laja P. Anguita al Intendente de Arauco, Los Ángeles, 23 de septiembre de 1871, ANIA, Vol. 157, sin foliar.

<sup>104</sup> Según Hux, *op. cit.*, Yanquitruz era un cacique nacido en Bahía Blanca, hijo de Cheuqueta, indio de origen “chileno”, quien había emigrado a las pampas alrededor de 1830. Llanquetruz o Yanquitur era pariente de Catriel y Cachul, caciques ranquelches.

“No eran aquellos momentos propicios para trabar nuestra amistad. El cacique se disponía, con el auxilio [sic] de sus amigos, a emprender una expedición a la otra Banda (República Argentina) para rescatar la cabeza de Yenquitrú, que había sucumbido en una empresa de robos i salteos (malones) contra los vecinos de aquel país<sup>105</sup>.

Todos los indios de su tribu estaban mientras tanto ocupados de forjar lanzas i preparar quilas para la expedición. Otros fabricaban *laquis* por medio de piedras envueltas en cuero caliente que se estrechaba a medida que se secaba.

Las mujeres, dejando a un lado los armamentos de los guerreros, preparaban los víveres de que debían tener necesidad para su campaña, i confeccionaban la harina, el charqui a medio tostar i otros artículos de consumo entre los indígenas. No olvidaban por esto algunos medio sé de precaución, como ser bebidas narcóticas, veneno i otras sustancias análogas que pudiesen ponerlos a costa de su propia vida al abrigo de la venganza de los vencedores”<sup>106</sup>.

Más adelante, en el mismo viaje, Treutler observó una escena parecida a la anterior cuando, en Pitrufluén, el *lonko* Railef preparaba a sus mocetones para un malón en Carmen de Patagones en la desembocadura del río Negro, en el Atlántico. El autor señala que los indígenas habían sido invitados para aportar con sus guerreros y contabilizar una fuerza de dos mil lanzas contra las fuerzas argentinas. Se trataba de la misma incursión militar a la que asistían los indígenas de la parcialidad antes descrita, lo que muestra la manera en que se organizaban los malones, al parecer, en términos de respuestas territoriales, a veces masivas, de grupos emparentados entre sí.

“A medio día se vio un gran movimiento en la reducción. Por todas partes iban y venían indios armados, los unos a caballo, los otros a pié i las mujeres se despedían de sus hijos i maridos como para no volverlos a ver. Tratábase de ir a dar un malón al fuerte del Carmen [sic] situado al sur de Buenos Aires i en la orilla del Atlántico. Railef i un hijo del cacique eran los jefes que debían conducir en aquella ocasión a los indios de Pitrufluén

<sup>105</sup> Se trataba de la muerte de Llanquetrú, quien, según Hux, falleció acuchillado en una pelea durante una borrachera en Bahía Blanca, en octubre del año 1858. Hux dice que el anuncio de la muerte de Llanquetrú corrió por todas las tribus de las pampas y, según estos antecedentes, de la Araucanía. Guinnard, un cautivo francés que vivió entre las tribus pampeanas del *puelmapu*, a mediados del siglo XIX, escribió un pasaje sobre la muerte de Llanquetrú que grafica las relaciones que ciertos caciques tenían con el mundo “civilizado” que, en este caso, dicha relación fue fatal: “En 1859 Lanquetrú fue a Bahía Blanca a entenderse con los soldados argentinos respecto de la organización de una fuerte expedición que debía dirigirse contra las tribus pampeanas y mamuelches, sometidas a Calfucura. Como suelen hacer los indios muy amantes de las bebidas alcohólicas, entró en una pulpería –despacho de licores– para librarse al placer de beber, pero se encontró allí cara a cara con un oficial argentino, que al reconocerle le reprochó amargamente la muerte de varios parientes suyos, oficiales como él y víctimas de su traición. Las respuestas inconvenientes que le hizo Lanquetrú le irritaron de tal modo, que sacó de pronto una pistola y le destrozó la cabeza”. M.A. Guinnard (1941), *Tres años de esclavitud entre los patagones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, p. 49.

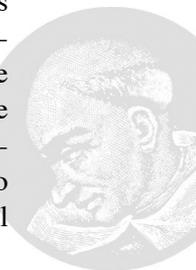
<sup>106</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 181.

invitados a la expedición de que hemos hablado en Quitratué por otras tribus que tenían sobre las armas más de dos mil combatientes”<sup>107</sup>.

Aunque los mayores ciclos maloqueros mapuches puedan registrarse durante la segunda mitad del siglo XVIII<sup>108</sup>, estos se siguieron sucediendo a lo largo del siglo XIX, a pesar de la generalización del pago de raciones por las autoridades argentinas a las principales parcialidades de la pampa. Por el contrario, la existencia de raciones parece haber incentivado una suerte de estrategia combinada, donde el malón adquirió una cierta institucionalización y regularidad de la cual se beneficiaban activamente las tribus chilenas. Los informes obtenidos de fuentes y estudios argentinos muestran con claridad la participación de “indios chilenos” que apoyaban a las lanzas de las distintas parcialidades, a veces, en unión con las fuerzas argentinas, otras, contra ellas; algunas, con las lanzas de Calfucura, otras, en alianzas con los tehuelches o con los ranqueles. Las lanzas chilenas, afamadas por su valentía y dureza en la lucha, ocuparán un lugar central en la organización del malón pampeano. En el convulsionado año de 1871, época en la que se registraba el alzamiento de Quilapán, cacique general de los *wenteches*, un informe oficial señalaba que:

“... se han ido muchos indios moluches para las pampas, esto es seguro que allá van a robar a los argentinos; así mismo, me dice el cacique que han llegado a las pampas una partida de Argentinos con mucha hacienda, yeguas, caballos y vacas a donde el cacique Mariano Rosas, que allí se encuentra un tal mayor Ayala con gente y que se encontraban incorporados...”<sup>109</sup>.

Así, los malones pasaron a identificarse estrechamente con las pampas argentinas, incluso, hasta hoy, la memoria mapuche transmite imágenes en las que parecen inseparables los arreos y cautivos traídos de la Argentina. Aunque los mapuches continuaban realizando malones en las fronteras chilenas, el mayor valor y volumen del rescate obtenido en el *puelmapu* le dio a este lugar la fama de un territorio de riquezas. Sin embargo, la empresa maloquera no estuvo exenta de conflictos, para los españoles, primero, para argentinos y chilenos, después. El malón era la peor pesadilla que podía caer sobre ellos, tanto que la imagen del indio maloquero se transformó durante largos años en el estereotipo de la barbarie y el salvajismo.



<sup>107</sup> Treutler, *op. cit.* p. 197. Hux anota que un Railef aparece envuelto en un malón contra los indios de Coñuepan en Bahía Blanca, el 24 de agosto de 1837, pero no sabemos si se trata del mismo cacique mencionado por Treutler. Por la diferencia de años, es posible que no fuese el mismo.

<sup>108</sup> León, *op. cit.* (1991).

<sup>109</sup> El comandante en jefe interino del ejército de la frontera coronel José Francisco Gana al Ministro de Guerra, Angol, 13 de mayo de 1871, ANMG, Vol. 644, sin foliar.

## VIOLENCIA MALOQUERA EN LAS FRONTERAS HISPANOCRIOLLAS Y REPUBLICANAS

La mayoría de los autores coincide en señalar que la disminución del ganado bagual, a mediados del siglo XVIII, incrementó la presencia de grupos indígenas en las cercanías de los establecimientos y estancias fronterizas bonaerenses, donde podían conseguir su preciado *cullin* de manera más expedita y fácil, siempre y cuando se tuviera la capacidad para organizar una expedición armada. Esta era la capacidad que debían tener los *lonkos* y *ülmenes* que habitaban la pampa y que debían respaldar mediante grupos de guerreros especializados o *weichafes*, también llamados *kona*, por lo general, provenientes del grupo de parientes más cercanos y organizados según la estructura de parentesco y la distancia genealógica respecto del jefe superior. Los grupos maloqueros de las pampas se componían, asimismo, de miembros de otras parcialidades, parientes lejanos venidos del otro lado de la cordillera especialmente para la ocasión, así como de miembros de otros grupos indígenas como ranqueles, pampas y tehuelches amigos, lo que conformaba bandas multiétnicas que, luego, se repartían el botín en función de las jerarquías y ubicaciones en la escala de poder, establecida por la distancia genealógica con el jefe.

Dentro de la organización maloquera, se podía contar a numerosos *winkas* evadidos o prófugos de la justicia, que encontraban en la sociedad tribal un espacio de acogida para sus ambiciones personales. Entre los mapuches, estos individuos eran considerados como aliados, porque les eran útiles en el conocimiento de las rutas de las áreas de dominio hispanocriollo, así como en la forma de acceso a todo tipo de información o intermediación con los *winkas*. Existen diversos registros sobre la existencia de bandas maloqueras multiétnicas<sup>110</sup>. En 1822, un documento señala que indios araucanos y valdivianos se alían con militares veteranos de la plaza de Valdivia para ir en contra de grupos tehuelches que, en esa época, entorpecían el paso por las rutas ganaderas del río Negro hacia Valdivia<sup>111</sup>.

La articulación de intereses mapuches en relación con las pampas, durante el siglo XVIII, transformó profundamente el *ethos* que guiaba a los antiguos guerreros que habían luchado contra la Corona hispana, lo que se demuestra en la capacidad de los mapuches de la Araucanía para conformar alianzas multiétnicas con el solo propósito de obtener ganado y cautivos en las pampas y dejar de lado el interés por dominar o controlar porciones territoriales de importancia en ese espacio. Sobre este proceso de transformación del *ethos* mapuche, León ha dicho que, a principios del siglo XVIII, los “araucanos” pasaron de guerreros a ladrones, apartándose de los preceptos militares del *admapu*, que son las normas, valores y principios que

<sup>110</sup> Véase León, *op. cit.* (1989, 1991).

<sup>111</sup> Citado por Bustos, *op. cit.*

regulan a la sociedad y a los individuos mapuches. León señala textualmente: “El antiguo guerrero transformado en ladrón ya no seguía los preceptos militares del Admapu; sus guías eran el oportunismo y el instinto destructor del depredador”<sup>112</sup>. Pero ¿quién puede decir dónde termina el guerrero y dónde comienza el salteador? ¿Qué significados tienen estas categorías para los propios mapuches? En este punto, parece útil buscar las causas de dichas transformaciones y su impacto tanto en las relaciones interétnicas como en la identidad mapuche. La poética imagen de los indios guerreros puede ser tan ficticia como la prosaica imagen de los salteadores.

El cambio de estrategia mapuche está estrechamente ligado a la creciente dependencia que la sociedad mapuche tiene del ganado, lo que la obligó buscar un mayor control territorial, necesario tanto para el comercio ganadero como para la defensa de su identidad étnica. El interés creciente de los hispanocriollos por avanzar las fronteras y controlar dicho mercado provocó la generación de nuevas dinámicas interétnicas, así como una mayor violencia en las acciones emprendidas por los mapuches. Sin embargo, estas acciones fueron, también, una respuesta a las permanentes ofensas cometidas por los hispanocriollos a los indígenas, realizadas, la mayoría de las veces, con gran violencia, incluso, contra poblaciones que no participaban en los malones. En tanto, los ataques indígenas a las localidades hispano-criollas fueron, muchas veces, el resultado de las manipulaciones tejidas por los propios *winka* a través de las cuales estos pretendían obtener diversos beneficios, tales como el control sobre determinadas parcialidades y sus territorios. Así como en la frontera del Biobío, en la frontera pampeana bonaerense se diversificaron los actores *winkas* interesados en controlar el comercio con los naturales –pulperos, ganaderos y conchabadores de todo tipo, por ejemplo– en un sentido, muchas veces, antagónico a los intereses de políticos, misioneros y de grandes estancieros.

A lo largo del período colonial se repitieron las querellas y conflictos entre los diferentes grupos hispanocriollos y de estos con los indígenas. Sin embargo, fue la presencia de los “indios de Chile”, en las fronteras rioplatenses, la que dio los mayores dolores de cabeza a las autoridades coloniales. En 1714, el Cabildo de Buenos Aires señalaba su preocupación por los continuos ataques de los indígenas de la otra banda, los *aucaes* y *muluches*, generalmente, identificados como “indios de Chile”. En ese año, el Procurador General de la Ciudad pide que se tomen medidas para contener los daños y desórdenes que provocan los indios *aucaes* de la jurisdicción del Reino de Chile que, según la autoridad, no solo roban ganado para llevarlo a ese país, sino que cometen múltiples agravios y ofensas a los habitantes de esas comarcas. En sus permanentes incursiones se les acusa de:

<sup>112</sup> León, *op. cit.* (1989), p. 68.



“... delitos, Insultos y maldades, matando Y hiriendo quando [sic] se les ofrece Ocasión así a los Vecinos de esta Ciudad Como a los de Otros, Que Yendo a sus faenas de Graza, sebo y baquerías por quitarles el avio que llevan de caballos Y otras Cosas les presentan la Batalla los dichos Indios”<sup>113</sup>.

Desde la década de 1740, se aprecia un incremento en los malones y ataques indígenas de la misma manera que un aumento de las bandas y empresas maloqueras multiétnicas<sup>114</sup> que actúan, cada vez, con mayor violencia y osadía. Así lo ratifica el padre Sánchez Labrador a mediados del siglo XVIII.

“Por los años de 1740, en que se fundó la dicha Reducción de los *Pampas*, otros más retirados de *Buenos Ayres*, que eran los *Puelches*, *Aucaes* mantenían viva guerra con los Españoles. Sus insultos, muertes, y robos de haciendas tenían en consternación a la gente de los partidos de dicha ciudad. A vista de la insolencia de los Indios impacientes los ánimos de los vecinos determinaron el año 1741 salir a campaña y hazer un grande escarmiento de tan pertinaz enemigo”<sup>115</sup>.

En Chile, desde el último cuarto del siglo XVIII, las prevenciones para impedir los malones y terminar con los robos y asaltos a las estancias ganaderas comenzó a ser una permanente preocupación de las autoridades hispanocriollas, a tal punto que los parlamentos entre indígenas y autoridades coloniales incorporaron, con alguna frecuencia, providencias y peticiones a los primeros para terminar con dicho negocio o cortar los vínculos con los “indígenas de la otra banda”. Estas providencias se hicieron más frecuentes según avanzaba el siglo y aparecen con mayor claridad, sobre todo, después de 1770, lo que está en directa relación con las presiones que las autoridades rioplatenses ejercían, en ese momento, sobre las autoridades chilenas frente a su aparente actitud contemplativa respecto del traslado de ganado desde las pampas a las fronteras chilenas<sup>116</sup>. Las alusiones de los parlamentos a los indios de la otra banda son confusas y, al parecer, generalmente se refieren a grupos pewenches que se mueven en la zona comprendida entre Cuyo y el río Neuquén, región a la que los indígenas llamaban *Mamuilmapu*. Sin embargo, a medida que transcurren los años, la documentación separa a los pewenches de los indígenas propiamente pampeanos. Los documentos también hacen alusión a la participación de los indígenas de la Araucanía en malones y asaltos en la pampa. Las peticiones de las autoridades se refieren a la necesidad de cesar o impedir estas incursiones o

<sup>113</sup> Citado por Muñoz, *op. cit.*, p. 44.

<sup>114</sup> León, *op. cit.* (1991).

<sup>115</sup> Sánchez Labrador, *op. cit.*, p. 93, cursivas en el original.

<sup>116</sup> Véase León, *op. cit.* (1991).

las posibles alianzas entre agrupaciones de ambos lados de la cordillera. Así lo señala el punto quinto del Parlamento de Tapihue realizado en el año 1746<sup>117</sup>:

“5°. Que habiendo prometido como nuestros amigos ser enemigos de nuestros enemigos y en su consecuencia el no insultar a los que con permiso de los señores presidente o Superiores de el Ejército pasaran a la plaza de Valdivia u otra parte de la tierra adentro siempre que convenga al servicio de su Magestad y así mismo el no acompañarse con los Indios pampas, ni otros qualesquiera de la opuesta cordillera en las correría con que ofenden y destruyen los habitantes y residentes en las inmediaciones de Buenos Ayres: Y generalmente a ninguno de los que trafican aquella carrera, o habitan en nuestras poblaciones de la provincia de Cuyo experimentándose en uno u otro capítulo Insivilmente una total contravención con lamento de los de aquellas provincias y en este Reino en adelante corregidor y enmendados cumplirán y observaran con puntualidad lo que tiene ofrecido y el de su obligación so pena de que serán castigados los que cometieron estos excesos con todo el rigor que tiene prevenidos los derechos”.

Años más tarde, el Parlamento de Tapihue de 1774, en sus puntos 9 y 14, establece reconvenciones e instrucciones dirigidas a los caciques y parcialidades pewenches para que, mediante su autoridad, terminen con los asaltos en las pampas y en la carrera de Buenos Aires, de manera que determina castigos para quienes “pasasen por pasos extraviados del Rio Biobio ó Para las Pampas o Haciendas de Buenos Ayres”<sup>118</sup>.

Sin embargo, de los parlamentos del siglo XVIII, el que hace mayores referencias a las relaciones de los mapuches de la Araucanía con las pampas es el realizado en Lonquilmo, cerca de la ciudad de Los Ángeles, el año 1783<sup>119</sup>. Esta reunión, además de establecer medidas para terminar con los malones en la pampa, introduce una cierta reorganización o “ajuste” de uno de los *butalmapus*, el denominado de la cordillera, que comprendía a los pewenches de la cordillera. El Parlamento de Lonquilmo asume su mayor presencia e influencia política, agregando las parcialidades de Villarrica, Toltén y Río Bueno y a los pewenches que habitaban las pampas septentrionales, el ya mencionado Mamuilmapu. Se trataba de una estrategia destinada a mantener un mayor control de las parcialidades del oriente, con quienes los de la Araucanía tenían relaciones cada vez más estrechas.

“3. Que serán en adelante también comprendidos en este mismo Butalmapu los Puelches y Indios Pampas que poseen los Países a la parte septentrional del Reino desde malague y fronteras de Mendoza hasta el Mamuilmapu situados en las Pampas de Buenos

<sup>117</sup> *Acta del Parlamento de Tapihue*, 22 de diciembre de 1746, ANMV, Vol. 28, pza.14, ff. 283-290 v.

<sup>118</sup> *Acta del Parlamento de Tapihue*, Tapihue, 21 de diciembre de 1774, ANFV, Vol 288, ff. 500-515.

<sup>119</sup> *Acta del Parlamento de Lonquilmo*, Los Ángeles, 26 de diciembre de 1783, ANCG, Vol. 25, ff. 258 v-278.



Ayres los que formando un cuerpo y Parcialidad con nuestros Puelches y Peguenches de Maule, Chillan, y Antuco serán intimados a nombre del rey nuestro Señor a someterse en común con los demás Indios a los actuales términos de la Paz General asegurados de la Protección Real siempre que desistan de las perniciosas correrías y hostilidades ejecutadas continuamente con los españoles de la jurisdicción de Buenos Ayres”.

Una de las novedades más importantes de la reunión de Lonquilmo es que los pewenches, aliados habituales de los españoles, se hacían acompañar de indígenas de las pampas provenientes de tierras ubicadas al oriente del río Neuquén y a quienes los españoles consideraban poco amistosos y arrogantes:

“...fueron subsecivamente llegando los Indios siendo los primeros los peguenches que traíendo en su comitiba nuebas parcialidades desde la parte oriental del rio Neuquén y de los Países interiores inmediatos a las Pampas de Buenos Aires que hasta aora no se conosian se presentaron con su acostumbrada arrogancia partiendo con violencia y manejaendo con la mayor destreza sus caballos al mismo tiempo [sic] que con otras demostraciones de gozo publicanco el viva el Rey fueron recibidos con las mismas y despues de aquellos usados cumplimientos alojados en parage de su satisfaccion”<sup>120</sup>.

En el punto 4° del Parlamento se establece que aquellos que insistan en organizar incursiones hacia las pampas serán castigados como “enemigos de la corona”, lo que obligará a los caciques del Butalmapu correspondiente a cortar de raíz “estas perversas expediciones”<sup>121</sup>. Como veremos más adelante, la mayor parte de estos acuerdos quedará en la letra muerta, pues los indígenas continuarán consolidando su relación con las pampas.

Hacia fines del siglo XVIII, la mayor parte de las grandes identidades territoriales de la Araucanía, identificadas por los hispanocriollos, participaban del provechoso negocio de los malones en las pampas, mientras los hispanocriollos intentaban mantener el control de la situación estableciendo medidas y castigos que frenaran la ambición de los caciques y sus agrupaciones. La inclusión de los williches en el *butalmapu* de la cordillera, como medida para lograr la representatividad y legitimidad de estas agrupaciones en las negociaciones políticas entre los indígenas y los *winka*, fue insuficiente para terminar con las constantes incursiones de estos a las pampas, por ello fue necesario establecer medidas específicas sobre este punto. Así lo hizo el Parlamento de 1793, realizado entre el gobernador Ambrosio O’Higgins y los caciques principales don Juan de Queipul y don José de Hanthropahi, de las tierras de Río Bueno y Osorno “y de todo el distrito de Valdibia [sic]”, que comprometía a los williches a que:

---

<sup>120</sup> *Ibid.*

<sup>121</sup> *Idem.*

“... no solo no impedirían, el trancito, comercio, y comunicación de la Plaza de Valdivia a los muchos Fuertes, que su Señoría, acababa de establecer en Río Bueno, y Osorno si no, que concurrirían, a auxiliar á sus Comandantes, y Tropa, que los guarnece, ministrandoles por su precio, las caballerías, y Ganados, que necesitasen para su uso, y Mantenciones; que no comunicarían, para negocio alguno con los Yndios de la otra Banda de la Cordillera”<sup>122</sup>

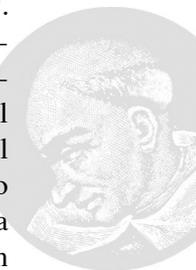
Leonardo León señala que la prolongada Guerra de Arauco obligó a los *weichafes*, o guerreros araucanos, a buscar nuevos medios de sobrevivencia para la manutención de sus familias, de esta manera, guerreros y cazadores se desdoblaron en distintos papeles mientras estaban en la Araucanía o en las pampas. Este el caso de agrupaciones como las de los williches de Valdivia y el Toltén. El historiador agrega que este proceso se vio reforzado por la emergencia de estructuras organizativas que vinculaban el poder político con la acumulación de riquezas basada en la realización de empresas maloqueras a las pampas: “la emergencia de los *ulmenes*, cuyo estatus de hombres ricos dependía fundamentalmente de la posesión de riquezas materiales tales como caballos, ganados, manufacturas y mujeres blancas, proveyó a los cazadores de un marco institucional sólido que les permitía emprender sus largos viajes hacia el oriente. Lo que perseguían los cazadores no era provocar hostilidades contra los peninsulares, sino dedicarse a la caza, al tráfico de ganado”<sup>123</sup>.

No obstante, la preocupación de las autoridades hispanas por los continuos asaltos indígenas en las localidades fronterizas bonaerenses se incrementó desde mediados del siglo XVIII, pues se pensaba que el ganado trasladado por los indígenas desde las pampas a la Araucanía era objeto de un nutrido intercambio en las localidades fronterizas del Biobío y de Valdivia, donde se suponía que existía una amplia red comercial con los hispanocriollos. León ha intentado demostrar que ello no fue así, pues el ganado era más bien consumido por los mismos indígenas<sup>124</sup>. Ciertamente, la existencia del tráfico ganadero llegó a ser una de las grandes y poderosas razones (o excusas) esgrimidas por las autoridades de la Corona para proponer sucesivos planes de ocupación y ampliación de la frontera indígena. A fines del siglo XVIII, los planes de ocupación le daban una enorme importancia al control de las rutas indígenas por las cuales era conducido el ganado hacia Chile, así lo señalaba el capitán Félix de Azara, quien culpaba a las autoridades chilenas de una cierta complicidad con los indios: “Los indios de la falda de la cordillera tuvieron noticias de esos ganados y empezaron a llevar grandes manadas a Chile; cuyos pre-

<sup>122</sup> ANMV, vol. 9, fs. 243-246. Agradezco a Jorge Vergara la obtención del documento citado.

<sup>123</sup> Leonardo León (1995), “Mapu, toquis y weichafes durante la primera guerra de Arauco: 1546-1554”, *Revista de Ciencias Sociales* N° 40, pp. 25-26.

<sup>124</sup> León, *op. cit.* (1989), pp. 67.68.



sidentes tenían contratas de ganado con dichos indios”<sup>125</sup>. Además, agregaba el funcionario real que “no habiendo ya ganado en las pampas, se vieron los bárbaros en una especie de precisión de robar el manso rodeo en las estancias de esta capital” y señalaba que “Esta es la época y la causa de la guerra con los indios, que ha ocasionado tantas muertes de una y otra parte”<sup>126</sup>.

En el siglo XIX, las autoridades criollas de las flamantes nuevas repúblicas inauguraron un contradictorio esquema de relaciones con los indígenas. En Chile, la llamada “Guerra a muerte” entre “realistas” y “patriotas”, iniciada en 1819 y cuyos efectos perduraron por varios años a ambos lados de la cordillera, rompió los equilibrios coloniales e involucró activamente a las distintas identidades territoriales mapuches de la Araucanía en las luchas políticas independentistas, introduciendo, así, profundos quiebres de los equilibrios internos mapuches. Las consecuencias de tales conflictos perduraron por décadas y repercutieron profundamente en la composición política mapuche en las pampas.

En Argentina, las relaciones entre indígenas y *winkas* cambiaron cuando se generalizaron los temores de invasiones ultramarinas y brasileñas, lo que se conjugó con la necesidad de ampliar, por razones económicas, las fronteras en perjuicio de los indígenas. Estas nuevas relaciones, establecidas por el entonces enviado del Gobierno, Juan Manuel de Rosas, introdujeron, también, nuevas dinámicas en el trato con los indígenas que se caracterizaron por ser fuertemente ambiguas frente a ellos. La manipulación de la autoridades rioplatenses, a través de los “indios amigos” y de las alianzas estratégicas con otras agrupaciones, pasaron a formar parte normal de la política de Buenos Aires para con los indígenas.

Algunos años después, las autoridades argentinas ventilaban el mismo argumento para justificar la campaña de exterminio denominada ampulosamente la “Conquista del Desierto”. La tesis de las autoridades era que los mapuches en “épocas normales” exportaban a Chile “cuarenta mil cabezas al año, cuya mayor parte la venden los pehuenches que viven en perpetua paz y armonía con la República chilena, recibiendo en cambio en especies, un valor de dos o tres pesos fuertes”<sup>127</sup>. El

<sup>125</sup> Azara, *op. cit.* pp. 148-149.

<sup>126</sup> *Ibid.*

<sup>127</sup> Varias décadas antes, el explorador Pedro Andrés García calculaba la misma cifra “No será exceso asegurar que en lo que ocupa la línea de frontera exceden los robos anuales de 40.000 cabezas de ganado vacuno, y acaso igual o mayor número de caballos, yeguas y mulas sin que basten a contenerlos las reconversiones del gobierno y sus reiteradas ofertas de buena amistad...”. García, Pedro Andrés (1837), “Nuevo plan de fronteras de la provincia de Buenos Aires proyectado en 1816...”, en Pedro de Angelis, Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata, Buenos Aires, Imprenta del Estado, p. 5. En tanto, el oficial del ejército argentino Álvaro Barros calculaba hacia 1872 que el robo de animales en los años 1854, 55 y 56 llegaba a una cifra de 400.000 mil cabezas, equivalentes a 1 millón seiscientos mil pesos de entonces, Álvaro Barros (1975), *Fronteras y territorios federales de las pampas del sur*, Buenos Aires, Hachette, p. 61. En todo caso, las cifras son contradictorias y deben haber variado según la coyuntura políticas y las relaciones de las autoridades con los indígenas.

autor de esta carta, el general Roca, comandante de la expedición y futuro Presidente de la República, señalaba su interés y su anhelo por terminar con esta situación, pues lo consideraba el principal incentivo para la presencia indígena en las pampas, territorio que la República asumía como propio: “Abrigo la convicción de que suprimido este mercado, que hace subir o bajar las haciendas en Chile, en proporción de la importancia de los malones dados en Buenos Aires u otras provincias argentinas, se quitaría a los indios el más poderoso de los incentivos que los impulsaban a vivir en constante acecho de nuestra riqueza”<sup>128</sup>.

Un acompañante y cronista de la expedición agregaba que “Estos indios vendían en Chile todo el ganado que nos robaban y solamente dejaban en su toldo los caballos necesarios para sus correrías...”<sup>129</sup>, señalaba Estanislao Zeballos refiriéndose a los indios de Traru Lafquén, territorio ubicado en las márgenes del río Negro al suroeste de las pampas.

Las correrías de los mapuches por las pampas argentinas y su proceso de instalación progresiva en algunas áreas significaron para los *winka* un obstáculo para sus ambiciones expansionistas. Para los mapuches, en cambio, significaba la ampliación de sus posibilidades de reproducción social y biológica, así como el reordenamiento de las fuerzas políticas internas en la Araucanía, que pronto verían en el proceso de expansión territorial y en el acceso al ganado la oportunidad para acrecentar su estatus. La expansión de los mapuches hacia el *puelmapu* es, por tanto, un hecho que está estrechamente ligado a las transformaciones de la sociedad tribal mapuche, sobre todo, se asocia a una jerarquización de la sociedad y a la mayor complejidad de su organización política tras la emergencia de grandes jefaturas.

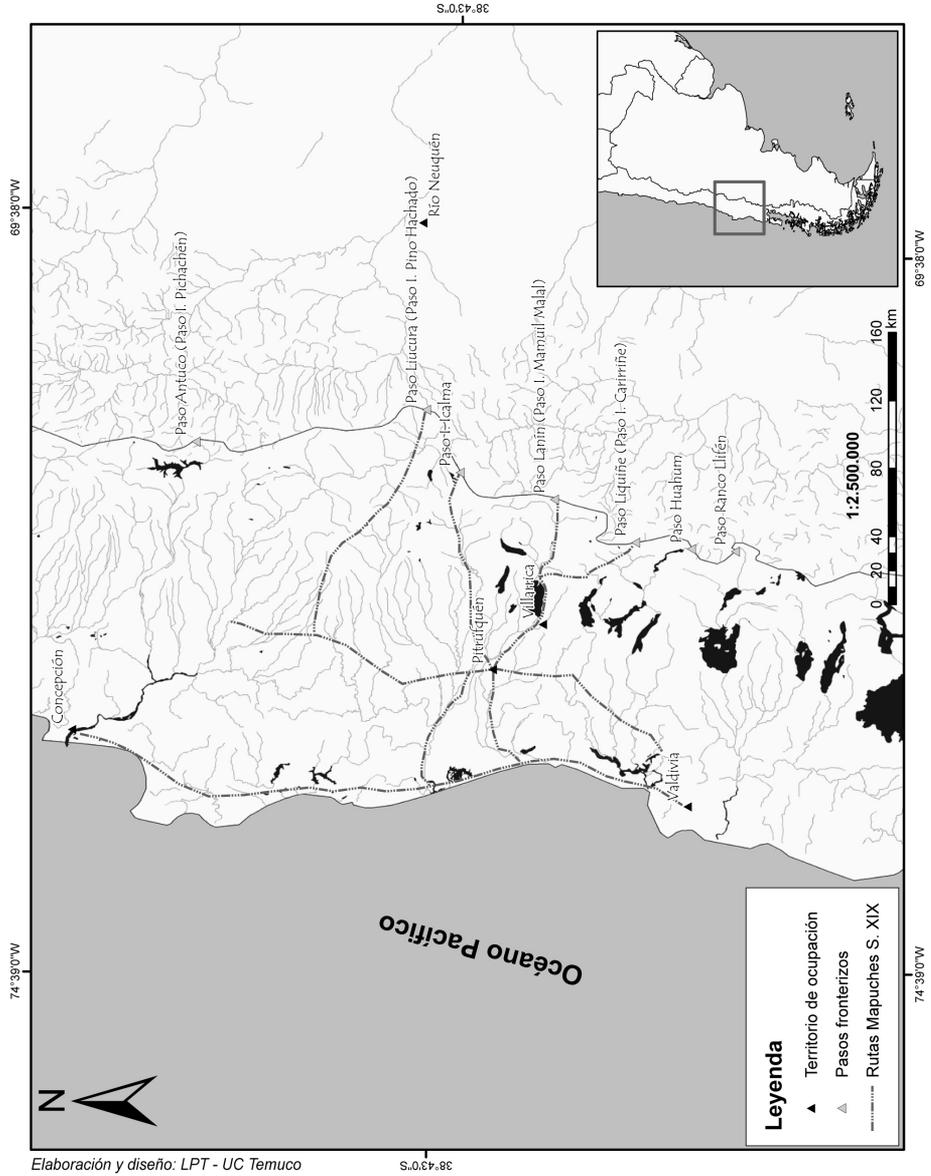
La dinámica de las relaciones entre las jefaturas indígenas y las autoridades serán fundamentales para definir el dominio territorial de los *lonkos* y la posible influencia sobre los jefes menores de los cuales dependía la endeble pirámide tribal. La misma capacidad aglutinante y negociadora debía ser demostrada por los caciques mediante su destreza para moverse en los espacios de poder *winka* y mapuche, lo que iba acompañado de la habilidad para articular alianzas, matrimonios y favores a ambos lados de la cordillera. De esta manera, los grandes *ñidol-lonkos* de la Araucanía, en el siglo XIX, dependían, en gran medida, de la correlación de fuerzas, del apoyo y del prestigio que obtuvieran de sus “parientes” de las pampas, así como de sus relaciones con los *winkas*.



<sup>128</sup> Carta del general Roca al redactor de la República (abril, 1876), en Juan Carlos Walther (1974), *La conquista del desierto*, Buenos Aires, Eudeba.

<sup>129</sup> Estanislao Zeballos (1954), *Viaje al País de los Araucanos*, Buenos Aires, Ediciones Anaconda, p. 272.

Mapa N° 2  
Antiguas rutas y pasos cordilleranos utilizados por los mapuches de la Araucanía y las pampas (siglo XIX)



Elaboración y diseño: LPT - UC Temuco

S.043°S

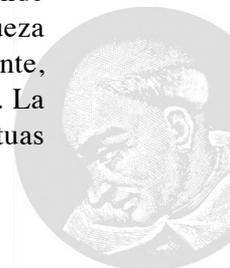
## LOS MAPUCHES EN LA DIVERSIDAD ÉTNICA DE LAS PAMPAS

### *La complejidad del mapa étnico pampeano*

Como hubiese dicho Eric Wolf, la historia mapuche no es una historia aislada, por el contrario, se trata de una historia de contactos, intercambios y movimientos permanentes con otros grupos y culturas. No se pueden entender los distintos procesos de transformación cultural, política, económica y social mapuche si no es a través de los múltiples modos en que la cultura se ha friccionado o ha sido penetrada por otras culturas. Entre los mapuches, el contacto con los incas del Perú y con los hispanos, a partir del siglo XVI, es de gran relevancia para entender los cambios sufridos en su historia de los últimos quinientos años, pero también lo fueron los múltiples contactos con diferentes pueblos indígenas de regiones adyacentes a la Araucanía. En el caso mapuche, los investigadores han insistido en la utilización del concepto “Araucanización de las Pampas”, como si los procesos de difusión cultural fuesen lineales y unidireccionales, cuando, en verdad, la expansión mapuche hacia el oriente de los Andes, si bien significó la difusión de un conjunto de elementos culturales propiamente mapuches, entre los cuales el más importante ha sido la lengua, también operó como un proceso de influencia recíproca o, al revés, en que los mapuches adquirieron y asumieron un amplio abanico de elementos culturales “pampeanos”. Etnógrafos, arqueólogos y lingüistas se han encargado de descifrar los códigos de estas mutuas influencias. Lo que interesa en este libro es mostrar parte de este proceso atendiendo a los significados que, para los mapuches, ha tenido su desenvolvimiento en un espacio multiétnico como el de las pampas argentinas.

En el siglo XIX, las pampas y la Patagonia eran escenarios multiétnicos, donde confluían múltiples tradiciones culturales, lenguas y modos de vida. Esta riqueza le daba un valor simbólico profundo al *puelmapu*, además de hacerlo, claramente, un lugar propicio para el intercambio, las alianzas, las disputas y los conflictos. La pampa reflejaba, en su diversidad de intereses y culturas, un escenario de mutuas influencias y conocimientos<sup>130</sup>.

<sup>130</sup> No queremos entraparnos en la complejidad del fenómeno étnico de las pampas y la Patagonia. Para clarificar el panorama de la región, está el conocido y ya clásico trabajo de Casamiquela, *Rectificaciones y ratificaciones...* (1965). Una revisión actualizada de este trabajo se encuentra en el libro de Lidia Nacuzzi (1998), *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología. Casamiquela explica las diferentes tradiciones, culturas y lenguas que conviven en las pampas hasta principios del siglo XX, clarifica, además, las denominaciones genéricas, cronológicas y situacionales que se asignan a los grupos indígenas, tanto por parte de los extranjeros no indígenas como entre los propios indígenas. Una de las asignaciones más generales usadas entre los propios indígenas para designar a distintos grupos: tehuelches, mapuches, etc., es el vocablo pampa. Lo claro es que entre los principales grupos indígenas se encontraban diferentes grupos tehuelches, mapuches o araucanos a los que, según su



Para los europeos, el complejo mapa étnico de las pampas representaba una realidad difícil de representar e interpretar, por ello, es que los textos que han llegado hasta nuestros días más que iluminar, a veces, oscurecen el panorama. Un ejemplo es el nombre de “indios pampas” que, hasta el siglo XVIII, se atribuía indistintamente a todos los indígenas que habitaban las pampas, aunque, a veces, es posible que describiera a ciertos grupos de tehuelches septentrionales. Otros son los casos de los “indios serranos”, de los moluches y de los aucas, grupos que son definidos de distintas formas y orígenes según los contextos y niveles de información de quien escribe. En todo caso, a partir del siglo XVIII, comenzará a precisarse, con mayor claridad, la identificación de los distintos grupos y los observadores comenzarán a distinguir a aquellos grupos de raíz mapuche de aquellos “propiamente” de la pampa<sup>131</sup>.

Uno de estos agudos observadores, aunque no exento de equívocos, fue el padre Falkner. Entre sus escritos, el misionero detalla un completo catastro del mapa étnico pampeano haciendo hincapié en la diversidad antes mencionada, hacia el año 1744. Entre los múltiples grupos que distingue, destaca a los moluches, sobre quienes decía:

“Los *moluches*, o *molucas*, son conocidos entre los españoles por los nombres de aucas y araucanos. El primero de éstos es un mote, que significa rebelde, salvaje o bandido. La palabra *aucani*, significa rebelar, levantar o amotinar, y se aplica a hombres y a bestias y así *auca-cahual*, significa silvestre, *aucatun*, *aucatul*, gritería o levantamiento”<sup>132</sup>.

Otro testimonio del misionero Sánchez Labrador daba cuenta de esta compleja y, hasta hoy, complicada diversidad étnico-cultural describiendo la forma en que convivían diversos grupos en un mismo espacio y que se sustentaban de los mismos recursos. Este es un contexto de mutuas influencias y préstamos culturales, de

---

ubicación geográfica, se denominaba de distintas formas: puelches o “gente del este”; *nguluches* o *moluches* o “gente del oeste”; *pikunches* o “gente del norte”; *williches* o “gente del sur”. A los del lado occidental de la cordillera de los Andes, los habitantes de lengua *mapudungun* de la zonas precordilleranas de la pampa sur o del norte de la Patagonia, los denominaban *waizefêches*, que quiere decir “gente del otro lado” y que tiene como sinónimo la palabra *furiloche* o *vuriloche*. Otras asignaciones son las de pehuenches, o “gente del pehuén”; chaziches o “gente de las salinas”; rankülches o “gente del carrizo”, etc. Para mayor detalle consultar las páginas 8 a 18 del trabajo citado.

<sup>131</sup> León señala que “Las tribus que aparecen envueltas en los intercambios fronterizos de Concepción durante el siglo XVIII son los pehuenches de la montaña que comerciaban con los hispano-criollos de los Angeles, Laja y Chillán, los costinos que visitaban los fuertes, reducciones y misiones de la región de Arauco y Concepción y algunos linajes llanistas asentados en el valle central, al sur del río Bío-Bío. Los huilliches transitaban por las fronteras de Valdivia y llegaron hasta los nuevos establecimientos españoles del río Negro a partir de la década del 70. El mapa étnico incluía además a los chiquillanes, aucas, tehuelches, serranos, pampas, puelches y ranquelches, naupaches, moluches y cuncos. Algunas de estas tribus habían sido araucanizadas o estaban en proceso de araucanizarse y no siempre participaban de la convivencia pacífica. La oposición e intereses entre las diversas etnias produjo disensiones y guerras que los hispano-criollos manipularon habilidad hasta transformar algunos segmentos tribales valiosos aliados de las armas imperiales. En este sentido los pehuenches y costinos fueron desde principios del siglo XVIII los más fieles auxiliares del ejército del rey y se convirtieron rápidamente en expertos del intercambio fronterizo”, León, op.cit. (1991), p. 16.

<sup>132</sup> Falkner, en De Angelis, *op. cit.* (1969), p. 716.

alianzas, disputas y competencias por el ganado y los pastos de la pampa. Este es el panorama que describe Sánchez Labrador tratando de interpretar y descifrar el mapa que tiene frente a sus ojos:

“Las tierras tan dilatadas, de que acabamos de hablar, en parte están pobladas de varias Naciones, quales son las siguientes. *Pampas, Puelches* o Serranos, *Peguenches, Thuelchus*, o *Patagones; Sanquelches, Muluches, Picunches*, y *Vilimuluches*”<sup>133</sup>.

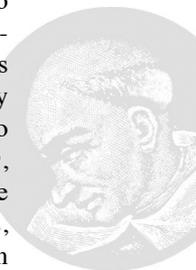
El padre Sánchez agrega, además, una aclaración que bien vale la pena tener en cuenta para entender el mapa señalado. Para muchos observadores del siglo XVIII, los indios de la pampa eran una amalgama cultural difícil de separar y definir en distintos grupos, por ello, se les daba el nombre común de indios pampas, cuando en realidad este era el nombre que identificaba solo a algunos de los pueblos que habitaban la llanura bonaerense septentrional. La confusión se debía, como he dicho, a las mutuas influencias que la convivencia había impuesto, sobre todo, en relación con la vestimenta y la lengua. En efecto, la lengua *mapudungun* llegó a ser algo así como una *lingua franca*<sup>134</sup>, hablada por varios pueblos presentes en el escenario pampeano y patagónico, incluso, por algunos grupos de origen tehuelche, lo que indica la magnitud que alcanzó la influencia cultural mapuche en esas comarcas. A mediados del siglo XVIII, los continuos acercamientos entre indígenas y *winka* permitieron que este mapa pudiera comenzar a aclararse, de ahí que Sánchez hiciera uno de los primeros intentos de aclaración:

“Llamo Nación a la de los Indios *Pampas*, no porque lo sea distinta de las demás nombradas, sino por acomodarme al modo de los Españoles, que la tienen por distinta. Pero después que los Misioneros Jesuitas han reconocido bien a estos indios, y averiguado su origen, no queda duda alguna de que es una misma Nación con las otras, o un agregado de muchos individuos de todas ellas. Son, pues, los Pampas, una junta de parcialidades de los Indios, que se reconocen en las tierras Australes. Por esa causa entre dichos *Pampas* se hablan todas las lenguas de las Naciones Mediterráneas y no otra peculiar, y propia. Quanto un prudente examen ha podido concluir en este asunto, se reduce a lo siguiente. Años pasados, quando las Campañas, y llanuras inmediatas a *Buenos Ayres*, mantenían tanto ganado Bacuno [sic], que las inundaban, bajaban algunas tolderías de Indios *Serranos, Thuelchus, Peguenches* y *Sanquelches* por el interés de su caza. Estos, que naturalmente son voraces, y hallaron alimento en abundancia, se establecieron en dichas llanuras, o *Pampas*. Por este acontecimiento dieron a tales Indios el nombre de *Pampas*, que es el propio de las Campañas, en que fijaron establemente sus toldos; pero en realidad no son sino parcialidades de las Naciones expresadas<sup>135</sup>.

<sup>133</sup> Sánchez Labrador, *op. cit.*, p. 28.

<sup>134</sup> Esta idea del *mapudungun* como *lingua franca* de la pampas me fue proporcionada por Martha Bechis.

<sup>135</sup> Sánchez Labrador, *op. cit.*, pp. 28-29.



Aunque a lo largo del siglo XIX las agrupaciones, tribus y parcialidades de las distintas tradiciones culturales que habitaban la pampa continuaron manteniendo una identidad cultural básica y específica que los diferenciaba de los “otros”, el proceso de intercambio y mezcla generó un panorama sincrético que es difícil de estudiar con total claridad. Por otro lado, en la medida en que las alianzas y los conflictos se incrementaron, aumentó el cautiverio tanto entre los distintos grupos indígenas como de “argentinos” y “chilenos”, de modo que los matrimonios y alianzas de parentesco estratégico cobraron una mayor relevancia, sin que a ello se le opusiera el origen étnico de la esposa o el esposo. Al fin y al cabo, lo que importaba era fortalecer el poder de las alianzas políticas y el control de los territorios por donde pasaban las principales rutas de los *nampülkafes*.

En su visita a las tolderías del cacique tehuelche Inacayal, en 1863, el explorador chileno Guillermo Cox describe con agudeza la diversidad étnica existente entre los parientes del cacique, que ocupaban un territorio de transición entre los dominios mapuches del sur de la pampa y los tehuelches del norte de la Patagonia, en Caleufú. Esta es la escena observada por Cox:

“La homogeneidad de raza y de idioma, que habíamos reparado en los toldos de Huentrupan, había desaparecido aquí. Huincahual, el viejo cacique, es pehuenche, tuvo, de una mujer ya muerta, y que era de raza pampa, dos hijos; uno que vive en las orillas del Limay, e Inacayal que goza de mucha consideración aquí y en toda la Pampa. De otra mujer que actualmente existe, también de raza pampa, tiene dos hijos y dos hijas; Marihueque y Chiquilin son los nombres, Llanculhuel y Nalcú, las dos mujeres. Tiene además otra mujer pehuenche, que no le ha dado hijos. Marihueque es casado con mujer pehuenche”<sup>136</sup>.

En los toldos del cacique Huincahual de Caleufú, Cox pudo apreciar, también, una escena casi surrealista que describe muy bien la forma en que se producían las relaciones interculturales al otro lado de los Andes, en este caso, en el *waizufmapu*. Se trataba de una borrachera ceremonial en la que todos los hombres, después de un ritual empujado por el aguardiente, daban rienda suelta a su locuacidad multilingüe: “entonces todos se soltaron hablar sin escucharse; la confusión llegó a ser general. Unos hablaban araucano, otros pampa, otros se interpelaban en la lengua ruda de los tehuelches. Se habría dicho que quebraban nueces entre los dientes. Al fin, los más eruditos ponían en relieve sus conocimientos en la castilla, como suelen ellos llamar a la lengua castellana”<sup>137</sup>.

<sup>136</sup> Cox, *op. cit.*, p. 199. Cox distingue, según la información que recibe, entre tehuelches, pampas y pehuenches, a cada uno de ellos los identifica como grupos lingüística o biológicamente diferentes [sic].

<sup>137</sup> *Ibid.*, p. 208.

La multiculturalidad del espacio pampeano influyó profundamente en los procesos de alteridad y configuración de la identidad mapuche del siglo XIX, la que se abrió por muchos flancos a las influencias de otras culturas. Este proceso permite borrar la imagen de una sociedad mapuche cerrada y autorreferente, cuyo único propósito es defender una identidad pura. Las influencias pampeanas en la cultura mapuche se manifestarán de diversas formas y maneras: en la lengua, en la ropa, en la religión y en los rituales propiciatorios.

#### ALIANZAS MULTIÉTNICAS ENTRE PARCIALIDADES DE LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS

Las relaciones interétnicas se producían, también, a través de las múltiples alianzas políticas y militares. Un ejemplo de estas alianzas y estrechas relaciones son las que llevaron a cabo los grandes cacicatos de las pampas y de la Araucanía. Es conocida, entre otras, la alianza entre Calfucura y Magnil Huenu<sup>138</sup>. El gran Magnil Huenu, de las tierras de Collico en Malleco (hoy provincia de Malleco en Chile), marchó a los veinte años al *puelmapu* con un grupo de valientes *weichafes*, vivió entre los *ranqueles* o *ranquelches* que lo acogieron y le dieron protección. De esa aventura, retornó varios años después con fama y prestigio que le ayudaron a forjar su poder entre los *arribanos*<sup>139</sup>. Es posible que algunas de las esposas de Magnil hayan sido ranquelches y sus hijos, por tanto, criados en un contexto multiétnico. El viejo Magnil tuvo varios hijos –entre otros el famoso Quilapán<sup>140</sup>–, algunos de los cuales se criaron en las pampas, al amparo de las *tolderías* de Calfucura<sup>141</sup>.

Otro caso es el de Sayhueque, el *lonko* de “las Manzanas”, cuyos dominios precordilleranos se encontraban ubicados en las nacientes sur del río Negro, área en la que existían una serie de territorios ocupados desde tiempo antes por tribus mapuche-pewenches y tehuelches, grupos a los cuales los cronistas del siglo XVIII y algunos autores contemporáneos denominan *puelches*<sup>142</sup>. Sayhueque, uno de los

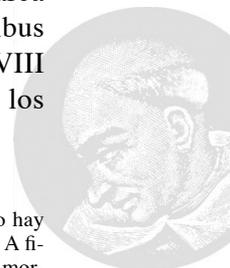
<sup>138</sup> Sobre este famoso *ñidol-lonko* se ha escrito mucho en diferentes épocas y contextos, pero, hasta ahora, no hay estudios en profundidad que indaguen en su personalidad y en sus acciones a ambos lados de la cordillera. A fines del siglo XIX, un cronista de la ocupación decía de Magnil: “Era Mañil un poderoso cacique arribano, mortal enemigo de Colipí i del gobierno de Chile, aliado siempre con sus lanzas montoneras revolucionarias del sur en nuestras guerras civiles, i que durante toda su vida mantuvo en constante jaque a las poblaciones cristianas de la frontera del Bío Bío, hombre de mucho consejo i de gran prestigio entre las tribus rebeldes, que obedecían ciegamente a su voz, Mañil profesó siempre un odio invencible a los huincas; a tal grado que cuando vio cercano su fin llamó a su hijo Quilapán, heredero de su poder i del mando, i haciéndole arrodillar junto a su lecho de muerte le exigió el juramento de no pactar jamás con ellos”, Subercaseaux, *op. cit.*, pp. 37-38.

<sup>139</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), pp. 64-65.

<sup>140</sup> Valga decir que uno de los hermanos de Namunkura llevaba por nombre Quilapán, Hux, *op. cit.*, p. 49.

<sup>141</sup> Bengoa, *op. cit.*

<sup>142</sup> Véase Casamiquela, *op. cit.*



grandes jefes de la pampa, en el siglo XIX, era hijo de Chocorí, cacique williche (pewenche del sur, según Hux), y de madre tehuelche. Hux, sin embargo, señala que la madre de Sayhueque pudo ser una cautiva chilena. Entre los familiares más connotados de Sayhueque, se encontraba su primo Llanquetruz o Llanquitur, originario de un tronco williche-ranquel. Su padre fue el cacique Cheuquetá, “indio chileno” perteneciente al grupo que con Calfucura traspasó la cordillera en 1830. Entre este año y 1845, apareció en diversos eventos y sucesos en las pampas y la Araucanía<sup>143</sup>.

Durante el siglo XIX, las diversas agrupaciones ubicadas en las pampas se disputaron el control de territorios, aguadas y rastrilladas vitales para la conducción del tráfico ganadero a través de los boquetes cordilleranos. Asimismo, existían permanentes disputas y guerras intertribales que desgastaban y recomponían permanentemente las relaciones de poder internas. Estos conflictos han sido estudiados por Leonardo León en lo que se refiere al siglo XVIII. Los enfrentamientos entre indígenas, por cuotas de poder, control de territorios y ganados, eran también incentivados o manipulados, muchas veces, por los *winkas* y se traducían, por lo general, en sangrientos combates y malones. Este es el caso de la disputa por las salinas, lugar estratégico para mantener relaciones con las autoridades argentinas, que se expresó en odios seculares como los que hubo entre *borogas*<sup>144</sup> y *ranquelches*, que fueron conflictos que se traspasaron a las nuevas generaciones de mapuches instaladas en las pampas. Sin embargo, una de las luchas intertribales más encarnizadas fue la que se dio entre mapuches (especialmente mapuche-williches) y tehuelches septentrionales por el control de las rutas ganaderas, en las orillas de los ríos Negro y Limay<sup>145</sup>.

Las alianzas y conflictos entre los diversos grupos indígenas de las pampas llegaron a su punto culminante con la llegada de la expedición argentina de exterminio, conducida por el general Julio A. Roca, en 1878, que paradójica y trágicamente contaba con un buen contingente de “indios amigos”<sup>146</sup>. Frente a la invasión militar

---

<sup>143</sup> *Ibid.*

<sup>144</sup> Los borogas eran una agrupación mapuche de Araucanía que emigró a las pampas y se asentó en las orillas de las lagunas saladas ubicadas al occidente de la Sierra del Tandil, territorio ocupado posteriormente por las tribus de Calfucura. El nombre boroga corresponde a una deformación de Boroa, territorio mapuche ubicado en el interfluvio Cautín-Toltén. Los borogas son parte de la gran agrupación de “indios del Toltén”.

<sup>145</sup> Villarino, Basilio (1972), “Diario del piloto de la Real Armada D. Basilio Villarino del reconocimiento que hizo del Río Negro en la costa Oriental de la Patagonia el 1872”, en Pedro de Angelis, *Colección...*, Tomo VIII; Nacuzzi, *op. cit.*

<sup>146</sup> La institución de los “indios amigos” proviene de los procesos de militarización de la frontera mapuche e hispana en Chile colonial, traspasada en las primeras décadas del siglo XIX al Río de la Plata, del mismo modo que ocurrió con la institución de los “capitanes de amigo”. Se trata de un medio por el cual las autoridades hispanas, primero, y republicanas, después, atraían las lealtades y compromisos de ciertas parcialidades indígenas con el fin de mantener el control indirecto de ciertos territorios estratégicos, para servir de mediadores, informantes, milicias auxiliares y catalizadores de la violencia provocada por los indios alzados. Para los indios amigos, este “arreglo” constituía un prolífico negocio, pues por sus servicios recibían raciones en ani-

argentina, mapuches, ranqueles, pewenches y algunos grupos tehuelches formaron una gran confederación en un intento inútil por defender sus territorios de la explotación y de la feroz “limpieza étnica” emprendida por los militares argentinos.

#### FUGITIVOS, CAUTIVOS Y SECRETARIOS: LA PRESENCIA *WINKA* ENTRE LOS INDÍGENAS

Otro factor de disputas y conflictos era la obtención de cautivos. Como veremos en el Capítulo V, para los mapuches de la Araucanía, en el siglo XIX, la obtención de cautivos en las pampas, especialmente blancos o blancas, se había convertido desde el siglo XVII en un motivo de prestigio y estatus tan importante como el hecho de ser aliado de Calfucura o de traer una buena recua de caballos y vacas. La captura de prisioneros cobró mayor importancia en las pampas, durante el siglo XIX, por las dificultades, cada vez mayores, que había para su obtención en las fronteras mapuches con Chile. En cambio, las amplias fronteras bonaerenses estaban pobladas por colonos y ganaderos de origen europeo y desguarnecidas o mal guarnecidas por las tropas de la república. Los mapuches en sus incursiones maloqueras capturaban mujeres y niños que, luego, eran “incorporados” a su grupo familiar, o bien, intercambiados por otros cautivos, animales o abalorios. Para los *lonkos* y *ülmenes* de la Araucanía, poseer una cautiva blanca *arkentina* (argentina), entre sus varias esposas, era motivo de fama y prestigio.

Asimismo, entre los indígenas, habitaban numerosos extranjeros *winkas*, chilenos y argentinos que, al igual que los cautivos y cautivas, cumplían diversas funciones, y realizaban trabajos menores como cuidadores de ovejas, secretarios o escribanos. Entre los caciques de las pampas, era bien visto tener alguien que pudiera escribir cartas y transmitir mensajes en forma directa a los diferentes actores *winkas* de la pampa. Entre los indígenas, poseer algunos de estos “asesores” era considerado como una ventaja sobre sus oponentes y competidores. Es conocido el caso del cautivo francés Guinnard que, para salvar su vida, pasó a ser secretario-escribano de Calfucura, función que cumplió no sin ciertas incomprensiones<sup>147</sup>. El mismo Cox estuvo cerca de convertirse en un escribiente de los indígenas; el



---

males y especies, así como cierta protección y apoyo militar contra sus enemigos. La institución de los indios amigos representó, sin embargo, una serie de contradicciones para los propios indígenas que debían moverse en un precario plano de lealtades interétnicas, que no siempre les fueron favorables o provechosas. Entre los indios amigos de la pampa, se encontraban las tribus ranqueles de Catriel y Cachul, también las tribus amigas de los mapuches *borogas* y, tras su caída, los salineros de Calfucura. Sobre los indios amigos, ver de Silvia Ratto, “Indios amigos e indios aliados. Orígenes del “negocio pacífico” en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832)”, en *Cuadernos del Instituto Ravignani* N°5, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires; en tanto, Villar y Jiménez, *op. cit.* (1996), abordan la conflictiva figura de Venancio Coyhuepan, uno de los más importantes indios amigos de la frontera bonaerense en la década del veinte del siglo XIX.

<sup>147</sup> Guinnard, *op. cit.*

cacique Inacayal le ofreció dicho cargo a cambio de llevarlo con él a Carmen de Patagones. En las tolderías del tehuelche Huincahual, Cox pudo cumplir con esta función cuando el jefe le rogó que le redactase una carta para un juez de Quinchilca (localidad cercana a Futrono en la provincia de Valdivia), con el fin de resolver la detención “de un indio suyo”. La carta, reproducida por Cox en su diario, señalaba lo siguiente:

“Escribí; el lenguaraz de Huincahual me traducía las palabras del viejo cacique. La carta decía <<que los indios en general y los de Huincahual en particular eran gente honrada, que mantenía buenas relaciones con los chilenos, y que en el interés de todos debía reinar la paz y la buena fe, que el Huincahual trataba bien y hacía respetar a los chilenos que venían a comerciar a sus tierras, y era justo que también en la otra banda se respetase a su gente, etc.>>”<sup>148</sup>.

En las tolderías mapuches, pewenches y tehuelches del *waizufmapu*, Cox también pudo constatar la presencia de un sinnúmero de sujetos y personajes asentados por diferentes motivos y bajo distintas condiciones al amparo de los caciques y sus gente. Entre estos, menciona a un tal Argomedo y Salinas, “emigrado político en 1851”, que vivía en las tolderías de Paillacán, quien lo había detenido y le había asignado el cargo de ovejero. En los mismos toldos, se encontraba un mozo de apellido Cárdenas, de quien el viajero Cox decía que había estado prisionero del cacique por espacio de dos años y que, después de haber recobrado su libertad, venía todos los años desde Valdivia a comprar caballos por aguardiente. Cox agregaba que el cacique “tenía fe en sus palabras”<sup>149</sup>.

En las inmediaciones, vivía el hermano del mozo Cárdenas, un fugitivo de la justicia en Valdivia, que vendía caballos de las pampas en los primeros potreros cordilleranos de la región, ya que, más allá, decía Cox, no podía pasar. Con Cárdenas se encontraba Labrín, un mozo de trágica historia que había llegado a los toldos como fugitivo junto a su amada, a la que había raptado en Río Bueno. Al querer volver sobre sus pasos, el cacique Paillacán lo había retenido diciéndole que podía marcharse, pero dejando en su poder a la muchacha para darla a su hijo mayor en matrimonio: “no quiso Labrín recobrar a tan duro precio su libertad y prefirió correr la suerte de su querida”<sup>150</sup>. En Caleufú, Cox también conoció a Celestino

<sup>148</sup> Cox, *op. cit.*, pp. 140-141.

<sup>149</sup> Cox, *op. cit.*, p. 133.

<sup>150</sup> *Ibid.*

Muñoz, dragón del ejército argentino que había viajado como *chasque* o mensajero desde la Patagonia (Carmen de Patagones) a los toldos indígenas. Antes, había sido cochero, trabajo que lo había llevado hasta Santiago de Chile, pero, debido a un asesinato cometido en Buenos Aires, se le había enviado condenado a la mencionada ciudad austral donde cumplía exitosas funciones militares. Era uno de esos personajes que no tienen nada que perder y que se han entregado a la aventura y a oscuros negocios donde no están ni con Dios ni con el diablo; al mismo tiempo que combatía a los indígenas, traficaba y vivía con ellos<sup>151</sup>.

Al igual que la Araucanía, de la cual existen numerosos testimonios sobre situaciones similares<sup>152</sup>, la banda oriental se constituyó en un escenario de relaciones entre diferentes grupos indígenas provenientes de tradiciones culturales y lenguas distintas. Era, asimismo, un teatro de operaciones de diversos actores entre los cuales no estaban ausentes los *winkas*, quienes participaban y se beneficiaban del tráfico ganadero, del comercio de aguardiente y de las luchas intestinas. Personajes como los chilenos mencionados servían de nexo a la sociedad indígena con la sociedad chilena o argentina, cumplían funciones específicas encomendadas por los caciques, traían y llevaban información valiosa, participaban de intrigas y trampas que afectaban a los diferentes bandos en acción.

Las escenas descritas dejan de lado la idea de territorios del todo ajenos a los *winkas* o de un uso y ocupación exclusiva de ciertas agrupaciones indígenas, por el contrario, se trata de territorios donde, pese al predominio indígena, se escenifica el mestizaje biológico y cultural, donde operan complejos procesos de sincretismo social y cultural que ayudan a dibujar el perfil de la sociedad mapuche de ese entonces, por tanto, ¿es posible que ello haya sido un factor que aportó a las representaciones mapuches del *puelmapu*, a la construcción de una idea y a una imagen del espacio ubicado al oriente de los Andes?



<sup>151</sup> *Ibid.*, p. 204.

<sup>152</sup> Autores del siglo XIX como Smith, Beauchef, Treutler, entre otros, han mostrado la existencia de estos personajes entre los mapuches de la Araucanía. El viajero Edmond Smith decía que en la Araucanía “Se encuentran chilenos por todo el territorio; casi todos son fugitivos de la justicia, que ganan la vida ocupándose en cualquier trabajo que se le proporciona. Con frecuencia se casan con indias y rápidamente se ponen al nivel de los salvajes”, Smith, *op. cit.*, p. 152.



### III. LA ORGANIZACIÓN SOCIOCULTURAL DEL TERRITORIO MAPUCHE EN LOS SIGLOS XVIII Y XIX

#### LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA TERRITORIALIDAD MAPUCHE

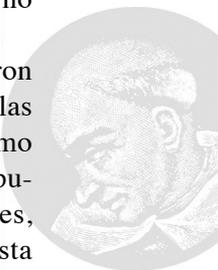
La historia mapuche, desde el siglo XVIII hasta nuestros días, ha sido de profundas transformaciones en su organización y concepción territorial y, aunque existen elementos que se han conservado o reinventado, cada período histórico se ha caracterizado por diferentes principios y formas de organizar y pensar el territorio. El concepto actual de comunidad, entre los propios mapuches, es el reflejo de un proceso de reapropiación y resignificación que debió pasar, primero, por la imposición que hizo el Estado desde fines del siglo XIX en adelante. Hoy día, los mapuches, sus organizaciones e intelectuales plantean que su organización básica, el *lof*, se ha adaptado a los cambios reafirmando el concepto de comunidad bajo dos pilares básicos y fundamentales, tal como señala el poeta mapuche Elicura Chiuailaf. Se trata de los conceptos de *tuwun* y *kvpalme*. Según Chiuailaf, el *tuwun* “es el fundamento básico de la familia, anclado en el espacio físico en el cual ha nacido, crecido y se ha desarrollado la gente”, en tanto, el *kvpalme* “es el lazo sanguíneo que une la comunidad familiar de hermanos, hijos todos de la Madre Tierra, resueltos a vivir ocupando un espacio territorial determinado”<sup>153</sup>.

La territorialidad mapuche ha cambiado a través del tiempo, y lo ha hecho, tanto por procesos internos como por influencias externas. De estas influencias, tal vez, la más importante es la que se generó del contacto intercultural de los mapuches con la Corona española y el Estado-nacional. La territorialidad es parte de los procesos sociales, culturales y económicos y, por eso, no es extraño plantear que no existe por sí sola o en forma natural.

En el siglo XIX, a diferencia de los siglos anteriores, los mapuches realizaron un proceso de apropiación e integración de los territorios de la Araucanía y las pampas. Este proceso se produjo a partir de la incorporación del *puelmapu* como referente territorial obligado en los esquemas socioterritoriales y políticos mapuches. El proceso de apropiación se enmarcó dentro del esquema señalado, esto es, la partición territorial, el establecimiento de hitos y la construcción de redes<sup>154</sup>. Esta forma de apropiación territorial es totalmente coherente con la situación de un territorio discontinuo y la realidad de la organización sociopolítica derivada del parentesco y de otras formas de vinculación y alianzas.

<sup>153</sup> Elicura Chiuailaf (1999), *Recado Confidencial a los chilenos*, Santiago, Lom.

<sup>154</sup> Giménez, *op. cit.*



Existen distintas representaciones e imágenes sobre el territorio mapuche en el siglo XIX, la mayor parte de las que conocemos han sido elaboradas por los observadores externos del mundo indígena. Sin embargo, a través de estos documentos y relatos es posible reconstruir e interpretar la forma en que los mapuches se apropiaron de un amplio territorio. Más allá de los límites discursivos, a través de estos textos, podemos buscar ciertas representaciones del espacio y su consecuente apropiación material en la óptica de la configuración y organización territorial indígena. En todo caso, primero que nada, hay que aclarar que cada una de las descripciones que conocemos enfatiza determinadas características, significados y funciones del territorio, que, en cierta forma, determinan lo observado y lo que se quiere ver de ello.

Pese a su “bárbara” e indómita apariencia, en opinión de los observadores de la época, los territorios mapuches no eran espacios ocupados al azar, por el contrario, bajo la perspectiva de la sociedad tribal, estaban organizados en función de los distintos modos de ocupación y dominio territorial, cuya forma más recurrente era la de identidades territoriales o grandes grupos de parentesco. Desde época temprana, siglo XVI, hay registros que dan cuenta de la existencia de una cierta organización social y política sobre la base de criterios territoriales. En el siglo XIX, este modelo siguió operando, al menos, entre los cronistas e historiadores. Sin embargo, si se tienen en cuenta las transformaciones que sufrió la sociedad mapuche en el siglo XIX, producto de sus vínculos con las pampas, cabe preguntarse si realmente se pudo haber mantenido esta forma de organización social y política del territorio, entonces, ¿es posible que se haya mantenido estática pese a los cambios ocurridos en el seno de la sociedad mapuche? A continuación, intentaré dar algunas luces acerca de esta cuestión sobre la base de una hipótesis de trabajo: si el territorio, el orden político y el centro económico de los mapuches en el siglo XIX cambiaron de dirección, perfectamente, pudieron haber cambiado algunos niveles de la organización territorial.

Vamos al punto. Uno de los mayores problemas relativos a la territorialidad mapuche “tradicional”, es decir, de antes de 1883, es la evidente confusión o traslape que existe entre las visiones mapuches y aquellas elaboradas por las sociedades hispanocriolla y republicana. Al respecto, cabe preguntarse si es que, en realidad, algunas de las divisiones territoriales mapuches que conocemos pudieron haber estado más relacionadas con la necesidad de los *winkas* de entender la sociedad mapuche bajo sus propios parámetros, asignándoles, así, una estructura inteligible y asimilable, que con el reflejo de una realidad concreta.

Según las fuentes, a fines del siglo XVIII, a la Araucanía se la podía describir como un gran territorio “subdivido” en varias unidades territoriales, basadas en una retícula social de individuos emparentados entre sí. Tal estructura estaba basada en diferentes niveles de organización social sobrepuestos el uno al otro bajo una lógica de unidades concéntricas o agregados sociales. El primero de estos agregados

era un conjunto de familias extensas o *lof*, reunidas en una agrupación denominada *levo* o *rehue*, que, a su vez, estaban agrupadas en un conjunto de *ayllarehues* (nueve *rehues*), que formaban una unidad mayor denominada *butalmapu*, que, en número de cuatro, tenían una distribución espacial Oeste-Este, en algunos casos, y Norte-Sur<sup>155</sup>, en otros, y que estaban asociados a distintas unidades geográficas: la costa, los llanos, la precordillera y la cordillera.

Guillaume Boccara sostiene que, antes del siglo XVIII, los *rechés*, como se autodenominaban los futuros mapuches, en los siglos XVI y XVII, poseían una estructura socioterritorial compuesta de varios niveles, donde el primero era la *ruka* o casa donde vivía un hombre con su esposa o esposas y sus hijos e hijas solteras y, en algunos casos, algunos hijos casados<sup>156</sup>. El siguiente nivel era un caserío compuesto por un grupo de cuatro a nueve *rukas*, supuestamente los miembros de este caserío pertenecían al mismo linaje del *ülmen* o principal. En ocasiones, el caserío cobijaba a miembros de más de un patrilinaje, puesto que podía acoger a yernos o sobrinos, por ejemplo. El siguiente nivel de agregación social era el *quiñelob* que, según Boccara, reunía a varios caseríos que se ayudaban y auxiliaban, tanto en las tareas económicas como en la guerra. Según el investigador, la documentación señala que el *quiñelob* no representaba una unidad unilineal exógama, como hasta ahora se ha planteado en la mayor parte de los estudios etnohistóricos, sino que más bien era un núcleo endógamo<sup>157</sup>.

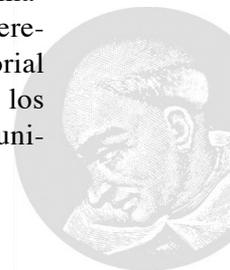
En el nivel superior al *quiñelob* se encontraba el *lebo*, que, según Boccara, podía considerarse como la estructura crucial de la socialidad *reche*, pues, ahí, era donde se resolvían los aspectos relativos a la guerra y a la paz. Al respecto, el autor señala: “Era también al nivel del *lebo* donde se desarrollaban las reuniones festivas y guerreras y las ceremonias religiosas esenciales a la reproducción simbólica de la sociedad. A fin de cuentas, la identidad social de los *rechés*, como grupo, se formaba en función de la pertenencia a un *lebo* y en referencia al *rehue*, el espacio ceremonial de cada *lebo*”<sup>158</sup>. El *lebo*, según Boccara, era el primer agregado territorial realmente autónomo y el lugar desde donde se definía el límite identitario entre los unos y los otros. Según este esquema, varios *lebos* podían reunirse y crear una unidad superior denominada *ayllarehue* que significa “nueve *rehues*”.

<sup>155</sup> Luz María Méndez (1992), “La organización de los parlamentos de indios durante el siglo XVIII”, en Sergio Villalobos et al., *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.

<sup>156</sup> Boccara, *op. cit.*

<sup>157</sup> Boccara, *op. cit.*, señala: “...si bien es cierto que las comunidades *reche* se organizaban a un nivel básico (la *ruca*) sobre un principio patrilinial, sería un error considerar a su estructura social como una imbricación de segmentos de linaje, linajes, clanes y tribus. Los grupos *reche* no obedecían a una lógica segmentaria sino que se organizaban en una trama social hecha de múltiples grupos de consanguíneos y aliados que se giraban alrededor de la figura de un *ulmen* o cacique...”, p. 430.

<sup>158</sup> Boccara, *op. cit.*, p. 431.



Bajo esta misma lógica, la agrupación de varios *ayllarehues* constituía la “tierra grande” o *futamapu* (*butalmapu*). A diferencia de las demás demarcaciones socio-territoriales, Boccara, al igual que yo, plantea serias dudas acerca de su existencia real. El autor señala que los *futamapus* pudieron haber sido estructuras estratégicas y pasajeras en tiempos de guerra más que una realidad estable y reconocible<sup>159</sup>. Sin embargo, el discurso actual hace referencia a una estructura denominada “identidades territoriales”, que se asemejaría a la de los viejos *butalmapus*. Aunque esta vinculación entre los territorios antiguos y contemporáneos puede entenderse también dentro de los procesos recientes de construcción social de la territorialidad y etnicidad mapuche mediante un ejercicio de reinención de la tradición y del pasado histórico.

Sobre la organización territorial mapuche en el siglo XVIII, son especialmente ricas en información las actas de los parlamentos, parlas, Juntas de Guerra y “reuniones de indios”, espacios donde, tal vez, se generalizaron y difundieron con mayor fuerza las imágenes de un territorio indígena perfectamente organizado en estructuras territoriales y semiadministrativas, aunque es obvio que este no es el único tipo de documentación donde se hace alusión a esta nomenclatura.

Recordemos que los parlamentos eran instancias de mediación y negociación política, una válvula de escape a los frecuentes conflictos entre las parcialidades indígenas y de estas con los hispanocriollos en un territorio y una frontera considerada de guerra por las autoridades. Asimismo, los parlamentos eran el fiel reflejo de la estrategia institucional de la Corona hispana para el sometimiento de los indígenas. En este sentido, se debe interpretar la acción de los parlamentos como un conjunto cifrado y estructurado de mecanismos modernos de dominación, cuya base era la institucionalización y legalización de las relaciones de poder. De este modo, la cuestión de la territorialidad emanada de los parlamentos constituía una “estrategia cultural de poder”<sup>160</sup>.

Los parlamentos coloniales plantean dos cuestiones fundamentales a discutir. El otorgamiento de la calidad de súbditos a los indígenas, por parte de la Corona, más allá de ser simbólico, puede, por un lado, entenderse como un mecanismo que otorga legitimidad tanto a los indígenas como “actores políticos” como a la Corona en sus acciones (imposición de normas y valores, instalación de misiones, captura de esclavos, control de excedentes y flujos comerciales), o bien, por el otro, puede evidenciar la debilidad de la autoridad para buscar nuevas formas de contener o dominar a los “salvajes”. En todo caso, lo que queda claro es que la legitimidad política frente a los españoles no parece quitarles el estatus de salvajes o inferiores.

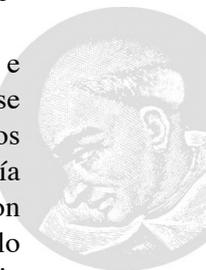
<sup>159</sup> *Ibid.*, *op. cit.*, p. 432.

<sup>160</sup> John Gledhill (2000), *El poder y sus disfrases*, Barcelona, Bellaterra

En síntesis, los parlamentos reflejan los efectos de la fricción entre dos sociedades distintas, pero, sobre todo, reflejan los efectos secundarios o periféricos de los procesos de expansión del Estado. En tal sentido, la territorialidad contextual y situacional de los mapuches, en los siglos XVIII y XIX, opera como el modo en que la sociedad indígena se ajusta territorialmente a esa fricción con la figura *hobbesiana* del *Leviathan*, el Estado. Esto no quiere decir que debamos dejar de lado la idea de que los indígenas construyeron y opusieron a los afanes de dominación o hegemonía, según sea el caso, proyectos propios, que sin duda existieron, pero operaron dentro de la lógica explicada más arriba.

Hay quienes ven en los parlamentos coloniales un dechado de virtudes, que otorgaron legitimidad a los indígenas como instancias de mediación que, luego, se rompen con la Independencia y las nuevas relaciones inauguradas por el naciente Estado-nación chileno. En realidad, esto tiene mucho de cierto, pero no significa que la construcción de la legitimidad política de los mapuches haya sido buscada únicamente fuera del mundo indígena, como veremos más adelante. Durante el siglo XIX, la legitimidad fue buscada tanto fuera como dentro del mundo indígena y se hizo a partir de la configuración de distintos centros de poder en la Araucanía y las pampas. Por supuesto, el Estado siempre estuvo cerca, pues, como ha dicho Bechis, los procesos políticos y sociales mapuches, durante el siglo XIX, estuvieron altamente influenciados por la dinámica de formación de los Estados nacionales. Lo mismo ocurrió con la territorialidad que, sin ir más atrás, desde el siglo XVIII, quedó plasmada en los parlamentos como una territorialidad negociada y fluctuante, donde se tensaban permanentemente los intereses propios con los intereses ajenos. Las imágenes actuales y reconstruidas de los parlamentos quieren ver a dos Estados nacionales negociando en bloque, con representantes y embajadores al estilo de las naciones modernas. La verdad es que la situación de los mapuches frente a la Corona, en el contexto de los parlamentos, es más compleja de lo que parece.

Volvamos a los *butalmapus*. En las actas de los parlamentos entre mapuches e hispanocriollos es frecuente la referencia a cuatro *butalmapus*. Sobre esta base se organiza el ceremonial y protocolo de las reuniones, la entrada y distribución de los asistentes y el orden para las intervenciones de los caciques que llevan la vocería de sus territorios. Pese a esto, los propios parlamentos muestran divergencias con la tan mentada realidad de los *butalmapus*. En las actas de los parlamentos del siglo XVIII, por ejemplo, se puede observar que, a través del tiempo y en concordancia con los contextos específicos, se evidencia una cierta plasticidad y transformación de esta figura territorial mapuche, lo que deja entrever el carácter construido y representacional del *butalmapu*. Este carácter del territorio indio, dinámico y dependiente de los procesos internos, tanto de la sociedad mapuche como de la hispanocriolla, es más real que la figura estancada y difusa transmitida por la historiografía decimonónica hasta nuestros días.



Analicemos brevemente las referencias a los *butalmapus* hechas en los distintos parlamentos del siglo XVIII. El primer parlamento del siglo XVIII es el realizado en la localidad fronteriza de Negrete en el año 1726, en este, la única referencia que se hace a los *butalmapus* es la relacionada con los caciques que los representan, pero los *butalmapus* en sí mismos aparecen como una figura vaga y poco perfilada<sup>161</sup>. Algunos años más tarde, en el Parlamento de Tapihue, de 1738<sup>162</sup>, la referencia a los cuatro *butalmapus* continúa siendo general y difusa, tampoco se hace como sí se hará más adelante, con referencias a las jefaturas y a los territorios que componen esta designación territorial. En el Parlamento de Tapihue, de 1746, se distingue a los representantes de cada *butalmapu*, aunque de forma aún poco específica<sup>163</sup>. Es tan solo a partir del Parlamento de Santiago, de 1760<sup>164</sup>, que se comienza a hacer una distinción clara y específica de cada uno de ellos, identificando las parcialidades que los componen y ahondando en sus jefaturas y vocerías, así como en algunas características generales de quienes los conforman.

“...se mandó entrar al primer Butelmapu Compuestto de las Parcialidades siguientes= Talcamavida= Santa Juana= Angol= Regnigco= Maquegue= [...] Y luego incontinenti se mando entrar al segundo Butel mapu compuesto de las reducciones siguientes= Arauco= Tucapel= Tirua= Imperial= Choll Choll= Boroa= Entro el tersero Butel mapu de los casiquez Payllamanque= Tipayante= Quaticura= Chuquiantu= Cuilipel, y los demas a cuya frente venia el famoso Don Pedro Anacatemu Indio principal y Gobernador...”

El cuarto “Butel mapu” es el de los pewenches, o de la cordillera, que parlamenta por separado con las autoridades por encontrarse en conflicto con los mapuches de los llanos y otras parcialidades. En el parlamento siguiente, realizado en Negrete el año 1771<sup>165</sup>, este modelo se repite, aunque el acta hace referencias más específicas a los *butalmapus* de los llanos, de la cordillera y de la costa y, en menor medida, al cuarto *butalmapu*.

En el Parlamento de Tapihue, de 1774<sup>166</sup>, se refuerza la figura de los *butalmapus* (de la costa, de Angol, de los llanos y de la cordillera), además, se establecen vocerías y lideratos *suprabutalmapu*, una representación política donde queda cla-

<sup>161</sup> *Acta del Parlamento de Negrete*, Negrete, 13 de febrero de 1726, ANFV, Vol. 255, pza. 8, ff. 187-192.

<sup>162</sup> *Acta del Parlamento de Tapihue*, Tapihue, 8 de diciembre de 1738, Biblioteca Nacional, Colección de Manuscritos José Toribio Medina, Vol. 184, ff. 218-247.

<sup>163</sup> *Actas del Parlamento de Tapihue*, 22 de diciembre de 1746, ANMV, Vol. 28, pza. 14, ff. 283-290v.

<sup>164</sup> *Acta del Parlamento de Santiago*, Santiago, 15 de febrero de 1760, Biblioteca Nacional, Colección de Manuscritos Barros Arana, Vol. 2, ff. 1002-1035.

<sup>165</sup> *Acta del Parlamento de Negrete*, 25 de febrero de 1771, Biblioteca Nacional, Colección de Manuscritos de José Toribio Medina, Vol. 332.

<sup>166</sup> *Acta del Parlamento de Tapihue*, Tapihue, 21 de diciembre de 1774, ANFV, Vol. 288, ff. 500-515.

ramente explicitada la hegemonía de ciertos *lonkos* y territorios por sobre otros: Levigüeque, por los pewenches o *butalmapus* de la cordillera, y el cacique Gobernador Agustín Curiñanco de Angol, por los cuatro *butalmapus*, son los más destacados<sup>167</sup>. Durante este mismo período, las autoridades hispanocriollas disponen la designación de cuatro embajadas en Santiago para que cada uno represente los intereses de sus *butalmapus*, como si se tratase de territorios administrativos al estilo occidental. En el parlamento de 1774, se hace evidente la utilización que hacen los caciques de los parlamentos como escenarios de sus luchas políticas internas. En este sentido, la manipulación de los símbolos que ordenan estas instancias de negociación y del subsiguiente modelo territorial derivado de este, sirve a los propósitos y a las luchas intestinas mapuches.

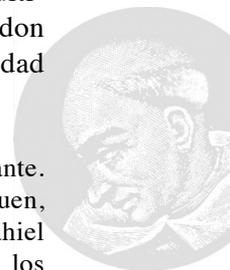
Algunos años más tarde, en el Parlamento de Lonquilmo, de 1783<sup>168</sup>, se realiza una nueva designación de embajadores para representar a los cuatro *butalmapus* ante las autoridades hispanas en Santiago. Además, se produce un importante “ajuste” de uno de ellos, pues se agregan administrativamente nuevos territorios al *butalmapu* de la cordillera y comienza a hacerse evidente el mayor peso político de una serie de agrupaciones como los de Boroa, Toltén y Villarrica.

Esta mayor presencia de agrupaciones territoriales “menores” va a comenzar a opacar la figura del *butalmapu* como categoría explicativa de la territorialidad mapuche del siglo XVIII. En el Parlamento de Negrete, de 1793, aunque continúa utilizándose profusamente el concepto, es clara la mayor identificación de parcialidades e identidades territoriales “menores” como las de Boroa, Villarrica, Chol-Chol, así como la incorporación de nuevas parcialidades que, a la larga, van a poner en crisis el modelo deseado por los hispanos a medida que el territorio mapuche se va conformando a lo largo del siglo siguiente. En consecuencia, más que macroterritorios, se conformarán unidades menores que buscarán alianzas y estrategias múltiples tanto entre ellas como con el mundo hispanocriollo. El *Diario*, de 1793, de don Ambrosio O’Higgins anuncia ya estas transformaciones en el seno de la sociedad mapuche.

“Sucesivamente se anuncio la llegada de una diputacion mas solemne e interesante. El cacique Lechupillan y Catrilal de los Quechereguas: Calbugnir Lenaira de Requen, con sus acompañados Callupanguin y Linconir de la Reduccion de Tubtub: Curinahiel de Lubum mavida, y el hijo del Cacique principal Paynecura con su enviado de los Huilliches de Ayllipen y Cajon de Villarica, componian todos una numerosa comitiva y notable.

<sup>167</sup> La cita textual señala: “Y en este estado nombraron al Cacique Gobernador de Angol don Agustín Curiñanco. Para que conforme a sus propios Ritos respondiesen por su voz los Quatro Butalmapus...”.

<sup>168</sup> *Acta del Parlamento de Lonquilmo*, Los Ángeles, 26 de diciembre de 1783, ANCG, Vol. 25, ff. 258v.-278.



Un poco de vino acabo por disipar la colera, y sustituyo un humor alegre entre toda la compañía. A la 11 [sic] fueron mandados a retirar, para dar una audiencia separada al Emisario de los Huilliches. Esta Nacion que nunca habia salido a parlamento, vino hacer presente por medio de este mensaje, que la fama de la bondad y justicia del General, les habia obligado a solicitar presentarse en el Parlamento General que habia llegado a noticia suya se preparaba en esta Frontera y que permitiendoles Su Señoría acercarse a ella, tendrian con esta ocasion la de rendirles su obediencia. El general oyo con sumo agrado esta proposicion y calificandola desde luego de la mayor importancia la acepto con demostraciones de mayor jubilo, expresandoles que les era de sumo agrado parlamentar por la primera ocasion a una Nacion tan remota, tan fuerte y poderosa. El Huilliche quedo satisfecho de tan buen recibimiento, y muy agrado de los agazajos que se les mandaron ministrar”<sup>169</sup>.

A fines del siglo XVIII, el propio gobernador, don Ambrosio O’Higgins, proponía la convocatoria de estas agrupaciones, al parecer, sin adscripción a ninguno de los grandes territorios o *butalmapus*, o bien, de mayor importancia específica que la generalidad de las parcialidades de dicha denominación.

“Como mis intenciones se estienden generalmente a todos cuantos viven en los 4 Butalmapus y quiero que como el sol sean utiles y generales para todos, no escuso encargaros con la mayor eficacia que no solo os apesureis a venir vos al parlamento, sino que esciteis para los mismo [sic] a los de Mallegua, Ymperial alto, Cholchol y testus, sin escusar hacer los mismos oficios aun a los que viven del otro lado del Tolten, dunquen y Villarica, pues tengo sobre mi corazon las muertes de Españoles e Yndios ocurridas ultimamente [sic] en aquel distrito”<sup>170</sup>.

Consecuente con las aspiraciones hispanocriollas, los parlamentos influyeron fuertemente en la organización interna del poder político mapuche. Bengoa señala que la configuración tanto de los liderazgos políticos como de las identidades territoriales mapuches del siglo XIX están conectadas con la relación privilegiada que algunos linajes comenzaron a obtener de los mecanismos de negociación (parlamentos, parlas, etc.), así como del sistema de cargos creado por los españoles. Un ejemplo de esto es la nominación de embajadores que, al parecer, privilegiaba a un número reducido de linajes y que fue causa de no pocos conflictos entre las distintas parcialidades y sus líderes (véase León, 1999).<sup>171</sup> En el acta del Parlamento de

<sup>169</sup> “Diario de lo ocurrido en el Parlamento General Celebrado por el Muy Ylustre Señor Don Ambrosio Higgins Vallenar, Mariscal de Campo de los Reales Ejercitos, Presidente, Gobernador y Capitan General del Reino de Chile con los Yndios Barbaros de la Frontera en el Año de 1793”.

<sup>170</sup> Los Angeles, 24 de Diciembre de 1792.= Don Ambrosio Higgins Vallenar= Al Gobernador Quelenancu y demas caciques de las tierras de Boroa en Junta, en Acta del Parlamento de Negrete.

<sup>171</sup> Véase Leonardo León (1999), *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco, Chile 1769-1776*, Santiago de Chile, DIBAM, LOM, Centro de Investigaciones Barros Arana.

Tapihue, aparece uno de estos actos de reproducción del poder cuando los caciques designan como embajadores de los *butalmapus* a sus hijos y sobrinos:

“...y siendo requeridos por algunos el Casique don Agustín Liguemú para la reelección de [su] hijo don Juan Francisco Curilemu, respondió que aunque este y el la deseaban, sentirían los demás de su Butalmapu no ser participantes del propio honor y en efecto fue elegido en lugar del sobredicho don Juan Francisco Curilemu del Butalmapu de los Llanos el hijo del Gobernador de Quechereguas don Christoval Taipilauquen nombrado Liglauquen, ofreciendo el Cacique don Francisco Ayllapan a uno de sus sobrinos para que lo fuese a acompañar todo el tiempo que recidiese en Santiago lo que acepto prontamente Su Señoría, en el de Francisco Marilebi del Butalmapu de Angol don Alonso Guayquihueno, hijo del Cacique Gobernador Penchulevi de la reducción de Repocura, en lugar de don Pasqual Quenuman del Butalmapu de la Costa el Cacique don Ygnacio Reuqueant, y en el de don Santiago Pichiumanque y don Agustín Lipiñancu de la Nación Peguanches don Francisco Lonconancu, hijo del Cacique don Andrés Curín, y así elegidos con toda formalidad los fueron entregando al Comisario de Naciones para que de la mano de este, y de la de los Gobernadores principales de los Butalmapus, los fuese recibiendo el Señor Capitán General como lo hizo entregando al mismo tiempo el propio Comisario y Gobernadores los relebados...”<sup>172</sup>.

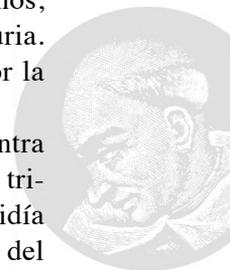
Es cierto que con la designación de los hijos o sobrinos de los jefes se cumplía con la reproducción tradicional del poder al interior de los linajes principales, pero también es cierto que la posibilidad de estrechar lazos con los españoles era aprovechada de manera oportunista y excluyente por un número limitado de parcialidades mapuches. Bajo este proceso, se construían las bases para los futuros lideratos que el Estado-nacional habría de cambiar y trastocar.

¿Qué sucedió en el siglo XIX con los *butalmapus*? Según algunas fuentes, este “modelo territorial”, con algunas modificaciones, habría seguido vigente, al menos, así lo aseguran los historiadores, cronistas y viajeros a lo largo de esta centuria. Valga decir que esta idea, heredada del siglo XIX, también ha sido asumida por la mayor parte de los investigadores contemporáneos.

Un ejemplo de la “existencia” de los *butalmapus*, en el siglo XIX, se encuentra en la descripción del viajero estadounidense E. R. Smith, que en 1853 visitó las tribus de los llanos. Smith señalaba que la organización territorial mapuche se dividía en cuatro “provincias” paralelas, cuyos nombres, como los de los *butalmapus* del siglo XVIII, estaban asociados a accidentes o unidades geográficas:

“La Araucanía se divide en cuatro provincias paralelas, que se conocen con los nombres de: *Lauquén Mapu*, región del mar, que incluye las zonas de Arauco, Tucapel, Illicura

<sup>172</sup> Acta del Parlamento de Tapihue, 1774.



y Boroa; *Lebun Mapu*, región de los llanos, que abarca Encol (Angol) Purén, Repura, Maquegua y Marequina; *Inapire Mapu*, la región al pie de la cordillera, y que comprende Malvén, Colhue, Chacaico, Quechereguas y Guanague y *Pire Mapu*, los valles de los Andes...”<sup>173</sup>.

Lo mismo señaló Vicuña Mackenna, quien hablaba de una organización similar a la anterior, pero la presentaba como una especie de “entelequia”, algo más imaginario que real, pues la describe “como una división territorial semifabulosa pero en realidad lógica”<sup>174</sup>. Lo que habría que preguntarse es para quién resultaba lógica, para los *winkas* o para los mapuches. Sea como sea, los mapuches adaptaron su organización política y social a ciertas estructuras territoriales, ya fuese por interés propio o por imposición externa y, aun, es posible que las dos cosas hayan sucedido de manera simultánea.

Una designación territorial, muy popular entre los actuales intelectuales y organizaciones mapuches, basada en la territorialidad *butalmapu*, es aquella sustentada en la orientación geográfica Norte-Sur, Este-Oeste. Tras esta definición, se puede hablar de la tierra de la costa o *lafkenmapu*, donde viven los *lafkenches*; las tierras del norte o *pikunmapu*, donde viven los *pikunches*; la tierra de *puelmapu*, donde viven los *puelches* o *pehuenches* y la tierra de *willimapu*, donde viven los *williches*<sup>175</sup>.

La organización territorial basada en los *butalmapus* dio lugar a un conjunto de designaciones con las cuales se identificaba a los habitantes de esas regiones, así, se podía reconocer a los costinos o *lafkenches* (de la zona de Arauco), a los abajinos o *nagches* o *nagpules* (de los llanos adyacentes interiores a la cordillera de Nahuelbuta), a los *lelfunches*, los arribanos o *wenteches* (de los llanos centrales de Malleco) y a los *pewenches* en la cordillera de los Andes. Hacia el sur, sin embargo, en torno a las cuencas del Cautín y del Tolón, esta estructura cobra una característica fragmentaria, pues como hemos señalado, desde el siglo XVIII, las fuentes hablan más que de una macroestructura territorial, de varias agrupaciones menores o más localizadas (¿linajes territoriales?) denominadas por Bengoa con asignaciones

<sup>173</sup> Smith, *op. cit.* (1915), pp. 147-148.

<sup>174</sup> Vicuña Mackenna, *op. cit.*, p. 121.

<sup>175</sup> Reafirmando lo anterior, la organización Identidad Mapuche Lafkenche de la Provincia de Arauco define el territorio y espacio mapuche de la siguiente manera: “Es en este espacio territorial [el *wall-mapu*] que nos ordenamos geográficamente en Identidades Territoriales: Picun mapu: la tierra del norte, espacio territorial de los picunches; Willi mapu: la tierra del sur, espacio territorial de los williches; Pewen mapu: la tierra de los pewenes, espacio territorial de los pewenches; Lafken mapu: la tierra del mar, espacio territorial de los lafkenches; Nag mapu: la tierra de los llanos, espacio territorial de los nagches; Wente mapu: la tierra de los valles, espacio territorial de los wenteches”. Y agregan que: “Esta ancestral autodefinición que efectuamos corresponde al entorno natural que nos rodea y que nos entrega nuestra identidad específica, ya que aquí se inicia la relación armónica que mantenemos con el universo y el medio natural, relación que deseamos perpetuar en nuestra existencia y que deseamos transmitir a las generaciones futuras” (Identidad Mapuche Lafkenche..., 1999).

territoriales como los *cholcholin*os, los *maquehuanos*, los *boroanos*, los del Budi, los del Toltén, los de Pitrufrquén, los de Llaima o *llaimache*, etc.<sup>176</sup>.

Tomás Guevara señala que entre los mapuches existía una palabra que nombraba una “región completa”, en la que se hallaban radicadas varias tribus, esta palabra era *uíttranmapu* (*wintranmapu*), que, según el profesor de Temuco, era una región geográfica más que parte de una estructura territorial-social. Dentro de esta estructura, se podían encontrar las mismas denominaciones territoriales descritas por Smith y Vicuña Mackenna en las citas mencionadas y agregaba que *puelmapu* “se llamaba el país del este, la República Argentina”<sup>177</sup>.

Como fuese, la territorialidad mapuche estaba incorporada al orden político y a la cosmovisión, por ello, se la asumía con un tono reverencial y adornado de una simbología específica. Uno de los entrevistados de Guevara en *Las Últimas familias*, don Agustín Colima, señalaba que en una reunión o *trawn* en que acompañó a su padre, pudo observar que los caciques principales y sus mocetones asistentes se sentaron a la parla según una distribución que representaba un cierto orden espacial coincidente con los cuatro puntos cardinales, orden que difiere del modelo *butalmapu* que, como hemos visto, estaba organizado en franjas de Oeste a Este:

“La parentela de los Kolima o los de Nacimiento, los angolinos i otras reducciones abajinas, se colocaron al norte.

Los costinos se colocaron al poniente.

Las tribus pertenecientes al Magnin quedaron al este.

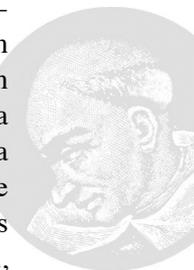
Los de Maquechua [sic], Imperial, Cholchol i Purén se pusieron al sur”<sup>178</sup>.

Es evidente que el orden y ubicación ritual apreciado en esta imagen, aunque distinto al de los *butalmapu*, pudo haber estado conectado con la etiqueta heredada de los parlamentos del siglo XVIII, que siguió siendo utilizada tanto por los mapuches como por las autoridades chilenas a lo largo del siglo XIX, pero también demuestra un orden distinto que privilegia otros parámetros espaciales que pueden haber estado más acordes con la realidad política vigente entonces. En todo caso, la ceremonia pudiera no ser la realidad, sino más bien una representación simbólica asentada en otros parámetros de carácter político o relacionada con el prestigio de las personas nombradas por el relato. Esto podría explicar la discordancia en las versiones existentes, sobre todo, si se contrasta con el testimonio de Pascual Coña, un gran conocedor de su pueblo y sobre el cual existen poco motivos para dudar de la veracidad de sus palabras. Coña describe un orden espacial o territorial que

<sup>176</sup> La mayor parte de estas agrupaciones son clasificadas durante el siglo XIX como williches del Toltén, a diferencia de los williches de Valdivia y Osorno.

<sup>177</sup> Guevara, *op. cit.*, (1908), p. 22.

<sup>178</sup> Guevara, *op. cit.*, (1913), pp. 47-48.



coincide, en parte, con la idea de los cuatro *butalmapus*, pero en una versión distinta, tal vez más comprensiva de la realidad política, social y territorial mapuche del siglo XIX. Coña señala la existencia de “cuatro tierras aliadas” sobre las que dice: “En tiempo antiguo había cuatro tierras aliadas [*meli wichan mapu*]: una del norte que comprendía Cañete, Paicaví, Quidico, Pangueco; otra se extendía de Boroa hacia la Cordillera; otra de San José hacia el sur y la cuarta, este Ngulunmapu desde Imperial acá”<sup>179</sup>.

Es probable que todas las definiciones o descripciones mapuches sobre su ordenamiento político territorial puedan ser, en algún sentido, válidas, aun con las aparentes contradicciones que muestran, pues, en una sociedad tribal como la mapuche del siglo XIX, este orden dependía de un conjunto de factores contextuales. Además, la vaguedad de los límites y del control sobre ellos permitía cierto grado de manipulación que dependía de los distintos intereses en juego, así como del estado de las alianzas. Asimismo, y como ya hemos dicho, en el proceso de ordenamiento territorial, se superponen distintos niveles de apropiación del espacio y del territorio, uno simbólico y otro político-económico. Es posible que la representación mítico-religiosa del espacio fuese el modelo dominante y, por tanto, perdurable y constante, que aseguraba una estabilidad posiblemente necesaria, mientras que las representaciones que aluden a lo político-económico son móviles y manipulables como consecuencia del contexto. Sin embargo, desde el siglo XIX, la fuerza e importancia del *puelmapu* habría provocado que tanto las estructuras político-económicas como las representaciones simbólicas comenzaran a coincidir y a ser parte creciente de un mismo proceso, de una misma explicación. En todo caso, hay que considerar que tanto los procesos de apropiación simbólica como material de los territorios conllevan un alto grado de construcción social y cultural. Es cierto que el territorio de la Araucanía y las pampas se sustenta sobre una base sociocultural “indígena”, una integración etnoterritorial; sin embargo, si se analiza esto con más detalle, se puede observar que esta unidad territorial es, también, parte de una construcción sociocultural, una “tradición inventada”, sobre todo, a partir de los procesos recientes. Por el contrario, el territorio mapuche decimonónico está conformado por un conjunto de parcialidades con intereses diferentes, con formas de organización política en distintos estados o fases de conformación, con distintos grados de integración e interacción con la sociedad criolla y diferentes fases de desarrollo económico. Estas diferencias se hacen más nítidas si se considera el territorio de las pampas, donde los mapuches conviven con pueblos seminómadas como los tehuelches del sur.

<sup>179</sup> Coña, *op. cit.*, p. 125 (las palabras entre corchetes han sido extractadas de la versión en *mapudungun*). Coña dice en esta lengua: “Kuifi mēlfui meli wichan-mapu: Kiñe tuulu piku-mapu, tēfachi Kañete, Paikawí, Küdeko, Paneko; ka wichan-mapu tuulu Forewe deqñ adpēle; ka wichan-mapu tuulu San Kóse willitupēle; ka fau tēfachi Nulumapu, Traitraiko tuuchi wichan-mapu”.

A pesar de las transformaciones estructurales del siglo XVIII en adelante, no se puede hablar de una sociedad indígena homogénea asentada sobre un territorio unitario, por el contrario, se trata de una heterogeneidad de realidades socioculturales profundamente afectadas por la presencia de los Estados nacionales. Por ejemplo, están las agrupaciones mapuches que comienzan a aglutinarse en pequeños poblados, como los del Toltén y los que aún viven en caseríos dispersos y distantes como en Malleco. Están los cacicatos con rasgos de jefaturas y elementos hereditarios, junto con aquellos que aún conservan los rasgos que caracterizan a los “grandes hombres” de Sahlins. Están las agrupaciones que deciden levantarse contra las “armas nacionales” y aquellas que deciden desentenderse o colaborar con los invasores *winkas*. Sobre este último punto, parece necesario aclarar, al amparo de los conocimientos actuales, la idea de que aquellas agrupaciones que no se levantaron contra la ocupación militar de la Araucanía se transformaron en traidores<sup>180</sup>. Las preguntas a esta cuestión son: ¿traidores a qué?, ¿acaso existía una idea de unidad nacional o etnonacional, un sentido de unidad supraterritorial? A la luz de los antecedentes históricos, parece claro que no, lo que no quiere decir que no existieran estructuras territoriales como las ya mencionadas asentadas en el parentesco.

La apropiación simbólica del territorio es precisamente aquel mecanismo que permite una representación de un territorio unitario y homogéneo, pero que, contrastado con la realidad, dista de serlo. No pretendo quitarle méritos a los procesos de integración territorial de los mapuches, simplemente, me interesa poner en justo balance los procesos históricos con las construcciones socioculturales de la territorialidad. Es preciso considerar esto para entender por qué, hasta ahora, ha sido tan dificultoso entender las estructuras, dinámicas y estrategias territoriales mapuches en el pasado.



<sup>180</sup> Una cuestión similar se ha planteado en México con la supuesta traición de los tlaxcaltecos, señorío ubicado al oriente del valle de México. Los tlaxcaltecos colaboraron activamente con los conquistadores españoles en la caída de los aztecas de Tenochtitlán, a quienes consideraban sus enemigos. El supuesto “colaboracionismo” de los indios de Tlaxcala es una imagen distorsionada de la realidad, pues en el momento que los españoles entraron a Mesoamérica, México no existía. La acción de los tlaxcaltecos fue una estrategia de unificación de fuerzas con los hispanos, estrategia a la larga fracasada, pero que demuestra la existencia de proyectos propios como es lógico que ocurra entre sociedades diferenciadas, lo que es contrario a supuestos e imaginarios proyectos nacionales o etnonacionales en épocas tempranas.



### LA APROPIACIÓN MATERIAL DEL TERRITORIO EN EL SIGLO XIX

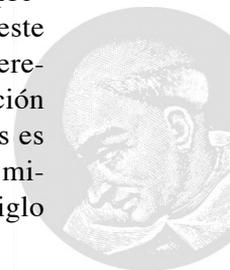
#### *Las rutas mapuches en el siglo XIX*

Aunque admirados por su belleza y majestuosidad, los territorios de la pampa y la Araucanía eran considerados por los *winkas* del mismo modo que sus habitantes: salvajes, indómitos y carentes de toda lógica de ocupación y uso. Como veremos más adelante, en opinión de los observadores *winkas*, el territorio mapuche estaba en la antípoda de la civilización, lo que en muchos sentidos era el reflejo de quienes lo habitaban. Pedro Nolasco Préndez, un periodista de Valparaíso que visitó la Araucanía en plena campaña de ocupación, describía el camino que iba del fuerte Temuco al recién fundado fortín de Freire y señalaba que “había hecho la travesía por en medio del bosque que está a espaldas del fuerte, empleando cinco horas de marcha, y como no existe por allí sino un camino de indios, que es como decir un camino del demonio, pues los indígenas y sus caballos se meten por todas partes”<sup>181</sup>. Sin duda, no se trataba de un territorio con calles y señalizaciones ni menos con una infraestructura de puentes o transportes como trenes o carros, pero existía un orden, una forma de hacer uso del espacio y de eso trata este apartado.

Las mismas fuentes que hablan de un territorio inculto y bárbaro dejan entrever que, desde tiempos anteriores, el territorio indígena ha tenido una lógica de uso y ocupación que demuestra y legitima la posesión y dominio de los indígenas, que son conceptos opuestos a la noción capitalista de propiedad. Para los observadores externos a la sociedad mapuche, la Araucanía en el siglo XIX es un enmarañado país en el que los indígenas viven repartidos sin lógica ni sentido. Sin embargo, un conjunto de relatos y fuentes nos permiten sostener la idea de un territorio claramente organizado, claro está, dentro de límites y ordenamientos territoriales propios de una sociedad tribal, es decir, con una fuerte base en el parentesco y, en este caso, de control de espacios para el desarrollo de la economía ganadera. No queremos demostrar con esto que los mapuches lograron una apropiación y organización del espacio al modo del mundo *winka*, nada más lejos de eso, lo que intentamos es mostrar la existencia de una cierta organización sociocultural del espacio que, mirada en términos macroterritoriales y por los motivos ya expuestos, durante el siglo XIX, se orientó hacia el Este.

Es posible apreciar que durante el siglo XIX el “país mapuche” poseía rutas de tránsito permanente conectadas a vados, pasos cordilleranos y rastrilladas, que estaban perfectamente articuladas a puntos de descanso, aguadas, pasturas y aprovisionamiento, lugares generalmente controlados por linajes específicos o grupos de

<sup>181</sup> Préndez, *op. cit.*, p. 148.



alianzas entre diferentes linajes cuando se trataba de territorios vastos o de difícil acceso. Esto es posible de apreciar en el diario del viaje que Edmond Smith realizó a la Araucanía en 1853 y cuyo texto fue publicado en español en 1915. El estadounidense se trasladó a través del territorio mapuche por un camino que iba desde San Carlos, poblado ubicado a orillas del Biobío, hasta las márgenes del río Cautín. En su relato, menciona, incluso, la presencia de carretas conducidas a través de esas vías<sup>182</sup>.

En las siguientes páginas intentaremos demostrar que al interior de la Araucanía, del mismo modo que en las pampas, existen rutas y caminos perfectamente organizados según un conjunto de patrones de uso y ocupación ligados entre sí. Esta lógica o idea de orden territorial mapuche fue aprovechada, como observaremos más adelante, por la ocupación militar y la posterior colonización del territorio mapuche.

#### RUTAS, MALALES Y CAMINOS MAPUCHES EN EL SIGLO XIX

La orientación política, social y económica del territorio mapuche hacia el Este ayuda a entender la importancia que adquirieron los caminos y boquetes que se dirigían hacia ese punto en el espacio, de este modo, las rutas que antaño comunicaban con las fronteras chilenas pasaron a ocupar, en mi opinión, un lugar secundario para los intereses mapuches.

Me quiero ocupar, en primer término, de las rutas emplazadas al interior del territorio de la Araucanía. Existen diversos testimonios que demuestran la existencia de ciertos ordenamientos territoriales, así como una red de rutas camineras para gente, caballos y carretas dentro del territorio mapuche. En esta línea, básicamente descriptiva, uno de los escritos más conocidos es el del científico Ignacio Domeyko, quien se desplazó por las rutas costeras de la denominada entonces Baja Frontera y, desde ahí, se dirigió hasta las inmediaciones de Valdivia, todo a través de caminos y balsaderos controlados por gente mapuche. El viaje de Domeyko se llevó a cabo entre los meses de enero y febrero de 1845 y tuvo como propósito fundamentar una propuesta civilizatoria para los indígenas basada en la fundación de reducciones y en la evangelización cristiana<sup>183</sup>.

---

<sup>182</sup> La abundancia de lana de oveja entre las tribus mapuches del siglo XIX, al parecer, generó un creciente interés de los comerciantes chilenos que cargaban sus fardos a lomo de mula. Como una manera de hacer más efectivo y productivo el transporte de dicha materia prima, solicitaron a las autoridades fronterizas el apoyo militar para introducir carretas, las cuales, al parecer, transitaban perfectamente por los caminos mapuches. Sin embargo, esta medida se tomó contra lo voluntad de los mapuches. Smith señala que, al principio, estos se opusieron a tal medida obstruyendo las vías; más tarde, sin embargo, terminaron por aceptar la situación, Smith, *op. cit.* (1915), pp. 138-139.

<sup>183</sup> Ignacio Domeyko (1971), *Araucanía y sus habitantes*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre.

En la primera parte del viaje, Domeyko describe una ruta costera que se iniciaba en Concepción, que pasaba por la Plaza de Arauco y que, luego, se bifurcaba hacia Tucapel el Viejo. Desde allí –señala el autor– salían dos caminos que se acercaban hacia la costa “avanzando de seis a siete leguas hacia el poniente”, a uno se le denominaba el camino de los Ríos e iba hacia el lado de la montaña (cordillera de Nahuelbuta), el segundo camino era el de la costa y se dirigía hacia el río *Leubu*, donde está ubicada la actual ciudad de Lebu. En la misma península de Arauco, el autor menciona una serie de otros caminos que, aunque de probable origen indígena, durante la época en que realizó el viaje Domeyko, debieron haber mantenido un flujo mixto, tanto de población chilena como mapuche<sup>184</sup>.

Más al Sur e internándose ya en territorio indígena, el autor señala un primer punto de pasada fluvial, la desembocadura del río Tirúa, donde había un vado que se utilizaba en la baja marea y “en cuyo desembocadero hay unas quince a veinte casas de indios, y un cacique hospitalario dueño de vastas tierras”<sup>185</sup>. Desde ese punto, había dos caminos, uno era el *camino de los riscos*, que conducía a la boca del Imperial, y el otro, el *camino de los pinales*, que conducía al interior de la cordillera de Nahuelbuta. Este último camino conducía hasta las altas cumbres de la cordillera para, luego, doblar hacia el Sur y volver a bajar hacia el mar en dirección al río Imperial. Esta era una zona muy poblada, con habitaciones regularmente distribuidas a través de los extensos espacios y laderas montañosas que bajaban hacia el mar y en cuyas tierras pacían vacunos y se apreciaban cultivos y sementeras en abundancia. Esta imagen parece haber conmovido profundamente a Domeyko, al punto que creía que negaba por sí sola la condición de bárbaros que se asignaba con tanta facilidad a los indígenas en la época:

“Dos cadenas de cerrillos, en parte con sementeras de trigo y con chacras, en parte con manzanales o campiñas verdes, cubiertas de pasto, bajan de oriente a la mar, y en toda su extensión presentan habitaciones diseminadas en todos los declives y huertas encerradas en prolijos cercados...

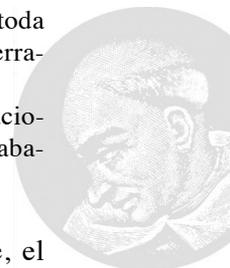
Nada de bárbaro y salvaje tienen en su aspecto aquel país: casas bien hechas y espaciosas, gente trabajadora, campos extensos y bien cultivados, ganado gordo y buenos caballos, testimonios todos ellos de prosperidad y de paz”<sup>186</sup>.

Al acercarse al río Imperial, junto al cual se encontraba este idílico paraje, el científico advierte la presencia de “buenas canoas servidas por diestros remeros [que] se hayan a disposición del viajero en todas partes de este río”. El camino

<sup>184</sup> Domeyko, *op. cit.*, pp. 34-37.

<sup>185</sup> *Ibid.*, p. 38.

<sup>186</sup> *Ibid.*, pp. 40-41.



continuaba en la otra orilla hasta la desembocadura del Imperial para, luego, seguir hacia Toltén “por la misma playa” y continuaba después de traspasar este río hasta las orillas del Queule, donde según el autor “se termina el territorio y la población de los indios independientes”<sup>187</sup>. El camino que venía a continuación era de difícil tránsito, debido a la espesura de la selva; sin embargo, señala el sabio, “por esta montaña y por este mismo camino pasan su ganado los comerciantes que lo compran en la provincia de Valdivia, en particular, en el departamento de La Unión, y lo llevan a la Provincia de Concepción”<sup>188</sup>. El camino que seguían los vendedores mapuches de ganado se internaba por la cordillera de Nahuelbuta hacia el llano central hasta las localidades de Nacimiento y Los Ángeles. Finalmente, señala un camino que denominó “camino de las pampas” que bajaba hacia las planicies ubicadas en el llano central.

En su propuesta civilizatoria y reduccional, Domeyko propone una estructura de caminos basada en las rutas mapuches para lograr la ocupación de la Araucanía. En el caso de los caminos del llano, señala que eran propios para un segundo camino militar y comercial<sup>189</sup>.

El avance de las fronteras, a partir de 1862, incrementó la necesidad de conocer el territorio y las rutas mapuches con el fin de diseñar estrategias de ocupación militar exitosas que pudieran neutralizar a las fuerzas indígenas. En este contexto, uno de los estudios más completos sobre la materia es el del ingeniero A. Lindsay, quien describe las principales rutas y caminos de la Araucanía hacia 1870<sup>190</sup>.

El propósito del informe de Lindsay está claramente concatenado a los afanes de la ocupación militar y colonización que analizaremos con mayor detalle en los últimos capítulos de este estudio. A diferencia de las observaciones de Domeyko, las observaciones y descripciones de Lindsay incorporan, con mayor especificidad, noticias sobre las rutas que iban hacia el Oriente. Esto no es una casualidad, recordemos que, durante esa fecha, se estaba produciendo el levantamiento de Quilapán, al que se le atribuyen vínculos con los indios de las pampas<sup>191</sup>, por lo demás, se considera que la segunda entrada de Orélie-Antoine, el Rey de la Araucanía, se habría producido a través de uno de los pasos cordilleranos<sup>192</sup>.

---

<sup>187</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>188</sup> *Ibid.*, p. 45.

<sup>189</sup> *Ibid.*, p. 101.

<sup>190</sup> A. Lindsay (1870), “La Araucanía y sus habitantes (Anuario estadístico)”, en *Anales de la Universidad de Chile*, XXXV, N° 33, pp. 160-195. Este estudio fue reeditado recientemente con el título “Informe sobre el territorio Arauco y la población indígena, 1868-1869”, en Iván Hinojosa (sel.) (1998), *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Santiago, DIBAM.

<sup>191</sup> Véase Leonardo León (1981), “Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872”, *Nueva Historia*, Año I, Vol. I, Londres.

<sup>192</sup> Cornelio Saavedra (1870), *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*, Santiago, Imprenta de la Libertad.

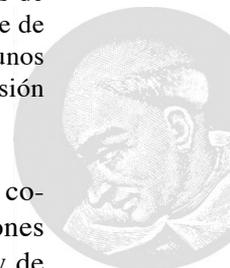
En su informe, Lindsay llama la atención sobre los diversos caminos y rutas establecidas por los mapuches, lo que contradice las visiones sobre un territorio bárbaro que no poseía lógicas de ocupación ni de uso, por el contrario, Lindsay muestra un territorio con rutas, al estilo rastrilladas pampeanas, donde circulaban y se conectaban las distintas parcialidades. Esta información va a ser confirmada por los diversos informes militares de la ocupación, a partir de 1862, en los cuales Lindsay probablemente se basó o participó. No obstante, más allá de las razones por las cuales fue escrito este informe, que discutiremos más adelante, lo que me interesa es la descripción misma del territorio mapuche, de los caminos y rutas que demuestran que, en el siglo XIX, los *nampülkafes* contaban con una estructura vial coincidente con los centros poblados y fortalezas indígenas (*malales*). En consecuencia, los informes dan cuenta de que existía una lógica y un “diseño” territorial mapuche, adaptado a las estrategias de dominio y control económico y político.

Siguiendo con el informe de Lindsay, de Norte a Sur, la primera sección de caminos descrita es la que se encontraba ubicada de la zona de los llanos adyacentes a la cordillera de Nahuelbuta, donde se ubican, en la actualidad, las ciudades de Angol y Collipulli; sobre dicha área y sus caminos describe lo siguiente:

“La naturaleza inculca de esta comarca ofrece todavía serios obstáculos para su desarrollo a pesar que su configuración, tan semejante a la de las provincias sectoriales, se encuentra toda clase de facilidades para sus comunicaciones interiores y con la costa. Entre los caminos que giran de norte a sur por el valle central, hay dos principales, uno que atraviesa las tribus arribanas o *muluches*, situadas en las faldas de los Andes, partiendo desde Collipulli, hasta el Cautín; y el otro que sale de Angol para la falda oriental de la cordillera de Nahuelbuta, pasa por la vega de los Sauces, el río Colpi, con cuyo nombre es conocido, y que antes de llegar al Cautín se divide en dos ramas de las cuales una sigue para la ribera derecha hacia la costa y la otra pasa el río por los vados de Colhue, Llamuco, Temuco y otros varios inmediatos, uniéndose aquí con el que viene de Collipulli. De estos dos caminos, el primero, aunque bastante practicable tiene algunos puntos peligrosos; el segundo es perfectamente despejado y bueno en toda su extensión hasta el Cautín, aún para carruajes, con ligeras interrupciones”<sup>193</sup>.

En el llano central, las rutas provenientes del noroeste se internaban en el corazón de la Araucanía, en dirección sur, y algunas de sus principales bifurcaciones iban a dar a dos importantes vados sobre el río Cautín-Imperial, río caudaloso y de difícil travesía en su curso medio e inferior. Una vez que se cruzaban estos vados, se podía seguir un camino que orillaba el río hacia el oeste y que se internaba hacia el sur, hacia a las distintas parcialidades emplazadas sobre el valle central entre los

<sup>193</sup> Lindsay, *op. cit.*, p. 175.



ríos Cautín y Toltén, las más protegidas e independientes de las tribus mapuches del siglo XIX:

“Los dos caminos que se juntan en los vados de Llamuco, Temuco, etc. continúan al poniente por la ribera sur pasando por Maquegua, Boroa, etc. hasta el Imperial, en donde se reúnen con el que viene por la margen derecha. Desde aquí siguen unidos hasta el mar”<sup>194</sup>.

El camino se ramificaba para seguir su curso, como ya está dicho, uno en dirección oeste, hacia el mar, y otro que se dirigía hacia el sur y que iba a dar a Maquehua y Boroa, continuando hacia Huilio y Pitrufoquén desde donde se orillaba el río Toltén hasta los vados de este último punto. Desde el poblado de Pitrufoquén, partía un camino por la orilla del río en dirección este, hacia la zona de Allipen, Villarrica y la cordillera. Desde Villarrica, el mismo camino tenía una bifurcación hacia la zona de Panguipulli, territorio ubicado al sur del lago Calafquén:

“Una ramificación de este camino va en el valle central desde la reducción de Maquegua y Boroa hacia la de Huilio y Pitrufoquén, en donde existe el vado más cómodo y practicable del río Toltén; otro se dirige por el lado de los Andes y Villarrica, siguiendo al sur hasta las reducciones de Guanahue, Panguipulli, etc.”<sup>195</sup>.

Como veremos un poco más adelante, el eje Villarrica, Pitrufoquén, Boroa, Maquehua parece haber sido central en el proceso de configuración territorial mapuche, territorio desde el cual era posible coger diversos caminos de muy buena calidad, como lo señalara el mismo Cornelio Saavedra, quien veía en esta virtual “infraestructura” una base clave para el futuro poblamiento y ocupación. En la memoria militar del año 1867, el coronel Saavedra señalaba las ventajas que estas rutas podían reportar al desarrollo comercial y a las comunicaciones entre las futuras plazas y poblados:

“... los caminos planos que hai para comunicarse con el Imperial, Voroa, Villarrica i otras tribus indíjenas, dan gran facilidad al comercio para estender sus especulaciones, i a los indios mismos para proveer sus necesidades en las nuevas plazas, sin tener que ocurrir [sic] a Valdivia que distará del Toltén unos cien kilómetros por caminos montuosos i casi intransitables, particularmente en la estación de invierno. Todas estas son consideraciones que influirían poderosamente en el acontecimiento de la población”<sup>196</sup>.

<sup>194</sup> *Ibid.*

<sup>195</sup> *Ibid.*

<sup>196</sup> *Memoria de Guerra* de 1867, Santiago, mayo 10. Firmado por Cornelio Saavedra al Señor Ministro de Estado en el Departamento de Guerra, en Saavedra (1870) *Documentos*, p. 61.

Volviendo al informe de Lindsay, en este se consignan también los caminos de la costa, que son más o menos los mismos que describen Domeyko y Vicuña Mackenna, por lo que suponemos que Lindsay pudo basarse en ellos, así como en una serie de otros informes, pues la zona de Arauco también denominada de los “indios costinos” era una de las más reconocidas en sus parajes y rutas debido a su temprana incorporación a los dominios hispanochilenos y al avance de las minas de carbón en la costa, lo que atrajo a población campesina y trabajadores jornaleros de Concepción y de la zona central:

“Otro camino que jira de norte a sur es el que sale del valle de la costa desde Lebu y pasa por Tucapel, acercándose enseguida a la playa hasta la boca del río Quidico en donde se encuentra el único paso practicable para comunicar el norte con el sur de esta sección, como hemos dicho. Siguiendo más adelante se divide, en el río Tirúa, en dos ramales: uno conocido con el nombre de los Riscos, más corto pero fragoso, toma la playa del mar; el otro remonta aquel río y se inclina enseguida, al sur por la montaña hasta el Imperial. Reunidos aquí se juntan de nuevo, ambos caminos continúan al sur por la playa hasta el Toltén y enseguida, a Queule y Chanchan”<sup>197</sup>.

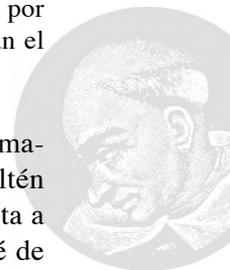
Teniendo como referencia la línea costera, Lindsay describe una serie de caminos transversales que corren de norte a sur. Estos caminos se unen con rutas que conducen a distintos puntos del valle central y de la cordillera de Nahuelbuta:

“Para unir los puntos anteriores con los de la costa, existen diversos pasajes que atraviesan la cordillera central, ramificándose del uno al otro de los dos caminos latitudinales que hemos descrito. Entre estas vías transversales, debemos citar, principiando por el norte, la de Rucapillán, que conduce de Angol a Cañete y Lebu; la de Purén que se desprende del camino de Colpi más al sur de la laguna de los Sauces y toma los pasos o boquetes de Cayucupil, Contulmo y Relbún, siguiendo hasta Cañete. Los cajones por donde corren los ríos Imperial y Toltén forman también vía naturales que comunican el valle central con el de la costa”<sup>198</sup>.

Lindsay, en su informe, finaliza la descripción de este tramo señalando, de manera menos precisa, el emplazamiento de otro camino en la ribera sur del río Toltén partiendo de las antiguas ruinas españolas de Villarrica. Se trata de la antigua ruta a través de la cual los mapuches del área del Toltén se comunicaban con San José de la Mariquina y Valdivia:

<sup>197</sup> Lindsay, *op. cit.*, pp. 175-176.

<sup>198</sup> *Ibid.*, p. 176.



“Al sur del último río, se encuentran dos caminos perfectamente planos y expeditos que conducen desde las ruinas de Villa-Rica hasta los pueblos de San José y Toltén por la ribera izquierda del río de este nombre y por el valle del Cruces”<sup>199</sup>.

El informe incluye, además, una relativamente acabada descripción de las rutas que conducían hacia las pampas argentinas, identificando los pasos o boquetes de Villarrica, Lonquimay y Llaima:

“Las comunicaciones con las pampas situadas al oriente de los Andes se hacen por medio de los boquetes o pasos naturales, más numerosos aquí en el norte, a causa de la menor elevación de los cordones de la cordillera.

Los más frecuentados de estos boquetes son, hacia el norte, el de Lonquimai, que entra por el cajón de Cule y lecho del Renaico atravesándolo varias veces, tomando enseguida los cajones de Rico-Rico y Lolco, y llega el valle de Lonquimai, que conduce directamente a la pampa. El de Trastrás, situado al sur de anterior, es poco conocido.

El de Llaima tiene su entrada más frecuentada por la llanura de Allipén al norte del Toltén, i otra por el valle de Nigualhue sobre la margen del Cautín, reuniéndose ambos cerca del volcán para atravesar la cordillera”<sup>200</sup>.

El informe de Lindsay concluye con la enumeración y descripción de los boquetes cordilleranos utilizados por los indígenas, entre los cuales destaca como el más importante el de Villarrica, por ser expedito y posible de usar durante todas las épocas del año. Además, menciona una serie de otros boquetes que, sin embargo, considera menos efectivos para su uso permanente.

La estructura caminera descrita por Lindsay estaba claramente conectada a las principales áreas de poblamiento mapuche, a fuentes de agua y a rutas ganaderas. Además, se pueden distinguir ejes de poblamiento conectados por rutas que tienen distintas orientaciones: norte-sur y este-oeste. Se puede observar, también, la correspondencia que existía entre las rutas y vados de importancia con áreas o puntos altamente poblados, como pudieron observarlo Domeyko y Vicuña Mackenna. Las rutas mayores y menores se imbrican en una red de caminos que conducen a los territorios de Maquehue, Boroa, Huilio y Pitrufquén, hacia el sur, y Purén, Colpi y Cayucupil, hacia el noroeste.

---

<sup>199</sup> *Ibid.*

<sup>200</sup> *Ibid.*, pp. 176-177.

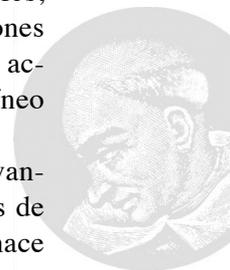
EL EJE TERRITORIAL DE LA CUENCA DEL TOLTÉN: ECONOMÍA, POLÍTICA Y TERRITORIO  
MAPUCHE EN EL SIGLO XIX

La economía ganadera fue un agente organizador de las estructuras sociales y territoriales mapuches, sobre todo, a partir de la segunda mitad del siglo XIX. El poderoso imán de la riqueza ganadera y de los cacicatos mapuches de la pampa estructuró en torno de sí la mayor parte de las fuerzas que operaban al interior de la Araucanía. Este nuevo orden se reflejó en las alianzas políticas y económicas de los diferentes linajes, así como en las empresas maloqueras, pero también se pudo apreciar en el interés por controlar ciertos territorios estratégicos para la internación de ganado y otros productos desde las pampas hacia la Araucanía y viceversa, lo que hacía de estos una suerte de territorios dotados de una cierta exclusividad y que debían ser resguardados a como diera lugar, incluso, a través de “alianzas estratégica” y negociaciones de ocasión con las autoridades chilenas.

Durante el siglo XIX, los grandes *ñidol-lonkos* y sus *lonkos* menores se aplicaron a la tarea de fortalecer y legitimar su control sobre determinados segmentos territoriales. Este era el verdadero signo del poder y autoridad mapuches en el siglo XIX, de ahí surge la necesidad estratégica de mantener un vínculo con los “parientes” de las pampas. Bajo la lógica de preacumulación ganadera mapuche, el control de las rutas permitía acceder a relaciones con parcialidades distantes cuyos miembros transitaban por estas rutas. Asimismo, el control territorial permitía a los linajes dominantes ser parte del botín transportado a través de ese territorio. No se debe entender este hecho tan solo como el “pago de un derecho”, se trata, en realidad, de un proceso mucho más complejo donde se entremezclan intereses económicos, lealtades sociales e intercambios no mercantiles entre parientes y aliados. Es en este contexto de intercambios y dones mezclados con el dominio de rutas y territorios, cuando la noción de “pariente” (*malle*, *laku* o *concho*, entre otras designaciones masculinas), como designación de las relaciones construidas por los diferentes actores, cobrará una significación que va mucho más allá del carácter consanguíneo del linaje.

El caso de los linajes ubicados en la cuenca del Toltén es especialmente relevante, por eso, quiero detenerme aquí. El río Toltén es uno de los más importantes de la Araucanía y su cuenca está asociada al lago Villarrica y al río Trancura, que nace en la cordillera. El río Toltén es el desagadero del lago y desemboca en el mar a unos ciento treinta kilómetros de su nacimiento. Desde hace mucho tiempo, el Toltén ha sido una referencia geográfica del territorio mapuche a la vez que el núcleo de concentración de una importante población.

Las agrupaciones del Toltén, particularmente los de Pitrufquén, Dónguill, Villarrica y Boroa, que son territorios distribuidos a lo largo del río y de sus adyacencias y relacionados entre sí por lazos de parentesco, se convirtieron en una de las identifica-



des territoriales más beneficiadas con el tráfico ganadero. El origen de esto era más o menos simple: controlaban la principal ruta de entrada y salida hacia las pampas. Desde fines del siglo XVIII, se habían transformado en verdaderos amos y señores de un extenso territorio que en términos de parentesco se iniciaba en las orillas del océano Pacífico y proseguía hacia el oriente, orillando el río Toltén, hasta los contrafuertes de la cordillera, como lo señalan las crónicas que tratan sobre el área y la documentación de la época. Al respecto, el intendente de Valdivia, en 1848, señalaba que las reducciones de Pitrufrquén, Dónguila y Boroa se hallaban en estrecha relación con los de la costa<sup>201</sup>. Una carta dirigida al ministro del Interior y escrita por un ciudadano de Valdivia señala que veía a estas agrupaciones fuertemente agrupadas con las de la costa y de la cordillera siempre teniendo como eje el río Toltén, el lago Villarrica y el boquete que él confundía con el de Llaima<sup>202</sup>.

Otra prueba de esta articulación entre el ordenamiento territorial y los grupos de parentesco que lo componían se encuentra en el relato de Ambrosio Paillalef, *lonko* de Pitrufrquén, punto principal en la ruta hacia el oriente. El *lonko* Paillalef comienza señalando que el cacique más antiguo que reconocía su familia era Paillaguñ, el *kiñeche* o antepasado común, quien había nacido en Pucón donde había formado una familia que permaneció en ese lugar tras la muerte del *ñidol-lonko*. Su hijo, Ambrosio Pinolef se estableció “en los hermosos i desocupados campos de Pitrufrquén”. El descendiente de Pinolef, Fermín Paillalef, se emparentó con familias de Temuco y de esta generación nacieron Ambrosio, quien hace el relato, Francisco, Constancio, muerto en Argentina, Luanlef, Penchulef y María, todos muertos de viruela. La familia Paillalef estaba emparentada con la mayor parte de los linajes establecidos a lo largo del Toltén, desde Pitrufrquén a Villarrica. Entre los parientes se encontraban los caciques Penchulef de Villarrica y Katrilef de Coipulafquen, cerca de Pitrufrquén. También en Molco, muy cerca del lago Villarrica, residían los Kalfukir. La familia extendía sus lazos también hasta Boroa y Dónguila, al occidente de Pitrufrquén. Por el sur, Paillalef reconoce como parientes en Loncoche al lenguaraz Luis Aburto Aiñanko. Este último estaba emparentado con el conocido Bernardo Namuncura, secretario de Calfucura y casado con una hija de este<sup>203</sup>, cuenta en el libro de Tomás Guevara, Ambrosio Paillalef el último de los grandes *ñidol-lonko* de Pitrufrquén en el siglo XIX<sup>204</sup>. En Loncoche, algunos kilómetros al sur de Pitrufrquén, los Paillalef

<sup>201</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 17 de enero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fjs. 5-6.

<sup>202</sup> *Rafael Pérez de Arce al Ministro del Interior José Joaquín Pérez*, Valdivia, 20 de octubre de 1849, ANMI, Vol. 250, Fjs. 132-134.

<sup>203</sup> En este punto, los testimonios difieren sobre el grado y tipo de parentesco que tenían Bernardo Namuncura con Calfucura. Hux señala que Bernardo Namuncura era hijo de Antonio Namuncura “hermano y compañero de Calfucura. Se crió [Bernardo Namuncura] junto con los hijos de Calfucura en Salinas Grandes: era su sobriño preferido” (Hux, 1991: 107).

<sup>204</sup> Guevara, *op. cit.*, (1913), pp. 118-122.

también eran parientes con Kallfunao, y en Panguin, cerca del paso de Villarrica, tenían como familiar a Marinao, padre de Antinao, quien tuvo un importante papel en el control de boquete cordillerano a mediados del siglo XIX.

Por otro lado, Huilio, Boroa, Maquehua, Pitrufrquén y Villarrica eran zonas protegidas y con escasa penetración *winka*, hasta el débil intento de refundación registrado en 1848 y que más adelante detallo. Protegida por el norte y por el sur esta región aparecía de los afuerinos como un territorio arcano y misterioso. Un historiador actual, José Bengoa, señala que los habitantes de Huilio “se caracterizaron por ser pacíficos y vivir en condiciones de prosperidad”<sup>205</sup>. Así lo señalaba el mismo Cornelio Saavedra cuando negociaba y manipulaba entre las tribus del Toltén para atraerlos a la paz y en contra de Quilapán:

“Mucho he contado o cuento siempre con el empleo de las negociaciones amigables para evitar los alzamientos de tantas tribus guerreras que aún no tenemos al alcance permanente de nuestra acción militar.

Las del Imperial alto i bajo, de Boroa, Maquehua, Huiliu, Llaima, Allipen, Dónguill, Pitrufrquén i Villa Rica se han entretenido en paz con esta clase de relaciones amistosas cultivadas con mucha solicitud”<sup>206</sup>.

En 1868, el historiador y político Benjamín Vicuña Mackenna decía, refiriéndose a la zona de Boroa, que “la naturaleza ha revestido esas regiones de una cota de malla secular atada sobre la espalda de las montañas por lazos de ríos invadeables y por senderos en que solo un jinete puede marchar de frente llevando el caballo por el diestro. Boroa es en sí mismo un inmenso *malal*, y de aquí venía el atrevimiento y la impunidad de sus guerreros”<sup>207</sup>. No obstante, para las parcialidades, al parecer, dicha protección natural era insuficiente sobre todo en la época de la “Guerra a Muerte”, en que la zona de Boroa y del Toltén estaba organizada por los *lonkos* en una serie de *malales* que protegían a la población de posibles ataques provenientes tanto de otras parcialidades mapuches como de los chilenos. Basándose en la documentación de la época, 1819 a 1821, Vicuña Mackenna señalaba que:

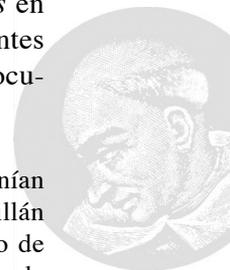
“Según el cirujano Leygthon, cada una de las reducciones de Boroa y del Toltén tenían su malal, especie de castillos feudales de aquellos señores de la tierra. El de Melillán estaba situado en un alto promontorio cortado a pico en todas direcciones, rodeado de anchos y profundos fosos, con una fuerte palizada de rebelines [sic] de nueve pies de alto y teniendo su única entrada obstruida por una serie de árboles derribados”<sup>208</sup>.

<sup>205</sup> Bengoa, *op. cit.*, p. 111.

<sup>206</sup> Cornelio Saavedra en *Memoria de Guerra* de 1871, p. 24.

<sup>207</sup> Vicuña Mackenna, *op. cit.*, p. 170.

<sup>208</sup> *Ibid.*, p. 711.



En todo caso, la palabra *malal* no solo se refería a los fortines de guerra, al parecer, también se hizo extensiva a los “poblados mapuches”. Es una palabra que, a la larga, va a designar los lugares donde existen grandes concentraciones de *rukas* o habitaciones mapuches, aquellos lugares donde la forma de poblamiento disperso, la más habitual en la Araucanía hasta mediados del siglo XIX, va a comenzar a transformarse lentamente para dar paso a pequeños caseríos o verdaderos pueblos como Pitrufrquén.

Uno de los puntos más importantes en el ordenamiento y control territorial mapuche del siglo XIX era Pitrufrquén, al que ha hecho referencia Bengoa en su *Historia del Pueblo Mapuche* (1987). Pitrufrquén, también denominado por los viajeros como Pitrusquen o Pitrufrqueen, era un poblado que, según Treutler, hacia 1860, estaba compuesto por unas doscientas cincuenta personas<sup>209</sup>. Algunos antecedentes indican que este próspero caserío ya había tomado alguna forma durante las primeras décadas del siglo XIX al mando del *lonko* Calfucura, denominado por Vicuña Mackenna “el Gordo” para diferenciarlo del *lonko* de las pampas. Así describe el historiador al *lonko* y a su poblado en el contexto de la “Guerra a Muerte”, donde Calfucura había colaborado con uno de los bandos en disputa:

“El principal cuidado de los montoneros había sido ganarse la amistad de los indios que habitan en las márgenes del río Cruces y de los ríos vecinos hasta Pitrusquén [sic], Dognol [sic] y otras reducciones en ambas márgenes del caudaloso Toltén. Pero los últimos, aunque más dóciles y mansos que los araucanos propios que habitan entre el Cautén [sic] y el Bío-Bío, se habían dividido, como éstos, en dos parcialidades. El cacique de Cruces, llamado Juan José, hombre bravo y de influjo, había tomado inmediatamente partido por la patria; pero el de Pitrusquén llamado Calfucura, que era, según ya contamos, una mole humana de seis quintales, se mantenía adherido al rey y se hacía fuerte en su *malal*, respetado por todas las tribus vecinas por su riqueza en ganados y en bosques de manzanos, como por su enorme corpulencia, motivo de adoración para aquellos bárbaros que se maravillan con todo lo sobrenatural”<sup>210</sup>.

El emplazamiento del *malal* de Pitrufrquén, según Vicuña Mackenna, tenía características que lo hacían un lugar privilegiado, donde se daban muy bien los cultivos y las plantaciones, asimismo, en sus planicies se criaban con holgura los vacunos y las ovejas:

---

<sup>209</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 184.

<sup>210</sup> Vicuña Mackenna, *op. cit.*, p. 644.

“Hallábase el *malal* de Calfucura, del cual Beauchef tomó posesión militarmente para su alojamiento, contiguo a una deliciosa llanura en la que crecían silvestres la papa y el frejol, cuyas legumbres sirvieron para aderezar las vacas y carneros gordos del opulento cacique, cogidos como presa de guerra”<sup>211</sup>.

El mismo Beauchef, quien estuvo en Pitrufrquén durante la campaña contra las montoneras realistas, en 1822, lo describía incluso en un estilo casi poético, una visión distinta de la que caracterizan sus memorias. A los ojos del francés, el llano de Pitrufrquén era un paraje casi paradisíaco, lo que parecía creíble teniendo en cuenta la aversión y desprecio del militar francés hacia los mapuches:

“Es imposible ver sitio más pintoresco y de vegetación más vigorosa. Los caballos se perdían en los pastos. El bosque era un manzanar, los prados estaban cubiertos de fresas infinitamente más fragantes que las cultivadas. Todas las mujeres de los indios de Pitrufrquén vinieron al campamento cargadas de frutillas y otros frutos silvestres, a hacer su cambalache con los soldados”<sup>212</sup>.

Pitrufrquén estaba ubicado, como señalan Vicuña Mackenna y Lindsay, en un llano a orillas del río Toltén, donde se encuentra uno de los vados más importantes de la zona, pues comunica con la parte sur de la Araucanía y con los caminos que orillando el Toltén bajan hacia la costa y suben hacia la cordillera y al paso de Villarrica. El lugar es descrito por Treutler como un lugar bajo y con islotes que dividen el río en tres brazos donde es posible atravesar por medio de balsas, y agrega que en “el verano la disminución de las aguas lo hace vadeable en muchas partes”<sup>213</sup>. Por su ubicación, el vado de Pitrufrquén constituía un lugar de importancia estratégica para los mapuches, tanto en lo militar como en lo económico, así lo anotaba Treutler quien, por el tono que utiliza en su descripción, lo proyecta a un futuro donde predominará el comercio y la especulación “civilizada”: “Por lo que respecta al comercio, esta reducción es sin disputa, el punto más adecuado para especulaciones mercantiles que se halla entre los ríos Calle-Calle i Toltén...”<sup>214</sup>.

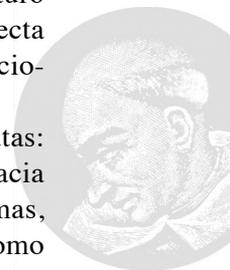
Pitrufrquén era un punto de unión o una bifurcación de, al menos, cuatro rutas: una que se dirigía por el norte hacia Boroa y Maquehue; otra, por el sur hacia Dónguil, Cruces y Valdivia; y dos en dirección este y oeste. Sobre estas últimas, señalaba el explorador alemán: “De Pitrufrqueen [sic] a Villa-Rica, distante, como diez leguas practicables en cinco horas, hai un camino cómodo i pintoresco por la margen sur del río. Del mismo Pitrufrqueen [sic] parte otro camino, no menos her-

<sup>211</sup> *Idem.*, p. 704.

<sup>212</sup> Beauchef, *op. cit.*, p. 212.

<sup>213</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 184.

<sup>214</sup> *Ibid.*



moso y bueno, en dirección de Toltén, recorriendo una extensión como de quince leguas”<sup>215</sup>.

Por estas condiciones, por su ubicación y su importancia en el control territorial, es de suponer que Pitrufrquén estaba claramente orientado hacia el oriente, hacia las pampas argentinas. Treutler anotaba esto cuando intentaba explicarse el porqué de tantas casas “abandonadas” en el mencionado pueblo; la respuesta era simple: “... los hábitos mercantiles de aquellas tribus que hacen anualmente viajes al través de la cordillera para el cambio de animales i para los malones, de donde vuelven con un rico botín...”<sup>216</sup>. Algunos años más tarde, la importancia estratégica de Pitrufrquén sería destacada por el ministro de Guerra Francisco Echaurren al declararla “punto principal en esa frontera”<sup>217</sup>.

### Cuadro N° 1

#### *Principales lonkos, territorios y población de la cuenca del Toltén según levantamiento realizado por el ejército de ocupación en 1882*<sup>218</sup>

Nombre de caciques <sup>219</sup>	Reducción <sup>220</sup>	Población
Painen	Malalhue	1.200
Painemilla	Huape	2.000
Calfupan	Collileufu	2.000
Carmona	Collico o Bajo Imperial	1.000
Manquehuil	Quillen	600
López	Mañío	400
Quelepan	Quechocahuin	200
Nahuelpan	Mañío	500
Sisco Calfuqueo	Huincul	2.500
Neculman	Boroa	2.000

<sup>215</sup> *Ibid.*

<sup>216</sup> *Ibid.*, p.185.

<sup>217</sup> Carta del Ministro de Guerra Francisco Echaurren al Comandante en jefe del ejército de la baja Frontera, Santiago, noviembre 8 de 1869, en *Memoria de Guerra al Congreso Nacional* de 1870.

<sup>218</sup> Firmado por Francisco Benigno Rodríguez, Toltén, 14 de diciembre de 1882, ANMI, Vol. 1083, sin foliar. Los nombres y topónimos han sido transcritos tal como aparecen en el documento.

<sup>219</sup> El documento utiliza la palabra caciques pero tal vez la denominación correcta debiera ser lonkos. En todo caso las autoridades chilenas solía utilizar la palabra cacique para todo cabeza de familia o jefe sin distinción de jerarquías.

<sup>220</sup> La palabra reducción es utilizada como sinónimo de territorio, localidad o lugar, teniendo en cuenta que aún no se realiza el proceso de radicación, no se trata de las reducciones resultantes de este proceso, que va de 1883 a 1929.

**Cuadro N° 1**  
*(continuación)*

Nombre de caciques <sup>219</sup>	Reducción <sup>220</sup>	Población
Colicoi	Huilio	1.500
Catrean	Lolen	200
Manquelef	Pilal	1.000
Antihuil	Meuil	300
Tralcal	Junco	300
Remulcao	Peuco	200
Antinao	Muco	200
Chuqueo	Llamuco	30
Coyanco	Llamuco	40
Caniuleo	Truz-Truz	300
Romero	Truz-Truz	2.500
Painevilo	Maquehua	2.500
Huechaqueu	Trehuaco	600
Calfupan	Allipen	1.500
Colitripai	Lletume	400
Rañilef	Pocón	300
Cayu	Villa-Rica	300
Pinchulef	Carilaufquen	300
Paillalef	Pitrufrquén	500
Carfuquil	Molco	500
Millaman	Dónguil	150
Antil	Pucoyam	200
Caniuqueo	Toltén	300
Angañan(?)	Cayulef	150
Martín	Mehuín	80
Cheuque	Coihue	500
Palacio	Meuquin	1.000
Agurto	Chesque Bajo	800
Nelipan	Quecheregue	100
		Total 29.250



Como señalaba el informe de Lindsay, al sur del río Toltén existían otras redes camineras que conectaban la zona con la plaza de Valdivia y con los diferentes lagos y lagunas ubicadas al oriente. Esta área es detalladamente descrita por Treutler en 1861 y por Manuel Olascoaga en 1870.

Paul Treutler recorrió los caminos mapuches ubicados al sur del Toltén en búsqueda de un paso hacia las laderas del volcán Villarrica donde creía que existían minerales de oro y plata celosamente escondidos por los indígenas desde la fracasada erección del fuerte del mismo nombre, a fines del siglo XVI.

Treutler se internó en el territorio indígena partiendo de Valdivia y siguiendo un camino que se dirigía hacia el nororiente. Pasó por la Misión de San José (de la Mariquina), que describió como un poblado mapuche similar al Pitrufulquén de Ral-lef, donde “gobernaba” el cacique Lorenzo Cariman. Una vez vadeado el río Cruces, pasó por el lugar denominado Ciruelos hasta llegar a un paraje conocido como Imulfuldi, donde descansó en la casa del capitán de amigos Felipe Peña para, luego, vadear el río Leufucahue o Leufucade hasta tocar la pequeña aldea de Puleufu “que solo cuenta con seis o siete casas y grandes extensiones de terrenos cultivados en las que se divisan de trecho en trecho hermosos bosques de manzanos”<sup>221</sup>. Por las orillas del río mencionado, el viajero continuó hacia el Oriente hasta llegar al “pueblecito” mapuche de Puralon. Luego, cruzó nuevamente el río Leufucahue donde encontró otro pequeño caserío. La ruta continuaba orillando el río Leufucahue o Leufucade que unía una serie de pequeños caseríos o conjuntos de *rukas* ubicados a orillas de los vados.

Como era propio de los viajeros extranjeros que se internaban en la Araucanía, Treutler se hace acompañar de un capitán de amigos<sup>222</sup>, llamado Adriano Mera, fundador de una familia de especuladores de tierras indígenas en las décadas siguientes, en la zona norte de la provincia de Valdivia. La presencia de un capitán de amigos en la exploración de Treutler es relevante, porque a través de la figura de Mera, que servía de intérprete y mediador al alemán, es posible apreciar la forma en que funcionaba el sistema de “control territorial” de los diferentes jefes mapuches. De hecho, Treutler con la ayuda de Mera manipuló permanentemente durante su viaje los permisos que le habían otorgado con anterioridad algunos *lonkos* de la zona utilizándolos como aval o respaldo frente a jefes de los cuales no había podido obtener permisos adelantados, todo ello, con el fin de proseguir sin problemas el camino hacia Villarrica:

“Concluida la audiencia, estalló entre ellos una vocería general para manifestar su satisfacción. Mera se aprovechó de las circunstancias para instruir a los indios de mi propósito de hacer un viaje a Villa-Rica, ponderándole las buenas disposiciones i la protección que me habían ofrecido los demás caciques”<sup>223</sup>.

<sup>221</sup> Treutler, *op. cit.*, 126.

<sup>222</sup> Sobre los capitanes de amigos en las fronteras, véase Sergio Villalobos (1982: 175-221).

<sup>223</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 135.

Como veremos más adelante, “pedir permiso” a los *lonkos* y *konas* muestra con claridad la existencia de un cierto control o dominio sobre el territorio. Era un control sustentado, probablemente, en las redes de parentesco que ejercían un cierto dominio y control sobre determinadas rutas estratégicas para el traslado de ganado. Esto demuestra que el territorio mapuche, sus rutas y caminos no estaban dejados al azar, por el contrario, su asociación con áreas pobladas o malales hablan de un “diseño” territorial estrechamente conectado con la organización política y económica que sustentaba las jefaturas indígenas. Se podría decir que en el control de estas rutas radicaba parte de la fortaleza y el poder de los jefes mapuches y de las diferentes agrupaciones. Por supuesto, esto no era algo nuevo en el mundo indígena. Desde la llegada de los españoles, los mapuches habían aprendido lo importante que era la ubicación y el control de ciertos espacios y rutas para la sobrevivencia y la defensa del territorio. Con el auge de la economía ganadera, esta necesidad de control o dominio sobre ciertos territorios estratégicos se incrementó, lo que ayudó a que algunos linajes se aglutinaran sobre la base de un *mapu* con ciertos límites y características específicas con el cual se fueron identificando progresivamente.

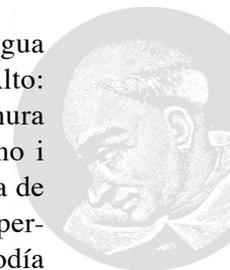
Volviendo al viaje de Treutler, este continuó a través del lago Trailafquén (hoy llamado Calafquén), donde atraviesa hasta el lugar denominado Licán, probablemente, donde hoy se encuentra el pequeño poblado de Lican Ray, en un *wampo* o canoa hecha de un solo tronco:

“Decidí pues hacer marchar mis cabalgaduras por tierra i sin equipaje, i tomar una piragua para cruzar en ella la laguna. Esa piragua era la única que había en la reducción [...] Nuestra piragua era un trozo de tronco de árbol viejo, medio podrido, hendido en la mitad como una sepultura i tapado uno de los agujeros de sus extremidades con barro i paja para que allí no penetrase el agua”<sup>224</sup>.

Desde Lican Ray, el camino continuaba al norte hasta las ruinas de la antigua ciudad de Villarrica, donde el alemán pasó por el lugar denominado Chesque Alto: “que no tiene más que tres habitaciones i se halla situado en una hermosa llanura cubierta de ricos pastos que dan alimento a numerosos piños de ganado vacuno i lanar i a grandes caballadas”<sup>225</sup>. El último tramo del viaje continuó por la llanura de Voipire hasta la entonces mítica ciudad de Villarrica, donde el explorador fue persuadido por el *lonko* del lugar para devolverse, pues este le señaló que no se podía hacer responsable de su seguridad.

<sup>224</sup> *Ibid.*, p. 140.

<sup>225</sup> *Ibid.*, p. 149.



Algunos años después de la expedición de Treutler, el coronel argentino Manuel Olascoaga repetiría parte de la ruta del alemán en el contexto la campaña de Saavedra en la frontera del Toltén<sup>226</sup>. Olascoaga realizó esta exploración al sur del río Toltén para “estudiar todos aquellos lugares o pasos precisos en que pudiera contenerse con poca fuerza a los indios del sur de aquel río, i presentar las seguridades deseables para el caso en que estos o los Araucanos<sup>227</sup> pretendieran alguna vez invadir los campos i poblaciones de Valdivia”<sup>228</sup>.

El camino seguido por Olascoaga coincidía, en parte, con el seguido por Treutler, con la diferencia de que antes de llegar a las márgenes del Calafquén, Olascoaga se internó por la “reducción” de Panguipulli en los dominios del cacique Catrignir, “el cacique principal de todas estas tribus hasta Villa-Rica” señala el explorador. El “poblado” de Panguipulli, lugar donde vive Catrignir “está situado en un gran llano pastoso i ligeramente ondulado que riegan varios arroyos antes de desaguar en el lago del mismo nombre, que está a menos de un kilómetro de la ruca del cacique”<sup>229</sup>.

Al llegar al lago Calafquén que, según señala el autor, sería la continuación de uno que estaba más al norte y que se llamaba Witagh, la comitiva se dirigió hacia el oeste por un camino que rodeaba el lago para, luego, enfilarse, desde la ribera norte hacia Chesque Alto, donde también estuvo Treutler, lo que indica que ambos siguieron parte de la misma ruta a partir de la orilla norte del lago Calafquén. Según el informe, los caminos de esta zona eran difíciles de transitar por la alta pluviosidad y la abundante vegetación que crecía por todas partes. En estas circunstancias, la manutención de los caminos mapuches solo era posible por su uso constante. Olascoaga se sorprendía al contrastar la dificultad de los caminos y el uso que le daban los indígenas, por ello se preguntaba: “¿Cómo les será posible el arreo de ganados que es el propósito único de sus *malocas*? ¿Cómo podrán ejecutar una retirada con la rapidez deseable?”<sup>230</sup>.

<sup>226</sup> El informe de Olascoaga a Cornelio Saavedra, fechado el 10 de febrero de 1870, está contenido en la colección de *Documentos* publicada por Saavedra en 1870. Manuel Olascoaga, coronel argentino, participó como explorador de las rutas mapuches para los ejércitos de Argentina y Chile a ambos lados de la cordillera. Horacio Lara señala que “El coronel Olascoaga, después de la excursión que hizo en la Araucanía con el coronel Saavedra durante la campaña de pacificación i ocupación de este último jefe, regresaba a su país a principios del año 1873, llevando el convencimiento de la urgente necesidad de que su gobierno acometiese también la empresa de dominio i ocupación de la Pampa argentina. Al respecto i guiado de esa idea, empezó a dar publicidad en su patria los trabajos que se habían emprendido en Chile para conquistar la Araucanía”, Lara, *op. cit.*, p. 415.

<sup>227</sup> Para Olascoaga, como para muchos de sus contemporáneos, los “verdaderos indios Araucanos” eran los que habitan al norte del Toltén.

<sup>228</sup> Olascoaga, en Saavedra, *op. cit.*, p. 229.

<sup>229</sup> *Ibid.*, p. 231.

<sup>230</sup> *Ibid.*, p. 233.

Al igual que el explorador alemán, la expedición de Olascoaga no lograría llegar al fuerte de Villarrica, debido a las “preocupaciones i desconfianzas de los indios” que guardaban un mal recuerdo del intento de toma de posesión de Villarrica que las autoridades de Valdivia habían hecho el año 1848 y que comentaré en profundidad en las páginas siguientes.

En conclusión, durante el siglo XIX, la Araucanía estaba compuesta por rutas camineras que satisfacían las demandas de personas, caballos, carretas y ganado, a la vez que daban cuenta de las formas de ocupar el territorio teniendo como base tanto la organización política como las múltiples y complejas identidades territoriales. En términos de su organización y ocupación, la Araucanía daba cuenta de su estrecha relación con las pampas y con las necesidades e intereses en torno a la economía ganadera, pues la mayoría de las principales rutas, así como de los asentamientos humanos más importantes, parecían estar orientados hacia el *puelmapu*. No es difícil entender, entonces, la existencia de una lógica de organización territorial donde los caminos y los vados tenían una importancia central, pues en ellos se asentaban los intereses económicos y políticos, así como la disponibilidad de bosques y pastos que pudieran sustentar el ganado y alimentar a la población.

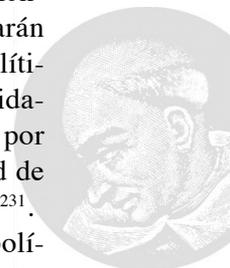
#### LA “POLÍTICA TERRITORIAL” DE LAS AGRUPACIONES MAPUCHES DEL TOLTÉN

El establecimiento de relaciones de parentesco entroncadas al control o dominio de un territorio serán la base de las estructuras territoriales del siglo XIX. En el caso de las parcialidades del Toltén, habrá una clara relación entre estas formas de dominio territorial y las relaciones establecidas hacia el oriente, particularmente, con las tolderías de Calfucura. Lo mismo ocurrirá con los arribanos, particularmente, con las familias emparentadas al *lonko* Magnil Huenu, quienes se identificarán territorialmente con el oriente reforzando así la idea una orientación social y político-económica con el *puelmapu*. Las luchas intestinas entre las distintas parcialidades de la Araucanía estarán teñidas por los intereses en las pampas sobre todo por las ansias de ganarse la confianza de Calfucura, quien no perderá la oportunidad de manipular y aprovechar las ventajas políticas que estas luchas le podían reportar<sup>231</sup>.

La presencia de un polo de poder en el *puelmapu*, así como el desarrollo político de los Estados-nación en los bordes de los territorios indígenas<sup>232</sup>, orientarán los intereses políticos y territoriales de las agrupaciones mapuches en desmedro de las otras agrupaciones de la Araucanía e incentivarán una búsqueda, cada vez más

<sup>231</sup> Véase León, *op. cit.* (1981).

<sup>232</sup> Bechis, *op. cit.* (1984, 1989).



frecuente, de alianzas y estrategias fuera del parentesco, lo que generará, al menos, dos grandes cambios al interior del territorio de la Araucanía. Por un lado, se generará un proceso de creciente autonomía de ciertos linajes, sobre todo, los más beneficiados con el tráfico ganadero y, por otro lado, se generará una mayor conflictividad entre estos y las agrupaciones de más al norte. La posesión de ganado y el control de rutas y boquetes para su traslado van a provocar permanentes luchas intestinas en las que algunas agrupaciones no vacilarán en acudir, estratégicamente, a los *winkas*, a través de complejos procesos de negociación y alianzas —a veces simbólicas— destinados a amedrentar a sus posibles rivales. Agrupaciones como las del Toltén, que desde hacía tiempo habían establecido estrechos vínculos con las autoridades de Valdivia, aparecían como pacíficas fuerzas frente a los beligerantes y rebeldes mapuches de más al norte.

Después de su fracasada resistencia contra las fuerzas patriotas en la “Guerra a muerte”, las parcialidades del Toltén articularon una nueva estrategia que les permitió actuar con cierta independencia de las demás agrupaciones. Este hecho se vio fortalecido por dos factores básicos ya mencionados: el control del boquete de Villarrica y las estrechas relaciones con las autoridades de Valdivia, con quienes sostenían fluidas relaciones de conveniencia. En efecto, durante el siglo XIX, las estrechas relaciones de la gente del Toltén con las autoridades de Valdivia y su exclusión voluntaria del levantamiento de Quilapán en los años 1867-1870, después del parlamento que sostuvieron con Cornelio Saavedra en los llanos de Hipinco, así como su escasa o nula colaboración en el levantamiento de 1882, llamado también “el último malón”, les otorgó fama de pacifistas, pero, también, y a la luz de evaluaciones mapuches posteriores, de colaboracionistas y entreguistas.

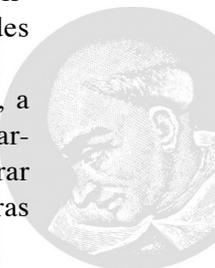
Sin embargo, más allá de los estigmas y las imágenes, la acción colectiva de las agrupaciones del Toltén refleja el carácter de los cambios que se habían ido produciendo en el mundo mapuche a raíz de los beneficios que, para algunos, significaban el control de las rutas ganaderas conectadas al *puelmapu*, así como a los puntos de venta fuera del territorio indígena. La integración de espacios discontinuos, a partir del control territorial y de las alianzas políticas, permitía que las parcialidades del Toltén controlaran tanto el corredor más importante entre la Araucanía y las pampas como el manejo de las relaciones mercantiles y políticas con los comerciantes y autoridades de Valdivia.

Dentro de este proceso, que llega a su punto máximo a mediados del siglo XIX, existe un hecho significativo para entender los procesos territoriales y políticos mapuches en aquel período. Se trata de un episodio casi desconocido hasta ahora por la historiografía y que demuestra el nivel de autonomía con que actuaban algunas agrupaciones mapuches como las del Toltén en el siglo XIX. Es un hecho que pudo haber transformado tempranamente la frontera sur de la Araucanía. En el año de 1848, los principales *lonkos* del Toltén llevaron a cabo un proceso de negocia-

ción a través del cual intentaban entregar a las autoridades de Valdivia el fuerte y los territorios adyacentes de Villarrica<sup>233</sup>. Este es un episodio inédito, porque hasta ahora se pensaba que desde su destrucción a principios del siglo XVII y hasta su refundación, en enero de 1883, Villarrica se había mantenido impenetrable para los blancos. La documentación del período demuestra lo contrario y señala que, en 1848, el Estado chileno toma posesión oficial del fuerte, con escasa resistencia de parte de los mapuches y tras un complejo proceso de negociación política entre las autoridades y los *lonkos* de Toltén.

Según algunos expedientes, cartas y oficios que se guardan en el Archivo Nacional de Santiago, el año 1848, los *lonkos* principales de Pitrufulquén, Dónguil y Marilef, en acuerdo con los de Villarrica, Allipén e incluso con los de Panguipulli, es decir, las jefaturas de la franja principal en la que se emplazaba la ruta más importante hacia las pampas, decidieron entregar el histórico y legendario fuerte de Villarrica, fundado por los españoles en el siglo XVI y ubicado en el desaguadero del lago del mismo nombre, donde nace el río Toltén. Los motivos aparentes fueron: entregar los terrenos en los que se encontraban las ruinas de la antigua ciudad para que las autoridades de Valdivia fundasen en ella una misión religiosa que atendiese las necesidades espirituales de los indios de la zona<sup>234</sup>. Este episodio, aparentemente contradictorio con el mentado espíritu independiente de los mapuches, no es extraño si se recuerdan las solicitudes hechas por los jefes mapuches en los parlamentos del siglo XVIII, donde permanentemente pedían a las autoridades hispanas misiones y misioneros para ser instalados al interior del territorio indígena. Este hecho, sin embargo, al igual que en los parlamentos, muestra una estrategia en la que se encubrían los verdaderos motivos de estas solicitudes. Asimismo, esta es una muestra fehaciente de un tipo de control territorial y de estrategias de negociación política construidas a la luz de las nuevas condiciones políticas generadas por la presencia de un Estado-nación en formación, en los bordes del territorio indígena.

Se trata también de un hecho que demuestra que las identidades mapuches, a medida que se fueron produciendo profundos procesos de diferenciación y jerarquización, como producto de la acumulación ganadera, comenzaron a configurar proyectos propios e independientes que excluían o se confrontaban con los de otras



<sup>233</sup> El historiador Gabriel Guarda menciona el hecho, pero le da escasa o nula importancia. Véase Gabriel Guarda, O.S.B. (2001), *Nueva historia de Valdivia*, Santiago, Ediciones de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Pág. 490.

<sup>234</sup> Los motivos y las peticiones de los *lonkos* para la toma de posesión de Villarrica por parte de las autoridades chilenas se encuentran en un conjunto de cartas y oficios de la Intendencia de Valdivia del año 1848, pero están expuestas *in extenso* y, con toda claridad, en *Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Senador Salvador Sanfuentes*, Valdivia, 4 de enero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fjs. 88-99 y en la citada *Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior*, Valdivia, 17 de enero de 1848, ANMI, Vol.250, Fjs. 5-6.

agrupaciones mapuches, lo que cuestiona, una vez más, la idea de que los mapuches actuaban como una panagrupación confederada y unitaria, que es un proceso que ha sido construido o reinventado con posterioridad.

Pero, ¿qué es lo que habría incentivado a los mapuches del Toltén a entregar a las autoridades chilenas un lugar que durante siglos se había convertido, a la luz de las visiones actuales, en un valuarte de la independencia mapuche y en un símbolo del poder destructor de la barbarie para los *winkas*? A continuación, intentaré una explicación basándome en la hipótesis enunciada de que el tráfico ganadero con las pampas generó profundas diferencias entre las distintas parcialidades y cada una actuó del modo que mejor le pareció en defensa y resguardo de sus intereses territoriales, económicos y políticos.

#### *Los mapuches del Toltén y la primera toma de posesión de Villarrica en 1848*

A principios de 1848, en una carta enviada al ministro del Interior, el intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, señalaba que los caciques Paillalef y Punulef de las reducciones de Pitrufrquén y Manquelepi de Dónguila se habían presentado en su oficina “para solicitarle por sí” y en nombre de otros *lonkos*, entre los que se contaba al cacique gobernador don Ambrosio Catrilef, quien tuvo un papel muy relevante en el episodio pese a no haber asistido a la reunión con Adriasola, que tomase posesión del antiguo fuerte español de Villarrica. En su carta Adriasola señala que los caciques le solicitaron

“...que mande tomar posesión de la Ciudad Derrivada [sic] de Villarrica cuyo lugar hace bastante tiempo que no es habitado por ningún natural manifestando su deseo de que allí se establezca una misión, agregando de que en todo ello están conformes los casiques de las demás reducciones i de otras parcialidades con quienes se allan [sic] en relación”<sup>235</sup>.

El Intendente, pese a su asombro inicial y a sus dudas, no dejó pasar muchos días antes de organizar una expedición que le permitiera terminar con más de tres siglos de espera. Adriasola estaba eufórico y pensaba que la promesa de los caciques debía “creerse de buena fe”, por ello, en sus comunicaciones con las autoridades superiores de Santiago, además de “dar relación” de la buena nueva, planteaba la posibilidad de ir más allá de los deseos manifestados por los caciques en la reunión de Valdivia. Se trataba de organizar el ingreso de fuerzas militares que asegurasen la posición chilena en el histórico lugar con el fin de llevar la civilización y

---

<sup>235</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 17 de enero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 5.

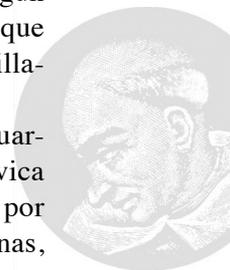
“aumentar el territorio nacional”<sup>236</sup>. Lo más sorprendente, como veremos más adelante, es que, según las fuentes, los caciques aceptaron esta “contrapropuesta” del Intendente sin ningún problema.

Para las autoridades de Valdivia, esta era una excelente oportunidad para ejercer un mayor control sobre las parcialidades que colindaban con la provincia de Valdivia, dado el inminente inicio del plan de colonización alemana emprendido por el gobierno. Uno de los temores de las autoridades era la posible invasión de las tierras recién mensuradas. Las autoridades, como veremos más adelante, pensaban que cualquier desborde de los indígenas haría fracasar el tan anhelado plan, de ahí que estas vieran la oferta indígena como una buena oportunidad de asegurar la frontera sur de la Araucanía.

El proceso de negociación entre los *lonkos* y las autoridades no tomó más que algunas semanas para concretarse en una expedición que tenía como objetivo la toma de posesión del antiguo fuerte. Luego de algunas tratativas con los *lonkos* y caciques principales de la zona involucrada, la expedición organizada por el Intendente inició su marcha en los primeros días de marzo 1848, bajo las dificultades que impuso al avance una copiosa lluvia. El intendente Adriasola, sin embargo, resolvió no participar en la expedición, atemorizado, tal vez, por rumores de un posible levantamiento en los alrededores del fuerte y decidió esperar en San José de la Mariquina, desde donde se dedicó a negociar los detalles de última hora con algunos *lonkos* renuentes a hacerse parte de la expedición.

De este modo y para asegurar el éxito de la expedición, el Intendente realizó un fino trabajo de diplomacia para atraer a otros caciques locales desde el Toltén hasta los llanos de Panguipulli. Como resultado de estas tratativas, al momento de la salida de la comitiva, el Intendente contaba con la palabra del *gulmen*-cacique Cadiman, hijo del cacique Gueraman de la reducción de Marilef. Este último, según Adriasola, le prometió “conseguir la voluntad” de los otros caciques –entre los que se menciona a los de Panguipulli– para que no se opusieran a la ocupación de Villarrica<sup>237</sup>.

Como encargados de la expedición, el Intendente comisiona al coronel de Guardias Nacionales, Ignacio Agüero, y, como segundo, al capitán de Caballería Cívica don Pedro José Montecinos. Este último había sido solicitado en dicho cargo por los propios indígenas. Montecinos, un hombre de gran influjo entre los indígenas,



<sup>236</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al señor Salvador Sanfuentes, Valdivia, 4 de enero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fjs. 88-89. Uno de los párrafos de esta carta señala: “Las circunstancias presentase más a propósito, para difundir la civilización entre los bárbaros aumentar nuestro territorio i riqueza nacional i si el supremo gobierno piensa colonizar esos terrenos no parece procedente dejar pasar la ocasión que se nos presenta a conseguirla sin expresión de sangre i violencia ni credido gastos...”, *op. cit.*, Fj. 88.

<sup>237</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia 10 de febrero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fjs. 13-14.

era hijo del *lengua general*, ya fallecido, Bernardo de Montecinos, y había sido el agente de Adriasola en las negociaciones realizadas con los *lonkos* para organizar la marcha hacia Villarrica<sup>238</sup>.

Los encargados de la expedición se hicieron acompañar de un nutrido grupo de personas de Valdivia, entre las que se encontraban algunos oficiales militares, además de misioneros católicos, profesores y ciudadanos de todas las layas, pero el mayor número de personas estaba compuesto por un buen grupo de mapuches, entre los que se encontraban una serie de *lonkos* principales y menores, al mando de sus guerreros o *konas*. Según el Intendente, las escasas fuerzas militares que acompañaban a la expedición habían sido solicitadas por los propios *lonkos*, que temían represalias de aquellas agrupaciones que no estaban de acuerdo con la entrega de Villarrica y que, lamentablemente, no están identificadas en la documentación<sup>239</sup>. El parte oficial de la expedición señala que una gran cantidad de personas asistió a la toma de posesión, entre ellas, los caciques principales de casi todo el territorio que va desde Dónguila a Villarrica y sus partes adyacentes. Un extracto del documento o acta de toma de posesión ayuda a clarificar la composición del grupo que asistió a este histórico episodio, así como la ceremonia que se siguió por parte de los oficiales y autoridades a cargo:

“En las ruinas de la antigua ciudad de Villarrica, a las dos de la tarde del día diez i ocho del mes de marzo de mil ochocientos cuarenta i ocho- los Infraescriptos Ignacio Agüero i Pedro José Montesinos, comisionados por Sr. Intendente de la Provincia de Valdivia Don Juan Francisco Adriasola, para tomar posesión a nombre del Supremo Gobierno de la República, de los terrenos en que estuvo situado dicho pueblo i sus suburbios; allándonos reunidos con el expresado objeto, en el indicado punto, en compañía del Comisario de Nación Don Francisco Aburto, teniente de Comisario Don Francisco Bezerra, Casiques Don Lorenzo Carimán de la Reducción de Marilef, Guenchulef de la de Villarrica i Marinao de la de Maguedegue, Gulmenes Guenchupaguín, representado por la [...] al cacique Aillapanguí de la reducción de Guanehue, Nahuelhual por su primo el cacique Quintu-naguel, de la Reducción de Trailanquen, i por si los Ghulmenes, Millague de Panguipulli, Guaiquimilla de Puelé, Maquicollam de Mailef, Calfucan de Cos, Don Felipe Hueraman de Marilef, Morales de la Imperial, Guichamanque de idem, Paghi-manqui por su padre de Pimoy de Trafal, Maripilqui de Püli, Calfumanqui de Marilef, Calfunahuel de Magdedehue, i presentes como testigos, el teniente de Infantería de Ejto. Don Joaquín Sayago, el idem de Artillería don José Antonio Montenegro, Alférez del Idem. Don Miguel José Cambiaso; el profesor del colegio de Valdivia Don Guillermo Doll; el misionero de Quimchilca Fr. Andrés Mariani, i ciudadano Don José Cayo Aburto; i estando también presentes los capitanes de amigo Don Adriano Mera i Julian Arango,

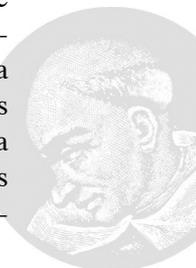
<sup>238</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 29 de marzo de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 21.

<sup>239</sup> *Op. cit.*

dimos principio para manifestar a los mencionados Casiques y Ghulmenes que para proseder en conformidad a que se nos abían dado, i para... en que constase en todo tiempo, el espreso cosentimiento de ellos, en la entrega que iban a aser de los expresados terrenos, combenía en primer lugar, prosediesen a suministrarnos de sus límites para el debido señalamiento que de ellos debía aserse [sic]. Conforme todo en esta indicación, nos dirijimos todos los de la comitiva guiados por el cacique Guechulef, con el que entramos por las calles de la conquistada ciudad atravesándola de un extremo a otro en varias direcciones; i abiendo salido afuera de sus varias defensas en boz clara e idioma índico [sic] en presencia de todos los caciques Ghulmenes i mocetones- Este terreno que emos andado es el que ocupaba la antigua población de Villarrica i que poseían los españoles como propios dueños en cuya virtud i como perteneciente a la Nación, tomamos posesión en nombre de Supremo Gobierno; i en señal de este dominio se grabaron cruces en diferentes árboles, se picaron otros, se cortaron ramas i se enterró al pie de uno de estos árboles una lápida en que se encuentran grabadas las armas de la República i la fecha de posesión por un lado, i por otro el nombre del presidente de la República, el del Intendente de la Provincia, el de los comisionados i demás sujetos en este acto indicado....” (subrayado en el original)<sup>240</sup>.

La expedición no estuvo exenta de dificultades, el mal tiempo y las amenazas de parcialidades que se oponían a la entrega de Villarrica opacaron el solemne acto de toma de posesión, que se produjo el día 18 de marzo de 1848<sup>241</sup>. De cualquier manera, para las autoridades de Valdivia, la toma de posesión de Villarrica había quedado sellada para el Estado chileno sin que se registraran mayores resistencias por parte de sus antiguos dueños. Sin embargo, esta toma de posesión quedó como una anécdota olvidada en el tiempo, porque las autoridades no pudieron consolidarla. Tal es así, que ninguna de las expediciones previas o posteriores a este hecho, como las de Treutler, Olascoaga y Subercaseaux, la mencionan.

Pero ¿qué motivó a los mapuches del Toltén a “entregar” Villarrica? y ¿por qué las autoridades chilenas no pudieron sostener en el tiempo esta ocupación “voluntaria”? Las respuestas a estas dos preguntas pueden encontrarse en la misma documentación ya citada.<sup>242</sup> La solicitud de los caciques del Toltén para que las autoridades chilenas tomaran posesión de Villarrica obedecía, primero que nada, a las complejas relaciones que dichas parcialidades sostenían con las agrupaciones indígenas de más al norte, con quienes mantenían una soterrada enemistad. Tam-



<sup>240</sup> *Acta de la toma de posesión de Villarrica*, suscrita en 28 de marzo de 1848, Valdivia, Fjs.35-37. La mayor parte de esta información aparece también en la traducción de una carta del profesor don Guillermo Doll sobre la entrega de la antigua Villa-rica, Valdivia, 27 de marzo de 1848, ANMI, Vol. 250, Fjs. 29-31.

<sup>241</sup> *Op. cit.*

<sup>242</sup> Es posible que nuevas investigaciones puedan arrojar otros antecedentes sobre este episodio. Nuestra intención es proponer una posible hipótesis que permita explicar superficialmente las razones de esta ocupación del territorio mapuche en una época donde ni las autoridades ni los propios mapuches habían aventurado una estrategia general de ocupación y defensa del territorio araucano respectivamente.

bién, respondía a la lógica interna de las relaciones que los mapuches mantenían con las autoridades chilenas y con un conjunto de fuerzas e intereses que operaban en la zona.

La primera respuesta a estas interrogantes la da el propio intendente Adriasola, quien era uno de los más sorprendidos con la entrega del antiguo fuerte, a la vez que una de las personas más informadas de lo que ocurría en la frontera indígena de Valdivia. Adriasola señalaba que los de Pitrufrquén se sentían aislados y en peligro permanente de ser invadidos por las agrupaciones mapuches de más al norte. Los del Toltén, según Adriasola, creían que, ocupada Villarrica por las fuerzas chilenas, los de más al norte se sentirían intimidados para realizar cualquier incursión<sup>243</sup>. Los de Pitrufrquén utilizaban, así, sus buenas relaciones con las autoridades chilenas para asegurarse la exclusividad sobre un territorio estratégico en el tráfico ganadero indígena. Para lograr este efecto, los *lonkos* habían solicitado a las autoridades que, tanto en la toma de posesión como en la futura ocupación del fuerte, se hiciera uso de fuerzas militares que los protegieran a ellos e intimidaran a posibles invasores.

“... me pidieron con insistencia que colocase una fuerza respetable en Villarrica, esponeiéndome que de lo contrario, ellos quedaban a espuestos a los asaltos o malocas de los naturales de las otras reducciones que a caso no pudiesen tener a bien la entrega de Villarrica, como ya me abían echo ver en las primeras conferencias que abía tenido con ellos. Conociendo la justicia que tenían para esta demanda, ya que no estaba en su poder acceder a ella, por útil que fuese esta medida, les ise de ver que confiaba en que muy pronto obtendría para ello, la respectiva autorización del supremo gobierno”<sup>244</sup>.

Esta petición muestra, asimismo, que la acción de los *lonkos* del Toltén era resistida por una fuerza, aunque indeterminada, probablemente, nada de despreciable de agrupaciones mapuches enemigas y opuestas a esta acción; de ahí sus temores a las represalias y las malocas que estos les pudiesen infligir.

El cacique gobernador Catrilef era el más interesado en la entrega de Villarrica y su posterior militarización, al punto de ofrecer a su gente para ayudar a construir un fortín y desmontar el lugar<sup>245</sup>. Para los *lonkos* involucrados esta debía ser una acción rápida que cerrase cualquier posibilidad de reacción de sus enemigos, por ello es que se hacían acompañar y asesorar de manera permanente con los Capitanes de Amigos y lenguaraces pagados por el gobierno; estos funcionarios, algunos con oscuras actividades en las fronteras, estaban profundamente interesados en la

<sup>243</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 17 de enero de 1848, ANMI, Vol.250, Fj. 6.

<sup>244</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 29 de marzo de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 22.

<sup>245</sup> Op.cit. Fj. 27.

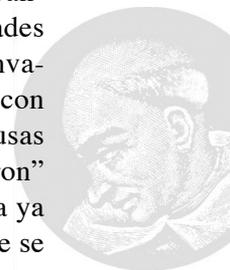
ocupación del fuerte, su influjo debió ser uno de los principales causantes de este episodio. En el proceso de negociación con el Intendente, los *lonkos* lograron incluso que los nuevos nombramientos de Capitanes de Amigos fuesen a su gusto.

Pero ¿qué significaba la entrega de Villarrica y qué importancia tenía para los propios mapuches? ¿Estaban conscientes los jefes indígenas de la importancia que esta entrega tenía para los chilenos en su afán de avanzar las fronteras? ¿Era una estrategia propiamente mapuche o una acción guiada por fuerzas e intereses externos?

De las autoridades, los *lonkos* recibieron la promesa de que instalarían una fuerza militar considerable para intimidar a sus posibles enemigos, además de la entrega de víveres y licores, junto con una pensión anual del gobierno para los negociadores principales, pensión que varios de los jefes mencionados más arriba recibían desde hacía varios años<sup>246</sup>. Uno de los caciques negociadores, Paillalef, solicitó al Intendente que por sus servicios se tramitara el ingreso de su hijo a la milicia, pues “quería que su hijo aprendiese a mandar tropas, como lo había hecho el hijo del cacique Colipi”<sup>247</sup>.

Sin embargo, más allá de las dádivas y favores que podían obtener las parcialidades del Toltén y sus *lonkos* de parte de las autoridades chilenas, lo que había era una estrategia para dirimir conflictos internos y buscar un apoyo estratégico y utilitario de las autoridades chilenas frente a los peligros de una posible invasión de sus congéneres de más al norte. La riqueza de los del Toltén se había convertido también en su propia debilidad, pues se enfrentaban a la condena de las demás agrupaciones, que posiblemente sentían que los equilibrios se habían roto, cuestión que fomentaba permanentes amenazas de invasión.

Por otra parte, la toma de posesión de Villarrica fue apenas un acto simbólico, porque la ocupación real no logró concretarse sino hasta 1883. Las causas del abandono de esta empresa, en 1848, parecen ser variadas. Por una parte, las autoridades y el ejército estaban concentrados en otras tareas que no incluían un plan de invasión de la Araucanía, apenas existían algunas ideas, pero estas no iban a aflorar con claridad sino hasta la siguiente década. Sin embargo, una de las principales causas fue, tal vez, la propia resistencia de los indígenas, que al parecer “reconsideraron” la intención de entregar el antiguo fuerte y sus territorios adyacentes. En la carta ya citada de Rafael Pérez de Arce, este decía al ministro del Interior que todo lo que se



<sup>246</sup> Sobre este punto véase: Comunicación del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior sobre pensiones anuales para algunos caciques, Valdivia, 31 de julio de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 62 y Decreto firmado por el Presidente de la República don Manuel Bulnes, Santiago, 8 de mayo de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 43. Este Decreto se inicia con la frase “A fin de promover i facilitar nuestra relaciones con los indios de la frontera...”.

<sup>247</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Francisco Adriasola, al Ministro del Interior, Valdivia, 17 de enero de 1848, ANMI, Vol. 250, Fj. 5.

había dicho sobre la mentada entrega de Villarrica por parte de los indígenas “fue falso como lo que se probó con la resistencia y amenazas que al fin hicieron los de esta reducción y otros”, refiriéndose a los de Puaucho, Pitrufuquén y Boroa<sup>248</sup>.

Si las autoridades no insistieron en la toma de posesión de Villarrica, pudo deberse al progresivo enfriamiento que sufrieron las relaciones entre los mapuches del Toltén con las autoridades de Valdivia, a fines de la década del cuarenta. Este enfriamiento tendría, a lo menos, dos hitos cercanos a los hechos de Villarrica. El primero fue la participación mapuche en la “Revolución de 1851” y el segundo fue el inicio de la colonización alemana en ese mismo año, cuestión que reorientó las prioridades de las autoridades, quienes, como Vicente Pérez Rosales, comenzaron a ser partidarios de una solución más radical y violenta al “problema indígena” desechando el diálogo y las posibles negociaciones<sup>249</sup>.

Algunos incidentes entre indígenas, ocurridos en período, alarmaron a los colonos y alertaron infundadamente a las autoridades sobre el peligro de una invasión mapuche a las tierras de colonización, así ocurrió con el asesinato del cacique Marinao<sup>250</sup> y el hundimiento del *Joven Daniel* el año 1849<sup>251</sup>.

Finalmente, la frustrada consolidación de la toma de posesión de Villarrica, más que un hecho anecdótico, debe interpretarse como muestra de una compleja estrategia de negociación político-territorial de las agrupaciones mapuches más beneficiadas con el tráfico ganadero proveniente de las pampas argentinas. Se trataba, posiblemente, de una estrategia autónoma, destinada a consolidar el control y dominio sobre un territorio considerado fundamental para la conducción de las mercancías provenientes del *puelmapu*, de ahí, el interés en influir y participar en el negocio de la entrega de Villarrica mostrado por otros “actores fronterizos” como los capitanes de amigos, comisarios de naciones y lenguaraces, algunos de los cuales veremos

<sup>248</sup> *Op. cit.*, fj. 134.

<sup>249</sup> *Carta de Vicente Pérez Rosales al Ministro del Interior*, Valdivia, Febrero de 1851, ANMI, Vol. 250, Fjs. 266-267.

<sup>250</sup> Carta del Intendente de Valdivia, Juan Miguel Riesco, al Ministro del Interior, Valdivia 21 de febrero de 1851, ANMI, Vol. 250, Fjs. 265-266.

<sup>251</sup> Un hecho, anecdótico a estas alturas, pero muy importante en su época que empañó aún más las relaciones entre los indígenas del Toltén y las autoridades fue el hundimiento del bergantín *Joven Daniel*, ocurrido en las costas de la zona, donde se creía habían sobrevivido algunos naufragos que, luego, habrían sido salvajemente asesinados por los indígenas, mientras que las mujeres habrían sido violadas y vejadas de manera horrorosa. El episodio del *Joven Daniel* se convirtió en una verdadera leyenda que traspasó varias décadas y bajo el cual se justificaron muchas de las acciones y opiniones en contra de los mapuches, sin embargo, la mayor parte de lo que se dijo entonces nunca pudo ser comprobado. Como lo demuestra la documentación que sobre este episodio existe en el Archivo Nacional, Fondo Ministerio del Interior, Vol. 250, las autoridades se empeñaron en responsabilizar de estos hechos a los indígenas de Puaucho, en la costa, y a sus parientes de más al oriente, como los de Boroa, Pitrufuquén y Villarrica, véase por ejemplo: *Carta de Rafael Pérez de Arce al Ministro del Interior José Joaquín Pérez*, Valdivia, 20 de octubre de 1849, ANMI, Vol. 250, Fjs. 132-134.

más adelante involucrados en este tipo comercio en el paso de Riñihue, ubicado en las inmediaciones del lago Ranco.

#### PASOS Y BOQUETES CORDILLERANOS: SOCIOGEOPOLÍTICA EN UN TERRITORIO DISCONTINUO

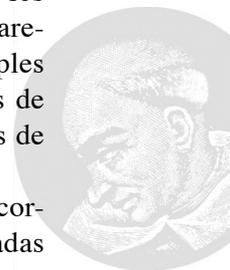
##### *Importancia económica y política de los pasos cordilleranos en la Araucanía*

Los boquetes o pasos cordilleranos desde hacía tiempo se habían convertido en verdaderos vasos comunicantes de los flujos entre los distintos grupos indígenas de la Araucanía y las pampas, estas abras cordilleranas eran las únicas rutas posibles para el tráfico ganadero y los diferentes intercambios mercantiles, sociales y culturales entre el mundo indígena de entonces. La figura literaria de puertas, también, es muy exacta para comprender las diferentes nociones sobre los espacios que separa la cordillera. Pasar a la otra banda, al oriente de las cordilleras, pese a la relativa facilidad que ofrecían algunos pasos, era una hazaña valorada y muy bien tenida entre los indígenas. En cierto sentido, traspasar la cordillera hacia las pampas o hacia la Araucanía contenía un conjunto de significados sociales y culturales que más adelante me interesa abordar, por ahora, quiero mostrar la importancia que los boquetes y pasos cordilleranos tuvieron en las ideas sobre el control territorial de los mapuches y los *winkas*.

La contraposición entre las visiones territoriales de indígenas y *winkas* es evidente cuando se trata de los pasos cordilleranos. Son cosmovisiones que apuntan a objetivos e imaginarios que solo se logran acercar cuando se trata de intereses económicos. Por ello, vale la pena reconstruir la forma en que estos pasos eran utilizados por los mapuches, en qué estaciones del año, con qué medios y quiénes los controlaban, entre otros aspectos. Un primera cosa que se puede decir es, a mi parecer, que los pasos cordilleranos representan mucho más de lo que parecen –simples accidentes geográficos– pues son, en realidad, “puertas” que integran, a través de los siglos, a dos o más mundos diferentes, pero vinculados por los intercambios de todo tipo.

El uso de los boquetes, por parte de los mapuches, tiene una larga data, recordemos que la presencia mapuche en las pampas argentinas se registra en reiteradas ocasiones ya a fines del siglo XVI; sin embargo, su conocimiento y uso no se intensificará hasta mediados del siglo XVIII, como producto del acelerado desarrollo de la economía ganadera en la Araucanía, actividad que, como he dicho, es dependiente de los malones y de la captura de baguales en las llanuras bonaerenses.

La dependencia política, social y económica que este proceso provocó entre los dos espacios es central para entender la creciente necesidad de mantener el control de los boquetes durante el siglo XIX. Entre las “puertas de entrada y salida” más



frecuentadas y expeditas de la cordillera araucana, se encontraban los pasos de Antuco<sup>252</sup>, por el norte, y los de El Barco, Coliqueo y Buta Bao, en el Alto Biobío. Más al sur, en la zona de Lonquimay, se encontraban los pasos de Pino Hachado y Liucura, todos estos usados principalmente por los grupos pewenches. Siguiendo hacia el sur, estaban los pasos más importantes para el tráfico ganadero, entre otros, los de Llaima, Villarrica y Liquiñe, que eran los tres pasos más utilizados por los mapuches de la Araucanía central, aunque el de Liquiñe era “compartido” con los williches del sur del Toltén, los de Panguipulli y de Valdivia. En esta última región, existe una serie de pasos de menor tamaño que los de la Araucanía, aunque de relativa importancia para el tráfico ganadero. Dos de estos pasos fueron utilizados por el explorador Guillermo Cox en su expedición de 1862-63; uno es el de Huahum o Riñihue, entre los lagos Pirehueico y Lacar, ubicado casi a los 40° de Latitud Sur, y el otro es el de Peulla o Vicente Pérez Rosales que va a dar directamente al Lago Nahuel-Huapi, por el lado oriental de la cordillera de los Andes.

Aunque en la sociedad criolla de Chile y Argentina, el conocimiento de estos pasos era escaso en el siglo XIX, diversos viajeros y exploradores lograron dar cuenta de algunos informes básicos sobre su ubicación y características. Estos documentos nos ha permitido contar con información sobre el uso que le daban y el conocimiento que tenían sobre ellos los mapuche-williches, así como otros grupos indígenas. En 1863, el explorador Guillermo Cox señalaba que la presencia de un mayor número de boquetes en la cordillera se debía a su menor altura en la parte sur:

“La cordillera sur es notablemente más baja que la del norte, y sus confluente, tanto orientales como occidentales, apenas merecen este nombre si se atiende al poderoso cuerpo de donde derivan su origen. De aquí los diversos boquetes poco elevados y más o menos accesibles que se encuentran desde las fuentes del Toltén hasta los paralelos del seno de Reloncaví. La misma suave planicie de esta tierra y su ancha meseta explican la presencia de los lagos de Nahuel Huapi al oriente y de Todos los Santos al occidente. El cordón de lagos que se observa entre Villarrica y Llanquihue inclusive, solo están rodeados por la parte del llano, por elevaciones casi insensibles a simple vista”<sup>253</sup>.

Del conjunto de boquetes y pasos distribuido a lo largo del territorio mencionado por Cox, me quiero concentrar básicamente en los que están ubicados frente a la Araucanía, de norte a sur, principalmente, de los pasos de Llaima, Villarrica, Liquiñe y Huahum<sup>254</sup>, porque estos son los de mayor importancia social, cultural y

<sup>252</sup> El paso de Antuco, utilizado principalmente por los grupos pewenches, tiene una historia propia que he dejado fuera de este estudio por representar una dinámica de movilidad distinta de la operada entre las tribus mapuches y williches valdivianas.

<sup>253</sup> Cox, *op. cit.*, p. 271.

<sup>254</sup> Este último se encuentra fuera del ámbito territorial denominado Araucanía, pero lo he agregado porque, según los antecedentes encontrados, también tuvo importancia en el tránsito indígena hacia las pampas argentinas.

económica para los mapuches. Además, son los que tendrán una mayor importancia estratégica para los *winkas*. Dentro de este mismo capítulo, le dedico algunos párrafos especiales al paso de Villarrica, porque como he dicho, este formaba parte de la ruta mapuche más importante entre la Araucanía y las pampas, ya que estaba conectado con la gran *rastrillada* llamada por los *winkas* “de los chilenos”.

El entonces intendente de Valdivia, don Bernardo García Reyes, en una carta dirigida a Cornelio Saavedra, ofrece una descripción de lo que en su opinión eran los principales pasos cordilleranos utilizados por los mapuches hacia 1870. La información entregada por el funcionario al mentor de la ocupación militar de la Araucanía tenía como objetivo incentivar el interés del militar por ocupar dichos pasos, que eran de gran importancia estratégica para la ocupación definitiva del territorio mapuche. Menciona con especial y obvio interés las rutas que conducían al boquete de Villarrica y, también, nombra otros pasos.

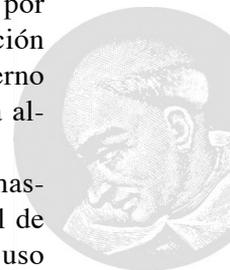
“La cordillera de los Andes ofrece también varios pasos practicables que comunican con la República Argentina; pero con escepción del de Villa-Rica, son poco frecuentados a causa de su fragosidad. Estos son, comenzando con el de Riñihue, que está al sur i de que tengo escasas noticias, los de Chozuenco, Chayupen, Coñaripe i Huanehue, que siguen para el norte hasta llegar al conocido boquete que está detrás de las ruinas de Villa-Rica”<sup>255</sup>.

Desde fines del siglo XVIII, el paso de Llaima se convierte en una de las rutas más importantes para el tráfico ganadero. La configuración de un poderoso cacicazgo mapuche en las pampas a la cabeza del *ñidol-lonko* Calfucura, originario de Llaima, favoreció el uso y control de ese paso por parte de las parcialidades allegadas a él, en ambos lados de la cordillera. El control de los llanos por parte de Magnil Huenu y su alianza con Calfucura permitió un claro control de este paso por parte de las agrupaciones *nagches* y *lelfunches*; sin embargo, la principal limitación de este paso era su dificultad para ser transitado durante la larga época de invierno durante la cual se cubría con varios metros de nieve, lo que dejaba como única alternativa durante todo el año al boquete de Villarrica.

De esta manera, los boquetes cordilleranos más utilizados por los mapuches hasta el siglo XIX eran los de Llaima, Villarrica, Liquiñe, Huahum o Riñihue y el de Ranco o Llifén. A continuación, quiero mostrar, a través de algunas fuentes, el uso que los indígenas le dieron a estos boquetes, las dinámicas de movilidad y desplazamiento y las múltiples dificultades que debían enfrentar en su tránsito.

---

<sup>255</sup> Informe de Bernardo García Reyes sobre el territorio ocupado por los indígenas del departamento de Valdivia, Valdivia, 1º de abril de 1868, ANMG, Vol. 536, ff. 598-603.



*El paso de Villarrica: del dominio mapuche al imaginario winka*

Desde la fundación hispana de Villarrica y su posterior destrucción por parte de los mapuches, el área en que esta se encontraba emplazada pasó a formar parte de un imaginario que la dotó de un carácter casi legendario. Primero, por las supuestas riquezas auríferas que la circundaban y, segundo, por ser el principal acceso en esas latitudes hacia las pampas, la Patagonia y el océano Atlántico<sup>256</sup>. El interés militar y político por el control específico de la zona decayó con la recuperación del control mapuche sobre su territorio, a partir del levantamiento de 1599 y posterior desocupación del fuerte en 1602, y no volvería a cobrar interés hasta el siglo XVIII, aunque, en el intertanto, se convirtió en una fuente de interés para los misioneros que intentaban evangelizar a los indígenas de la “otra banda”. Más tarde, en el siglo XIX, al interés de los propios indígenas por ser parte de la principal ruta ganadera entre Araucanía y las pampas, se agregaría el interés estratégico de los militares chilenos que lo considerarán un punto clave en la ocupación y conquista de la Araucanía y, más adelante, en una ruta expedita para avanzar el territorio chileno hacia las pampas y la Patagonia.

Ahora bien, retrocedamos algunos siglos. La destrucción de la ciudad de la Villarrica, fundada por Jerónimo de Alderete, frustró el propósito de los españoles de usar el paso como vía expedita hacia las pampas, por el contrario, serían los propios mapuches quienes le darían utilidad y lo integrarían plenamente dentro de su organización territorial en los siglos venideros. Sin embargo, los hispanocriollos no cesaron en su empeño de explorarlo para proyectar consecutivos e imaginarios planes de invasión. Los misioneros, especialmente los jesuitas, en su doble papel de evangelizadores e informantes de la Corona, serían, durante los siglos XVII y XVIII, las principales fuentes para describir los territorios indígenas más desconocidos y alejados. Uno de ellos, el padre Diego Rosales, había explorado el área en sus incursiones a la Patagonia y a las pampas al mediar el siglo XVII:

“Y assi paso a la otra banda de la Cordillera al Oriente: desde Chiloé a la famosa laguna de Naguel-guapi; que quiere decir su nombre: Laguna de tigres; la cual passe el año 1653 por la Villarrica cuando pase a poner paz, y dar noticias del Santo Euangelio a los Puelches, de la otra banda de la cordillera neuada [sic]”<sup>257</sup>.

<sup>256</sup> La actual ciudad de Villarrica, ubicada a los pies del volcán y del lago del mismo nombre, fue fundada por Jerónimo de Alderete en el verano del año 1553, a 39° grados de latitud Sur. Fue destruida tras el alzamiento general de 1599, exactamente en el año 1602. Según algunos antecedentes, en 1551, Jerónimo de Alderete habría cruzado el paso aventurándose hasta el Neuquén, lo mismo hizo Pedro de Villagra, en 1552, quien había ido en busca de sal a la misma zona. Ambos viajes habrían tenido como guías y baqueanos a mapuches de la zona de la actual Villarrica, lo que supone, desde ya, el uso temprano del paso por parte de los mapuches. Posterior a estas expediciones se habría decidido la fundación de la ciudad.

<sup>257</sup> Rosales, *op. cit.*, p. 236.

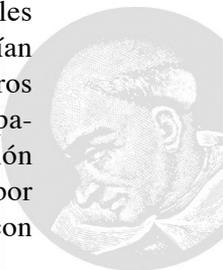
El sabio e ilustre cronista jesuita indicaba la ubicación básica de Villarrica entregando las señas que, según él, le permitirían a los chilenos acceder a lo que algún día había sido un pequeño fuerte llamado ya en esos tiempos “ciudad”. El fuerte, señalaba Rosales, se encontraba ubicado a un costado del lago conocido por los indios como *Mallolafken* o *Mallohuelafken*:

“Assi los chilenos a la laguna de la Villarrica, a cuya vista estubo fundada aquella ciudad en un cerrito, que la señorea, la llamaron con nombre de mar, y hasta ahora le conserua, nombrandola los indios *Mallohuelabquen*, que quiere decir Mar de tierra blanca<sup>258</sup>. Esta situada en 39 grados...”<sup>259</sup>.

Continuaba el misionero describiendo el camino que comunicaba la Araucanía con las pampas a través de lo que él describía como un camino rápido y fácil de realizar: “Por la misma línea, y camino de la Villarrica están en medio de la cordillera las dos famosas lagunas de Epulabquen, que significa: dos mares, porque en la grandeza lo parecen...”<sup>260</sup>.

Para respaldar su noticia acerca de un camino llano hacia las pampas, el padre relató el hecho ocurrido a dos holandeses y a un negro, que habían huido del presidio de Valdivia: “saliendo a la otra parte del mar, o de la laguna, y caminando por las pampas, vinieron a salir a Buenos ayres [sic], que por allí es camino, llano y breue”<sup>261</sup>. Esta noticia de Rosales es relevante en el contexto de la época porque, dado el escaso conocimiento geográfico de la cordillera, la descripción del misionero se tendría, probablemente, por verdad absoluta, repetida una y otra vez en crónicas históricas, informes geográficos y estudios científicos hasta el siglo XIX.

Cabe agregar un punto no menos revelador en cuanto al interés de los hispanocriollos por los pasos cordilleranos utilizados por los indígenas, en particular, por el paso de Villarrica. Se trata del interés manifestado por el padre Diego Rosales por la búsqueda de apoyo a las misiones jesuitas en Nahuel-Huapi, las que habían caído en el descrédito, debido a los permanentes fracasos y muertes de misioneros y soldados en manos de los indígenas de la otra banda. El jesuita creía en una aparente contradicción con sus dogmas cristianos, que si se incentivaba la realización de malocas, en la otra banda, ello atraería el interés de las autoridades por la labor misional. En este sentido, Rosales consideraba que el paso de Villarrica, junto con



<sup>258</sup> Se refiere a la traducción literal del nombre mapuche del actual lago Villarrica. El padre Rosales traduce *lafken* únicamente como mar (mientras que *mallo* es una tierra arcillosa de color blanquecino de origen morrénico glacial) cuando en *mapudungun* se utiliza para designar, además de mares, a lagos, lagunas o “grandes aguas”. De este modo, *mallolafken* quiere decir “lago o gran agua de tierras blancas”.

<sup>259</sup> Rosales, *op. cit.*, p. 234, cursiva en el original.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*, p. 235.

el de Nahuel-Huapi, eran dos puertas expeditas y rápidas para que las fuerzas militares entrasen a dominar o a maloquear a dichos pueblos “montarases” y “serriles”, y daba pruebas de que otras expediciones maloqueras se habían desplazado sin que la difícil geografía fuese un impedimento importante. A partir de estos antecedentes y de su propio conocimiento del territorio, el padre Rosales creía en la factibilidad de maloquear a los indígenas de Boroa ingresando por el paso de Villarrica, aunque reconocía que la numerosa población indígena de la zona le parecía un peligro para la retaguardia de cualquier expedición.

“Y pasan a maloquearlos por lagunas, y cordilleras, sin embarazarse en su fragosidad, ni estoruarles las lagunas, que atajan el paso. Porque deshazen las Piraguas, que son embarcaciones de tres tablas cosidas, como arriba dige, y las lleban cargadas de unas lagunas en otras por las cordilleras. Y así entrena en Naguel-guapi, y dan terribles assaltos a los indios. Y pudieran averles hecho la guerra también Boroa, passando por el camino, que yo anduve de la Villarrica. Pero avia tantos enemigos antes de llegar alla, que era dexar la fuerza mayor del enemigo a las espaldas. Todos en esta ocasión dieron la paz, y los dege muy contentos, y de cartas a los indios de Naguel-guapi, para el Gobernador de Chiloé, cuyos poderes llebe, y que por la parte de Chiloé no se le podía hacer guerra...”<sup>262</sup>.

Pese a tales intenciones, durante el siglo XVIII, Villarrica siguió conservando el aura de un lugar arcano y misterioso, ubicado en el corazón de la Araucanía, en uno de los más bellos parajes de esas regiones. Un misionero que pudo penetrar desde las pampas por el boquete, en el temprano año de 1716, época en que pocos europeos se aventuraban tan al interior de esas tierras, señalaba con admiración en sus notas tomadas desde las orillas mismas del gran lago Mallolafken (Villarrica):

“Deseoso de reconocer alguna parte del camino que corre al otro lado de la cordillera, tan ponderado por estos indios de bueno y trabajado por los antiguos pobladores, en lo poco que he logrado internarme, iba advirtiéndome en la cordillera que se pasa la mayor parte sin subida y solo después de la laguna se sube un cerro bajo algo montuoso, para salir a las campañas, a las que inmediatamente que se sale se encuentra una hermosa laguna y al pie de ella un volcán nombrado Rico Leufu. No sé como se pueda ponderar la hermosura de este lago y su volcán plantado en la mitad de tan singular llanura, y siendo este el camino para Buenos Aires, que aseguran estar inmediato, y lo conozco por mi observación, puede este volcán servir de guía a cualesquiera que intenten dirigirse a aquella ciudad. Últimamente, padre mío, el diario y sus figuras, que llevo trabajado con tanta ciencia, darán más que admirar que cuando yo pueda decir estando muy despacio, que ahora, no es decir nada, por escribir tan de prisa”<sup>263</sup>.

---

<sup>262</sup> *Ibid.*, p. 236.

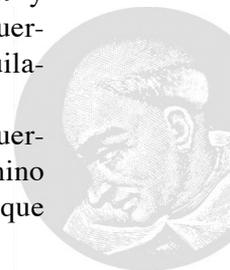
<sup>263</sup> Carta del misionero Imonsti, escrita en la antigua ciudad de Villarrica el 4 de marzo de 1716, citada por Frick en *Informe relativo a la existencia...* (1854).

Desde mediados del siglo XVIII, las fronteras de Buenos Aires comenzaron a escenificar con mayor fuerza los diversos conflictos surgidos de intereses antagónicos entre hispanocriollos y mapuches a ambos lados de la cordillera, producto del creciente traslado de ganado desde las estancias argentinas hacia el lado occidental de la cordillera. Durante el período, las autoridades consideraban que el nexo entre las agrupaciones indígenas en uno y otro lado era clave en la cuestión de los malones y asaltos mapuches, como lo ha señalado León (1989, 1991). En algún momento, se llegó a pensar que este era un negocio que beneficiaba directamente al mercado chileno colonial. Desde ese instante, las rutas, boquetes y caminos indígenas, a través de los cuales los mapuches conducían el ganado, se convirtieron en vías estratégicas tanto para “beneficiados” como para “perjudicados”. Sin embargo, la Corona española nunca pudo alcanzar el control de este ni de otros boquetes cordilleranos y la respuesta a tal asunto debió esperar hasta bien entrado el siglo XIX, cuando las elites de los nacientes Estados nacionales del Cono Sur volvieron su mirada hacia el antiguo paso que “de pronto” cobraba una gran importancia estratégica para el dominio y ocupación de los territorios australes del oriente, así como para el control de la movilidad mapuche.

Para entonces, el paso de Villarrica se había convertido en una de las rutas mapuches más importantes para la comunicación entre las pampas y la Araucanía, a través de él circulaban mercancías y personas y se producían complejos procesos culturales. La importancia del paso en la vida mapuche y, sobre todo, en la autonomía económica y política que el dominio del territorio a ambos lados de la cordillera daría a los mapuches, será captada por las autoridades de las nacientes repúblicas, que dirigirán su mirada hacia Villarrica cada vez que emerjan conflictos en las fronteras con los indígenas. Los documentos militares y políticos dan cuenta de este interés, sobre todo, durante la denominada Guerra a Muerte, entre 1819 y 1822; en 1848, cuando se produjo la breve toma de posesión de las ruinas del fuerte; también, en las “revoluciones” de 1851 y 1859; y en el levantamiento de Quilapán, en 1870.

Uno de los exploradores que a mediados del siglo XIX expresó con mayor fuerza el interés del Estado y de grupos de poder local por la búsqueda de un camino hacia el boquete de la Villarrica fue el ingeniero Wilhelm Frick<sup>264</sup>. El alemán, que

<sup>264</sup> Se debe agregar que, desde fines del siglo XVIII, Valdivia se había convertido en un punto partida de diferentes exploraciones de reconocimiento hacia tierras adyacentes; sin embargo, la resistencia de los indígenas a la penetración de sus tierras impidió que se produjeran los avances esperados entre las autoridades coloniales. Incluso, fue una base para algunas expediciones que buscaron infructuosamente la mítica ciudad de los Césares. En el Archivo Vicuña Mackenna del Archivo Nacional de Santiago, se guarda una copia del *Diario del misionero de Arique Fr. Benito Delgado*, fechado en Valdivia, marzo 12 de 1778, enviado al gobernador D. Joaquín de Espinosa Dávalos. (Fj. 1 *passim*). Según indica el documento, la expedición se interna en la cordillera desde el fuerte de Río Bueno hasta la “laguna de Puyehue, donde se decía estaba la ciudad”, ANVM, Vol. XIII, Fj. 1. Existe una copia de este documento en el Museo Alemán de Valdivia.



recibía sueldo del gobierno, veía en la ocupación del boquete varias ventajas. Por una parte, un modo expedito para llegar a “hacer soberanía” en el oriente de los Andes y, en segundo lugar, una forma de controlar a los indios para otorgar seguridades y nuevos territorios a la novísima colonización alemana iniciada en las provincias de Llanquihue y Valdivia. Según un artículo de Frick, la búsqueda de un paso a las pampas, como el de Villarrica, era una preocupación de orden presidencial y, así, lo hizo saber en reiteradas ocasiones durante los largos años en los que se dedicó a dicha tarea.

“El encargo, que entre otros varios Su Excelencia se dignó hacerme, de estudiar esta provincia con respecto a las ventajas que puedan proporcionarle nuevos caminos o vías de comunicación, me ha hecho seguir con más empeño y entusiasmo las investigaciones que ya entonces me había propuesto hacer acerca de la existencia de un antiguo camino carretero, por el cual en toda estación del año puede pasarse de la Villarrica a Buenos Aires<sup>265</sup>.

La postura de Frick sobre la necesidad de buscar un paso hacia el oriente y de contener a los indígenas de las márgenes del Toltén representaba un sentimiento generalizado en la opinión pública fronteriza, especialmente, entre los medianos y grandes comerciantes y agricultores de Valdivia, quienes pronto lograron involucrar a las fuerzas políticas y militares en sus afanes. La idea básica, ya fuese por la influencia de este como la de otras personalidades y grupos, sería incorporada plenamente a los planes militares de ocupación de la Araucanía, sobre todo, desde 1860, y ocupará un lugar central como pilar de la campaña de “Pacificación de la Araucanía” (1878-1883). Solo basta con leer los comunicados y cartas de Cornelio Saavedra, en la campaña de 1868 a 1870, para darse cuenta de que la compulsión por alcanzar el paso no es un simple detalle estratégico, más bien remite a un conjunto de intereses, como los representados por Frick.

En todo caso, más allá de los discursos y los planes desplegados una y otra vez, el interés por el control de boquete de Villarrica quedará de manifiesto en las campañas militares iniciadas en 1878, de hecho, la culminación de la ocupación de la Araucanía coincide con el control total del paso de Villarrica en 1883 y, más aún, se sanciona con la refundación de la ciudad del mismo nombre. El interés político y militar, sobre todo, después de la frustrada toma de posesión de 1848, es lo que hace que, desde 1850, los informes geográficos sobre la zona comiencen a abundar y a ser cada vez más detallados y precisos, lo mismo ocurre con los informes, mapas y crónicas de las expediciones militares y “científicas”, interesadas en dirigir sus pasos hacia el oriente. Un ejemplo de la confluencia de intereses está represen-

---

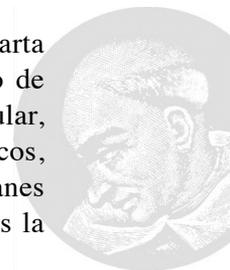
<sup>265</sup> Frick, *op. cit.* (1854).

tado en la figura de los intendentes de Valdivia, principales impulsores de dichas campañas. Entre los de mayor influencia, se encuentran los intendentes Juan Francisco Adriasola, Vicente Pérez Rosales, Bernardo García Reyes y Anfión Muñoz, este último comparte con el general Urrutia las glorias por la refundación de Villarrica en 1883<sup>266</sup>.

Algunos años antes, el 1 de abril de 1868, el entonces intendente García Reyes entregaba al comandante Cornelio Saavedra una serie de informes y datos acerca del boquete de Villarrica, aunque parte de la información es probablemente la misma manejada por Frick, repetida una y otra vez en distintos informes y cartas. La misiva muestra el interés que tenían los grupos de poder local por acceder al paso de Villarrica y busca además el apoyo de militares como Cornelio Saavedra que pudieran emprender campañas en dichos territorios:

“Se entra a el por la reducción de Pocón, siguiendo por la senda que corre por la playa de la laguna i al pie del volcán. Es de creerse que esta reducción no esté en la entrada misma del boquete si no más bien al principio de un valle de buena anchura, plano i de poco imperceptible ascenso, por donde corre el río Trancura que es espacioso, remanso, profundo encajonado, al parecer navegable por embarcaciones de buen porte, i que desagua en la laguna. El terreno de esta parte es escajoso i limpio de montes, pero sin faltarle matorrales i algunos arbustos. Solo después de dejar a tras las reducciones de Palguin i Guampoe, es decir, a veinte kilómetros al este de Pocon, comienza repechase suavemente una cuesta de piso duro i pedregoso de veinte quilómetros de largo, para comenzar una bajada asperísima i llena de riscos, que obliga al viajero a hacer parte del caminos a pie. Al terminar la bajada se encuentra la reducción de Trancura en un valle cultivado y de manzanales, de uno a dos quilómetros de ancho, por cuyo centro pasa el río que le da su nombre. Desde aquí puede llegarse por buen camino en seis horas de viaje a la reducción de Huairuf, que es la primera de las Pampas.”<sup>267</sup>

La respuesta a la solicitud del Intendente no se hacía esperar y, en una carta enviada por Saavedra al ministro de Guerra, señalaba que el control del paso de Villarrica (y del área de Pitrufrúen) era de interés para la nación y, en particular, para Valdivia. De este modo, el Comandante se hacía eco de intereses específicos, donde se mezclaban las ambiciones de los agricultores de Valdivia con los planes mayores de ocupación de la Araucanía, lo que, en definitiva, es lo mismo, pues la



<sup>266</sup> En noviembre de 1882, unos días antes de que las fuerzas militares al mando de Urrutia se internaran en las selvas húmedas del Toltén para refundar la perdida ciudad de Villarrica, Anfión Muñoz hace su parte a cargo de una hueste conformada por comerciantes agricultores y ciudadanos comunes de Valdivia. El cronista Horacio Lara dice sobre este episodio: “Días antes que llegara el coronel Urrutia a Putué había estado allí el intendente mencionado para convenir en un parlamento la ocupación de Villa-Rica que debía efectuar nuestro ejército, a lo que el cacique Penchulef accedió, como lo hicieron igualmente con el coronel Urrutia los demás caciques, sobre todo Epulef”, en Lara, *op. cit.*, p. 457.

<sup>267</sup> García Reyes (1868), “Descripción del territorio que habitan los indios”, en Saavedra, *op. cit.*, p. 104.

“Pacificación de la Araucanía”, bajo un supuesto manto patriótico y nacional, encubría los intereses de sectores terratenientes y especuladores. El ejército actuaba como un brazo de la oligarquía nacional y vio en el control del paso de Villarrica una oportunidad estratégica y económica para apropiarse de las tierras indígenas. Saavedra señalaba que la refundación de Villarrica permitiría incorporar nuevas tierras productivas, así como la neutralización de los indígenas de más al norte para eventuales ataques hacia el área de Valdivia. Con esta seguridad, se podría seguir avanzando en el proceso de colonización iniciado a mediados del siglo:

“... las ventajas que la nación i en particular la provincia de Valdivia reportarían de la terminación de ésta; bastante para ello tomar posesión de los puntos más importantes que son: Pitrufulquen i Villarrica. El primero de estos, dista de la plaza de Toltén como unos 70 kilómetros, i el segundo está situado unos 40 kilómetros más al este i a poca distancia del boquete de su nombre, que deja libre pasaje a las tribus de las pampas. Con la construcción de esta plaza i dos pequeños fortines que se establecerían entre Toltén i Pitrufulquén, quedaría terminada la línea de frontera sur; dejando en completa seguridad a la provincia de Valdivia, i aislando de las tribus del norte un número considerable de habitantes, que solo en el departamento de este nombre puede calcularse aproximativamente en cinco mil, todos los cuales entrarían pronto en la vida civilizada, pues la historia i la esperiencia nos enseña que el aislamiento de las tribus entre si i el frecuente contacto con nuestro pueblo, han sido elementos que más han podido para arrancar al indio de su estado salvaje i bárbaro<sup>268</sup>.

La posición de la nueva Villarrica permitiría, en opinión de Saavedra, contar con un puesto de avanzada en pleno territorio mapuche desde el cual organizar incursiones punitivas para castigar posibles alzamientos, así como ejercer un férreo control sobre los boquetes más próximos, entre los que se incluía el de Llaima. Como se ve, Villarrica había dejado atrás la leyenda de los tesoros ocultos en las faldas del volcán para convertirse en un punto estratégico para la futura conquista de la Araucanía.

“Con estas plazas se obtendrían también otras ventajas de no menos importancia: tales serían por ejemplo, las de atender oportunamente con sus guarniciones al castigo inmediato de las tribus del interior que quisieran alzarse, la del boquete de Villarrica que está cerca i aún el de Llaima que no está mui distante; y sobre todo, la de obligar a los indios a estrecharse en una faja más reducida de terreno, haciéndoles ver por este medio, que es ya llegada la hora, o de su sometimiento completo a la autoridades constituidas, o de un abandono voluntario de sus territorios<sup>269</sup>.

<sup>268</sup> Saavedra, *op. cit.*, p. 99.

<sup>269</sup> *Memoria de 1868*- Establecimiento de la Línea del Malleco- Santiago, Mayo 8 de 1868. Firmado por Cornelio Saavedra, al señor Ministro de Guerra, en Saavedra, *op. cit.*, p. 99.

Un par de años después, en 1870, el citado informe de Lindsay se hacía eco del mismo interés demostrado por militares y civiles en relación con el paso de Villarrica y comunicaba que, en los alrededores del volcán del mismo nombre, existía un paso que, en su valle principal, contaba (otra vez el mismo error) con un río navegable y, por el cual, se podía acceder en solo seis horas a la Pampa<sup>270</sup>.

“El boquete de Villa-Rica principia en la reducción de Pocón, siguiendo la senda que sigue por la playa de la laguna al pie del volcán. Veinte kilómetros al este comienza a repechase una cuesta poco pendiente, de piso áspero y pedregoso, de 20 kilómetros de largo que desciende después de esos riscos de difícil acceso, para entrar en el cajón de la Trancura, por cuyo centro corre el río navegable del mismo nombre. Desde este puede llegarse por un buen camino en seis horas de viaje hasta las pampas.

Al sur del boquete de Villa-Rica, se encuentran los de Guanehue, Coñaripe, Chayupen, Chozuenco y Riñihue, peores y mucho menos frecuentados que aquel<sup>271</sup>.

El uso del boquete, por parte de los mapuches, se había intensificado debido al desarrollo de la economía ganadera en las pampas y a la ocupación cada vez más efectiva de este espacio, desde la segunda mitad del siglo XVIII, y especialmente durante el siglo XIX. Durante este último siglo, la consolidación de fuerzas internas, en la Araucanía y en las pampas, basadas en la organización política de grandes cacicatos que controlaban, por la vía de alianzas de parentesco, amplias poblaciones y territorios, otorgó a ciertos grupos un gran poder y una fuerte identificación de ciertos linajes con dichos territorios.

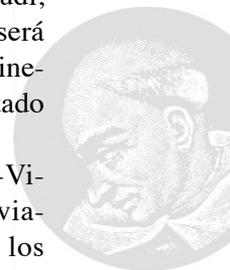
En el caso del boquete de Villarrica, es clara la consolidación del control que ejercían las agrupaciones del Toltén, especialmente, los de Pitrufulquén (principalmente el linaje de los Lefs), cuyo poder se extendía por la vía de alianzas de parentesco hasta las inmediaciones del lago Villarrica, por el este, hasta Boroa, Maquehua y el Budi, por el oeste, casi hasta llegar al mar. Este dominio sobre la ruta y el paso mismo será refrendado por las alianzas de parentesco entre dichas parcialidades con los “salineros” de Calfucura, *lonko* originario del mismo territorio, pues estaba emparentado con su homónimo, el antiguo *lonko* de Pitrufulquén, Calfucura “el Gordo”<sup>272</sup>.

Los datos acerca de las relaciones entre las agrupaciones del área Toltén-Villarrica se repiten una y otra vez en la documentación, crónicas y diarios de viajeros. Para algunos observadores del siglo XIX, los vínculos de parentesco y los tratos entre estas parcialidades con los de la pampa era algo a lo que se le podía

<sup>270</sup> El error es que solo una pequeña parte de este río es navegable y no como se creía entonces en un tramo mayor que podría comunicar las pampas y la Araucanía. Además, Lindsay señala a Chayupen como otro paso, cuando este es solo un parte del camino hacia el paso de Liquiñe, que él denomina de Coñaripe. El de Riñihue y el de Choshuenco parecen ser el mismo paso.

<sup>271</sup> Saavedra, *op. cit.*, pp. 176-177.

<sup>272</sup> Vicuña Mackenna, *op. cit.*



sacar un buen provecho. Además, a los ojos de los observadores, las tribus de la cuenca del Toltén, beneficiarias directas de la ruta, eran “más civilizadas” y ricas. El cronista militar, Francisco Subercaseaux, anotaba en 1883 que los vínculos de los habitantes de Villarrica con las pampas y las agrupaciones salineras los habían convertido en una parcialidad próspera respecto de otros grupos territoriales de parentesco:

“Los habitantes de Villa-Rica i los valles más cercanos como el de Pucong [sic], son más civilizados, a pesar de haber estado más apartados de toda corriente comercial; usando trajes a la española i muchos hablan i entienden castellano, este adelanto relativo, lo deben sin duda a sus frecuentes roces con los argentinos cuyas ciudades como Buenos Aires, hai muchos que conocen, a donde han ido como correos en diferentes épocas con motivo de que los caciques chilenos Reuque, Namuncura, Reumay i otros, han residido largos años en las pampas, sosteniendo con ellos provechosos tratos, recibiendo el producto de los maloqueos, ya en venta, ya para ocultar el botín o merodeando por cuenta propia”<sup>273</sup>.

Otros ejemplos de estas alianzas territoriales articuladas sobre la ruta que llevaba al paso de Villarrica aparecen en el relato de viaje de Pascual Coña cuando señala los vínculos de parentesco de Painemilla a lo largo del pasillo cordillerano. A partir de estas y otras evidencias, quiero plantear la hipótesis de que una de las principales identidades territoriales de la Araucanía, la del Toltén-Villarrica, está orientada en dirección al oriente, tal como su territorio, es decir, hacia el paso de Villarrica (lo que corrobora el orden político territorial descrito por Pascual Coña, citado más arriba). Es bajo esta base que se privilegiaban las alianzas de parentesco y es, en ese sentido, y bajo la protección que otorgaba el parentesco y sus obligaciones, que circulaban bienes como el ganado, los abalorios, los textiles y la platería. Es bajo este verdadero corredor que circulaban personas, guerreros y comerciantes.

De este modo, las agrupaciones del Toltén-Villarrica ocupaban un escenario privilegiado para el desarrollo y control de la economía ganadera dentro de un espacio “protegido” de los *winkas* por las tribus mapuches de más al norte como por las agrupaciones williches de Valdivia en la frontera sur. Mientras esta “tranquilidad” otorgaba a los del Toltén una cierta capacidad de acumulación de bienes, de posibilidades de negociación con los militares chilenos y con los indios de la pampa, los de los llanos de Malleco, adyacentes a las fronteras con el Biobío, soportaban la presión de las fuerzas militares chilenas y, aunque también eran capaces de entrar en negociaciones con las fuerzas del Estado-nacional, es indudable que, junto con

---

<sup>273</sup> Subercaseaux, *op. cit.*, p. 136.

los williches de Valdivia, eran los que sufrían, de manera más directa y temprana, los embates de la “civilización” acompañada de sus secuelas de violencia y expropiación. Ahora bien, mientras los mapuches del Toltén mantuvieron el control sobre el paso de Villarrica, la independencia y autonomía de los mapuches, en general, estuvo asegurada, algo que, también, comprendieron a cabalidad los *winkas*, para mala fortuna de los mapuches.

#### EL PASO DE LIQUIÑE

Cuando Pascual Coña se internó en las pampas con un grupo de *lonkos* de la Araucanía, utilizó dos pasos diferentes, uno para “entrar” y otro para “salir”, el de Liquiñe o Lliquiñe, como dice Coña, y el de Villarrica o de Mamuil Malal, respectivamente. Estos dos pasos llegaron a ser los de mayor importancia para la sociedad mapuche de la Araucanía, durante el siglo XIX, y se convirtieron en las principales vías de comunicación, tanto con las tierras adyacentes a la cordillera como con las lejanas tierras ocupadas por los mapuches del este, casi a orillas del océano Atlántico.

Mientras el paso de Villarrica era amplio, transitable en toda época del año y de escasa dificultad para el traslado de animales, el de Liquiñe era estrecho en algunas secciones y con menor capacidad para el traslado de ganado. En todo caso, era una vía relativamente rápida para que hombres a caballo se trasladaran de una vertiente a otra a través de la cordillera. Cuando Coña atravesó el paso de Liquiñe, describió sus dificultades y sus ventajas: “Desde ahí nos internamos en la montaña. Había un camino sumamente malo, puras subidas y bajadas sobre rocas grandes. Nos conducía a un trecho peor todavía. Apenas cabía un hombre de a caballo. Antes que uno entrase en ese desfiladero, debía gritar para evitar que viniera otro en dirección opuesta; porque si dos chocaran en ese sendero estrecho, los caballos serían perdidos y los jinetes se salvarían a duras penas”<sup>274</sup>. Después de atravesar este dificultoso tramo, el camino llegaba a unas planicies deshabitadas hasta llegar a una región llamada Elcuifa, donde, como señala Coña, “las aguas tienen allí corriente hacia el oriente”. Desde ese lugar, se podían ver las extensas y abiertas llanuras pampeanas sin bosques –“*ngelai mawida*”, señala Coña– solo pastizales, y agrega: “es una región completamente despoblada”<sup>275</sup>. En ese sitio, a orillas del lago Huechulafquén, pernoctaron una noche. Al día siguiente, atravesando el lago desde su orilla contraria, Coña describió una pinalería (bosque de *Araucaria Araucana*), donde recogie-



<sup>274</sup> Coña, *op. cit.*, p. 292.

<sup>275</sup> Coña, *op. cit.* p. 293. Seguramente había quedado deshabitada después de las batidas del general Villegas y sus comitivas de exterminio. Recordemos que el viaje de Pascual Coña y Pascual Painemilla se habría realizado en el año 1885 y no en el 1882, como creía equivocadamente Moesbasch.

ron piñones para su alimentación. La fecha de paso indicada por Coña es abril, lo que coincide con el inicio del período de recolección de piñones.

En la parte final de la travesía cordillerana de Coña, los *nampülkafes* se encontraron con una amplia pampa, donde predominaban los pastos y abundaban las manzanas<sup>276</sup>. Desde allí, se atravesaba un río que desagua al Huechulafquen para seguir hacia el norte en dirección a la actual ciudad de Junín. En ese tramo, frente al volcán Lanín, el camino se juntaba con la salida oriental del paso Villarrica<sup>277</sup>.

El regreso de Coña con la comitiva de Painemilla a la Araucanía se efectuó a través del paso de Villarrica, claramente, más expedito que el de Liquiñe y posible de sortear, como lo indicaban acertadamente la mayor parte de los informes militares, se podía realizar en tan solo una jornada a caballo: “Al otro día atravesamos el paso andino (Lanín) y salimos en Trancura. En un solo día salvamos el camino por la cordillera...”<sup>278</sup>.

Sobre el paso de Liquiñe, existe otro relato que describe la forma en que era utilizado por los viajeros y las condiciones que estos encontraban al emprender la aventura. Aunque se trata de un relato que dos ex militares hacen al ingeniero de Valdivia Wilhelm Frick, quien dedicó largos años de su vida a buscar un paso hacia las pampas argentinas, es interesante, porque muestra la forma como se utilizaba el paso y la “infraestructura” de la cual estaba dotado. Además, permite adentrarse en un fragmento de las relaciones interétnicas, donde dos ex soldados chilenos intervienen en las actividades comerciales, habitualmente consideradas actividades propiamente indígenas. El relato recopilado por el alemán señalaba:

“[que] llevando a dos peones, [que] en el mes de noviembre fueron a conchavar a la reducción de Panguipullu o Panguipulli, y de ahí habiendo oído decir que en las pampas se compraba un caballo por una onza de añil pasaron los cuatro acompañados de un indio Huishaman, muerto ya, que era baqueano para ir a Buenos Aires, adelante como para el Norte “balseándose”, como aquí se suele decir, en Huanehue, y siguiendo su viaje entre la laguna de Calavquen y la Cordillera hasta Rehuaico, cuya reducción está al Este de dicha laguna y al pie de la Cordillera. El itinerario de este camino, según Álvarez, es el siguiente: Panguipullu, Huanehue, Pullinque, Coñeirupue, Rehuaico. Echaron dos días en este viaje, pero parando con frecuencia. Hasta Rehuaico puede llegarse por terreno plano, pero de allí para adelante hai que pasar un cerro bajo, que me dijo Álvarez que era menos alto y parado que la cuesta de Purahuedehue (en el camino que conduce

<sup>276</sup> Es posible que se estuviera refiriendo a parte de los, entonces, recién perdidos dominios de Sayhueque.

<sup>277</sup> Dada la situación de ocupación militar que se estaba produciendo en ese momento, es posible suponer que Painemilla y sus acompañantes eligieron el camino de Liquiñe por estar menos resguardado y controlado por los ejércitos nacionales de ambos países. Esto parece confirmarse cuando se tiene en cuenta que no se menciona ningún control militar argentino o chileno, a diferencia de lo que ocurre en el paso por Villarrica o Mamuil Malal, al regreso, donde sí se menciona que hay.

<sup>278</sup> Coña, *op. cit.*, p. 326.

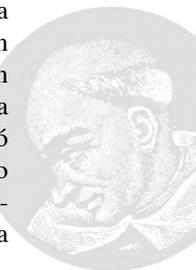
de Valdivia a la unión [sic]) y para subir emplearon a su parecer menos de media hora, y la bajada al lado de las pampas es aún más corta y suave. En todo lo restante del camino hasta salir a las pampas, no hai, según Álvarez, otro inconveniente que dos grandes peñascos, que de los cerros inmediatos deben haber caído y que forman una especie de portal<sup>279</sup>, pero siempre bastante alto para que un hombre a caballo pueda pasar”.<sup>280</sup>

El militar continuaba alabando las bondades del camino plano emplazado, una vez que se había atravesado el terreno más pedregoso y con pendientes hacia el lado oriental de la cordillera:

“La mejor prueba de lo eselente [sic] de este camino, dijo Álvarez, era el corto tiempo que emplearon para salir a las pampas y el modo como anduvieron; pues salieron en la tarde antes de ponerse el sol, de Rehuaico y siguieron caminando de trote y galope como hasta las 9 de la noche. Al día siguiente, en la tarde con bastante sol estuvieron en la orilla de una laguna que se halla en las pampas<sup>281</sup>, y en frente del volcán que hai al otro lado de la laguna. Este volcán se parece mucho al volcán de Villa-Rica<sup>282</sup>, tiene también nieve, pero no es tan alto ni hai monte ni vegetación en él”<sup>283</sup>.

El relato recopilado por Frick coincide, en muchos puntos, con la descripción de Pascual Coña, se trata, por tanto, del mismo paso, a pesar de algunas notorias diferencias entre las dos versiones. En todo caso, lo interesante de la información consignada en el relato recopilado por Frick es la idea de que había una “dinámica” de uso de las rutas, lo que aparece confirmado cuando señala la existencia de una balsa “que tenían los pehuenches” para atravesar dicha laguna, además de un organizado sistema para hacer uso de ella:

“Allí en la orilla de la laguna alojaron, y al día siguiente la pasaron en una balsita hecha de tres pinos, que tenían los pehuenches para este objeto, en aquel lugar, en donde la laguna es mui angosta; mientras para el Sur y el Norte se ensancha mucho y tiene aún más de largo, principalmente para el Sur, hacia el cual no se ve el fin. La balsita era tan pequeña que solo aguantaba el peso de un hombre con su montura; el caballo pasaba nadando. El modo en que Álvarez y su compañero se “balsearon” fue este: primero pasó uno en la balsa “canaleteando” con algún trabajo el un extremo de un lazo atado en otro al lado opuesto. El largo de los dos lazos era suficiente para alcanzar a la orilla de enfrente, y quedando estirado facilitaron el paso para los dos pasajeros que atravesaron la laguna en la balsita agarrándose de los lazos”<sup>284</sup>.



<sup>279</sup> El portal al que se refiere el relato del ex militar es la piedra Litrán, mencionada por Coña en su relato.

<sup>280</sup> Frick, El boquete de Villarrica (1863) e Informe relativo a la existencia de un camino fácil... (1854).

<sup>281</sup> Seguramente, se trata de la laguna mencionada por Coña denominada Huechulafquen.

<sup>282</sup> Se trata del volcán Lanín.

<sup>283</sup> Frick (1863), El boquete de Villarrica.

<sup>284</sup> Frick (1863), El boquete de Villarrica.

## EL BOQUETE DE HUAHUM O RIÑIHUE

Algunos kilómetros al sur del paso de Liquiñe, se encuentra el de Riñihue, también denominado de Choshuenco o Huahum, ruta williche ampliamente utilizada por las agrupaciones del área de Panguipulli<sup>285</sup>, de las riberas del Ranco y de zonas adyacentes a Valdivia. Existen escasos registros que describan la utilización de este paso en el siglo XIX, a excepción de la expedición realizada por Guillermo Cox, en 1862-1863, quien aportó alguna información en su regreso desde la Patagonia. Sin embargo, Cox no utilizó el paso de Riñihue propiamente tal, sino una variante ubicada unos kilómetros más al sur. El paso de Huahum, como se le denomina hoy en día, tiene como principal ruta de acceso las cuencas de los lagos Pirehueico y Riñihue, ubicados en las faldas del volcán Choshuenco. La información que aporta Cox sobre el paso se refiere a la existencia de un balseo en sus inmediaciones, que el viajero ubica en las orillas del lago Lácar (hoy en territorio argentino), en un lugar denominado Nontúe desde donde se dirige hacia el sur, al poblado de Arsquilhue<sup>286</sup>.

No obstante, pese al fracaso de su expedición, pues no pudo atravesar el paso cordillerano, el explorador Wilhelm Frick es quien aporta la mayor cantidad de antecedentes sobre esta ruta en el siglo XIX<sup>287</sup>. En 1865, el ingeniero de Valdivia Wilhelm Frick publicó en el diario *La Patria* de Valparaíso<sup>288</sup> una serie de antecedentes recopilados en el contexto de su fallida intentona por encontrar un paso por Riñihue, en el año 1862, mismo año en que Cox iniciaba su recorrido por la Patagonia norte y se aprestaba a hacer uso del boquete de Ranco, muy cercano al que con tanto ahínco buscaba Frick.

El viaje que realizó Frick tenía como ruta la entonces boscosa región que ocupa la hoya del río Choshuenco, ubicada detrás del lago Panguipulli. A través del relato de la expedición, se puede apreciar la existencia de caminos para transitar a caballo

<sup>285</sup> Así lo indicaba el Intendente de Valdivia, don Juan Miguel Riesco, quien advertía acerca de “las frecuentes relaciones de los de Panguipulli” con los indígenas del otro lado de la cordillera con quienes se comunicaban constantemente a través de los boquetes cordilleranos. En *Carta del Intendente de Valdivia Juan Miguel Riesco al Ministro del Interior*, Valdivia, 20 de enero de 1852, ANMI, Vol. 250, Fjs. 343-344.

<sup>286</sup> Cox, *op. cit.*, pp. 262-265.

<sup>287</sup> Wilhelm o Guillermo Frick Eltze, a quien ya he mencionado en las páginas anteriores, fue un cartógrafo alemán nacido en Berlín, en 1813, y muerto en Chile, en 1905. Era una hombre de una amplia cultura académica, doctorado en Derecho en la Universidad de Bonn, tenía estudios de ingeniería, música, física, dibujo y pintura. Llegó a Chile en el año 1840 y, en 1842, se radicó en Valdivia donde participaría activamente en el proceso de colonización alemán. Por este motivo, el gobierno chileno lo nombró, en 1849, Ingeniero Agrimensor de la Provincia, cargo desde el cual iniciaría una serie de expediciones de reconocimiento de las regiones adyacentes a Valdivia, en busca de nuevas tierras de colonización, así como de un paso fluvial navegable hacia las pampas argentinas y el Atlántico. En el Museo Alemán Carlos Andwanter de Valdivia, se encuentra una completa colección de sus diarios de vida fechados entre enero de 1860 y enero de 1902, escritos en un complicado alemán gótico del siglo XIX. En la *Historia de Valdivia* (2001) del padre Guarda, se abunda en informaciones referidas al ingeniero alemán, quien tuvo una activa participación en la colonización alemana y en la vida social y cultural de Valdivia.

<sup>288</sup> Frick, Wilhelm (1865), Comunicación con la República Argentina...

combinados con balseos y *wampo* totalmente controlados por indígenas. Uno de los aspectos que más llama la atención en el relato de la expedición es el control que los indígenas ejercían de los vados ribereños de lagos y ríos. Para poder pasar con éxito tales controles indígenas, el ingeniero se proveyó de toda suerte de artículos y baratijas que le permitirán pagar o negociar su avance: “Nos habíamos provisto no solo de plata sencilla, sino también de tabaco, ají, chaquiras, pañuelos y otros varios artículos, que abrían [sic] de servirnos mejor que la plata para mercar a los indios los víveres que habíamos menester, como para pagarles su servicio; traíamos también café y azúcar, pan y harina tostada, un poco de chocolate, velas, etc. y aún algunos medicamentos, pero lo más necesario se nos había olvidado: la sal”<sup>289</sup>.

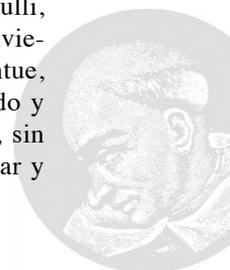
En el proceso de búsqueda de información para preparar su expedición, Frick pudo recopilar diversos antecedentes obtenidos de terceros, que ilustraban el modo en que eran utilizados dichos pasos. En uno de sus artículos de prensa, el alemán describe una escena que debió ser habitual en esas regiones y que mostraba las múltiples adaptaciones de los indígenas en el uso de los diferentes pasos cordilleros y de las condiciones climáticas que debían sortear en un territorio cubierto de bosques y atravesado por una infinidad de lagunas, lagos, río y arroyos. La información entregada por Frick muestra que la estrategia utilizada por los *nampülkafes* combinaba el transporte a caballo con el uso de balsas y canoas (*wampo*) e, incluso, largas caminatas a pie:

“Pasó el cacique Paulino Patiño de Futron [sic] con el indio Caniu Amoyao de Panguipulli el boquete de Ranco ahora cinco años, convidados por los indios al otro lado a un malón en la Patagonia. Le tocaron bastantes animales, pero se le dispersaron a la vuelta y encontrándose el boquete de Ranco cerrado por la nieve, pues fue en agosto, y la cordillera de Ranco queda cerrada hasta octubre, siguió para el norte hasta la laguna de Nontue, que está en las Pampas donde encontró al indio Canyho [sic] de Panguipulli, quien con Leanca, indio de Riñihue, había ido allá embarcado desde Riñihue, y volvieron los cuatro en la canoa desde Pirehueico<sup>290</sup>, que está en la misma laguna de Nontue, hasta la laguna de Riñihue, navegando tres días, siendo todo el río manso, profundo y ancho como laguna, en partes tanto, que apenas se distinguía la orilla de enfrente, sin ninguna corriente o salto y teniendo todas en partes playas donde poder desembarcar y en las que de noche alojaron los viajeros”<sup>291</sup>.

<sup>289</sup> Frick, 1865, *op. cit.*

<sup>290</sup> Más adelante, agrega Frick que, al buscar a los viajeros, se había enterado de que existía una orden de remitir a los cuatro indígenas para tomarles informes “sobre un malón de los pehuenches que se temía”. Frick, 1865, *op. cit.*

<sup>291</sup> Es curioso constatar que, dos años antes, el explorador Guillermo Cox, mientras se encontraba en las tierras del *waizufmapu*, recibió de boca de los indios de Huentrupan, cacique que dominaba el paso de Ranco, unos kilómetros al sur del de Riñihue, la misma historia relatada por Frick, señalando que: “Contaban los indios de Huentrupan que un indio de Valdivia llamado Paulino, habiendo ido a negociar a ese lado, las nieves del invierno le cerraron el paso del boquete; apremiado por ciertas circunstancias, se juntó con otros dos de sus



El informante de Frick, un agricultor de la zona de apellido Ovalle, que había facilitado un caballo a uno de los aventureros, agregaba que, habiendo el cacique regresado a pie a su casa, este le había dicho que “Los indios de Riñihue trafican continuamente en canoa para la otra banda; su canoa es grande y segura, como de nueve varas de largo con canaleta y dos remos, y aún había oído decir que los indios llevan caballos embarcados, maneándolos y sacándolos de noche a las playas”<sup>292</sup>. Requerido por Frick, un juez del caserío de Quilchica (o Quinchilca), otrora antigua misión religiosa, interrogó a Pascual Amoyao sobre el paso de Riñihue y el porqué de su misterio y ocultamiento por parte de los indígenas, a lo que Amoyao confiesa: “que era cierto que en canoa iba desde Riñihue hasta las Pampas, que había solo un lugar muy estrecho entre peñascos; pero que se podía pasar; que ellos los indios lo habían ocultado, porque si alguna vez algún español lo hubiese pasado, todos lo querrían pasar por ser tanta la comodidad”<sup>293</sup>.

Luego, Frick “interrogó” a otro de los viajeros, a Caniu Amoyao, quien señaló

“haber andado con el finado Paulino Patiño en las Pampas donde estuvo medio año y alcanzó hasta el Limai (que es el río Negro) [sic]; que a la vuelta no pudieron pasar el boquete de Ranco por la nieve y siguieron hacia la Laguna de Nontúe, que era la misma de Pirehueico, donde encontraron a Caucho (que ahora estaba en la otra banda), quien les sirvió de baqueano para venirse a pié, macheteando quilantales y colihues, siguiendo siempre por la orilla del río, que sale de la laguna de Nontúe para la de Neltume y de esta para la de Panguipulli...”<sup>294</sup>.

La utilización de boquetes cordilleranos como el de Riñihue, por los mapuches, muestra las estrategias de adaptación de que se proveyeron los indígenas para sortear las múltiples dificultades impuestas por el medio natural. Asimismo, muestra como operaban, además de un “sistema de transporte”, lo que podríamos suponer como una red de baqueanos y guías, al parecer, una exigencia mínima, dadas las dificultades del paso al que se refiere Frick.

---

paisanos que habían corrido la misma suerte y se fueron a caballo hasta el lago Pirihaico; allí construyeron una canoa, y por el río Callitue llegaron al lago Riñihue asombrando a todos los de Valdivia con ese viaje, que revelaba tantos misterios sobre la formación natural de esos lugares. Al principio, se creyó que era una fábula, pero después se ha conocido de la realidad del hecho. Don Anastasio Guarda me dijo que el mismo había prestado caballos al indio al desembarcarse, para que se fuese a Futronhue de donde era” (Cox, 1999 [1863]: 186-187). Asombra la similitud de las dos versiones y, si no fuera porque Frick en ningún momento reconoce haber leído el texto de Cox, pensaríamos que se trata de la misma historia.

<sup>292</sup> Frick, 1865, *op. cit.*

<sup>293</sup> Frick, 1865, *op. cit.*

<sup>294</sup> Frick, 1865, *op. cit.*

LA MOVILIDAD WILLICHE Y EL BOQUETE DE RANCO O LLIFÉN

Las dificultades del paso del boquete de Riñihue hacían de esta una ruta de difícil acceso para la internación de ganado y carga pesada, por ello los *nampülkafes* buscaron rutas más expeditas, una de ellas era el boquete de Ranco, Llifén o Lifén. En el siglo XIX, el boquete de Ranco era la principal ruta de comunicación entre la zona de Valdivia y las pampas argentinas. Era una ruta indígena por la que desde el siglo XVIII, según indican diversos informes, transitaban bandas multiétnicas que trasladaban ganado desde el *puelmapu* y el *waizufmapu* a los llanos de Valdivia, Osorno y Panguipulli. Del mismo modo que el paso de Villarrica, el de Ranco llegó a ser escenario de un intenso tráfico de ganado, aguardiente, abalorios, tabaco, prendas de vestir y gente, la puerta de un territorio de gran importancia política y económica para los indígenas.

Por el oriente, las principales conexiones del boquete eran las rastrilladas, ubicadas al norte y al sur del río Negro y sus afluentes. Por estas vías, se accedía a la isla de Choele-Choel, isla que Estanislao Zeballos califica como “la llave de todas las comunicaciones entre los araucanos de Chile y los araucanos de la República Argentina”<sup>295</sup>. A través de la isla, se accedía a las distintas tolderías mapuches, ranqueles y pampas. Desde allí, enfilaban rastrilladas hacia Salinas Grandes y hacia las tolderías de Carhué y Chilihué. Por las rastrilladas del río Negro y Choele-Choel, se podía seguir hacia el este, hasta llegar a Carmen de Patagones, destino frecuente de los *nampülkafes* williches de Valdivia<sup>296</sup>. En las inmediaciones de la salida oriente del paso, existían caminos que conducían hacia los territorios *waizefche* del Caleufú, Limay y Nahuel-Huapi, tierras pobladas desde mucho tiempo antes por grupos tehuelches, puelches y mapuches.

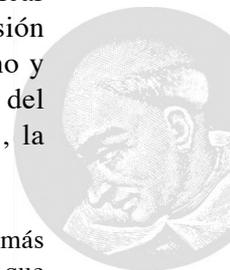
Desde el siglo XVIII, el paso tenía fama de ser de fácil acceso y de comunicar en poco tiempo con Valdivia, cuestión que se convirtió en una verdadera obsesión de los viajeros de fines del XVIII y principios del XIX, como Falkner, Villarino y De la Cruz. Este último, en su viaje a tierras pewenches, ubicadas más al norte del boquete, pudo recoger algunas informaciones que confirmaban, una vez más, la existencia de un paso cordillerano de fácil acceso. De la Cruz señalaba:

“Manquel me aseguró, que al otro lado de Limay-leubú, puede pasarse por sobre las más bajas [montañas], sin nieve, del oriente al poniente de los Andes. Carrilon me contó que los guilliches, en lo rígido del invierno, comunicaban el éxito de sus malones a los llanistas, y aún les pedían auxilio si lo necesitaban”<sup>297</sup>.

<sup>295</sup> Estanislao Zeballos (1954), *Viaje al País de los Araucanos*, Buenos Aires, Ediciones Anaconda. Pág. 337.

<sup>296</sup> León, *op. cit.* (1989), pp. 46-51.

<sup>297</sup> De la Cruz, *op. cit.* (1969 [1916]), pp. 411-412.



En todo caso, la información recogida por De la Cruz no era del todo exacta, pues si bien el paso era profusamente transitado, en invierno con las nieves y las crecidas de los ríos quedaba cerrado o intransitable. En efecto, para quienes se internaban desde Valdivia no era una ruta fácil, por el contrario, debían sortear múltiples obstáculos naturales, como ríos, lagos y lagunas, que en las épocas de lluvia podían subir en pocos minutos dejando atrapados a los viajeros o llevándoselos por las correntosas aguas. Sin embargo, esos no eran los únicos peligros en la ruta. Desde el siglo XVIII, el sector oriental del paso de Ranco se convirtió en un verdadero territorio en disputa entre diferentes agrupaciones indígenas que deseaban controlar la ruta para aprovechar los pingües beneficios derivados del tráfico ganadero dirigido a Valdivia. Para los indios valdivianos era esencial controlar la ruta para asegurar que sus arreos llegasen completos a sus puntos de venta. La ruta era utilizada, también, por bandas tehuelches del sur, que desde el siglo XVIII luchaban por controlar las rastrilladas del río Negro, sosteniendo sangrientos y frecuentes encuentros con los mapuches.

El piloto de la Real Armada Española, Basilio Villarino, en el reconocimiento que hizo del río Negro, pudo obtener algunas informaciones que demuestran lo que digo. Estando en Carmen de Patagones, recibió la visita de indígenas provenientes de Huechulafquén, lago ubicado al norte del boquete, y de otros, de “Las Manzanas”, quienes regresaban de la Sierra del Volcán (Tandil, ver mapa) donde habían ido a buscar ganado caballar y vacuno para hacer “tratos con los de Valdivia, una vez llevándolos los indios a dicho pueblo y otras viniendo los cristianos a comprárselos a sus tierras, el cual cambian por sombreros, cuentas, frenos, espuelas y añil para teñir los ponchos”<sup>298</sup>.

Estos mismos conchabadores señalaban a Villarino los peligros con que los viajeros se podían encontrar en las inmediaciones del paso cordillerano, donde existen agrupaciones williches, “los cuales suelen aguardar cuando pasan los de Huechun con sus ganados, y los asaltan, roban y matan, y por eso suelen pasar bastante temerosos”<sup>299</sup>.

En el siglo XIX, las luchas por el control del paso de Ranco y sus rutas adyacentes se estabilizaron cuando, a partir de la década del treinta, diversas agrupaciones, denominadas genéricamente “manzaneros” por los historiadores o *waizefches* por los mapuches de Araucanía, pasaron a tener el control del área. Los “manzaneros” eran un grupo heterogéneo compuesto por tribus de origen pewenche, tehuelche y williche. Pese a todo, hasta mediados del siglo, los conflictos inter e intratribales continuaron y solo llegaron a tener un cese relativo con la emergencia del *lonko*

---

<sup>298</sup> Villarino, *op. cit.*, pp. 33-34.

<sup>299</sup> *Ibid.*

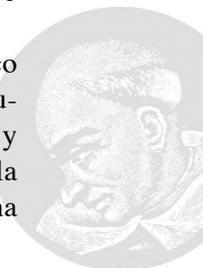
Sayhueque, quien logró confederarse junto a los caciques tehuelches Inacayal y Foyel<sup>300</sup>. De esta manera, el dominio de Sayhueque trajo una tranquilidad relativa a la ruta durante algunos años.

No obstante, los pasos cordilleranos de Valdivia no solo fueron utilizados en sentido oeste-este. El viajero y misionero inglés, Allen Gardiner, anotaba en 1841 que los indios de la otra banda, del lado argentino, pasaban arreando sus animales a las lluviosas tierras precordilleranas de Valdivia, sobre todo, en la época seca del oriente, donde la escasez de lluvia en el verano se prolonga por más tiempo. Gardiner anotaba, también, que el propósito de estos viajes de los *waizefches* al oeste era el de conchabar productos de la pampa con sus paisanos williches de Valdivia<sup>301</sup>, de modo que la movilidad indígena por esos pasos se producía en ambas direcciones, mostrando una dinámica particular y muy fluida que difería de los pasos ubicados más al norte.

Es difícil establecer cómo es que Frick, obsesionado con la búsqueda de un paso al oriente de la cordillera, ignoró el paso por el boquete de Ranco, ubicado algunos kilómetros al sur del de Riñihue y de mucho mejor acceso. Es posible que la razón sea que el alemán se sentía más atraído por la búsqueda de un paso navegable, pues como se ha visto, Frick creía que algunos de los ríos de Valdivia estaban conectados con las lagunas y lagos de la pampa y estos, a su vez, con ríos que en desembocan en el Atlántico.

En el verano del año 1863, dos años antes de la publicación de la expedición de Frick, Guillermo Cox, quien había ingresado al *waizufmapu* por el paso de Nahuel-Huapi<sup>302</sup>, volvía a ingresar, pero, esta vez, por el boquete de Ranco, paso muy concurrido por los williches de Valdivia y Osorno en su tráfico hacia las tierras de los “manzaneros”, de los pewenches y de los toldos de los caciques tehuelches septentrionales del Limay. Me interesa reconstruir el itinerario del viaje de Cox resaltando los aspectos relativos a los patrones de utilización indígena de dicha ruta.

Según la información obtenida en los escritos del viajero, el paso de Ranco difiere en varios aspectos de los otros boquetes, especialmente, de los de la Araucanía, porque era, claramente, una ruta compartida entre comerciantes chilenos y conchabadores indígenas, lo que lo hacía un camino distinto donde, no obstante la presencia *winka*, queda clara la preeminencia de patrones de movilidad y de una



<sup>300</sup> Véase Musters, *op. cit.*; Martínez Sarasola, Carlos (1992), *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires, EMECE.

<sup>301</sup> El texto en que se encuentra esta información, en inglés originalmente, señala lo siguiente: “The migratory habits of those tribes which inhabit the eastern side of the Cordillera, partly induced by the necessity of frequently removing their herds from one watered district to another, according to the state of the pasturage, and partly with a design to carry on unobscured their predatory inroads upon their more civilized neighbours, for the sake of pillage, does not obtain on the western side”, Gardiner, Allen (Captain) (1841), *A visit to the Indians of the frontiers of Chili*, London, Published R.B. Seeley and W. Burnside. Pág. 178.

<sup>302</sup> Este boquete se conoce hoy en día con el nombre de Paso Internacional Vicente Pérez Rosales.

serie de otras dinámicas propiamente indígenas. Además, el destino principal al que llevaba la ruta, al otro lado de la cordillera, eran territorios indígenas independientes, donde la influencia *winka* se diluía.

En primer término, intentaré reconstruir, en términos generales, los principales puntos de la ruta seguida por Cox para, luego, indagar en los aspectos relativos al uso que daban a este boquete los indígenas de Valdivia y Ranco. Me interesa destacar sobremanera las interacciones sociales que se producían en dicha ruta, las relaciones comerciales y las manifestaciones rituales relativas al viaje a las pampas en algunos puntos de este paso cordillerano.

El viaje de Cox, tal como el de Frick, se encontraba dentro del contexto de las exploraciones apoyadas por el gobierno de Chile en búsqueda de ríos navegables, desde la cordillera de los Andes hasta la costa atlántica<sup>303</sup>. Cox había salido a mediados de diciembre de 1862 de la ciudad de Puerto Montt para internarse a través del lago Llanquihue y del lago Todos los Santos por uno de los pasos visitados, desde mucho tiempo antes, por misioneros jesuitas, en los siglos XVII y XVIII, el paso de Nahuel-Huapi. El viaje de Cox tenía como propósito la búsqueda de una vía fluvial que pudiera conectar la zona de Puerto Montt con el fuerte de Carmen de Patagones, en las orillas del océano Atlántico, a través de los lagos mencionados y siguiendo al oriente por el lago Nahuel-Huapi y su desaguadero principal, el Limay, afluente del río Negro. Sin embargo, la expedición debió cambiar de dirección cuando la pequeña embarcación en que navegaban sucumbió en los rápidos del río Limay. Debido a este suceso, Cox y su comitiva debieron internarse hacia el nororiente, en tierras de los caciques tehuelches y de otras agrupaciones de origen mapuche, entre las cuales vivió algunos días para después regresar a Chile a través del boquete de Ranco con dirección a Valdivia. Su obcecación por intentar la bajada del río Negro y su compromiso de rescatar a sus mozos chilotos dejados “en prenda”, en los toldos de Paillacán, le hicieron volver sobre sus pasos apenas unos días después de su llegada a Valdivia.

Cox partió desde Valdivia para seguir hasta un poblado ubicado en el llano central, conocido con el nombre de Arique, desde donde comenzaba a desviarse el camino hacia el oriente. El punto siguiente de la ruta era Dollingo, desde donde llegó a Futronhue (hoy Futrono), que era desde donde comenzaba el camino de subida hacia la cordillera. El viajero menciona también un poblado menor denominado

---

<sup>303</sup> Guillermo Eloy Cox Bustillos nació en Chile en la década de 1830 y murió en 1908, era hijo del médico galés Nathaniel Miers Cox. Además de su afición a las exploraciones tenía estudios de medicina, actividad a la que se dedicó durante casi toda su vida. La edición más conocida del Diario de Cox se publicó en los *Anales de la Universidad de Chile* en el año 1863, pero también existe otra versión en el diario *El Araucano* el mismo año. Recientemente fue reeditado en Argentina en una edición que lamentablemente tiene muchos errores e imprecisiones en su estudio introductorio. Para este trabajo me he basado en esta edición en lo referente al texto del Diario, el que no guarda diferencias con la original publicada en los *Anales*.

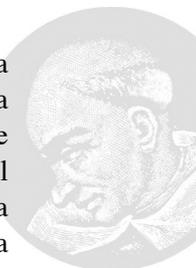
Hueque-cura, ubicado a orillas del lago Ranco, desde donde se dirigieron a Mariquina y pampa Lifén (que también le da el nombre al boquete). Continuaron por los poblados de Arsquihue, más adelante Chihuihue, donde el autor indica que había campos de cebada (¿para aguardiente?), hasta topar y entrar en el paso de Lifén o Ranco propiamente tal.

Una de las mayores dificultades del camino lo constituía la cuesta de Lipela, ubicada antes de arribar a la planicie de Inihualhue, desde donde comenzaba la bajada hacia el oriente. En plena cordillera, continuaron por la orilla del estero Queñi, que echa sus aguas al lago Lacar a través del río Chachim. En ese punto, debía atravesar las aguas del río por el balseo de Huahum, donde Cox indica que había un indio que manejaba la balsa y que pidió a los viajeros un pañuelo como retribución. Al día siguiente, continuaron hacia el antiguo balseo de Nontue, utilizado también para acceder al paso de Riñihue y, luego, a la casa del “indio cristiano”, Hilario, donde el viajero anota que muy cerca de ahí se podían divisar las ruinas de una antigua fortificación española. Después de pasar un cordón montañoso que separaba la llanura adyacente al lago Lacar con la bajada de la cordillera, se internaron de lleno en tierras indígenas. Aunque no lo anota con claridad, el camino realizado por Cox, excluyendo las detenciones largas, por motivos ajenos al camino, duraría de tres a cuatro días a caballo hasta llegar a las primeras tolderías indígenas *waizefches*.

Como he dicho, mi interés aquí no es solo describir los caminos, sino los procesos de adaptación y los patrones de uso de esta ruta, que están imbricados con un conjunto de elementos culturales y sociales. Las anotaciones de Cox son una fotografía tanto de la compleja mezcla de intercambios y relaciones interculturales como de la presencia de intereses económicos locales expresados a lo largo del camino, especialmente, en el tramo valdiviano. Eran actividades y procesos que tenían como columna vertebral al mencionado boquete.

El comercio y los intercambios de ganado y aguardiente parecen haber sido la base de subsistencia de quienes confluían por la ruta de Ranco, por ello, vale la pena mencionar, en primer lugar, las noticias que entrega Cox sobre este tipo de adaptación y comercio. Antes, sin embargo, quiero hacer una breve mención al comercio y tráfico de aguardiente, que llegó a tener un papel muy importante en la economía indígena, sobre todo en el *waizufmapu*, donde su valor fácilmente podía cubrir la compra de un piño de ganado caballar o vacuno.

Desde principios del siglo XIX, Valdivia se había convertido en un importante proveedor de esta bebida alcohólica, fabricada de gramíneas como la cebada y la avena. La irradiación de este comercio no solo llegó a las comarcas indígenas, sino que también a una serie de alejados puntos de Chile. El florecimiento de la minería del carbón en Arauco, por ejemplo, fue un acicate para el crecimiento de esta industria regentada desde mediados del siglo XIX, principalmente, por productores



alemanes recién llegados a la zona. En la década del cincuenta, la producción de aguardiente destinada a Coronel y a Ancud alcanzaba a 150 mil litros por año<sup>304</sup>. La información con la que cuento, sin embargo, no permite establecer los volúmenes de aguardiente destinados al mercado indígena, y la forma en que operaba este circuito mercantil es algo que queda por averiguar.

En una de las primeras anotaciones acerca del camino hacia el boquete, Cox señala que en el mencionado poblado de Arique, ubicado a mitad del llano valdiviano, existía una fábrica de aguardiente de grano perteneciente al alemán Francisco Lagisse<sup>305</sup>. Este punto es importante, porque al parecer unas de las vocaciones del paso cordillerano era servir de ruta para el tráfico de aguardiente, negocio vinculado al comercio ganadero entre indígenas y no indígenas de ambos lados de la cordillera. De hecho, el viajero Cox que realizó este viaje, entre otros motivos, con el fin de rescatar a dos de sus hombres chilotes dejados como “prendas” en los toldos de Paillacán, urdió un plan en el que su principal producto de intercambio era el aguardiente valdiviano con el que intentaría ganarse la confianza de los caciques y sus mocetones<sup>306</sup>.

La presencia del *pulco*, como denominan los mapuches a las bebidas alcohólicas, a lo largo de la ruta se repite una y otra vez en las paradas y lugares de descanso donde existían suministros oportunos y amables para satisfacer a los sedientos viajeros. Este es el caso de la hacienda de Dollingo, de propiedad de un señor Acharán, quien “vive allí, ocupándose en la crianza de animales”. En ese sitio, Cox observó que “todos los huilliches que trajinan por ese lugar, conocen muy bien esta casa, en donde nunca se les rehúsa chicha y alojamiento”<sup>307</sup>. En estos lugares, se podía adquirir algún tipo de alcohol por botellas o barriles y es probable que hayan sido parte de los puntos de abastecimiento de los comerciantes que viajaban a la otra banda. En esos parajes se podía obtener alojamientos y comida, cambiar caballos o alimentarlos para recuperar fuerzas y alistarse para la agotadora subida. Para quienes bajaban de la cordillera, se trataba de un lugar civilizado donde descansar y alimentarse. La localidad de Arsquilhue, ubicada más adelante, cumplía tal función, donde algunas de sus casas servían de habitación, de posadas o pensiones para satisfacer el hambre y la sed de los viajeros.

<sup>304</sup> Véase, por ejemplo, el bienio 1855-1856 en Desarrollo de la industria de Valdivia: Cuadro que demuestra los principales productos introducidos por cabotaje del puerto de Valdivia para Valparaíso, firmado por Julio Menadier, Valparaíso, enero 3 de 1867, ANVM, Vol. XIII, Fj. 63.

<sup>305</sup> Cox, *op. cit.*, p. 159.

<sup>306</sup> Era un plan que, según el propio Cox, fracasó porque los indígenas del *waizufmapu*, con la ayuda de mensajeros de la otra banda, corrieron el rumor de que el aguardiente del viajero estaba envenenado.

<sup>307</sup> Cox, *op. cit.*, p. 160.

Otro dato que llama la atención del entorno de la ruta es la ausencia de hombres en las casas por motivos de viajes a la Argentina. Sucede que era la época estival y al parecer los hombres aprovechaban las buenas condiciones de tiempo para pasar por el boquete e ir a la otra banda, a lugares tan lejanos como Bahía Blanca o Carmen de Patagones, en el Atlántico. En Mariquina, por ejemplo, Cox relata la llegada al rancho del indio Antonio Panguilef, pariente de los caciques pewenches orientales y que en ese momento se hallaba en el otro lado de la cordillera. Siguiendo el camino, más adelante en las orillas del lago Ranco, la caravana se encontró con el poblado de Hueque-cura, donde la comitiva de viajeros visitó la casa del indígena Ragnin, y Cox anota en su diario que “el dueño estaba también en la otra banda y, como nos lo contó la mujer, debía ir a Patagónica [Carmen de Patagones] con los pehuenches. El hijo de este indio, volviendo a Puerto Carmen con una partida de tehuelches, había sido muerto en un combate que tuvieron con tropas argentinas y el viejo Ragnin iba en busca de unos caballos que había dejado”<sup>308</sup>.

Este texto es interesante también, porque muestra las implicaciones que tenía el *puelmapu* en la vida de personas que en ese momento vivían en “territorio nacional”. Asimismo, demuestra que, a pesar del creciente predominio y avance de los chilenos asentados en Valdivia y sus alrededores, los indígenas continuaban su movilidad hacia el oriente manteniendo y sosteniendo relaciones permanentes con las agrupaciones de esos lugares.

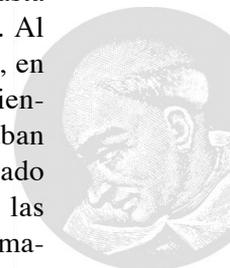
Por la misma ruta, en Arsquihue [sic], la localidad poblada más cercana al boquete y la primera avanzada “civilizada” viniendo desde el oriente, es posible apreciar la presencia de indígenas que hacían el tránsito contrario, es decir, desde el *waizufmapu* hacia Valdivia. Arsquihue era, al parecer, una localidad plenamente fronteriza, un lugar hasta donde la ley chilena no alcanzaba y donde forajidos y perseguidos tenían un espacio de refugio e impunidad.<sup>309</sup> Era el último lugar hasta donde los perseguidos de Osorno y Valdivia podían “entrar” desde el oriente. Al respecto, Cox anota que en las pampas de Arsquihue vivía don Manuel Florín, en cuya casa “encontré algunos indios pehuenches sentados bajo una ramada, bebiendo en compañía de mi grande amigo Juan Negrón [...] entre estos indios se hallaban dos hermanos: Pedro<sup>310</sup> y Pablo Montesinos, apellido español que habían adoptado y vivían en la otra banda, en los toldos de *Huitraillan*, cacique pehuenche de las orillas del Chimehuín. También estaba con ellos Pedro Cárdenas (Motoco), hermano de mozo, y otro joven José Bravo, lenguaraz secretario del mismo cacique”<sup>311</sup>.

<sup>308</sup> *Ibid.*, p. 163.

<sup>309</sup> Se trata de la localidad de Arquihue, ubicada en la ribera oriental del lago Ranco, en una zona hasta cubierta de un denso bosque valdiviano.

<sup>310</sup> Pedro Montesino o Montecino es una de las personas contratadas por el intendente de Valdivia en 1848 para la toma de posesión de Villarrica.

<sup>311</sup> Cox, *op. cit.*, p.164.



En el mismo lugar, Cox conoció a un individuo de nombre Diego Martínez, perseguido de la justicia que solía ir a la otra banda “con el objeto de comprar caballos, no pudiendo entregarse a este lado a ninguna ocupación para poder subsistir...”<sup>312</sup>.

Cerca de ahí, en Maihue, en las casas del cacique Cayu-anti, Cox encontró a su amigo Juan Negrón o Chileno, un personaje propio de esa región fronteriza, que tenía intereses en ambos lados de la cordillera, era baqueano, aficionado al *pulco* y a la buena vida, y estaba involucrado en cuanto enredo se producía en la comarca. Él representaba una forma de vida entre la errancia y el sedentarismo. Con algo de incredulidad, Cox señala: “era un hombre importante al otro lado de la cordillera”, frase que resume la vida de ciertos personajes “bisagras” que circulan y se relacionan con dos mundos culturalmente diferentes.

“Salido muy joven de Osorno, Juan Negrón había vivido en Valparaíso en casa de la familia de don Miguel Fuente, al presente podía tener cerca de treinta años; de color oscuro, como todos sus semejantes de sangre mezclada, parecía uno de esos trozos de madera groseramente tallado a cuchillo para darle forma humana, y servir de juguete a los niños. Pero a pesar de su aspecto grotesco, tenía Juan Chileno pretensiones de elegancia; y en efecto, un hombre que se titulaba lenguaraz mayor de los caciques, un hombre que había sido fotografiado a costa del gobierno argentino, y a quien el mismo gobierno argentino había regalado un uniforme militar y un sable, no era ni podía ser un hombre ordinario”<sup>313</sup>.

Como se ha dicho, los indígenas no son los únicos actores en este escenario social y cultural enmarcado por las montañas, la selva y los lagos de la región cordillerana de Valdivia. La red de intereses orientada hacia el paso y las tolдерías indígenas de la otra banda también involucraba a autoridades locales menores, de lugares tan lejanos como La Unión, cerca de Osorno, quienes se beneficiaban del comercio de aguardiente y ganado con los indios. Como ejemplo, Cox anota con agudeza y humor las andanzas del “honrado” juez de La Unión, don Bonifacio Vásquez, a quien conoció en una de las posadas precordilleranas. Este personaje, malicioso y pícaro iba en busca de su criada, “raptada” por uno de los mencionados hermanos Montesiños, quien se había escabullido con su moza hacia el *waizufmapu*:

---

<sup>312</sup> *Ibid.*

<sup>313</sup> *Ibid.*, p. 166.

“Eso nos contó Bonifacio, después de haber apaciguado su emoción con un trago de aguardiente que le pasó el dueño de casa, trago que tal vez le hizo cambiar el curso de sus ideas, porque al preguntarle si se pondría en camino con nosotros para perseguir a la infiel criada, me contestó con mucha sangre fría que ya estaba hecha la desgracia, y que, por otra parte, tenía muchos miramientos que guardar con los indios, porque tenía que hacer grandes negocios con ellos para el año siguiente”<sup>314</sup>.

Eran muchos los que tenían tales “miramientos” que guardar con los indios de la otra banda. El comercio de aguardiente, a través del que se podía obtener una buena caballada o alguna que otra pieza de ganado, incentivó este activo movimiento hacia el oriente del cual se beneficiaban tanto los indígenas como los comerciantes de Valdivia y sus localidades adyacentes.

Pasando este territorio de “relaciones fronterizas”, como lo llamaría Villalobos y algunos de sus seguidores, o de relaciones interétnicas, como prefiero llamarlo yo<sup>315</sup>, continuó la ruta en ascenso hacia la cordillera, cruzando ríos, arroyos y la tupida selva lluviosa de la zona que iba estrechando la ruta hasta hacerla dificultosa. El ascenso se hacía cada vez más penoso, de hecho, Cox calificó este tramo del paso como “infernol”, hasta llegar, por fin, al paso de Ranco, que el viajero describe de la siguiente manera:

“El boquete de Lifen o Ranco, como lo llaman algunos, es una depresión de la línea principal de la cordillera. La cuesta de Lipela es el verdadero paso: el [río] Follil llega hasta el pie de ella, y tuerce enseguida hacia la derecha. El sendero es cortado a pico; unas veces por entre las peñas elevadas, otras, va encajonado entre dos murallas de tierra, verdadero cause [sic] de torrente en invierno; para pasar por ahí, es preciso soltar los estribos y cruzar las piernas encima del pescuezo del caballo, las cargas se pasan al hombro...”<sup>316</sup>.

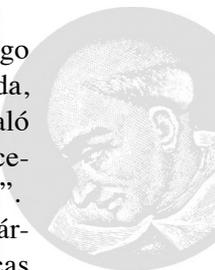
Alcanzada la altura máxima a la que llegaba el paso, comenzaba la bajada algo más llana y despejada que el tramo anterior. En este punto, al comenzar la bajada, se accedía a la meseta de Inihualhue donde había un gran plano, según lo señaló también Domingo Quintuprai (Ver Capítulo III). Allí, los viajeros realizaron una ceremonia, un *pewinkantue*, palabra que Lenz traduce “como lugar para ver la suerte”.

En ese paisaje casi místico de la meseta de Inihualhue, rodeada de “hayas antárticas” (se trata del coigüe = *Nothofagus betuloides*) y cubierta de manchas blancas de nieve, Cox observó la presencia de “varios pehuenches con cargas de aguardien-

<sup>314</sup> *Ibid.*, p. 173-174

<sup>315</sup> Véase Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara (1996), ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas? en *Historia Indígena* N° 1, Santiago, Universidad de Chile.

<sup>316</sup> Cox, *op. cit.*, p. 176.



te”. Después del descanso seguirían su viaje hacia el sur internándose en las tierras indígenas del Caleufú hasta alcanzar nuevamente a las márgenes del Limay para regresar, luego de algunas semanas, a tierras valdivianas.

Los boquetes fueron objeto de la atención de los *winkas*, quienes se empeñaron en ubicarlos, conocerlos, explorarlos y, finalmente, cerrarlos para los indígenas, con la línea imaginaria de las fronteras nacionales. Tanto para hispanocriollos, primero, como para argentinos y chilenos, después, los boquetes representaban las arterias que alimentaban la perpetuación de la sociedad indígena independiente a ambos lados de la cordillera, por eso, había que hacer una cirugía mayor que asfixiara definitivamente los intercambios seculares. También, entre los *winkas* surgió la ambición por los territorios, pues se vieron los pasos cordilleranos como las mejores vías para la exploración y la instalación de grandes proyectos de ocupación y colonización que llevarían la civilización a esas remotas regiones. Así, el paso de Villarrica representaba, tanto una puerta transcordillerana como los usos del territorio y la importancia económica y social que para los indígenas tenía. Por otro lado, también resume las ambiciones y los intereses de los *winkas* que, en su empeño por la conquista de la Araucanía y la Patagonia, vieron en los boquetes y pasos cordilleranos puntos centrales para el cumplimiento de sus proyectos de expansión territorial y de difusión de la civilización.

Desde mediados del siglo XIX, era claro que el avance de la “pacificación” en Chile estaba orientado hacia Villarrica. Una vez asegurada esta posición, en 1883, se daría por terminada la campaña, lo mismo ocurriría en el caso de Argentina con la Campaña del Desierto. Esto se relaciona con un esquema de pensamiento militar, que creía que el posicionamiento de los Estados nacionales en los vasos comunicantes de la cordillera quebrantaría las fuerzas mapuches, a la vez que permitiría el control de Patagonia y las pampas, que desde mediados del siglo XIX comenzaron a ser incorporadas al mapa mental de las elites políticas, intelectuales y militares de Argentina y de Chile. Los pasos se convirtieron, así, en puntos estratégicos de la avanzada de ambos países.

#### CONTROL Y DOMINIO TERRITORIAL MAPUCHE A AMBOS LADOS DE LA CORDILLERA

La propiedad de la tierra no existía entre los mapuches del siglo XIX, pese a ello, los territorios no eran espacios del todo comunes como habitualmente se cree<sup>317</sup>. La evolución de la sociedad tribal mapuche, en siglo los XVIII y XIX, ayudó a desarrollar un conjunto de modos de apropiación, dominio y control territorial

<sup>317</sup> Véase Treutler, 1861, y Smith, 1915.

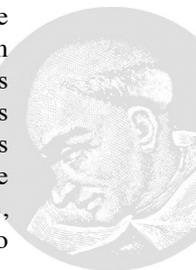
que, aunque ajenos a la noción de propiedad, permitieron que los caciques y jefes de linajes, en sus diferentes niveles jerárquicos, ejercieran autoridad sobre ellos. Este proceso también era paralelo a la cada vez mayor identificación de los linajes con un territorio específico. Los mapuches tenían cierta movilidad en el espacio, lo que estaba supeditado al agotamiento de los recursos naturales como la leña, la recolección y la caza; sin embargo, a medida que se fue difundiendo la ganadería y una horticultura avanzada, hubo un mayor grado de apego a espacios específicos. Este fenómeno se vio reafirmado por la existencia de rutas que era preciso controlar y resguardar, de este modo la economía ganadera fue determinante en la organización del territorio y en la estructuración política establecida sobre estos. Desde el siglo XIX, este control territorial consolidó una estructura hacia el oriente, pues en esa dirección estaban las rutas más importantes y los centros políticos mapuches con los cuales interesaba relacionarse.

En todo caso, el dominio o control territorial mapuche era una cuestión complicada, pues no existían límites claros. Las únicas bases para la fijación de esos límites eran patrones de tipo geográficos y, por supuesto, los propios límites sociales, el grado de parentesco expresado a través del espacio, por ejemplo, o el poder e influencia política del cacique principal. La debilidad del esquema territorial se encontraba precisamente en estos mismos elementos, porque en la medida que se debilitaban los lazos de parentesco, perdían significación para operar como delimitadores espaciales. Un pasaje muy revelador sobre lo que digo es el de Francisco Subercaseaux, quien en su visita a las tierras de Cunco pudo observar cierta dinámica en el control y uso de territorios.

“Entre los araucanos el derecho a la propiedad i su correspondiente división no existen. Los caciques poseen grandes fajas de terrenos, habiéndose transmitido a ellos su dominio, por la tradición oral, lo que no impide que muchas veces el derecho del más fuerte impere sobre el que parece acatar la leyenda, la división es antojadiza, un cerro o un bosque son ordinariamente los límites, lo que no es inconveniente para que dos o más caciques vivan i disfruten de terrenos situados en la misma área, como sucede con los del cacique Painemilla en la ribera del Allipen, donde también posee sus propiedades el viejo Antihuil: algunas veces se abandona un campo e inmediatamente se apropia de el vecino o quien quiere, i cuando pasados largos años de tranquila posesión i disfrute, vuelve el que lo hubo abandonado; sin avisar o pedir permiso alguno a instalarse como ha sucedido últimamente en los campos inmediatos al fuerte Llaima”<sup>318</sup>.

El autor se refería, con esto, al retorno del cacique Reuque, perseguido de las fuerzas argentinas y antiguo habitante de las tierras de Llaima. Lo que relata, por

<sup>318</sup> Subercaseaux, *op. cit.*, pp. 125-126.



tanto, pudo ser una situación específica, pero no difiere mucho tampoco de lo que habitualmente cuentan los documentos y fuentes del siglo XIX. Subercaseaux concluía que, en vista de que el derecho de propiedad no existía entre los indígenas, era justo que la prescripción de derechos, aun en ausencia, tampoco existiera, por eso, una persona podía volver años después y reinstalarse nuevamente en sus antiguas tierras, probablemente, previo permiso del cacique local, como indica uno de los entrevistados de Guevara en una de sus ya clásicas citas, donde el cacique Lorenzo Koliman señalaba que antes de la radicación había mucha facilidad para cambiarse de un lugar a otro<sup>319</sup>. Subercaseaux señalaba también que, dado lo escaso de la población y lo feraz de las tierras mapuches, “cada cual hace lo que mejor le place, evitando de esta sabia manera los pleitos que solo sirven para disminuir las heredades en provecho de terceros”<sup>320</sup>.

Esta flexibilidad dentro de los linajes no operaba de la misma manera con personas externas, menos aún con *winkas*. Es común leer en los textos de viajeros, militares y aventureros del siglo XIX acerca de la resistencia o control que oponían los caciques mapuches y sus *konas* al desplazamiento de personas extrañas por las inmediaciones de sus tierras<sup>321</sup>. Esto no es raro si tenemos en cuenta las características que adquirió la “organización” y usos del espacio mapuche, según acabamos de ver, y las particularidades alcanzadas por la organización política mapuche en la Araucanía y las pampas. El viajero pudo observar y experimentar esta especie de cobro de tributo por traspasar el territorio controlado por un *lonko*, frente a lo cual, éste exigía un modesto pago:

“... le dimos un gran pañuelo rojo adornado de brillantes flores amarillas en cambio del privilegio de pasar por sus territorios, y seguimos apresuradamente nuestro viaje”.

El sistema de imponer tributos es universal entre los caciques; pero por fortuna, sus exigencias son tan moderadas que no vale la pena discutir las”<sup>322</sup>.

El control territorial era ejercido por linajes completos, sobre todo, en rutas específicas o en los límites y fronteras con otras parcialidades o con los *winkas*. La familia de los Kolima, según un relato recogido por Tomás Guevara, que habitaba en la entrada norte de la Araucanía, se ocupaba de controlar el paso de comerciantes hacia el interior del territorio indígena, lo que la convirtió en una familia muy

<sup>319</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 27.

<sup>320</sup> Subercaseaux, *op. cit.* p. 126.

<sup>321</sup> Este tema lo han abordado Mandrini y Ortelli (1993) y Ortelli (1996), entre otros. En relación con el control del territorio, Ortelli señala que “El poder que fueron adquiriendo estos caciques se manifestó también en un creciente control de sobre territorios y recursos claves. Este control y el reconocimiento por parte de otros grupos sobre la jurisdicción territorial de algunos caciques se expresaba en la necesidad de permiso y obsequiar objetos preciados al jefe principal para atravesar el territorio” (Ortelli, 1996: 210-211).

<sup>322</sup> Smith, *op. cit.* (1915), p. 104.

rica: “Los comerciantes que entraban al interior de la Araucanía se entendían con ellos, porque estaban a la entrada”<sup>323</sup>.

Los territorios estaban delimitados por accidentes geográficos y límites naturales como ríos, arroyos, cerros o rocas. Sobre estos espacios, los linajes tenían un conocimiento acabado y estaban permanentemente al tanto de quien transitaba. El rompimiento de los protocolos de uso y tránsito por estos territorios podía significar, incluso, la muerte. La economía ganadera y la progresiva sedentarización de muchos linajes introdujeron procesos de identificación territorial que, a la larga, darían forma a las llamadas identidades territoriales, cuya génesis, en algunos casos, se encuentra en los *butalmapus* del siglo XVIII. El viajero norteamericano, Edmond Smith, escribía a mediados del siglo XIX una esclarecedora descripción de esta situación:

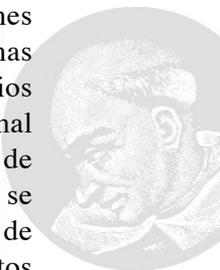
“Estos territorios son subdivididos por arroyos o parcialidades menores, poseídas por clanes, cada uno gobernado por jefes hereditarios, quienes ejercen una especie de autoridad patriarcal y pueden considerarse como las cabezas de las familias”<sup>324</sup>.

La ampliación mapuche hacia el oriente de la cordillera de los Andes implicó la adquisición de nuevas formas de vida y la búsqueda de adaptaciones culturales adecuadas a las condiciones que ofrecían la pampa y la Patagonia, pero ello no acabó con las formas de vida anteriores. Los mapuches debieron buscar espacios donde poder pasar largas temporadas en condiciones adecuadas para apacentar el ganado y asegurar la sobrevivencia de la gente. Ello incluía quedar al cubierto de los ataques enemigos, tanto *winka* como de otras agrupaciones indígenas, de ahí que se privilegiaran espacios cercanos a aguadas, salinas y pastizales más permanentes.

En todo caso, la inmensidad del espacio pampeano y la riqueza de su biodiversidad no era del todo generalizable, por supuesto, existían espacios y regiones con mayor abundancia de recursos que otros, por ello, es que, desde tempranas épocas, las distintas agrupaciones se disputaron con ferocidad ciertos territorios que cumplían con las condiciones ecológicas básicas para la reproducción animal y humana. Sin embargo, cuando la presencia de los hispanocriollos y, luego, la de sus descendientes chilenos y argentinos, se hizo más amenazante y agresiva, se debió agregar a las características anteriores la búsqueda de lugares protegidos de ataques sorpresas. Por otra parte, el auge de la economía ganadera y de productos como la sal, impulsó a las agrupaciones a modelar nuevas formas de control sobre las rutas, rastrilladas y boquetes, a través de los cuales conducían u obtenían sus recursos. La existencia de destinatarios distantes para estos productos, obligó a los

<sup>323</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 49.

<sup>324</sup> Smith, *op. cit.* (1915), p. 148.



indígenas a ampliar las relaciones sociales a través de las cuales “comprar” lealtades y confianzas.

La Araucanía no estaba exenta de este proceso, por el contrario, era parte fundamental de este. Se supone que era, precisamente, al interior de dicho territorio que los *nampiülkafes*, en su retorno, conducían las cabezas de ganado obtenidas en las pampas, por tanto, una manera de asegurar que el arreo llegara en buenas condiciones a su destino final era estableciendo las alianzas necesarias y emparentándose con aquellos que controlaban las rutas y caminos. Así, comenzaron a establecerse con regularidad alianzas entre parcialidades tan distantes como de Salinas Grandes o Chilihué, región ubicada al sur de las Provincias del Plata (primera mitad del siglo XIX), con parcialidades ubicadas en el centro de la Araucanía, como Pitrufrquén o las tribus de más al norte comandadas por Magnil Huenu. De esta manera, tanto el poder político como el dominio territorial mapuche se “orientaron hacia el Oriente”. Sin embargo, el desarrollo político mapuche del siglo XIX no fue suficiente para contener los conflictos intertribales y el avance de las fuerzas militares de Argentina y Chile, por el contrario, la persistencia de las formas tribales y la debilidad de la influencia de los cacicatos, en los bordes de los etnoterritorios, socavaron el control indígena hasta terminar con el dominio que se intentó construir durante los siglos XVIII y XIX.

Este proceso está conectado, asimismo, con el cambio en las relaciones establecidas por los jefes de la pampa, quienes se hicieron más dependientes de los *winkas* al aceptar sus raciones a cambio de servir como grupos de contención frente a los grupos maloqueros. Mediante estas relaciones, las autoridades se permitieron la elaboración de una política de intrigas y manipulaciones entre las parcialidades indígenas, lo que fue debilitando progresivamente las fuerzas mapuches. Aunque la instalación de los mapuches en la pampa, desde la década de 1820, tiene un profundo significado en términos de la consolidación de un poder autónomo de ciertos linajes, lo que se demuestra en su capacidad de controlar territorios y negociar con los blancos, al mismo tiempo, evidencia las debilidades del edificio tribal sobre el que se construían y asentaban los cacicatos. Así, el poder de los cacicatos mapuches del siglo XIX tuvo en su seno su propia destrucción, en la medida que su estructura económica se hacía cada vez más dependiente de factores externos, a la vez que debían enfrentar la emergencia de los poderes que difuminaban los nacientes Estados nacionales por todos los flancos del extenso territorio.

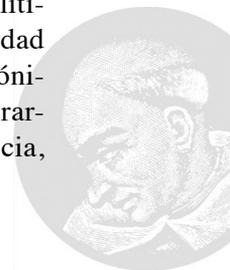
#### IV. NAMPÛLKAFES Y “GRANDES HOMBRES”: PODER Y ESTRUCTURA SOCIAL EN LA ARAUCANÍA Y LAS PAMPAS DURANTE EL SIGLO XIX

*Antes, pues, iba a la tierra de allende la  
Cordillera,  
Pasé por Cholhuechil, por Carihuengueyeyeu  
Por ahí paseaba yo,  
Mientras estaba en la tierra de allende.  
Un año, dos años,  
Tres años, cuatro,  
Cinco años, seis años, siete años he viajado.  
Kumillanka Ñakill, en Augusta (1991).*

##### EL PODER DE LOS GRANDES HOMBRES

###### *El debate antropológico sobre el poder en las sociedades tribales*

Antes de desarrollar esta sección sobre el poder, quisiera hacer una digresión teórica sobre algunos temas y conceptos largamente discutidos en la antropología, pero, para algunos, ya “pasados de moda”. Se trata de la constitución del poder de los llamados “grandes hombres”. Marshall Sahlins y Maurice Godelier<sup>325</sup> son dos autores que han estudiado los procesos de obtención de prestigio y estatus, así como la formación de jefaturas bajo la definición de un tipo ideal denominado *big man* o “gran hombre” que, con Sahlins y Godelier, se refiere a una formación política previa al desarrollo de los *clanes cónicos*, investidos de una mayor complejidad debido a los procesos de estratificación y jerarquías que implica. Los clanes cónicos se refieren a la distinción de las jefaturas por rango genealógico, esto es jerarquías políticas hereditarias por primogenitura, basadas en la línea de descendencia, cuya base económica es la acumulación primaria y la redistribución<sup>326</sup>.



<sup>325</sup> Marshall D. Sahlins (1976), “Hombre pobre, hombre rico, hombre grande, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia”, en Andrés Fabregas (sel.), *Antropología política, una antología*, México, Prisma; y Marshall D. Sahlins (1983), *Economía de la edad de piedra*, Barcelona, Akal; Maurice Godelier (1982), *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Barcelona, Akal.

<sup>326</sup> Sahlins define al clan cónico como “un grupo de descendencia común jerarquizado y segmentado. El decanato genealógico es la primera ley del rango y se mantienen a través de todo el clan: los individuos del mismo linaje están separados gradualmente por su distancia respectiva a su fundador [...] Se da prioridad al hijo primogénito de hijos primogénitos, adscribiendo a un rango distinto a cada miembro del clan, proporcionalmente a su distancia genealógica de la línea mayor”, Sahlins, *op. cit.* (1984), p. 80.

La categoría de *big man*, derivada de los estudios de Sahlins en las sociedades melanesia y polinesia, señala que la obtención de este estatus es el resultado de una serie de “actos” y “hechos” que otorgan prestigio a una persona, más allá de su propia facción o círculo inmediato, aunque esta es la base de su poder y su sostén básico<sup>327</sup>. Con una mayor claridad, Godelier señala que el *big man* “es un hombre que posee un poder adquirido gracias a sus propios méritos; este poder, por tanto, no es hereditario ni heredable. Estos méritos provienen de la superioridad que demuestra en el ejercicio de diversas actividades: competencia y esfuerzo, trabajo agrícola, valentía en la guerra, dones oratorios y poderes mágicos”<sup>328</sup>.

La base económica del “gran hombre” se construye en función de la reciprocidad, cuyo principio es el “intercambio interesado” que le sirve para atraerse la lealtad de su facción. Esta es su fortaleza, pero esta es, también, su debilidad. El poder del *big man* emana de las estructuras de parentesco y responde a la necesidad de la sociedad tribal de dotarse de un poder supralocal. Por ello, para el *big man*, la reciprocidad es un modo esencial de establecer obligaciones y lealtades entre un gran número de personas, pues eso conlleva la construcción y mantención de su propio renombre. En este proceso, la ampliación de las relaciones de parentesco y la obtención de esposas adicionales es particularmente importante, tanto para la economía del *big man* y de su parentela estable como para ampliar sus relaciones sociales. De este modo, el “gran hombre” es, volviendo a Sahlins, “el que puede crear y usar relaciones sociales que le dan control sobre la producción de otros, más la capacidad de poder repartir el excedente”<sup>329</sup>.

La contradicción del *big man* es que debe sustentar su prestigio en una creciente e insostenible distribución de bienes y recursos, así como en el logro de mayores “hazañas” y “actos”. El agotamiento de los bienes de intercambio y de hazañas o actos cambiarán la reciprocidad en extracción sin devolución, lo que minará su poder, tal podría ser el caso de caciques del siglo XVIII como Ayllapangui, Leviant o Curiñamco, quienes estaban investidos de un poder transitorio solo sustentable en la medida de sus hazañas y demostraciones de fuerza pasajeras<sup>330</sup>.

Al contrario del *big man*, el *clan cónico* implica una mayor distribución del poder y la riqueza, aunque el centro del poder se encuentre en la jefatura de un linaje principal. De esta manera, el *clan cónico* significará la superación del *big man* por la vía de la acumulación del poder y la riqueza redistribuida.

<sup>327</sup> Sahlins, *op. cit.*, (1976).

<sup>328</sup> Godelier, *op. cit.* p.196.

<sup>329</sup> Sahlins, *op. cit.*, (1976), p. 110.

<sup>330</sup> Leonardo León (1999), *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco, Chile. 1769-1776*, Santiago de Chile, DIBAM, LOM, Centro de Investigaciones Barros Arana.

En el siglo XIX, algunos de los cacicatos existentes pudieron haber estado en una fase de transición a formas más complejas de organización del poder. Existen muchos casos donde es difícil distinguir lo que es hereditario de lo que es adquirido como base del poder, pues, en este caso, se constituye a partir de un conjunto combinado de atributos. Un ejemplo de esto son las atribuciones de magos o brujos asignadas socialmente a algunos *lonkos* (literalmente “cabeza”, jefe), es decir, la obtención de prestigio y estatus por la vía de creencias mágico-religiosas, como son los casos del cacique Calfucura –llamado “el Gordo”– de Pitrufrquén, Calfucura de las pampas y Magnil Huenu de Collico.

Calfucura, “el Gordo”, fue un hombre que logró su prestigio por su fama de chamán y oráculo<sup>331</sup>, mientras que, en los otros dos casos, se puede decir con claridad que su poder y prestigio no derivaba solo de las atribuciones mágicas, que también las poseían, sino de una serie de factores como la valentía, la capacidad para negociar con otros jefes y sus virtudes guerreras. Sin embargo, en el siglo XIX, sería aún más importante, como fundamento del poder, la capacidad de acumulación y de redistribución de ganado que estos personajes puedan operar.

Otro aspecto interesante en la configuración de una teoría antropológica del poder tribal es la que tiene relación con la dominación masculina y las formas de organización de las relaciones de género; este asunto nos retrotrae nuevamente al concepto de *big man*. Godelier ha utilizado la categoría de “gran hombre” en los procesos de generación de poder masculino entre los baruya de Nueva Guinea. En su estudio, el autor examina los factores que contribuyen a la formación de relaciones desiguales entre hombres y mujeres donde, a pesar de la inexistencia de un nexo entre poder y riqueza, los hombres forman una sociedad basada en un esquema de dominación masculina. Uno de los aspectos más interesantes del estudio de Godelier es la ritualización de las relaciones de poder entre hombres y mujeres; esto es la sanción social y colectiva de la desigualdad a través del ritual y de las creencias mágico-religiosas<sup>332</sup>.

#### LAS PAMPAS Y LA TRANSFORMACIÓN POLÍTICA Y SOCIAL DE LOS MAPUCHES

La integración mapuche del territorio de las pampas al ámbito de la Araucanía significó un agudo cambio en sus estructuras sociales, en el ejercicio del poder y en los procesos de integración político-territorial por el cual los mapuches pudieron

<sup>331</sup> Jorge Beauchef (1964), *Memoria militares para servir a la historia de la Independencia de Chile (1817-1829) y Epistolario (1815-1840)*, Santiago, Editorial Andrés Bello, y de Benjamín Vicuña Mackenna (1972 [1868]), *La Guerra a Muerte*, Buenos Aires, Francisco de Aguirre.

<sup>332</sup> Godelier, *op. cit.*



superar la organización tribal segmentaria. Desde el siglo XVIII, la base del poder político mapuche se sustentaba en la posesión de ganado obtenido en el *puelmapu* y en la capacidad de distribuirlo través de la diplomacia económica del parentesco entre la familia más cercana y los aliados no parientes. Esta parece ser una ecuación simple, pero, en realidad, para los *lonkos*, tal estrategia requería de una serie compleja de acciones, factores y elementos entre los cuales se encontraban la mantención de los equilibrios de poder con *winkas*, mapuches y otros grupos indígenas; la capacidad de establecer convenientes relaciones de parentesco con aquellos grupos que controlaban territorios estratégicos; y la manipulación y utilización del prestigio, en términos políticos, etc. Para los mapuches de Araucanía del siglo XIX, muchos de estos componentes eran posibles de “obtener” en las pampas.

Sin embargo, el parentesco no lo era todo, por ello los *lonkos*, como ya hemos visto, organizaron estrategias fuera del parentesco. Una reflexión al respecto. Es claro que el parentesco posee una utilidad práctica en el ámbito doméstico o en el marco del grupo local, donde las distinciones genealógicas sirven para impedir las “aberraciones biológicas”; sin embargo, a gran escala, el parentesco es una herramienta de ordenamiento social, político y ritual. Dentro de este marco, el parentesco tiene sus límites, porque como señala Eric Wolf, “el conflicto acumulado rebasa a veces la capacidad de resolución de los mecanismos basados en el parentesco”<sup>333</sup>. El mismo autor advierte otra cosa y es que se debe distinguir entre sociedades basadas en jefaturas que están ordenadas por el parentesco y sociedades en que la forma y el lenguaje de parentesco se pueden mantener aun cuando las relaciones sociales dominantes se transformen. En este caso, el “mecanismo del parentesco” es utilizado para fortalecer la propia posición del grupo<sup>334</sup>. En los casos en que esto ocurre son muy comunes las estrategias de afinidad genealógica, como forma de legitimar el acceso a bienes, así como a la toma decisiones políticas.

Una tercera cuestión se refiere a los procesos de diferenciación interna de los grupos basados en el parentesco. Eric Wolf señala que, de ninguna manera, estos grupos están exentos de diferenciaciones, por el contrario, la distribución diferencial del trabajo social y los recursos pueden dar pie al surgimiento de “administradores influyentes”; lo mismo ocurre cuando se producen contactos con otros grupos sociales, especialmente, con sociedades capitalistas<sup>335</sup>.

Aclarados estos puntos, podemos volver a lo que nos ocupa. Desde principios del siglo XIX, el control de parcialidades de origen mapuche sobre ciertos territorios estratégicos de las pampas y el *waizufmapu* permitió que los *lonkos* de la Araucanía pudiesen contar con aliados más o menos permanentes que les asegura-

---

<sup>333</sup> Wolf, *op. cit.*, p. 124.

<sup>334</sup> *Ibid.*, p. 126.

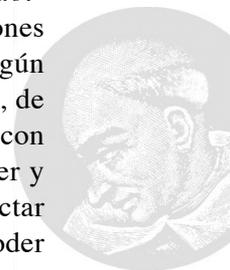
<sup>335</sup> *Ibid.*, p. 124.

ban un lugar de acogida y la participación en los botines maloqueros y las raciones gubernamentales, a cambio de la lealtad incondicional de sus lanzas. Sin embargo, la existencia de ganado y las dificultades para apropiárselo como producto de las contiendas y rivalidades entre indígenas y *winkas*, hacían del *puelmapu* un lugar peligroso en el cual se podía morir fácilmente lanceado, boleado o destrozado por la metralla de un soldado argentino. Por el contrario, era un lugar desde el cual, si se volvía vivo, triunfador y con riquezas, otorgaba el suficiente prestigio como para afirmar el poder de cualquier valiente *lonko* de la Araucanía.

El *puelmapu* era un lugar donde se iba a buscar riqueza, poder y prestigio, materias primas para la producción de la organización política tribal mapuche, que en el siglo XIX mostraba notorias transformaciones, pues convivían en su seno, tanto las jefaturas tradicionales y propias de una sociedad heterogénea, donde persistían las estructuras segmentarias como los grandes caciques que ya emergían, cuyo poder se originaba en una compleja combinación de factores sociales y económicos.

A diferencia de otras sociedades tribales en que el desarrollo de la agricultura ha sido el factor determinante para la diferenciación social y la constitución de instituciones políticas, económicas y religiosas, en el caso mapuche se comenzó a producir una lógica de acumulación, basada en la ganadería y otros bienes. La posibilidad de controlar una mayor cantidad de ganado, así como el intercambio de otros productos y cautivos, con distintos grupos indígenas y *winkas*, determinó un proceso de transformación de las relaciones de poder y de la estructura social al interior de la Araucanía, que, en todo caso, continuó basándose en el parentesco, incluso, con mayor fuerza que antes, aunque de maneras mucho más complejas.

Desde el siglo XVIII, el relativo igualitarismo de la sociedad tribal segmentaria comenzó a resquebrajarse y a dar paso a la producción de jefaturas más estables que comenzaron a superar el estatus de *big man*. Se trataba de los *ülmenes* y *ñidol-lonkos*, que accedían a tal estatus por su capacidad de cumplir con las obligaciones recíprocitarias del parentesco<sup>336</sup>, por su buena oratoria o por su valentía en algún combate con los *winkas*. Por el contrario, comenzaron al alzarse los *lonkos* que, de grandes hombres, pasaron establecer cacicatos hereditarios y primogenituras con una compleja red de parientes perfectamente jerarquizados en su acceso al poder y a los bienes de consumo<sup>337</sup>. Eran hombres que adquirieron la capacidad de conectar y enlazar el poder de las jefaturas locales estableciendo o imponiendo un poder supralocal que se esforzaba por unir linajes, incluso, en los bordes donde estos se



<sup>336</sup> Los *ülmenes*, hombres ricos, habitualmente considerados como personajes fuera de la política, ya aparecen con responsabilidades de este tipo en los parlamentos de finales del siglo XVIII. En el Parlamento de Negrete de 1793, aparecen los *huilmenes*, “que son los Caciques subalternos de las Tribus”, participando en discusiones y negociaciones con las autoridades hispanocriollas.

<sup>337</sup> Esta transformación o “unificación del mando” ya había sido advertida por Bengoa, *op. cit.*

diluían en contacto con los *winkas* u otros grupos indígenas. Para los extranjeros, era difícil percibir esto, más aún si se trataba de un proceso heterogéneo, por ello, es que la información que ha llegado hasta nuestros días es muchas veces contradictoria y confusa.

A continuación, reviso algunos testimonios, a través de los cuales, diversos historiadores y viajeros intentan entender las formas de organización política de los mapuches a mediados del siglo XIX. El primer testimonio corresponde al viajero Edmond Smith, quien hacia 1853 recorrió, a todo lo largo de la Araucanía, los diversos cacicatos existentes entonces, entre ellos, uno de los más importantes de esa época, el de Magnil Huenu. Smith describía una jefatura compleja donde confluían tanto elementos hereditarios de traspaso del poder como factores de prestigio social:

“Estos jefes (llamados *apo-gulmenes*, pero conocidos por los chilenos como caciques) unos de otros y políticamente son iguales; pero en cada distrito hay uno, a quien por su linaje, su gran valor, o sus habilidades superiores, los demás conceden cierta supremacía.

El cargo de cacique desciende al hijo mayor; pero puede transferirse de otro modo, por el tutelaje al morir, y con frecuencia se deja a un lado al heredero en beneficio de un hijo favorito. Aún sucede a veces que se elige de sucesor a una persona que ni siquiera es de la familia”<sup>338</sup>.

En el libro de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas*, publicado en el año 1913, el etnólogo y director del Liceo de Temuco entrevista a personas que provenían de los principales linajes y grupos territoriales de parentesco mapuche del siglo XIX, varios de ellos coinciden en señalar la importancia que este tenía en la conformación del poder de los *lonkos*. El anciano Lipai de Malleco, al hablar de los Melin, familia *abajina* o *nagpule* muy poderosa durante la primera mitad del siglo XIX, señalaba que su poder les venía de la gran parentela que formaba, y agregaba que un jefe “con harta descendencia, con hijos, hijas casadas, sobrinos, ahijados, se hacía fuerte para dar malones i para defenderse”<sup>339</sup>. Una familia ampliada también era importante, y si se trataba de las fiestas o ceremonias, éstas “salían de lo mejor”, porque toda la parentela ayudaba. Una familia ampliada, agregaba sabiamente Lipai, imponía respeto cuando se formaban a caballo, en cambio, una parentela corta “no causaba temor a nadie, se reían de él i lo atropellaban cada vez que se ofrecía la oportunidad”, por lo mismo, era pobre, finalizaba diciendo el anciano de Malleco.

<sup>338</sup> Smith, *op. cit.* (1915), p. 149, cursiva en el original.

<sup>339</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 36.

De igual opinión era el esclarecido Manuel Manquilef, quien señalaba a Guevara que para mantener la preponderancia de una familia se necesitaba, sobre todo, de una parentela numerosa. La razón era simple, en una sociedad militarizada como la mapuche, un cuerpo de leales parientes era la base principal para infundir temor al enemigo; con los parientes, por tanto, “podían formarse cuerpos de guerreros más o menos fuertes para el ataque o la defensa”<sup>340</sup>. Al igual que Lipai, Manquilef afirmaba que el tamaño de la parentela estaba en directa relación con la riqueza y el prestigio de un cacicazgo y agregaba una frase que puede ser considerada una verdadera clave para entender la formación de las estructuras sociales y el poder político mapuche, en el siglo XIX:

“El cacicazgo adquirido por esfuerzo propio o por formación de un grupo familiar influyente i la adquisición de bienes mobiliarios, se consideraba con el tiempo como incorporado a la aristocracia araucana”<sup>341</sup>.

Para finalizar, otro entrevistado de Guevara, Felipe Reyes, al referirse a los Peñipil, familia de Traitraiko, territorio conocido hoy como Nueva Imperial, señala con las misma claridad que los anteriores, estableciendo una relación entre el prestigio, la riqueza, el poder político y un complejo entramado de funciones y tareas distribuidas, según la organización sexo-género de la sociedad mapuche.

“Los muchos hijos aumentaban el prestigio de una familia: los hombres trabajaban en las tierras i manejaban la lanza i las mujeres aumentaban la riqueza del padre por los matrimonios”<sup>342</sup>.

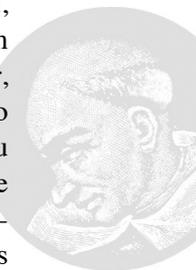
De esta manera, los linajes ampliados asentaron su poder en la acumulación primaria, lo que les permitía operar bajo un sistema más complejo de reciprocidad, tal vez, más cercano a la redistribución. Como señala Sara Ortelli, la acumulación de riqueza derivada del tráfico ganadero se vincula con la concentración de poder, pues permitía la mantención de un séquito de allegados, garantes de apoyo político a la hora de tomar decisiones<sup>343</sup>. En ningún caso se trata de un proceso uniforme u homogéneo, por el contrario, las transformaciones de las estructuras de poder, de las relaciones sociales y de los vínculos de estas con el territorio fluctuaron en relación con los distintos modos y capacidades de acceso y apropiación de los recursos como el ganado. También influyó en este proceso de diferenciación y desigualdad un *plus* de ciertos linajes acostumbrados a los intercambios mercantiles y a las

<sup>340</sup> *Ibid.*, pp. 108-109.

<sup>341</sup> Manquilef en Guevara, *op. cit.* (1913), p. 109.

<sup>342</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 175.

<sup>343</sup> Ortelli, *op. cit.*



negociaciones políticas con comerciantes y autoridades *winkas*. Esta interacción provenía en algunos casos de la época de los parlamentos y del sistema de cargos y responsabilidades creados por la Corona española y continuado de manera irregular por las autoridades criollas.

El prestigio alcanzado y buscado por los jefes mapuches de la Araucanía en su relación con las pampas estaba profundamente entrelazado con la empresa económica del malón, es decir, al robo de ganado, de abalorios, de especies y de cautivos en las estancias fronterizas bonaerenses. El cambio en la estructura económica que produjo este comercio indígena, a gran escala, terminó con el igualitarismo de los linajes respecto de su acceso al poder y a los bienes económicos. Por el contrario, desde el siglo XVIII se comenzó a manifestar con claridad un acceso desigual a los bienes descritos, lo que produjo una creciente jerarquización de los linajes y las jefaturas territoriales menores. Esta forma de organización y acceso al poder iba cerrando el paso a quienes podían acceder a él por medio de sus buenas acciones o su oratoria, por el contrario, en los grandes cacicazgos comenzaba a ser evidente el traspaso del poder en forma hereditaria. Manuel Manquilef es enfático en esto, cuando señala que “el título de cacique se adquiría entre los araucanos por herencia i por autoridad propia, es decir por derecho i de hecho” y agrega que “el cacicazgo por herencia era el más común”<sup>344</sup>. La emergencia del cacicazgo por herencia significó tanto la exclusividad de algunos para establecer alianzas como el dominio permanente de estos sobre ciertos territorios, con lo cual se comenzó a generar una fuerte estratificación entre los distintos tipos de jefaturas, pues los jefes menores pasaron a ser subordinados o “secundones” en la escala social mapuche, casi de manera hereditaria.

Las relaciones entre los distintos linajes, surgidas a manera de alianzas militares y como un modo de enfrentar a otros linajes del ámbito tribal o al enemigo *winka*, daría paso paulatinamente a un estructura de cacicatos jerarquizados, basados en el control y acumulación de riquezas, en el prestigio social y en el control territorial, así como en el fortalecimiento de los linajes por la vía del establecimiento de relaciones de parentesco, aun a grandes distancias<sup>345</sup>.

Los factores descritos están directamente asociados con el acceso y la movilidad de los sujetos al *puelmapu*, de ahí que la construcción de las escalas de prestigio y estatus comenzara a estar vinculada, también de manera simbólica, con la capaci-

<sup>344</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 108.

<sup>345</sup> Esta es una discusión abierta, pues no existe consenso entre los diferentes autores sobre la relación existente entre la acumulación y redistribución de riquezas y la conformación de las jefaturas. Para algunos, la acumulación ganadera es, claramente, una condición para la formación de las jefaturas redistributivas, mientras que para otros autores, sería la existencia de las jefaturas la que daría inicio a la redistribución de bienes. Al respecto, véanse los planteamientos de Bengoa (1987), Bechis (1989), Mandrini (1999, 1992, entre otros) y Ortelli (1996).

dad de moverse y tener éxito en dicho espacio. El viaje al *puelmapu* es, por tanto, un factor de fundamental importancia en la estructuración de las nuevas formas de poder político y económico en el siglo XIX. Por eso, eran importantes las relaciones de parentesco y amistad con los *lonkos* del otro lado. Un ejemplo de ello se encuentra en un relato recopilado por Guevara: “Don Juan Kidel –dice Ramón Lienan de Temuco– iba a pasear a la Argentina. Llevaba regalos objetos de plata i traía animales. Eran sus amigos Sayhueque, Calfucura i su hijo Namunkura”<sup>346</sup>. Estas visitas serían retribuidas años después por Namunkura en su fuga del ejército argentino.

La mayor parte de los grandes *ñidol-lonkos* del siglo XIX fueron a “obtener” su prestigio y su poder al otro lado de la cordillera; algunos se quedaron allá y lo acrecentaron. Otros retornaron al *ngulunmapu* –a la Araucanía– y ejercieron su poder con el respaldo simbólico y real que les otorgaba el haber estado en las pampas, donde habían logrado articular una red de parientes que ahora eran sus aliados, a quienes debían favores y obligaciones que cumplirían en cualquier momento, ya fuese cruzando la cordillera cada vez que un *werken* arribase para indicarles que su presencia y las de sus *konas* era requerida con celeridad, acudiendo para alguna acción de defensa del territorio, un malón, una venganza o, bien, para una junta grande con todos los *peñis* del otro lado de la cordillera. El *ñidol-lonko* Magnil-Huenu es un buen ejemplo de esto que digo. El *arribano* había construido su prestigio en las extensas llanuras pampeanas entre las tribus ranqueles del norte y se había establecido entre ellos por varios años, luego, había retornado a sus tierras en Kolliko (Malleco), donde había desplegado el prestigio y la fama que le seguía como su propia sombra desde las pampas. Así decía de él un testigo entrevistado por Tomás Guevara a principios del siglo XX:

“Al principio no fue cacique, llegó a serlo por su valor.  
A los veinte años juntó una partida de bravos arribanos y paso a la Argentina.  
Llegó a la nación de los rankülches (ranqueles), donde se le juntó más jente.  
Dieron todos un buen malón cerca de Mendoza.  
Mangin tuvo fama desde entonces.  
Los rankülches le dijeron que se quedara.  
Se quedó con los ranqueles.  
Al cabo de algunos años volvió a Collico  
Traía mujeres, animales y herrajes de plata”<sup>347</sup>.



<sup>346</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 87.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pp. 64-65.

El *nampiülkafe* era un agente económico que conectaba o ponía en circuito diferentes intereses sociales y espacios económicos, la mayoría de las veces, muy distantes entre sí. Asimismo, la forma más segura de dar estabilidad y solidez a las alianzas que se pretendían establecer era por medio de los lazos de parentesco entre los jefes tribales de las pampas y de la Araucanía. La “solidaridad de la sangre”, sin embargo, se debía refrendar en la cooperación desinteresada y mutua entre los miembros de las distintas parcialidades y en contra de sus enemigos, que desde ese momento pasaban a ser enemigos comunes.

Estos procesos no eran homogéneos, por el contrario, se trataba de un fenómeno que se desarrollaba de manera desigual, incluso, entre parcialidades vecinas o muy cercanas. El viajero Cox pudo ver en su viaje a las tierras del Calefú algunas situaciones que interpretó de manera muy acertada. En algunos toldos, Cox había podido observar que los indios comunes gozaban de bastante independencia, ya que los caciques poseían, más bien, una autoridad concedida que de derecho: “Apenas muere un cacique cuando los indios que vivían a su rededor se dispersan, unos se van a vivir donde otro cacique, otros se quedan”<sup>348</sup>. Agregaba, además, que el cacique no tenía otra influencia que la que daba el número de mocetones que lo rodeaba y a los que debía sustentar con la riqueza que poseía. Un jefe –nos dice Cox– era a, su vez, un hombre rico y en la pampa “se llama hombre rico al que tiene muchos animales, prendas de plata; éste tiene influencia porque puede mantener cerca de sí a muchos mocetones, que se irán luego de que no tengan más de lo que necesitan cerca del jefe que han elegido voluntariamente”<sup>349</sup>. El poder de un jefe podrá mantenerse en el tiempo en la medida que tenga la capacidad de acumular una mayor cantidad de riquezas, que utilizará para obtener mayor prestigio, así como para acoger y mantener a la numerosa parentela de las cuales extraerá a sus lanzas, consejeros y aliados inmediatos. La sociedad segmentaria era un ir venir de nuevos cacicatos que se diluían cuando la fortuna se acababa, cuando la vejez derrotaba las fuerzas, cuando se caía en desgracia frente a un cacique con mayor poder y prestigio.

El débil poder de los caciques menores convivirá con la fortaleza y herencia de los grandes cacicatos. Esta convivencia entre grupos y linajes inmersos en procesos de desarrollo desigual de su sistema político y económico se hará patente en las pampas, donde los mapuches representaban un escalón mayor respecto de otros grupos. En las tierras del *waizufmapu*, Cox percibirá estas diferencias y el modo en que las agrupaciones las procesarán:

---

<sup>348</sup> Cox, *op. cit.*, p. 234.

<sup>349</sup> *Ibid.*, p. 235.

“El comunismo, pero al mismo tiempo la libertad, existe de hecho en la pampa. En el Caleufú, si se mataba un animal, se repartía entre todos; si un indio traía sacos de manzana de Huechuhuehuin, o alguna harina, su mujer luego hacia la repartición y la distribuía en los toldos. En donde vive Huentrupan, que se siembra y cosecha, ya no es lo mismo, las ideas de propiedad comienzan diseñarse. Un día, preguntando al compadre Pulqui, cuya niña bauticé en Huechuehuin, cómo se alimentaban los que no sembraban, me contestó “a punta de manzanas”<sup>350</sup>.

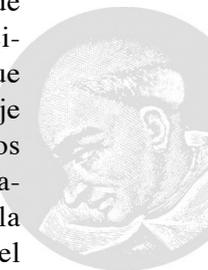
Todo este proceso configuró una cuestión paradójica para la sociedad mapuche del siglo XIX: mientras su economía y estructura política avanzaban por una senda transitoria, hacia una mayor estratificación y complejidad, los lazos que reafirmaban este proceso estaban cada vez más sustentados en el parentesco estratégico, una forma organizacional propia de las sociedades tribales. La emergencia y poder de los grandes cacicatos del siglo XIX estuvo sustentada, precisamente, en la capacidad de los jefes de emparentarse y atraer el concurso y la confianza de los jefes menores, sobre todo, de aquellos que podían controlar tanto territorios estratégicos como recursos –políticos y económicos– determinados.

Esto habría ocurrido, en mi opinión, porque frente a la presencia de dos grandes Estados nacionales en los bordes de los territorios indígenas, la única estrategia posible en el marco de la sociedad tribal habría sido la aglutinación en torno al parentesco, tanto por afinidad estratégica entre los grupos territoriales distanciados como por necesidad de estabilidad entre los grupos domésticos.

De esta manera, el parentesco pasará a ser una solución compulsiva a la cuestión de las alianzas y del poder durante el siglo XIX, de la misma manera que lo será un siglo después, cuando la radicación obligue a la integración de los grupos en la forma de linajes cerrados. Así, el parentesco será un “refugio” al problema de unidad política y económica, así como al de la reproducción y permanencia de la identidad étnica mapuche. Evidentemente, las estructuras de parentesco del siglo XIX, pese a tener una continuidad en el tiempo, son muy diferentes a las que se impondrán con la Radicación, donde la estructura de descendencia y patrilineaje cobrarán una mayor importancia. Según Faron (1969), antes de la Radicación, los linajes sufrían de una gran inestabilidad como producto de las guerras intertribales; después de 1883, la Radicación obligó a definir y demarcar con claridad la pertenencia a un patrilineaje, de lo contrario, se corría el riesgo de quedar fuera del proceso de asignación de títulos, lo que, en la práctica y dadas las circunstancias en que se desenvolvía la Radicación, significaba quedar expuesto a las usurpaciones y expoliaciones de los *winkas*. En estas circunstancias, “el parentesco genealógico tomó un significado adicional –al que ya poseían en el período anterior a la

---

<sup>350</sup> *Idem.*



reducción— con la introducción de las condiciones pacíficas y de los cambios en las actividades agrícolas”<sup>351</sup>.

Lo anterior es contrario a lo que afirman algunos autores, que creen ver en el parentesco tan solo una solución en torno al problema del incesto. En mi opinión, el parentesco es, también y sobre todo, parte de un proceso de construcción de normas y reglas socioculturales que son manipulables, esto es, que responden a determinados fines y estrategias, así como a múltiples pulsiones contextuales. De otra manera, no se pueden entender los ritmos y fluctuaciones en las necesidades o “presindencias” del parentesco coincidente con procesos políticos y económicos.

La características de las políticas y la estratificación social mapuche está muy bien definida por Coña, quien describe una estructura jerárquica formada por diferentes grados de jefaturas: “Distinguíase antiguamente a caciques principales (*fuchá ñidol lonko*) y caciques inferiores (*minake lonkos*) y a los mocetones (*konas*)”<sup>352</sup>. Cada uno de estos jefes estaba en posesión de una nivel de autoridad política y dominio territorial correspondiente a su jerarquía, pero además, siempre, cada uno de estos jefes era primero cabeza de su familia o linaje, por lo tanto, la jerarquía de la jefatura alcanzaba no solo a la persona, sino que también al linaje del cual era cabecilla.

La trayectoria de un cacique, sus hazañas, su condescendencia, su generosidad eran, junto con la riqueza ganadera que otorgaba la condición de *ulmen* (hombre rico), su fortaleza para mantener su ascendiente tanto sobre su propia parentela como entre otras parcialidades que pronto y, a través de diferentes actos, como el matrimonio, pasarían a ser parientes de sangre. El mismo Pascual Coña relata con mucha claridad la trayectoria de un *ulmen* que accede a una jefatura:

“Yo alcancé a conocer al ulmén Huaquinpán de Collileufú, que era el cacique principal nuestro. En cualquier asunto que se presentaba, p. ej. Tratándose de hacer una gran junta para negociar la paz o sea para declarar la guerra, Huaquinpan enviaba sus mensajeros a todos los caciques del territorio de su influencia. El gobernaba a los mapuches del lado norte del Toltén y a los de toda la costa hasta la desembocadura del río Cautín, y desde el mar hasta Boroa tenía a los caciques bajo sus órdenes. A todos estos caciques con sus mocetones los convocaba él cada vez que quería hacer una junta grande.

<sup>351</sup> Louis Faron (1969), *Los mapuche, su estructura social*, México, Instituto Indigenista Interamericano, p. 87. En una lectura diferente del mismo autor, la argentina Martha Bechis (1994) ve una cierta continuidad en las formas de establecer alianzas matrimoniales entre mapuches de las pampas durante el siglo XIX. Es posible que ciertos patrones se hayan mantenido, pero es difícil pensar en una continuidad dado los cambios estructurales que se produjeron en la sociedad mapuche entre los siglos XVIII y fines del XIX. Un ejemplo es que el mismo *gnapitun* o matrimonio por raptó, generalizado y común antes de 1883, aparece en los escritos de Guevara (1908) como un acto menos practicado y en tránsito de convertirse en práctica simbólica frente al *mafun* o “pago por la novia”, todo esto a tan solo unas pocas décadas de la invasión chilena de la Araucanía.

<sup>352</sup> Coña, *op. cit.*, pp. 122-23.

Cuando murió Huaquinpán, dejó en su lugar a su hermano, de nombre Calfupan (*Kallfupang*), pero este no gozaba de tanta autoridad e influencia entre los caciques. Finalmente, aun en vida de él, pasado un tiempo, Pascual Painemilla fue nombrado cacique principal. Cuando el comandante Orozimbo Barbosa estaba en Toltén, Painemilla hacía mucha amistad con él; también le favorecía, el cual se había apropiado en la escuela del padre Constancio; por esos motivos se hizo cacique principal”<sup>353</sup>.

La condición de jefe de familia era un derecho para quien conjugaba los elementos básicos referidos, pero, como se ha dicho, a partir del siglo XVIII, la riqueza parece haberse convertido en un factor fundamental que, sin desplazar del todo a los otros elementos, comenzó a ejercer un predominio y un influjo mucho mayor<sup>354</sup>; eso hacía decir a Coña que “a todos lo que tenían hartos animales se les trataba de caciques”, agregando descarnadamente que “a los que casi no tenían animales propios, a la gente pobre, se les llamaba mocetones”<sup>355</sup>. Es indudable, entonces, la asociación entre el poder político y la riqueza material.

De este modo, la ocupación de las pampas y las relaciones comerciales que alcanzaron, incluso a la zona central de Chile, introdujeron un creciente proceso de estratificación interna de los antiguos linajes y clanes de la sociedad tribal. El grupo de filiación se consolidará como una base social sobre la cual se asentarán formas de ocupación y uso del espacio, sistemas de alianzas intra e interétnicos, control de flujos comerciales de productos en diferentes direcciones. El sistema de parentesco formalizará, asimismo, un modo de concebir la identidad étnica mapuche, el “ser pariente de...” no tendrá solo consecuencias en el nivel de los grupos de filiación y linajes locales, sino que abarcará extensos territorios involucrando, a veces, a parcialidades distantes a cientos de kilómetros.

El establecimiento de relaciones políticas de alianza y negociación permanentes, entre mapuches y españoles, y aun entre mapuche y otros grupos indígenas (pampas, ranqueles y tehuelches), permitió la reafirmación social del intercambio de mujeres, el matrimonio y, en definitiva, el parentesco. Algunos autores han explicado los fuertes lazos existentes entre el sistema económico ganadero, el parentesco y la consolidación de la poligamia en los siglos XVIII y XIX<sup>356</sup>.

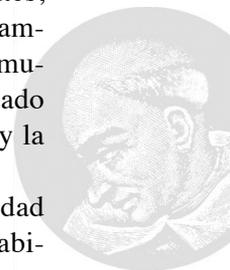
En todo caso, en una sociedad tribal en proceso de cambio hacia una sociedad estratificada, la poligamia no es una regla tan generalizada como se cree habitualmente, dado que existe una imposibilidad numérica y porcentual de acceder a

<sup>353</sup> *Idem*.

<sup>354</sup> Ortelli, *op. cit.*

<sup>355</sup> Coña, *op. cit.*, p. 125.

<sup>356</sup> Véase León, *op. cit.* (1994); Bechis, *op. cit.* (1994); Patricia Cerda-Hegerl (1995), *Fronteras del sur*, Temuco, Ediciones de la Universidad de La Frontera.



mujeres para tal efecto. Más bien, corresponde o es accesible a un número limitado de individuos que poseen a su vez el control económico, político y militar de un determinado territorio, la mayor parte de los hombres comunes, *konas* y *caciquillos*, poseían como máximo dos mujeres. Al respecto, Coña decía que “los caciques antiguos tenían tres, a veces cuatro mujeres; los mocetones solían tener dos”<sup>357</sup>.

Pese a existir ya a la llegada de los europeos la poligamia, tendió a reforzarse y ampliarse con el desarrollo de la economía ganadera, ya que un mayor número de esposas permitía al cacique aumentar la producción de los apetecidos textiles mapuches, utilizados en el intercambio de animales en las pampas<sup>358</sup>, y en los circuitos comerciales criollos del Chile colonial y republicano. Una viajera norteamericana que residió durante tres años en Chile, a mediados del siglo XIX, confirma este hecho al conectar la poligamia mapuche con la manufactura de textiles que eran usados en los intercambios ganaderos al interior de los circuitos económicos indígenas, pero que en la época colonial fueron a dar a mercados tan alejados como Perú<sup>359</sup>. La viajera señalaba que una manta hecha por los indígenas podía alcanzar valores nada despreciables<sup>360</sup>. Los textiles mapuches tenían también otro tipo de valores, más bien, asociados a cuestiones de índole sociocultural, como prestigio, identificación clánica o territorial, entre otras funciones<sup>361</sup>. En consecuencia, la po-

<sup>357</sup> Coña, *op. cit.* (1996), p. 189.

<sup>358</sup> Cerda-Hegerl, *op. cit.*

<sup>359</sup> Mandrini y Ortelli, *op. cit.*; Pinto, *op. cit.* (2000).

<sup>360</sup> La viajera norteamericana, Loretta Merwin, que estuvo en Chile a mediados del siglo XIX, señalaba que: “poligamy exists, and plurality of wives are employed in manufacturing cloths and ponchos... the latter often of delicate fineness, embroidered with figures of flowers and animals, and worth a hundred and fifty dollars”, Loretta L. Merwin (1863), *Three years in Chile*, New York, Follett, Foster and Company, p. 158.

<sup>361</sup> Los textiles, especialmente las mantas y ponchos no eran solo prácticas prendas de vestir ni meros objetos de intercambio, por el contrario, se trataba de piezas muy valiosas que estaban asociadas a un conjunto de significados sociales y culturales como la pertenencia a determinados grupos o identidades territoriales, o bien, a algún tipo de rango o jerarquía, de ahí su importancia como objeto de trueque en el comercio entre la Araucanía y las pampas. El viajero Gardiner observó y anotó una serie de funciones de estas prendas de vestir, que comparó, incluso, con las faldas escocesas que, según su explicación, distinguen a los distintos linajes y clanes de determinados territorios. Transcribo a continuación una larga cita sobre esta materia por parecerme de particular interés para entender los significados de las manufacturas textiles entre los grupos indígenas: “Both however manufacture their own clothe, a coarse woollen fabric, which is very warm and durable, and are very ingenious in making reins for bridles, stirrup-leathers, and saddle-girths, which are beautifully wrought by closely painting very narrow lengths of finely-split hide. In the workmanship of all such articles they vie with each other in skill, and it was amusing to observe the great interest which the twine-twisted and varnished handle of my English riding whip excited; it was always the first thing that attracted their notice, and the last which they retained for examination. Indigo is in general demand for the dyeing of their cloth, and is in consequence an excellent article for barter. Other dyes are also employed, and some that are peculiar to the country, which are chiefly required for the bordering of their ponchos, each tribe, like the Scotch clans, having a distinctive colour. This peculiar garment, which is purely Indian, (although generally adopted by the Spaniards and their descendants, almost from their arrival in this country) is now seldom to be procured of native manufacture, excepting in the districts bordering upon the Indian frontier; and is a curious fact that a very great proportion of English looms. None these however are esteemed by the Indians, who invariably adhere to their own sombre colours, which are usually dark blue, dark brown, or grey. The Picuntos are distinguished by a red bordering to their ponchos; the Williches by a party-coloured fringe, yellow, red, blue, white, and green. When walking, the waist-poncho of the men, which is wound round the loins, hangs down to the ankles, and looks so

ligamia tuvo un fuerte sentido económico, sobre todo, cuando la expansión hacia las pampas y la riqueza ganadera se convirtieron en el norte de los grandes caciques de la Araucanía.

El fortalecimiento de las alianzas entre linajes de tribus mapuches, y aun entre las no mapuches de ambos lados de la cordillera de los Andes, es un elemento fundamental para entender la importancia que ha tenido el territorio del *puelmapu* en el imaginario mapuche. Un ejemplo de esto es el compulsivo esfuerzo que hacían los jefes de la Araucanía por mantener una relación constante con los jefes de la pampa, sobre todo, si se trataba de uno de los grandes *lonkos*. Estas relaciones fueron muy estrechas, sobre todo, entre las parcialidades que habitaban la cuenca del Toltén, en su curso medio y superior, así como entre los *arribanos*. En su memoria del año 1862, Cornelio Saavedra resaltaba que entre los grupos que habían participado en la rebelión indígena para oponerse al avance de la línea del Malleco, los más persistentes eran los *wenteches* o *arribanos*, quienes basaban su seguridad en los estrechos vínculos poseídos con los de la pampa a quienes habían “invitado” a sumarse al alzamiento:

“Las tribus conocidas con el nombre de arribanos, son las únicas que se han prestado para escuchar la voz de sus antiguos cabecillas, i han hecho todo el esfuerzo dable para encontrar aliados en las otras, incluso las de ultracordillera, a quienes han mandado a invitar repetidas veces, remitiéndoles obsequios a fin de que los ayudasen a destruir las nuevas fortaleza”<sup>362</sup>.

El ser pariente de Calfucura, por ejemplo, debió ser un hecho de gran relevancia, no solo por sus consecuencias políticas, sino que, sobre todo, por los beneficios económicos que ello redituaba. Ambrosio Paillalef, cacique general de Toltén y uno de los grandes *lonkos* del siglo XIX, señalaba con precisión el gran interés que tenían los de su rango en pertenecer al circuito de “Piedra Azul”:



---

like a petticoat, that is no easy to divest oneself of the idea that they are women, especially when their long hair is seen floating on their shoulders. They have neither whiskers nor beard; but as a degree of shame would attach to any one who should venture, during any period of the his life, curtail one of his raven locks, this deficiency is in some measure supplied; more than half the face being concealed beneath the lank streamers that hang down on either side. In lieu of the waist-poncho, the Indians bordering on the province of Valdivia, wear a kind pantaloon, tight from the knee to the ankle, where it fits almost as closely as a stocking; this I need not add is a most unbecoming habiliment, especially as a neither shoes or stockings are ever worn. It is a perfect contrast to the loose flowing poncho, though made of the same material, which is called ‘carro’, an invariably of dark blue; but it must be acknowledged that it is a better adapted for the Valdivian climate in winter, and is far more convenient for riding”, Gardiner, *op. cit.*, p. 178-180.

<sup>362</sup> Saavedra, *op. cit.*, p. 38.

“Las tribus araucanas de Chile mantenían mui buenas relaciones con los del otro lado de la cordillera, particularmente con la gente de Kalfukura: se comunicaban para comerciar y auxiliarse en los malones”<sup>363</sup>.

El motivo no era una simple visita de cortesía, por el contrario, se trataba de una manifestación de los lazos de reciprocidad que unían a ambas agrupaciones, donde el gran *lonko* debía dar prueba de su generosidad repartiendo los bienes de que era poseedor:

“Como este cacique recibía del gobierno argentino raciones de animales, yerbas mate, tabaco, azúcar, etc., muchos de este lado se agregaban por algún tiempo a su parcialidad para gozar de estos beneficios. Ayudaban con sus mocetones a Kalfukura en sus correrías en favor del gobierno o de alguna revolución”<sup>364</sup>.

Las raciones eran más que un regalo de las autoridades hispanas y criollas, por el contrario, correspondían a una estrategia planificada y con objetivos precisos. Desde la época colonial, las tribus consideradas “amigas”, habitantes de los territorios adyacentes a los dominios hispanos, sobre todo, en el Virreinato del Plata, recibían de parte de las autoridades una ración de animales, abalorios y otros productos con los cuales los europeos creían asegurarse su lealtad e incondicionalidad, así como la posibilidad de atenuar sus apetitos de invasiones y malones, cosa que, por lo general, no ocurría. Esta costumbre fue imitada por las autoridades republicanas de Chile en el siglo XIX con idénticos resultados que en los siglos anteriores. Para los indígenas, las raciones significaban la incorporación de recursos adicionales a aquellos provenientes de los malones, la posibilidad de acrecentar su riqueza y los lazos de reciprocidad con su parentela. Sin embargo, la dependencia que estas raciones crearon, sobre todo, entre las tribus del *puelmapu*, contribuyeron a acrecentar los conflictos intertribales y a cierta condescendencia con las autoridades criollas, quienes no desaprovecharon la oportunidad para hacer de este un mecanismo de manipulación, intriga y chantaje.

Como el *lonko* Calfucura era quien recibía el mayor volumen de raciones por parte de las autoridades argentinas, sus tolderías se convirtieron en un punto de referencia política y económica, además de un lugar donde buscar apoyo militar y refugio en caso de determinados sucesos. Magnil, por ejemplo, enviaba todos los años a un grupo de sus hombres a recibir “su parte” de las raciones que Calfucura percibía de las autoridades argentinas<sup>365</sup>. Por su parte, Juan Kalvukura dice que

---

<sup>363</sup> Ambrosio Paillalef en Guevara, *op. cit.* (1913), p. 124.

<sup>364</sup> *Idem.*

<sup>365</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 68.

cuando su padre Lemunao protegió a Orèlie-Antoine, el “Rey de la Araucanía”, debió esconderlo en los toldos de Calfucura<sup>366</sup>. Otro de los entrevistados por Guevara, Vicente Kollio Paillao, cuenta que entre los caciques *arribanos*, el viaje al *puelmapu* era una actividad habitual, “el viejo Kollio viajaba mui seguido a la Argentina” y tenía buenos motivos para hacerlo pues mantenía una “estrecha amistad con Namunkura, hijo de Calfucura”<sup>367</sup>.

De este modo, en el proceso de configuración de las jefaturas mapuches de fines del siglo XVIII y del siglo XIX, en general, las pampas adquirieron un lugar central como escenario y teatro de operaciones de donde se obtenía riqueza (*cullin*), prestigio y poder, todos elementos básicos en la conformación de las jerarquías sociales, la constitución de liderazgos y el control económico y social en el marco de una sociedad tribal en transición, como lo era la mapuche en el siglo XIX.

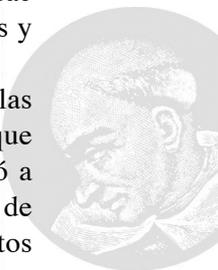
#### *La transfiguración de los “grandes hombres”: imágenes y representaciones sociales de los nampülkafes*

Para la gente común de la Araucanía, hasta hoy, las imágenes casi etéreas de los *lonkos* regresando de las pampas parecen repetirse una y otra vez anudándose a los recuerdos y a la memoria como la representación más nítida de lo que fue la relación antigua entre los dos territorios. El *nampülkafe*, palabra que tanto he mencionado a lo largo de este texto, tal vez sea una imagen y representación de un conjunto de significados asociados a esos viajeros que volvían empotrados en su caballo, vestidos a la usanza de las pampas, adornados ellos y su caballo con finos detalles de plata y cuero de potro y, detrás, sus mocetones y su arreo de caballos, vacas y cautivas para donar o intercambiar con los parientes. Es la imagen del hombre valiente que ha alcanzado el éxito, al que “le ha ido bien”, el que trae “plata”, trae *cullin* de su empresa en las tierras lejanas del otro lado de las cordilleras nevadas y más allá del *waizufamapu*, en el *puelmapu*, “el lugar donde termina la tierra”.

Me interesa detenerme en estas imágenes, porque como he dicho, parte de ellas han quedado incrustadas en la memoria mapuche como reflejo de un mundo que se fue. Es también la comprobación de que el viaje a las pampas se transformó a lo largo del siglo XIX en un factor de prestigio y que ese prestigio fue más allá de las hazañas; se integró en un imaginario compuesto a través del tiempo de distintos símbolos y señas. Lo pampeano, lo argentino está adherido al prestigio y al poder, en cambio, la pérdida del territorio oriental, para los mapuches, está asociada a la decadencia de una época, así lo muestran algunos testimonios que hemos recopilado.

<sup>366</sup> *Ibid.*, pp. 62-63.

<sup>367</sup> *Ibid.*, p. 183.



do, testimonios que asumen esta idea en la descripción de la imagen de los *lonkos* de la Araucanía.

Las imágenes de los *lonkos* viajeros, transmitidas por los testimonios históricos, desmienten la tan manipulada imagen del indio salvaje y bárbaro, por el contrario, la figura del *nampülkafe* es el reflejo de una sociedad que alcanzó cierta opulencia y riqueza. Las descripciones de algunos viajeros sobre los atuendos de los *lonkos* nos hablan de personajes que se vestían a la usanza mapuche, pero incorporando vestimentas y adornos europeos que, en el caso de las jefaturas, eran símbolos de estatus y prestigio. El viajero Préndez pudo conocer a uno de estos grandes hombres, se trata de Manuel Manquilef, cacique de Maquehua<sup>368</sup>, territorio ubicado en las inmediaciones de la actual ciudad de Temuco, hijo de un *lonko* y una cautiva argentina. Este hombre hacía permanentes incursiones a las pampas junto a sus hermanos para traer cautivas y ganado. En la concepción mapuche de entonces, era un hombre rico que vestía como correspondía a su rango y estatus:

“Manquilef era un hombre alto, un tanto trigueño; usa bigote negro i patilla española, como sus dos hermanos. Vestía, enteramente a la usanza nuestra, bota de cuero, pantalón negro, un frac del mismo color, sin chaleco ni corbata, i una misma camisa blanca; lo mejor que llevaba puesto eran grandes espuelas de plata i sombrero de pita. Calcúlese el efecto de este traje i el extraño conjunto que formaría el aspecto de aquel cacique. Sus dos hermanos andaban más o menos lo mismo, con la diferencia de que en lugar de frac usaban levita, si bien de un corte i una forma mui antiguos”<sup>369</sup>.

Los lazos entre los mapuches de ambos lado de la cordillera se mantuvieron, aun, después de la campaña de exterminio y “arrinconamiento” efectuada por el ejército argentino contra las parcialidades pampeanas, campaña conocida como la “Conquista del Desierto”. Muchas de estas relaciones se basaban en la colaboración que algunos caciques habían dado a las fuerzas militares de invasión en ambos lados de la cordillera, con el fin de combatir a los rebeldes y alzados. Algunos de estos “indios amigos” recibieron tratos especiales y cierta tolerancia para que pudieran continuar manteniendo su poder y algunas prerrogativas como transitar por los pasos cordilleranos llevando arreos sin ser molestados por las guardias fronterizas.

<sup>368</sup> En el libro de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913), aparece un excelente relato de Manuel Manquilef, profesor y dirigente mapuche, acerca de su linaje.

<sup>369</sup> Préndez, *op. cit.*, pp. 48-49.

“Cuando los caciques argentinos se sometieron, el gobierno los radicó en estensas hijuelas; ellos i sus hijos continuaron siendo amigos de los de Chile; comercian unos con otros i a menudo se casan las personas de familias conocidas.

Muchos mapuches de acá se quedan viviendo en la Argentina; los de allá vienen de entrada i salida”<sup>370</sup>.

Uno de estos privilegiados *nampülkafe* era el *lonko* Domingo Painevilu, descendiente de una antigua familia de Maquehua, territorio ubicado en la ribera sur del Cautín, frente a la actual ciudad de Temuco. Su linaje estaba emparentado con el de los Manquilef. El viejo Domingo Painevilu llevaba consigo una larga tradición de parientes *nampülkafes* y, al parecer, había alcanzado gran prestigio entre las tribus transandinas, lo que lo habría llevado a tener algún ascendiente entre las autoridades argentinas, con quienes había sellado ciertos pactos y negociaciones después de la *razzia* que había sido la “Conquista del Desierto”. Se trataba, por tanto, de un hombre con prestigio que, sin embargo, se veía empañado por su oposición al levantamiento mapuche de 1882 en la Araucanía<sup>371</sup>. Esto le había ganado algunos enemigos entre los caciques alzados e, incluso, entre su misma parentela. Años después de esto sucesos, Painevilu aparecía en una reunión convocada por él mismo para intentar buscar una solución a una serie de promesas incumplidas por las autoridades argentinas, país desde el cual había retornado una vez más.

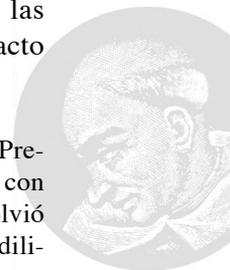
Eulogio Robles, un funcionario con el cargo de Protector de Indios, tuvo la oportunidad de ser testigo de esta que debió ser una de sus últimas presentaciones en público, en un *trawn* o reunión mapuche<sup>372</sup>. Se trata de un hecho ocurrido en el mes de octubre de 1908, es decir, varios años después de ocupados los territorios indígenas y en el que el *lonko*, recién retornado de uno de sus viajes a la las pampas, relata sus hazañas de años atrás. Es, tal vez, un último intento por recobrar la gloria pasada que había sucumbido en la maraña de los engaños *winka* y de las mutuas recriminaciones por la derrota entre los vencidos. Reproduzco un extracto largo de este relato por ser de interés para el tema que expongo. El texto señala:

“El prestigioso don Domingo Painevilu comunicó su regreso de allende los Andes al Presidente de la República y a las autoridades de Temuco en tarjeta impresa, timbrada con su nombre y el agregado de “Cacique Jeneral de Maquehua” y poco después resolvió convocar a un travun de muchas reducciones para esponerles el resultado de ciertas diligencias que lo habían llevado fuera del país.

<sup>370</sup> Ambrosio Paillalef, en Guevara, *op. cit.* (1913), pp. 124-125.

<sup>371</sup> De Domingo Painevilu hay más datos publicados. Una interesante y completa remembranza de sus antepasados y de sí mismo se encuentra en el libro de Tomás Guevara, *Las últimas familias y costumbres araucanas* (1913), entre las pp. 92 y 99.

<sup>372</sup> Eulogio Robles (1912), “Costumbres i creencias araucanas”, en *Revista de Folklore Chileno*, Año III, Entrega 4ª, Santiago de Chile.



Painevilu se precia de ser personaje histórico y tuvo cierta participación en las posteriores incidencias ocurridas en la zona en que vive antes de que las armas de la República el problema secular de someter los últimos restos de su raza; pero no prestó su concurso a los que resistían la civilización, sino que lo allegó con convecimiento al Gobierno, estimando inútil y perjudicial que continuara el estado de guerra sostenido por los *aucanche*, es decir, por los rebeldes, y con más propiedad, por los no sometidos o libres.

Mas de una vez ha referido Painevilu con lujo de detalles y citas de nombres propios, así de militares del ejército de la frontera como de caudillos indígenas, las peripecias que le concurrieron en esa época en que la seguridad era desconocida en su tierra turbada por las incursiones de las tropas, las fechorías de bandidos que, escapando a la acción de la justicia, se internaban al territorio rebelde, y por las reyertas que de continuo se suscitaban entre parcialidades rivales.

Con particular satisfacción recuerda las relaciones cordiales que mantenía con el general jefe de la frontera a quien visitó más de una vez en Angol, llevándole malecheros chilenos cojidos por él, y complacido, relata que una de estas ocasiones fue recibido y despedido con banda de música, agasajo que quiso hacerle su amigo el general.

El levantamiento de 1882 promovido por cabecillas vecinos de Temuco, y comprendió reducciones de muchas leguas a la redonda, con el fin de impedir la erección del fuerte de este nombre, oríjen de la ciudad, no lo contó dentro de los conjurados, como tampoco a los de su zona, por más que se le haya echado en cara que, a pesar de su compromiso con los que no veían negocio claro el establecimiento de ese fuerte, hubiera permanecido inmóvil mientras los atacaban las huestes acaudillados por el bravo cacique de Truf Truf, Esteban Romero.

Paine se defiende briosamente del estigma de traidor a su raza espresando que nunca pudieron suponer los conjurados que entrara en movimiento, por ser partidario del Gobierno, y además que en ese tiempo el cacique de Maquehua no era el sino Nancuvilo, quien, lejos de fomentar la sublevación, contuvo a algunos indios de guerra que, procedentes de Boroa, iban a engrosar las huestes asaltantes.

Para probar que los contrarios al Gobierno no lo estimaban como desertor asevera que en grandes guillatunes que se verificaron en La Cruz, después de pacificada la tierra, se encontró con Romero<sup>373</sup> y otros de los cabecillas del último levantamiento, quienes le dieron fraternalmente la mano, y le agradecieron los consejos no observados, sino obligados a seguir, de someterse a fuerzas superiores.

Si el Gobierno de Chile, según el punto de vista del cual se sitúa Paine, le es deudor de servicios, el de la República Argentina no está colocado en mejores condiciones, porque también tiene en su contra grueso saldo de favores, estimables en dinero, pues, afirma que mantuvo a su costa a algunas tribus amigas de ese Gobierno, que sus adversarios obligaron a paras la cordillera, y que ayudó en otra forma, que no recordamos a pesar de habernosla dado a conocer, a la pacificación de los indios de la otra banda.

No era justo que el Gobierno de la vecina República mantuviera a perpetuidad ese saldo en descubierto, y a recordarle la costumbre de ajustar equitativamente sus cuentas,

---

<sup>373</sup> Esteban Romero, cacique general del territorio de Truf.-Truf, uno de los cabecillas del alzamiento de 1881-1882 o "el último malón" como también se le suele denominar nostálgicamente

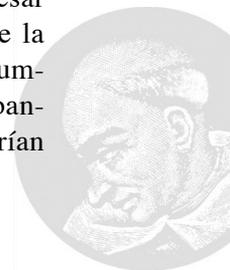
buena práctica que en sentir de Paine olvidaba por el momento, emprendió viaje y llegó hasta Buenos Aires.

En el trayecto ventilaría competentemente la cuestión y daría a sus amigos y conocidos cuenta del pie en que dejó sus gestiones, los recursos a que se habría de apelar para que anduvieran por buen camino y sus esperanzas para el buen porvenir.

Después de tomarse algunos días de descanso para reponerse de las penurias del viaje, dispuso lo que de regla se practica en ocasiones semejantes, esto es hacer saber su propósito en la forma acostumbrada”<sup>374</sup>.

Los argumentos y contenidos del discurso de Painevilu en Maquehua representan el fin de una época, la claudicación y el sometimiento de los antiguos jefes a los designios del poder que en ese momento imponía el Estado nacional chileno. Había terminado el tiempo en que estos hombres y sus huestes se desplazaban libremente por los campos de la Araucanía y las pampas. Aún después de la ocupación y de la masacre contra las tribus de la pampa y de la Araucanía, muchos caciques creyeron ver en las nuevas autoridades una esperanza para su sobrevivencia e intentaron negociar y obtener pactos como lo hicieron los jefes de la generación anterior, que buscaban un oportunidad para terminar con las expoliaciones, los acorralamientos y las usurpaciones de los escasos terrenos reconocidos por las nuevas autoridades. Painevilu era un *lonko* que, como muchos de los antiguos jefes, cargó sobre sí el prestigio de haber sido un “gran hombre” en las pampas, de haber adquirido riquezas y de haber establecido relaciones “con Dios y con el diablo”, como obligaban las difíciles condiciones de negociación en los tiempos en que el poder mapuche comenzaba a resquebrajarse.

Sin embargo, la figura de Painevilu refleja, también, la persistencia del *nampülkafe* y del aura envolvente de su prestigio, el hombre que trae noticias de la “otra banda”, que trae promesas de riquezas, de una vida mejor. Es también, a pesar de la derrota, la representación de la persistencia de un proyecto autónomo, de la búsqueda infructuosa, aún, de los despojos de la batalla, y de la búsqueda del cumplimiento de las promesas que los militares hicieron a quienes se entregaron al bando antagónico en calidad de “indios amigos” creyendo que, de esta forma, salvarían su libertad y su hacienda.



<sup>374</sup> Robles, *op. cit.*, pp. 172-174.

*Puelmapu, prestigio y cautiverio*<sup>375</sup>

Otro elemento que caracteriza las relaciones sociales mapuches y su vínculo con las pampas argentinas era la captura de hombres y mujeres, tanto es así, que la imagen de los cautivos que se conserva en la memoria mapuche actual se asocia con el viaje al *puelmapu*. Al volver de sus largos viajes a la pampas, los *nampülkafes* no solo traían sus arreos y los numerosos tesoros obtenidos en sus incursiones e intercambios. Era común que, aun los más ancianos, trajeran en la grupa de su caballo a una cautiva blanca que pasaría a formar parte de su collar de esposas, o bien, le serviría en los intercambios con alguno de sus preciados parientes.

Excluyendo sus supuestas connotaciones románticas o picarescas, de las cuales no me hago cargo en este estudio, el cautiverio es, tal vez, uno de los procesos sociales más complejos producidos en el marco de relaciones interculturales de conflicto y violencia en las pampas y la Araucanía<sup>376</sup>. Tal complejidad radica en que el cautiverio, que puede ser visto como una forma de esclavitud y dominación extrema, sobre todo, de los hombres hacia las mujeres<sup>377</sup>, plantea muchas preguntas sobre sus funciones y propósitos en la sociedad indígena, porque, además, se asocia a motivaciones no económicas y cumple una serie de funciones culturales y sociales al interior de la sociedad mapuche.

Vamos al principio, el cautiverio entre los mapuches es de antigua data y ya era practicado a la llegada de los españoles, aunque dentro de un marco restrictivo. Al respecto, Bengoa señala que, antes de la disminución de la población como producto de la guerra y las pestes, el robo de mujeres no estaba generalizado entre los mapuches y el intercambio de mujeres solo “se producía entre las familias (*lov*) de una misma comarca o región, y seguían los principios de acuerdos o alianzas políticas”<sup>378</sup>. Sin embargo, después de la invasión hispana, la cautividad se intensificó. Primero, por una necesidad de sobrevivencia y reproducción, pues la gue-

<sup>375</sup> Agradezco los comentarios y sugerencias que, sobre este apartado, me hizo la profesora Jéssica González de la Universidad de La Frontera y que se encuentra trabajando en una investigación referida al cautiverio en Araucanía, en los siglos XVII y XVIII. Al respecto, ver: Jéssica González (1998-1999), “Cautiverio femenino, una aproximación a la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales en la frontera chilena de los siglos XVII y XVIII”, en *Educación y Humanidades* N° 7-8, pp. 61-83.

<sup>376</sup> Muchos autores han optado por dar al cautiverio indígena un aire de romanticismo y de legitimidad frente a la violencia ejercida por el Otro, intentando suavizar sus efectos mediante el razonamiento de que los cautivos extranjeros entre los indígenas eran plenamente incorporados a la sociedad indígena. Sin embargo, a la luz de lo estudios actuales, parece que esto no siempre fue así y, en caso de serlo, obviamente, no se trataba de un hecho voluntario para el cautivo o la cautiva, sino, más bien, de una necesidad en la que se jugaba su propia sobrevivencia. En la práctica, si se le compara con la captura de esclavos, por parte de los *winkas*, se trata de un hecho igualmente violento. La discusión sobre la legitimidad o no del hecho corresponde a otra esfera.

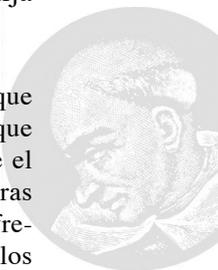
<sup>377</sup> El tema del cautiverio, como forma de dominación extrema de las mujeres, por parte de los hombres, demuestra, según Gledhill (2000), que la tan mentada ausencia o negación de nociones de dominación en las sociedades sin Estado, como lo plantea Clastres, es una mera ilusión.

<sup>378</sup> Bengoa, *op. cit.*, p. 24.

rra y las epidemias traídas por los europeos provocaron un quiebre demográfico de incalculables dimensiones que, en pocos años, hizo descender la población a menos de la mitad de sus miembros. En este adverso contexto, los mapuches vieron en la cautividad una solución propicia para hacerse de mujeres y niños que pudiesen reemplazar la población faltante. Segundo, como razón hipotética, se trata de la legitimidad que adquirió entre los indígenas la captura de prisioneros hispanos frente a la captura de indios que hacían los españoles en las denominadas malocas, durante los siglos XVII y XVIII. Paradójicamente, las malocas fueron un mecanismo creado por los españoles para hacerse fácilmente de mano de obra para los ingenios y encomiendas frente a su creciente escasez derivada de la crisis demográfica provocada por la guerra y las epidemias. Las malocas, incursiones armadas y rápidas con el solo fin de capturar “piezas” o esclavos entre los indígenas, representaban el punto de partida de una especie de círculo vicioso provocado por la invasión hispánica. Frente a la agresión impuesta por los hispanos, los mapuches del sur del Biobío se rebelaron abiertamente oponiendo la misma estrategia: el cautiverio.

Según este planteamiento, el cautiverio se habría convertido en un dispositivo de sobrevivencia y reproducción biológica como etnia, frente a la vertiginosa caída de la población, sobre todo, cuando se trataba de cautivas, las que eran incorporadas como concubinas o esclavas, preferidas por sobre las cautivas indígenas. Asimismo, y probablemente asociado al valor económico que llegaron a alcanzar los prisioneros, la cautividad se transformó en un mecanismo de obtención de prestigio social, sobre todo, entre los caciques ricos<sup>379</sup>. Un clásico y antiguo ejemplo del cautiverio ligado al prestigio entre los jefes mapuches del siglo XVII, es la negociación entre Maulicán, el “amo” o “dueño” de Pineda y Bascuñán, y el cacique Putapichún, quien intentaba transarlo, ofreciéndole, incluso, como cambio a su hija y “mi voluntad con ella”.

“Esta junta de guerra y extraordinario parlamento no se ha encaminado a otra cosa que a venir mancomunados a comprarte este capitán que llevas. Y porque no imagines que lo queremos sin que tengas el premio de tu trabajo, y no puedas excusarte, te ofrece el cacique Anteguano dos caballos buenos, una oveja de la tierra y un collar de piedras ricas. Lincopichun ofrece dos ovejas de la tierra y un caballo bueno ensillado y enfrenado, con una silla labrada que fue de los españoles, y Nailicán ofrece un español de los



<sup>379</sup> Osvaldo Silva (1990), “Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social, una aproximación al caso mapuche”, en *Economía y comercio en América Hispana*, Serie Nuevo Mundo Cónico Siglos N°5, Universidad de Chile, Santiago, pp. 83-95.

cautivos que llevamos; Namoncura, dos collares y dos ovejas de la tierra. Putapichún, el que hacía el parlamento dijo: Yo te ofrezco mi hija y mi voluntad con ella, y entre todos los demás circunstantes ofrecen cien ovejas de Castilla: con todas estas pagas se pueden comprar entre nosotros más de diez españoles y quedar con algún remaniente”<sup>380</sup>.

Maulicán replicará a otros caciques que deseaban matar a su cautivo, con las siguientes razones: “Dejad que le lleve a la vista de los de mi casa, de los demás toques [sic] y caciques principales, para que reconozcan y vean que soy persona de todo valor y esfuerzo, acreditando con el en esta ocasión lo que en otras escaseó la fortuna...”<sup>381</sup>.

Las mujeres, niños y hombres cautivados servían para distintos propósitos y funciones: como medio de intercambio con otros grupos indígenas y para incrementar su fuerza de trabajo<sup>382</sup>. Al aparecer, este era un motivo central del cautiverio. Susan Socolow indica que los indios esperaban que los cautivos, tanto los hombres como las mujeres, participaran de su economía, por lo tanto, su incorporación era vista como un hecho positivo y beneficioso para el grupo. Así, parece haber ocurrido con cautivos como Guinnard y Avendaño, prisioneros de los indios pampas y de tribus mapuches en el *puelmapu*, quienes sirvieron de pastores –“guardián de animales” como dice Guinnard– y escribanos, entre otras actividades. Por su parte, las mujeres debían cumplir con distintas actividades domésticas, como cocinar, hacer fuego o preparar las monturas de los caballos. Mayo señala que el rol principal de los cautivos hombres en las sociedades indígenas de las pampas era el de esclavos al servicio de los caciques principalmente<sup>383</sup>. En todo caso, más allá de los “usos domésticos” o “amorosos”, la función básica de los cautivos, sobre todo de los hombres, era ser objeto de intercambio, así lo han demostrado los autores ya citados, Carlos Mayo y Osvaldo Silva.

Tener un cautivo(a) era como tener una prenda valiosa intercambiable y traza-ble por caballos, collares, ovejas o, aun, por otros prisioneros. El cautivo francés, Guinnard, señala que en el traspaso que sufrió de los tehuelches a los pampas, estos últimos pagaron por él “algunos caballos y varios *pilkenes* –piezas de tela común, roja y negra”<sup>384</sup>. De esta manera, los cautivos se incorporaban plenamente a los circuitos mercantiles indígenas y adquirían diversos valores según su sexo, edad y conocimientos. Sin embargo, uno de los elementos que otorgará un mayor valor agregado subjetivo será el del color de piel. En efecto, la atracción de los mapu-

<sup>380</sup> Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán (1996), *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile. Pág. 38-39.

<sup>381</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>382</sup> León, *op. cit.* (1991); Susan M. Socolow (1987), “Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de las fronteras argentinas”, en *Anuario IEHS*, n° 2 (pp. 70-136). Pág. 114.

<sup>383</sup> Mayo, *op. cit.*, p. 237.

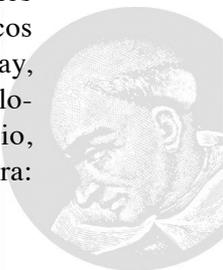
<sup>384</sup> Guinnard, *op. cit.*, p. 52

ches, sobre todo, por las mujeres blancas, se convertirá en un fin en sí mismo en las capturas, intercambios y venta de cautivos.

*Piel blanca, piel morena: los “valores” de las sangres cruzadas*

El cautiverio introdujo nuevas significaciones socioculturales desde donde se comenzó a construir una alteridad indígena e hispanocriolla a lo largo de los siglos coloniales. La mezcla, el mestizaje, las “sangres cruzadas”, como ha dicho Sonia Montecino, adquirieron un valor adicional, como un agregado cultural positivo dentro de la sociedad indígena, lo que, por supuesto, no le quita su carga violenta como acción de fuerza. Así, el “intercambio” de mujeres, a partir de la llegada de los europeos, adquirió un nuevo valor y acrecentó su importancia en la sociedad tribal por el surgimiento del mestizaje, producto cultural y biológico de la mezcla entre españoles y mapuches<sup>385</sup>.

Las mujeres blancas eran signo de prestigio entre los caciques y, sobre ellas, recaían una serie de creencias y atribuciones. Según una autora, los indígenas las preferían por poseer supuestos “talentos eróticos especiales”<sup>386</sup>. Entre los cautivos liberados en la campaña de Rosas (1833-1834), el 61 por ciento eran mujeres, la mayoría de edad adulta, provenientes de lugares como Córdoba, Mendoza, San Luis y Chile. Lo que más sorprende, sin embargo, es que la mayor parte de las cautivas son de tez blanca o trigueña y de pelo rubio o rojizo<sup>387</sup>. Las cautivas eran particularmente apreciadas por los caciques, por lo que era parte habitual de los botines de los malones. Tener una mujer blanca como esposa era símbolo de prestigio entre los mapuches desde la temprana época de la conquista; con el tiempo, además, el tráfico de cautivas blancas se convirtió en una ocupación de grandes proporciones a uno y otro lado de la cordillera<sup>388</sup>. Tal cosa era similar en el caso de los hombres en cautiverio, quienes, según el informe, eran mayoritariamente blancos y trigueños<sup>389</sup>. El viajero Cox cuenta que, estando entre los indígenas del Limay, debió dejar como rehenes para poder marchar a Valdivia a dos de sus mozos chilotas que lo acompañaban, lo que no fue del gusto del cacique, pues, cuando los vio, manifestó su desinterés por ellos y solicitó un canje por algún otro de tez más clara:



<sup>385</sup> Mayo, *op. cit.*

<sup>386</sup> Socolow, *op. cit.*, p. 117.

<sup>387</sup> *Ibid.*

<sup>388</sup> La predilección de los indígenas por las mujeres blancas plantea una serie de preguntas en relación a la construcción de la alteridad mapuche-*winka* y a la configuración de las relaciones de género al interior de la sociedad mapuche; ambos temas son de gran importancia, pero están fuera del alcance de este estudio.

<sup>389</sup> Este puede ser un claro ejemplo de sesgo de fuentes, a las autoridades les interesaba más el cautiverio de sus compatriotas que aquel que ocurría entre los propios indígenas, lo que hace difícil cuantificar el número de prisioneros indígenas por sobre los no indígenas. De este modo, es posible que la presencia de cautivos blancos esté sobrevalorada por los informes de la autoridades.

“Poca sangre española tenían en sus venas, de manera que, cuando los vio el cacique, me dijo que eran tan mapuches como el que más de sus súbditos y que prefería le dejase a Vera que era bien parecido y blanco como español”<sup>390</sup>.

De este modo, al intercambio de ganado por mantas, *pontros* y otras especies, se agregaba el intercambio de mujeres y la captura de cautivas blancas, que eran vendidas por los *nampülkafes* a los caciques de la Araucanía. A diferencia de los hombres, las mujeres cautivas en su estatus de esposa o concubina eran integradas como miembros plenos de la sociedad tribal, aunque muchas de ellas guardasen por años el secreto deseo de escapar de sus captores. Las cautivas, como objetos de intercambio, muchas veces, eran traspasadas entre varios dueños como un producto de gran valor.

“Tromilén era un valiente salinero que trajo varias mujeres de la Arjentina. Vendió algunas a Ñoki.

Este salinero maloqueó varias veces por las Pampas arjentinas.

Algunas de estas mujeres españolas dieron crias blancas i rubias.

Otros guerreros voroanos [sic] habían traído de Arjentina mujeres blancas.

[...]

Dicen que desde los tiempos de los españoles antiguos solían llegar mujeres cautivas de color blanco.

De todos esos hombres i mujeres distintas de los mapuches, salió una descendencia alazana”<sup>391</sup>.

El historiador argentino Carlos Mayo relativiza esta predilección y señala que en las pampas hay numerosos ejemplos de cautivos negros, indígenas o mestizos<sup>392</sup>. En efecto, a diferencia de lo que habitualmente se piensa, los cautivos y cautivas no solo provenían de entre los hispanocriollos; la captura de cautivos era habitual entre los propios indígenas, quienes en sus guerras intertribales, se los procuraban con el mismo ahínco que las vacas y los caballos. Los mismos mapuches eran parte del tráfico humano en los conflictivos y peligrosos territorios del *puelmapu*. El coronel Pedro Andrés García, experimentado conocedor de las tierras indígenas al sur de Buenos Aires observó, en su expedición de 1822, la presencia de cautivos mapuches poseídos por los indios ranquelches, habitantes del norte y centro de la pampa (Ver mapa N° 1). El militar señalaba que estos, los ranqueles o ranquelches, “en el comercio interno de una tribu con otra, habían procurado canjear a sus vecinos los pampas sus cautivos chilenos o araucanos por sus cautivos de la provincia de Buenos Aires: y en efecto este comercio se había hecho tan activamente, que los

<sup>390</sup> Cox, *op. cit.*, p. 137.

<sup>391</sup> Juan Nekulman, en Guevara, *op. cit.* (1913), pp. 128-129.

<sup>392</sup> Mayo, *op. cit.*, p. 236.

esclavos que generalmente tenían, eran araucanos, quedándole algún número de prisioneros para hacer su comercio con más lucro...”<sup>393</sup>.

El coronel exponía que la presencia de cautivos “araucanos” era el resultado de los múltiples conflictos existentes entre estas dos agrupaciones, pero, además, lo explicaba como producto de las guerras intestinas entre los mapuches de la Araucanía:

“Los ranqueles, que generalmente estaban en guerra con sus vecinos los araucanos, tenían cautivos o prisioneros de éstos, o ya esclavos, comprados a los mismos en su comercio con los Andes, que provenían de las guerras interiores de las tribus araucanas, y los prisioneros pasaban a manos distintas en cambio de especies con las que hacían su comercio los primeros”<sup>394</sup>.

El cautiverio entre los propios mapuches debió ser asumido como el precio que debían pagar los prisioneros de guerra y las parcialidades de las que provenían. Así, la amenaza del cautiverio pudo tener un significado adicional, una especie de extrañamiento en manos extranjeras, un castigo peor aún que la muerte. Bajo esta norma, el cautiverio entre los indígenas, muchas veces, se convirtió en una verdadera pena del talión, donde diferentes parcialidades se cautivaban en venganza por antiguas capturas en una sucesión interminable de aprisionamiento de familiares. Así lo confirma el testimonio de un religioso misionero que señalaba que un cacique había prometido que, para vengarse de quienes le habían cautivado a parte de su familia, a sus enemigos les cautivaría “hasta las gallinas”<sup>395</sup>.

De esta manera, cautivos y cautivas indígenas, criollos y negros, hombres y mujeres, pasaron a formar parte de los productos de intercambio en los circuitos comerciales de la pampa y la Araucanía<sup>396</sup>. En este último “país”, la creciente dificultad para obtener prisioneros en las fronteras con Chile produjo que los capturados en los malones realizados en las estancias ganaderas del Plata, por parte de los *nampülkafes*, adquiriesen un mayor valor. Así, entre los mapuches de Araucanía, se hicieron famosas las cautivas argentinas y se construyó un imaginario indígena de que las mujeres del otro lado de la cordillera eran más blancas y más bellas.

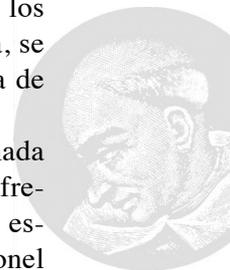
El alemán Treutler pudo conocer a una de estas mujeres, que había sido tomada por esposa por el *lonko* de Pitrufrquén; éste la había comprado en una de sus frecuentes incursiones a la otra banda. La mujer se llamaba Natalia Mora, cuyo esposo, decía, era un comerciante de Mendoza, y declaraba ser hija de un tal coronel Mora, portugués de nacimiento, al servicio de Buenos Aires. La mujer contaba que:

<sup>393</sup> García, *op. cit.* (1969), p. 571.

<sup>394</sup> *Idem.*

<sup>395</sup> Fray Victorino Palavicino (1860), *Memoria sobre la Araucanía*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión. Pág. 7

<sup>396</sup> Véase, León, *op. cit.* (1991), p. 20 *passim*.



“Viajando de este último pueblo a Buenos Aires con mi familia, fuimos asaltados por los indios en la Guardia Azul. ¿Qué suerte ha corrido mi familia?- no lo sé; lo cierto es que, desde entonces no he vuelto a ver a mi marido, ni a mi hijo pequeño que tenía; que los salvajes me vendieron a un cacique, que este me vendió a otro, quien finalmente me entregó a Pailialef<sup>397</sup>.”

El cautiverio no era un hecho menor para las autoridades chilenas del siglo XIX, por el contrario, se trataba una acción deleznable que sustentaba las principales tesis sobre la barbarie de los indígenas. Durante las distintas campañas militares, en territorio indígena, una de las preocupaciones principales de los oficiales era la liberación de cautivos, entre los cuales solían encontrarse personas traídas desde Argentina. En todo caso, entre los “salvadores”, el interés por liberar cautivos declinaba a medida que transcurría el tiempo, porque existía la convicción de que vivir entre los indígenas “barbarizaba” a las personas<sup>398</sup>. Otras veces, ni los propios cautivos deseaban ser liberados, pues sabían que su condición (este era el caso de muchas mujeres que a veces eran violadas o que procreaban hijos culturalmente indígenas) las transformaba en seres rechazados o estigmatizados por la sociedad de origen. Pese al romanticismo que a veces envuelve a los relatos o referencias del cautiverio, por lo general, se trataba de un hecho violento que separaba y destruía familias completas, que eran repartidas entre las diferentes parcialidades. Ejemplos de separaciones o destrucciones de familias completas, como producto del cautiverio, son incontables a lo largo del siglo XIX. En 1858, el entonces coronel Cornelio Saavedra se apresuraba a comunicar al Ministro de Guerra que había obtenido la libertad de dos cautivas por los indios de la cordillera:

“Una de ellas es doña Teresa Jesús Díaz, argentina, de edad de 27 años, viuda de don Blas Fijina e hija de doña Melitona Roblero y de don Anacleto Díaz. Hallándose establecidos en el departamento Guardia de Dolores, provincia de Buenos Aires, fueron cautivados por los indios arribanos a principios de 1854, quienes asesinaron al marido y condujeron al resto de la familia a Perquinco, reducción del cacique Calbucura. Aquí había permanecido desde entonces hasta el 20 de diciembre último, en que fue libertada mediante la generosidad de don Francisco Vargas, vecino de Nacimiento, en cuya casa se haya hoy acogida la libertad. Los padres de esta han quedado todavía en su esclavitud. La otra es doña Eulogia Altamirano, a quien un comerciante Gangas de esta provincia había conseguido sacar del cautiverio en que la tenían los indios Cachemiles de ultra cordillera. Uno de estos la persiguió y la sacó de un sótano en donde se había ocultado, llevándola juntamente con los animales que conducía Gangas, después de haberla ultrajado”<sup>399</sup>.

<sup>397</sup> Treutler, *op. cit.*, p. 191.

<sup>398</sup> Mayo, *op. cit.*

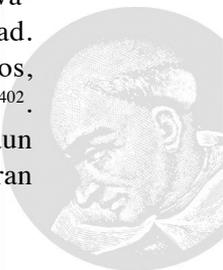
<sup>399</sup> *El coronel Cornelio Saavedra al Ministro del Interior*, Los Ángeles, 7 de enero de 1858, ANMI, Vol. 307, sin foliar.

En 1862, el subdelegado de Quilleco (lugar ubicado en la cordillera a medio camino del paso pewenche de Antuco), Pedro María Mellado, escribía al intendente de Arauco una carta en la que relataba el siguiente hecho:

“José Torres se ha presentado ante mi juzgado diciendo de que el indígena Pedro anda trayendo una cautiva que es su parienta, llamada Eugenia Torres por la madre y que ésta la cautivaron en la Confederación Argentina de una villa llamada La Mulita; por cuya razón pide se le entregue. El indio confesó este hecho y dice que él se la compró a su hermano Pascual por un par de espuelas de plata con barriles y unas estriberas y devolviéndole estas prendas entrega a la dicha Eugenia. Esta también fue interrogada por mí, haber si quería quedarse con su pariente o quería seguir al indio, la que me contestó de que quería irse con el dicho Pedro...”<sup>400</sup>.

Entre los caciques del centro de la Araucanía, especialmente, los del Toltén (Pitrufquén, Maquehua, Boroa), los más ricos entre los *lonkos* del siglo XIX, la captura e incorporación de cautivos a sus familias era una costumbre antigua que dio fama a la zona como habitada por gente más blanca que en el resto de los territorios mapuches. Entre las más apreciadas se encontraban las cautivas traídas del *puelmapu* o de Argentina, como dicen los testimonios. Un ejemplo muy ilustrativo de este interés por las cautivas argentinas en aquellas tierras se encuentra en un pasaje relatado por el viajero Préndez que, en su visita a la *ruka* del *lonko* Manquilef de Maquehua, conoció a la madre de este, una anciana cautiva.

El *lonko* Manuel Manquilef, de quien ya he hablado en las páginas anteriores, era hijo de una cautiva argentina. Esta mujer llamada Carmen Rivero, natural de San Luis de la Punta, territorio argentino ubicado en la zona noroeste de las pampas, había sido capturada en un “malón de indios” cuando viajaba con sus padres<sup>401</sup>. Sus captores la habían vendido al padre de Manuel Manquilef, quien la había llevado a sus *rukas* en la Araucanía, cuando ella contaba con solo quince años de edad. Con el viejo cacique, había tenido tres hijos varones y una mujer, uno de ellos, Fermín Trekamañ Manquilef, padre del dirigente Manuel Manquilef González<sup>402</sup>. La vieja cautiva relata a Préndez su historia, sus anhelos y penurias presentes, aun después de muchos años de vida entre los indígenas. El breve relato es de un gran



<sup>400</sup> El subdelegado de Quilleco, Pedro María Mellado, al intendente de Arauco, Quilleco, 17 de febrero de 1862, ANIA, Vol. 77, sin foliar.

<sup>401</sup> Manquilef también habla de su abuela en el relato que hace a Tomás Guevara en *Las últimas familias*, donde la nombra como María La Vaca [sic] Riveros, “que adquirió los hábitos y costumbres mapuche” y “fue esposa de un jefe argentino”, Guevara, *op. cit.* (1913), p. 110.

<sup>402</sup> Manuel Manquilef González es fundador de la primera organización mapuche junto a su “pariente” Manuel Antonio Neculmán, originario de las mismas tierras de Maquehue o Maquehua. En una nota autobiográfica publicada por el dirigente, a principios del siglo XX, detalla algunos recuerdos de su infancia en los que hace referencias a esta mujer, su abuela paterna. En esta misma nota, nos enteramos de que la madre de Manquilef también era cautiva, pero chilena. El relato dice lo siguiente:

valor para conocer parte de lo que pudo ser la vida de una cautiva argentina en tierras mapuches.

“En los primero tiempos alentó la esperanza de volver algún día a su tierra; en varias ocasiones emprendió la fuga confiando enteramente al destino el éxito de su evasión, pero en todas ellas fue sorprendida en la montaña, donde una vez estuvo expuesta a perecer de hambre i frío.

Alcanzó a llevar cuenta de su cautiverio durante los diez primeros años, creyendo siempre que alguna vez le sería dado volver a su país, hasta que al fin madre de ya de varios hijos que la respetan i quieren i a los cuales ama ella entrañablemente, se ha resignado con su suerte.

Hoy mismo desearía aún regresar a San Luis haciendo el viaje por la cordillera, pero sufre de reumatismo agudo, que a penas le permite moverse i de una enfermedad a la vista que la tiene casi ciega. Conserva aún huella de su pasada belleza, i como recuerdo de su vida de otra época, un pequeño libro de oración de misa que llevaba en los bolsillos cuando fue robada i que nos mostró”<sup>403</sup>.

La captura de hombres y mujeres era un patrón que parecía repetirse de generación en generación. Los hijos y los nietos de caciques solían poseer entre sus varias esposas alguna mujer *chiñurra* traída de lejanas tierras. Pese a los contactos permanentes de los indígenas con gentes no indígenas, para los mapuches, los cautivos también podían representar una verdadera curiosidad, el color de la piel u otras características físicas ejercían una gran atracción que servía para levantar el nombre de su poseedor y dueño. En la historia contada por Préndez, los hijos de la vieja cautiva también eran *nampülkafes* y viajaban continuamente a la “otra banda”, para ir en busca de hombres y mujeres cautivos. Entre los cautivos llevados a la Araucanía por los hermanos Manquilef, el viajero Préndez declara haber visto un niño de origen afro que, por su apariencia, contaba con la admiración y especial atención de su familia mapuche.

---

“Yo Manuel Segundo Manquilef, nací en la revoltosa comarca de *Makewa*, en el lugar denominado *Mütrenko*, el 31 de mayo de 1887.

Mi padre el cacique Fermín Trekamañ Manquilef y mi madre la cautiva chilena, Trinidad González, criáronme como hasta la edad de un año, época en que se me entregó a mi abuela paterna.

Esta me cuidó como a una reliquia de sus esperanzas.

Mi abuelita vivía en Pelal, pertenencias actuales del cacique Manquilef, lugar situado a legua y media al S.O. de la estación de Quepe.

Permaneciendo una tarde a la orilla del fogón de mi *ruka*, teniendo a mi abuelita en mi frente y estando yo con mis piernas cruzadas raspando una papa para engullírmela con *medkeñ* (sal molida con ají); vi repentinamente a una señora con mi padre y que con ansias me contemplaba. La señora me habló y yo corrí a las rodillas de mi abuela sin entender una palabra del idioma que la *chiñurra* hablaba. Al día siguiente se me condujo a una escuela pagada en donde permanecí tres meses, logrando huir furtivamente, al fin de ese tiempo, a mi tierra. En esta escuela aprendí a articular palabritas chilenas”. En Manquilef, Manuel (1911), Comentarios del Pueblo Araucano (La faz social), en *Revista de Folklore Chileno*, Tomo II, entrega 1ª, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes. Pág. 5.

<sup>403</sup> Préndez, *op. cit.*, p. 50.

“Ellos [los hermanos Manquilef] han hecho y hacen frecuentes excursiones a la República Argentina: el menor ha estado también en la Patagonia, de cuyo viaje trajo como recuerdo un muchacho de quince años, bien negrito, pagando por el veinte animales.

El muchacho dice que salvó de un naufragio hace algún tiempo y habla un inglés mezclado con araucano, que es muy difícil de entenderle.

Los indios lo quieren y lo cuidan mucho, por lo que el negrito debe pasar allí una gran vida, esperando solo crecer un poco más para casarse en la *tierra*”<sup>404</sup>.

El cautiverio entre algunas parcialidades fue una constante que introdujo nuevas significaciones a la complicada red de relaciones interétnicas entre mapuche y *winka*. No es casualidad que la mayor parte de los relatos presentados se refieran al mismo territorio las tierras de Maquehua y Boroa, al sur de Temuco. En estas tierras, las más opulentas de la Araucanía, la cautividad adquirió un valor extremadamente importante, no solo en su dimensión pecuniaria, sino en términos del valor que le daba una antigua tradición que decía que era positivo, valioso y prestigioso mezclarse con los blancos. Pudo ser, también, parte del avanzado proceso de diferenciación entre las distintas parcialidades mapuches, donde la *blanquitud*, la mezcla con cautivas, debió adquirir un significado particular. De estas situaciones, debieron surgir todas aquellas antiguas historias relatadas por los españoles y los escritores republicanos que hablaban de los “indígenas blancos” de Boroa y Maquehua.

Por otra parte, el cautiverio originado en las pampas se hizo una actividad casi tan prestigiosa como traer vacas y caballos. De esta manera, la imagen de los *nampülkafes* se asocia justamente a un conjunto de rudimentos y representaciones, dentro de las cuales, el cautiverio tuvo una enorme importancia. Además de todo lo señalado en las páginas anteriores, los viajeros mapuches eran los portadores de la alteridad, eran quienes ponían en marcha los procesos de mestizaje cultural y biológico.



<sup>404</sup> *Idem.*, cursiva en el original.



## V. LA BÚSQUEDA DEL ORIENTE SAGRADO: LA APROPIACIÓN SIMBÓLICA DEL TERRITORIO<sup>405</sup>

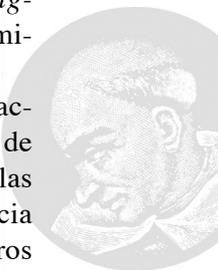
*...nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra tierra no había nada que pintara ese Azul como el expresado en el cielo profundo, intenso, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros.*  
 Elicura Chiuailaf, *Recado confidencial a los chilenos* (1999).

### SIGNIFICADOS DEL ORIENTE EN LAS REPRESENTACIONES MAPUCHES

#### *El oriente mapuche: lo ritual y lo simbólico*

Desde la subjetividad y cosmovisión de lo mapuche, el *puelmapu* es también un espacio con un alto contenido ritual y con profundos significados que, en general, se podrían calificar como positivos o benéficos. Es un lugar que, además de su uso y ocupación material, remite a elementos de contenido mítico representados, incluso, hasta hoy, a través tanto de un conjunto de símbolos y rituales como por medio de un lenguaje y una nomenclatura específica. El oriente, para los mapuches, no es solo un territorio o un espacio geográfico en términos concretos, también tiene *significados* por sobre la materialidad ecológica; es parte de lo que podríamos denominar un espacio o geografía ritual.

Lo ritual y lo simbólico, sin embargo, están estrechamente ligados a los factores sociales por medio de los cuales se construyó históricamente la relación de los mapuches con las pampas. En la medida que para los mapuches el viaje a las pampas argentinas ha sido hasta hoy sinónimo de prestigio y de poder, se le asocia a un conjunto de significados y símbolos sociales positivos. Tal como entre otros pueblos indígenas, los mapuches concebían el territorio, no solo como una base



<sup>405</sup> Algunos de los aspectos contenidos en este capítulo fueron desarrollados en dos artículos: Bello, Álvaro (2001), "*Nampülkafe*: El viaje mapuche a las pampas argentinas o *puelmapu*", en Sergio Grez Toso (ed.) *Espacios de convergencia*, Santiago, Museo Vicuña Mackenna y Bello, Álvaro (2000), "El viaje de los mapuche de la Araucanía a las pampas argentinas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX)", en <http://linux.soc. uu.se//mapuche/>

económica. En la visión mapuche, los planos económicos, sociales y culturales en el territorio y en el espacio se combinan o se traspasan formando lo que podríamos denominar como una “geografía ritual”, donde cada uno de los puntos cardinales y de los espacios localizados comprenden o están asociados a ciertas valoraciones y creencias.

En la cultura mapuche, el oriente es un lugar sagrado, vinculado al nacimiento del sol dentro de su ciclo diario (*tripapan-antü*= salida del sol)<sup>406</sup>. Asimismo, en las zonas cordilleranas y precordilleranas, se asocia a la ubicación de los volcanes. En términos generales, tanto la cosmovisión como el espacio ritual mapuche están orientados hacia el este o *puelmapu*. Sin embargo, la idea de *puelmapu* no debe traducirse de manera mecanicista como un punto cardinal equivalente exactamente al Este de la “cultura occidental”, sino como lo indica la etimología de la palabra *puel* “el límite de la tierra” o “donde termina la tierra” y empieza el mar; así lo señala el profesor Manuel Segundo Manquepi en una entrevista realizada para este estudio<sup>407</sup>.

Tal vez, la mejor síntesis de ello esté en lo que el escritor contemporáneo Elicura Chihuailaf ha señalado sobre el *puelmapu*: “En el *epew* –relato– del origen del Pueblo mapuche, nuestros antepasados dicen que el primer Espíritu Mapuche vino desde el Azul. Pero no de cualquier Azul sino del Azul del Oriente. Y como en nuestra Tierra no había nada que pintara ese Azul, dijeron que el Azul existe en el Oriente y en el espíritu y el corazón de cada uno de nosotros”<sup>408</sup>.

En la geografía mítica mapuche, el *puelmapu* es el último lugar de la tierra, el lugar donde esta termina. Esa imagen poderosa nos permite entender parte del significado del *puelmapu* dentro de la cosmovisión mapuche, pues el viaje al oriente puede ser concebido como un viaje cósmico a tierras y mundos extraños y lejanos solo alcanzables por un cierto tipo de sujetos, los *nampülkafes*. Pero la acepción cardinal de *puelmapu* existe y es ampliamente utilizada por los propios mapuches. En su acepción cardinal es el este y, en las concepciones dualistas mapuches, está asociado a un conjunto de atribuciones rituales y de valor. Desde hace mucho tiempo, la construcción de las *rukas* o casas mapuches, se hacía respetando cuidadosamente la relación con las estructuras del cosmos y del espacio, de ahí que la entrada de las *rukas* se hiciera mirando hacia el oriente. Esta misma ritualización del espacio doméstico y de las habitaciones es observada por Cox, en el siglo XIX, en las tolderías tehuelches de Inacayal. El viajero señalaba que: “los toldos del Calefufu estaban alineados perpendicularmente a la dirección del río, la abertura dirigida

<sup>406</sup> Grebe señala que el primer rayo de sol del amanecer se asocia a la fertilidad y a los antepasados, *antupaiñamko*, además, “evoca el quiebre o derrota de las tinieblas de la noche asociadas al mal. Debido a estas connotaciones, *tripapan-antü*, es el momento propicio para iniciar actividades rituales” (Grebe, 1987: 64).

<sup>407</sup> Entrevista realizada a Manuel Manquepi por Álvaro Bello y José Ancan, el 27 de febrero de 2001 en Temuco.

<sup>408</sup> Elicura Chihuailaf (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM. Pág. 32.

al este...”<sup>409</sup>, aunque agrega que esto se haría con el fin de evitar el viento frío que bajaba de la cordillera. El antropólogo norteamericano Louis Faron señalaba algo similar en sus estudios realizados a mediados de los años cincuenta en las inmediaciones del lago Villarrica, observando que el “oriente es la orientación de toda la acción ritual, y el ideal es que la entrada a la casa mapuche sea al oriente”<sup>410</sup>.

Según Grebe *et al.*<sup>411</sup>, el este tiene un lugar destacado dentro de las concepciones del espacio y del cosmos en los dos tipos de orden espacial que lo componen: ética y ceremonial. Lo ético se refiere a las relaciones entre el bien y el mal, mientras que lo ceremonial es su incorporación en las prácticas ceremoniales y rituales. Según los autores, entre los mapuches, los distintos puntos cardinales poseen asignaciones de bien y mal. De esta manera, el mal está asociado al oeste/norte, mientras que el bien lo es al este/sur. En un nivel más específico, el oeste se relaciona con lo muy malo y el norte con lo malo/regular, en tanto que el este se asocia con lo muy bueno y el sur con lo bueno.

Según el estudio de Grebe, el este (*puelmapu*) está asociado a elementos naturales empíricos como el buen viento, el buen tiempo, buen día, buen trabajo o buena salud; mientras que, a nivel mágico-religioso, se asocia a dioses y espíritus benéficos, a los antepasados, se le recuerda y menciona en las rogativas y es sinónimo de buena suerte. El opuesto del este, el oeste, estará asociado a oscuridad, viento malo, heladas, enfermedad y muerte y, en lo mágico religioso, a los espíritus maléficos y a la mala suerte<sup>412</sup>. De esta manera, Grebe *et al* señalan que “el este no es solo un lugar óptimo, sino también el de mayor importancia y jerarquía”<sup>413</sup>. De ahí su presencia tan significativa en las rogativas de *machi* y en el *nguillatun*, por ejemplo.

Dentro de la ceremonia del *nguillatun*, el rito de fertilidad más importante de los mapuches, existe una serie de simbolismos relativos a la orientación este y que, al parecer, varían en su importancia y repetición según el grado de influencias y relaciones que las comunidades tienen o han tenido con las pampas argentinas. Por eso es que la mayor parte de las veces estos simbolismos son más frecuentes en los *nguillatunes* de comunidades cordilleranas, aunque se ha observado su presencia en el llano y en la costa. En algunos de los *nguillatunes* estudiados por Faron, en la comuna de Villarrica, durante las décadas de los cincuenta y los sesenta, el autor

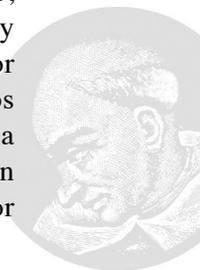
<sup>409</sup> Cox, *op. cit.* p. 201.

<sup>410</sup> Faron, *op. cit.*, p. 170.

<sup>411</sup> María Ester Grebe; Sergio Pacheco & José Segura (1972), “Cosmovisión mapuche”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14. Págs. 53-55.

<sup>412</sup> *Ibid.*, p. 55.

<sup>413</sup> *Ibid.*, p. 56. Grebe *et al.* (1972) señalan que existen correlaciones entre puntos cardinales, regiones cósmicas, colores, astros y valoraciones éticas o morales. Al Este le correspondería el blanco, el violeta, el azul fuerte y el celeste.



señalaba que los altares se ubicaban mirando al este, pues esta era una “dirección ritual propicia”. Según la descripción hecha por Faron, a través de la ceremonia, se van repitiendo una y otra vez distintos rituales que dan al este una importancia central, así, por ejemplo, una vez terminado el *purrún* o baile ritual, “los hombres se alinean a un lado del *rewe* (altar) frente al *ñillatufe* [sacerdote], y las mujeres participantes, al lado contrario (a la izquierda) del *ñillatufe*. Forman dos hileras que se dirigen hacia el este entre el *rewe* y el *llañi* [altar secundario]”<sup>414</sup>.

Antiguamente, el *puelmapu*, así como el océano, eran considerados lugares sagrados referentes a la otra vida. El cautivo Pineda y Bascuñán señalaba, en el siglo XVI, este hecho al ubicar la morada futura tras de las cordilleras nevadas. Asimismo, Medina (1952), citando a los historiadores coloniales Olivares y Carballo y Goyeneche, señalaba sobre este hecho que “Por lo demás, ya estuviese aquel lugar tras de la cordillera nevada o de la otra banda del mar, no se podía llegar allí sino después de atravesar un pasaje estrecho, donde había una vieja «a quien había que pagar alguna cosa como recaudadora de la aduana; y dicen que es una perversa vieja, por que si no la satisfacen en moneda o en especie, se hace pago con uno de los ojos del pasajero»”<sup>415</sup>.

La antigüedad de las creencias relativas al oriente o al este plantea algunas interrogantes respecto del vínculo de los procesos simbólicos y rituales con los aspectos de carácter económico y social, con el escenario en las pampas, muy posteriores a la época en que escribe Pineda y Bascuñán. Sin afán de simplificar las cosas, podríamos decir que muchos de los aspectos rituales asociados al Este debieron provenir de antiguos rituales basados en el culto al sol y que, luego, fueron incorporados o vinculados al universo simbólico producido a partir de la ocupación mapuche del *puelmapu*.

### *Rituales y ceremonias: la conexión simbólica de dos espacios*

En las fuentes históricas, así como en los registros etnográficos, existen numerosos datos e informaciones que demuestran la relación entre las pampas y la Araucanía en cuanto a lo religioso, esto es rituales y símbolos. Se trata de una herencia que aún se preserva en las tierras mapuches, pero que a veces es difícil de detectar a simple vista, por ello, es necesario observar estos antecedentes de manera comparativa, aunque reconocemos que pueda ser cuestionable hacerlo a partir de elementos aislados y descontextualizados.

<sup>414</sup> Faron, *op. cit.*, p. 93.

<sup>415</sup> José Toribio Medina (1912), Medina, José Toribio (1952), *Los Aborígenes de Chile*, Santiago Imprenta Universitaria.

Entre las evidencias más claras se encuentra la danza ritual del *tchoike purrun* o “baile de la avestruz”. La palabra *tchoike* es de origen tehuelche y se asocia a un ritual de caza o de fertilidad. Su simbología está fuertemente asociada a elementos pampeanos y es ejecutada por un grupo de bailarines hombres llamados *puel purru-fes* o “bailarines del oriente” o “del este”, que en su danza imitan el movimiento de aquellas grandes aves de la Patagonia y de las pampas.

Un conjunto de otros rituales se asocian al caballo. La simbología ecuestre es, claramente, de origen pampeano, posiblemente tehuelche, y fue introducida por los viajeros en las principales ceremonias mapuches como el *nguillatun*, el *lakutun* y el *katan pilun*, esta última, es un rito de iniciación al parecer de origen pampa<sup>416</sup>. A continuación, cito algunos ejemplos de ceremonias que, aún, se realizan entre los mapuches de Araucanía, pero en su versión pampeana.

En 1856, el cautivo francés Auguste Guinnard, quien se encontraba en manos de un grupo de indios pampas, probablemente tehuelches, describió dos ceremonias donde se incorporaba el caballo como animal sagrado. El primero era un ritual muy parecido al *nguillatun* mapuche y, el segundo, la ceremonia del *katán-pilún*, también practicada hasta hoy entre los mapuches de Araucanía.

El cautivo señaló que, después de algunas jornadas ceremoniales en que predominaban las “cabalgatas fantásticas” (*¿awn?*), “el cuarto día, desde la mañana, para cerrar la ceremonia, se sacrifica un potro joven, un buey y dos carneros donados por los más ricos entre ellos. Después de haberlos derribado en tierra con la cabeza vuelta hacia *Levante* [hacia el este], el cacique designa a un hombre para que abra el pecho de cada víctima y extirpe el corazón, que aún palpitante es suspendido de una lanza inclinada hacia *Levante*”<sup>417</sup>.

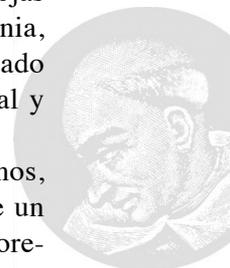
El *katán-pilún*, una ceremonia considerada hoy como propiamente mapuche, es una especie de bautizo o ritual de pasaje que consiste en la perforación de orejas para la colocación de aros o zarcillos a las niñas o niños; en esta misma ceremonia, se designaba el nombre, generalmente, de un *laku* o padrino. El episodio es relatado por el francés como un ceremonial donde el caballo ocupaba un lugar principal y con un alto contenido simbólico.

Según el relato, los niños o niñas, al cumplir los tres años de edad más o menos, eran sometidos por sus padres a una ceremonia en la que eran recostados sobre un caballo tumbado en el suelo, donde rodeado de sus parientes le agujereaban las orejas con un hueso de avestruz<sup>418</sup>.

<sup>416</sup> En verdad, no tengo la seguridad de que esto sea así, también, es posible que este sea un caso de influencia mapuche sobre las pampas. Una indagación lingüística, tal vez, podría dar mayores luces, por ahora, nos atrevemos a decir que ceremonias como las mencionadas aparecen a ambos lados de la cordillera, entre gente mapuche y no mapuche.

<sup>417</sup> Guinnard, *op. cit.*, p. 123, la cursiva es mía.

<sup>418</sup> *Ibid.*, pp. 74-75.



Otro cautivo, el criollo Santiago Avendaño<sup>419</sup>, que estuvo entre indígenas de las pampas durante siete años, describe la celebración de la ceremonia del *nguillatun* dedicada por un grupo de mapuches asentados en esas tierras al “Dios dueño de todas las tierras y padre todos los hombres”. En esta ceremonia, la presencia del caballo y el simbolismo asociado al oriente o *puelmapu* estaban muy presentes.

“Al salir el sol empieza el segundo día de nguillatún. Este segundo día, de algazara y de gritos desaforados, no es menos feliz o alegre que el primero. Al salir el sol, todos tienen que estar presentes para este nuevo regocijo: lo ven descubrirse del todo en el oriente que poco antes lo tenía oculto. Miran como se eleva y se admiran de su prodigiosa carrera, porque este suceso misterioso es para ellos incomprensible y no hallan a qué atribuir ese fenómeno”<sup>420</sup>.

Agrega el cautivo que el cuarto día del ceremonial, al amanecer, hacían un sacrificio en que “colocan un caballo con la cabeza dirigida para el lado en que nace el sol” y acto seguido “todos de pie, colocan al cacique mayor en el medio. Todos dan el frente al oriente, y allí es conducido el corazón de la víctima [del caballo]”<sup>421</sup>.

### *Ritual y viaje entre los nampülkafe*

El lugar que llegó a ocupar el viaje en la sociedad mapuche, durante casi tres siglos, dio cabida a la constitución de un conjunto de rituales que formalizaban una relación social y cultural con la experiencia personal o individual de los viajeros, por ello, el *puelmapu* constituirá un elemento central de la identidad étnica mapuche.

La idea del viaje, como experiencia social, se puede encontrar en el *mapudungun* (idioma mapuche) y se condensa en una palabra, que en la actualidad ha ido cayendo en desuso, esta palabra es *nampülkafe*<sup>422</sup>. Según el Diccionario Araucano del Padre Félix de Augusta, en mapuche, *nampülkán* significa viajar al extranjero, mientras que *nampülkafe* es el que viaja mucho al extranjero. *Nampültuiawn*, de la misma raíz, es “ir y venir tranquilamente”, mientras que *nampülkañma domo* es la mujer cuyo marido anda en el extranjero”<sup>423</sup>. Manuel Manquilef señala que *nampülkafe* significa, además de viajero, “el que está libre”<sup>424</sup>.

<sup>419</sup> Santiago Avendaño (2000), *Usos y costumbres de los indios de la Pampa* (Recopilación de P. Meinrado Hux), Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco.

<sup>420</sup> Avendaño, *op. cit.*, p. 21.

<sup>421</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>422</sup> El antropólogo José Isla me ha comunicado que entre los pewenches del Alto Bío Bío la palabra *nampülkafe* aún tiene plena vigencia dada la persistencia de algunos patrones de movilidad hacia la Argentina (en comunicación personal efectuada en marzo de 2002). Es posible que esto ocurra en todos aquellos lugares donde el viaje a la Argentina es un destino común de las personas.

<sup>423</sup> Augusta, *op. cit.* (1996), p. 145.

<sup>424</sup> Manquilef, *op. cit.*

Las definiciones anteriores son ratificadas por las entrevistas realizadas a ancianos mapuches de la Araucanía. Un entrevistado de la comunidad de Huilio señala que la palabra *nampülkan* o *nampülkafe* se asocia al que va a la Argentina

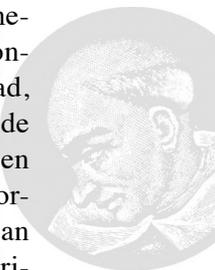
[el que va a la] Argentina, ese es *nampülkan*... Decían los antiguos, ese cuando viaja a Argentina, pero para eso hay que ir a caballo. Ese *nampülkan*, es decir *nampülkan* es como caminar ir caminando<sup>425</sup>.

En tanto, Francisco Huichal de la comuna de Padre Las Casas, que en su juventud viajó y se radicó durante 10 años en Argentina, señala que “Nampülkafe es ese que va para la Argentina, que no para, no tiene paradero, anda por ahí trabajando no más, ese es el *nampülkan*”<sup>426</sup>.

Don Segundo Raín dice que *nampülkafe* “se les llamaba así, porque ellos andaban viajando como turistas, eso eran *nampülkafe*, eso, así...” (*Re femechi taty miawi rre paciapelu rreke kay femyawluy feyta nampülkafe*). Don Segundo agrega otra palabra relacionada con los viajeros, se trata de *amulcanche*, que según el entrevistado “es [el] acompañante, eso es *amulcan*, es decir, hacerse acompañar buscar compañero para viajar a la Argentina y, así, acompañados van para allá” (*Amulcan-che, ese es Compañitawn, fey amulcan, may compañitawn feyta amuyiñ ta arketina piwi ta fey compañiwgn ka, Amulcan es ese femechi...*)<sup>427</sup>.

Entonces, se puede interpretar la noción de viaje como una experiencia liberadora y trascendental que va más allá de un simple desplazamiento de un territorio a otro, se trata, por tanto, de una experiencia que la cultura mapuche ha elaborado como una suerte de proceso de aprendizaje y obtención de prestigio, lo que no es raro si se tienen en cuenta los aspectos a los que estuvo asociado el “hacer” *nampülkan* a las pampas argentinas.

Los *nampülkafes* eran todas aquellas personas que viajaban de forma más o menos permanente al otro lado de la cordillera, ya fuese a participar en malones y conchavos, o bien, a realizar visitas de cortesía a los parientes y aliados. En realidad, los *nampülkafes* hacían todo aquello de una sola vez, no había relación social o de parentesco sin intercambio económico y viceversa. En eso radicaba su prestigio, en la capacidad de establecer dichas relaciones de manera exitosa, lo que debía reportar beneficios no solo individuales, sino de aquellos que, a la larga, involucraban a todo su linaje y parentela. El prestigio de los *nampülkafes* está asociado a la ri-



<sup>425</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, realizada por Álvaro Bello en la Comunidad de Huilio, febrero de 2001.

<sup>426</sup> Entrevista con Francisco Huichal, realizada por Álvaro Bello en la Comunidad Llamaico, Padre Las Casas, 21 de marzo de 1999.

<sup>427</sup> Entrevista con Segundo Raín de la comunidad Juan Huehuentru, Chomio, Padre las Casas, realizada por Álvaro Bello en mayo de 1999. Agradezco la traducción y transcripción de esta entrevista a Juan José Melín Colihuinca, de la Casa de la Mujer Mapuche de Temuco.

queza, a los peligros que en su marcha hacia el oriente debían sortear, a los favores que se podían obtener de los “grandes hombres” del *puelmapu*. Por otro lado, la abundancia de ganado en las pampas, el *cullin*, sinónimo de dinero o riqueza, era parte consustancial del imaginario mapuche de las pampas. Si en la sociedad tribal mapuche del siglo XIX, el *puelmapu* era riqueza y poder, el lugar “natural” donde ambas cosas se podían obtener era en las pampas. En *Historia del Pueblo Mapuche*, Bengoa cita un testimonio de un hombre que señala que, antiguamente, las personas iban a la Argentina a “arreglarse” en referencia a la adquisición de poderes sobrenaturales que hacían de los *weichafes* o *konas* seres invencibles<sup>428</sup>. En las cosmovisiones indígenas del siglo XIX todo está conectado y es interdependiente; el territorio con lo económico, lo social y lo religioso; los espacios reales con los espacios simbólicos. En consecuencia, no son ámbitos posibles de separar.

### *La geografía ritual mapuche y el puelmapu*

Hasta el siglo XIX, los espacios y territorios mapuches estaban “marcados” y organizados por un conjunto de hitos que podrían traducirse bajo la idea de un espacio o geografía ritual. La ritualización de la geografía es un hecho común a muchos pueblos indígenas y culturas en el mundo, en muchos casos, se trata de una veneración a piedras, rocas o cerros que poseen formas peculiares asociadas, algunas veces, a ciertos eventos cósmicos. En otro sentido, puede decirse que la ritualización del espacio responde también a la necesidad de los sujetos de ordenar el cosmos en términos materiales, estableciendo puntos o nodos cargados de significados que, a su vez, permiten la organización del espacio y la búsqueda de referencias geodésicas. En la Araucanía, la geografía ritual mapuche parece haber estado asociada, en parte, a los pasos y rutas que conducían a la cordillera y a las pampas. A continuación, intentaré demostrar este planteamiento.

En la búsqueda de información para este estudio, he podido determinar que los cuatro pasos cordilleranos más importantes de la Araucanía, Llaima, Villarrica, Liquiñe y Riñihue, poseen espacios o lugares ceremoniales vinculados a los viajes. Esta constante permite suponer que el viaje a las pampas había adquirido un estatus casi sagrado, lo que es una expresión de la ritualización del espacio que hacen los viajeros y la sociedad indígena, en general, y que se basa en la atribución de características positivas al *puelmapu*.

En las rutas mapuches del siglo XIX, existían lugares donde los viajeros, a través de rituales y ceremonias, se encomendaban a seres etéreos o al espíritu de otros viajeros que habían fallecido en la ruta. Los rituales consistían en la entrega de

---

<sup>428</sup> Bengoa, *op. cit.*, pp. 102-103.

ofrendas y en la realización de pequeñas rogativas en las que se pedía que el viaje tuviera éxito, que no ocurrieran accidentes y que los negocios anduvieran bien. Muchos de estos lugares estaban ubicados en sitios o puntos que delimitaban un territorio de otro, lo que convertía a dichos lugares en verdaderos altares, oráculos o espacios sagrados al aire libre, que muchas veces cumplían la función de pasos o puertas rituales y mágicas.

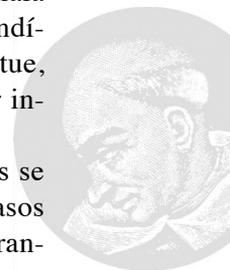
Para quienes viajaban hacia el oriente, estos puntos debieron contener un conjunto de significados, donde se definía o se jugaba su destino. El regreso, la riqueza, la vida y la muerte encontraban en estos lugares propiciatorios un punto de inflexión en el itinerario del viajero, una especie de antes y después. Al igual que en el ciclo de vida, como en el paso de la juventud a la madurez, al pasar por esas puertas o altares, los viajeros concretaban o hacían realidad el ritual de pasaje del cambio de una vida a otra, ser rico, ser persona, ser hombre, tener prestigio y poder. De esta manera, el viaje al *puelmapu*, un ritual de pasaje en sí mismo, concretaba en su propio itinerario el lugar de la transformación.

Existen diversos testimonios que hablan de esos lugares, la mayoría asociados a caminos y a pasos de cordillera. Las informaciones sobre determinados cultos asociados a rutas de viajes son confirmadas por Tomás Guevara, quien señala que, entre los mapuches del siglo XIX, existía un culto a las piedras, sobre todo, a las piedras de grandes dimensiones situadas en las “vías largas”, donde los caminantes y jinetes dejaban ofrendas de comestibles, monedas, flores y ramas verdes para evitar contratiempos en el viaje<sup>429</sup>. Estas piedras o hitos de viajeros, al parecer, estaban distribuidas a lo largo de toda la Araucanía. Guevara anota que, al poniente de Angol, en el riachuelo Picoiquen, existía una piedra en la que los antiguos guerreros mojaban con sangre depositada en sus concavidades, las puntas de sus flechas y lanzas antes de ir a una empresa guerrera. En caleta Yanes, Arauco, el autor señala que existía una piedra denominada Gúpalcura (piedra encantada) a la que los indígenas le tributaban veneración. En Toltén bajo, en un sitio denominado Erquitue, menciona una piedra en la que se detenían los viajeros a dejar ofrendas y hacer invocaciones<sup>430</sup>.

Guevara señala que, hasta el siglo XIX, las piedras de culto más importantes se encontraban en las rutas y caminos que conducían hacia la cordillera y a los pasos hacia la pampa; se trataba de verdadero hitos en el camino por ser piedras de grandes dimensiones en las que los *nampülkafe* dejaban ofrendas o realizaban sus rogativas:

<sup>429</sup> Guevara, *op. cit.* (1908), p. 300.

<sup>430</sup> *Ibid.*, p. 301.



“En el camino de paso de Pucón a la República Argentina se conocen otras de estas piedras, que ofrendan invariablemente los mapuches que transmontan las cordillera de este o aquel lado.

En el paso de Callaqui, del departamento de Mulchen, se encuentra a orillas de la laguna Agria la piedra Curalhue (piedra del ánimo).

Se sabe por tradiciones que en las cercanías de las lagunas andinas existieron en otras épocas, en número no escaso, estas piedras reverenciadas por los indios”<sup>431</sup>.

Tomás Guevara agrega que, de todas ellas, la piedra más reverenciada entre los viajeros era la de Retricura, en el camino a Curacautín, entre Malalcahuello y Lonquimay. La importancia que tenía entonces explica que, hasta hoy, se le rinda culto, aunque en la actualidad el lugar esté cargado de un sincretismo religioso que ha transformado sus más antiguos significados. El profesor de Temuco agregaba que su nombre, Retricura, provenía del espíritu que se alojaba dentro de ella. Guevara pudo observar, además, que “ningún indio o campesino que trafica para el otro lado de la cordillera, se escusa de colocar alguna ofrenda sobre esta piedra, porque, al no hacerlo, corre el peligro de contratiempos graves”<sup>432</sup>.

Es probable que esta piedra sea la misma a la que hace referencia Edmond Smith, según información recibida de su guía y lenguaraz Pantaleón Sánchez, en el viaje que hace a través de la Araucanía, a mediados del siglo XIX.

“Me dijo Sánchez, que a la entrada de uno de los desfiladeros de la Cordillera, expuesta a frecuentes tormentas, había una gran masa de roca, cuya superficie contenía muchas pequeñas cavidades. En éstas, los indios que tienen que viajar por esos parajes, generalmente depositan unas pocas cuentas de vidrio, un puñado de harina u otra ofrenda propiciatoria al genio que suponen vigila el lugar y dirige las tempestades. Dijo, que tal vez habría otros puntos donde se practican ritos locales; pero que el no conocía”<sup>433</sup>.

Entre los viajeros existía, además, un culto a algunos árboles, a los cuales se ofrendaba y se hacían rogativas por reunir estos algunas particularidades.

“En el camino que conduce de Llaima al boquete de Arco, hai un pino (pehuen o Araucaria) cuyas ramas no se elevan a mucha altura. Es de forma excepcional. En el depositan los caminantes indígenas i chilenos, los presentes al espíritu que suponen reside en él. Los habitantes de ese camino de la cordillera se han puesto el nombre de «Pino hilachento», por los jirones de pañuelos que se ven en sus ramas, restos de ofrendas a los viajeros”<sup>434</sup>.

<sup>431</sup> *Ibid.*, pp. 301-302.

<sup>432</sup> *Ibid.*, p. 302.

<sup>433</sup> Smith, *op. cit.* (1915), p. 183.

<sup>434</sup> Guevara, *op. cit.* (1908), pp. 302-303.

En su viaje al *puelmapu*, a través del paso de Liquiñe o Carrirriñe, Pascual Coña destaca diversos hitos que, al parecer, servían al viajero como señales de que la ruta que se seguía era la correcta. Uno de esos hitos era la piedra Litrán, también denominada Curramalal, una especie de lugar sagrado para los viajeros mapuches o *nampülkafes*: “Después seguimos adelante, pasamos la roca llamada Litrán que está colgante por encima de la laguna y tienen un sendero malísimos”<sup>435</sup>.

La piedra Litrán era una especie de “portal” que, al parecer, adquirió profundos significados simbólicos en el paso hacia las pampas. En este lugar, se hacían ofrendas y oraciones, pues se le concebía como una puerta de entrada y salida en dirección, al parecer, a dos mundos diferentes. El explorador Frick, en su búsqueda incansable de un paso hacia el oriente de la cordillera, señala que recibió noticias de un tal indio Manquelef, quien afirmaba que en el camino cordillerano hacia las pampas existían unos peñascos caídos de los cerros que formaban una especie de portal por donde pasaban los indios sin apearse de su caballo. El alemán agrega que, después de pasar por este lugar, se salía a una pampa junto al volcán apagado Quetru-pillan, a los pies del cual “se suelen reunir los indios para hacer sus adoraciones”<sup>436</sup>.

Un testimonio actual señala que la piedra era una especie de portal adivinatorio u oracular, donde se definía el destino del viajero. Se suponía que la piedra se movía o cruja cuando estos pasaban. El movimiento de la piedra podía ser interpretado como un mensaje fatal, por eso había que volver y desandar el camino desde ahí mismo:

No se como se llamará... ese por el lado de Argentina, antes de llegar a Argentina ahí ésta la piedra, [si] uno se va a morir también se cae se tropieza, [entonces] mejor hay que volver de ahí mismo, no ir. Se cae y cuando van a Argentina, ya saben como [van a] andar encuentran trabajo o se enferman. [Entonces] hay que hacer oración<sup>437</sup>.

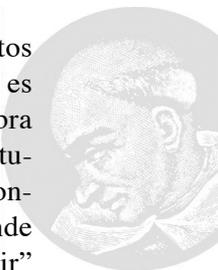
En el relato de Quintuprai, recogido por Lenz, hay mención a dos de estos lugares, aunque cada uno de distinta naturaleza y contenido simbólico. Uno es el *pewinkantue* y, el otro, un lugar denominado *utrenlá*. Según Lenz, la palabra *pewinkantue*, significaría “lugar para ver la suerte”. Según el testimonio de Quintuprai, el *pewinkantue*, ubicado en la ruta valdiviana hacia el *waizufmapu*, se encontraba ubicado en un lugar denominado *Nihualtun*, se trataba de un círculo donde pasaban los hombres saltando o bailando con un pie “para saber su morir, su vivir” según nos cuenta Quintuprai<sup>438</sup>.

<sup>435</sup> Coña, *op. cit.*, p. 293.

<sup>436</sup> Frick, El boquete de Villarrica.

<sup>437</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán.

<sup>438</sup> Lenz, *op. cit.*, p. 368.



Guillermo Cox, que transitó por ese paso en el año 1863, describe ese lugar como un círculo de unos tres metros de radio ubicado en una amplia meseta cordillerana llamada de Inihualhue. En ese lugar, indica Cox, “cada una de las personas de la comitiva, con mucha seriedad, dio tres vueltas en un pie; esta ceremonia asegura el éxito del viaje a todo viajero que atraviesa el boquete, tanto para Valdivia como para las pampas”<sup>439</sup>.

La palabra *utrenlá* es traducida por Lenz como “muerte de frío”. Se trata de un lugar donde los viajeros depositaban leña, “para obtener un buen camino” indica Quintuprai<sup>440</sup> (1895: 366). Era un lugar ubicado en lo alto de la cordillera donde, según cuenta el williche, murieron congelados dos hombres quienes fueron atrapados por una tormenta de nieve. En el lugar preciso, donde murieron los viajeros, depositaban leña y hacían una rogativa pidiendo buena suerte para el camino<sup>441</sup>. También, Cox estuvo en ese lugar y lo describe como un túmulo de hojas donde la gente quebraba ramas verdes que, luego, depositaba sobre el lugar. Según la información recogida por el viajero, “allí descansaba un pehuenche muerto helado en la cordillera, en compañía de otro que un poco más abajo tiene su sepultura”<sup>442</sup>. El viajero agrega una información adicional y casi anecdótica, señalando que estos dos hombres habían cruzado a la otra banda en busca de mujeres que les ayudaran a pasar “el desierto de la vida y el desierto de la pampa”.

Un testimonio actual señala que las piedras ubicadas en las rutas hacia la pampa, además de ser objetos de rituales y ceremonias por parte de los viajeros, contenían un conjunto de atribuciones adivinatorias a modo de oráculos. Don Brunildo Ñanculaf, de Huilio, en la actual comuna de Freire, señala que a estas piedras se les denominaba genéricamente *Curramalat*<sup>443</sup>. Según su testimonio, estas piedras otorgaban fuerza, poder y riqueza. Entre los mapuches, incluso, existía la costumbre de moler estas piedras para mezclarlas con agua y beberla para obtener de ella todo su poder.

Piedras que traían secreto... ¿cómo le llamaban? lo molían así y lo tomaban, la fina mi abuelita me contó eso y ese de Argentina remedio [sic] que trajeron, pero piedra, pero ellos dicen que es remedio, lo muelen así, y hay lo arreglan con el agua y lo toman, por eso mi abuelita tomo, dice que tomó. Para circular la sangre, para tener fuerza la sangre, así dice mi abuelita.

<sup>439</sup> Cox, *op. cit.*, p. 177.

<sup>440</sup> Lenz, *op. cit.*, p. 366.

<sup>441</sup> *Ibid.*, pp. 366-367.

<sup>442</sup> Cox, *op. cit.*, pp. 177-178.

<sup>443</sup> Bengoa, citando a Lenz, hace alusión a esta misma piedra que, al parecer, tenía poderes sobrenaturales, pues transformaba a los guerreros en seres invulnerables. En relación con este punto, Bengoa señala que el viaje a la Argentina se habría transformado en parte de la educación guerrera de los mapuches, Bengoa, *op. cit.*, p.103.

Fuerza, ese hay donde hacen como *reni* [un cueva con dones mágico y adivinatorios] los mapuches, una *Curramalal*, ahí donde hacen oración ahí donde piden todo lo que tienen... Dicen que dan noticia esas piedras, piden donde están haciendo oraciones ellos, cuando lo reciben lo mueles [...] entonces el que esta haciendo pidiendo él, lo muele, esta recibido, aceptado, va bien, va bien.

[...]

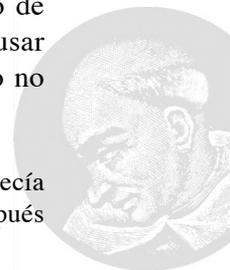
El Curramalal dijo [alguien que se lo contó] que le dieron un sueño de plata antigua dice que había, como antes había moneda, pero, puro.... un manojo de ensueño le dieron, como sueño dijo, recibí pero mi mano cuando recibí la plata, es como había encontrado trabajo, eso fue, así fue, por eso uno hay que fijar el sueño también [...] <sup>444</sup>.

Como señala don Manuel Maquepi, a estas piedras también le denominaban *pillancura*, que quiere decir piedra de volcán. Estas piedras otorgaban fuerza y poder para proseguir el viaje con éxito, por eso, los viajeros muchas veces las llevaban consigo o las bebían molidas con agua,

[...] de ahí ellos recibían la fuerza para poder continuar, para mí que es la fe que ellos tienen en eso y recobran su fuerza mental, pero pensando que esa fuerza, esa piedra volcánica le va a dar la fuerza, así como la *machi* si no tiene piedra volcánica dentro del *kultrún*, ella dice que no tiene la suficiente fuerza espiritual para realizar sus actividades que generalmente realiza [...] <sup>445</sup>.

La piedras eran transportadas por los viajero y eran muy bien recibidas por las personas, pues tenían una serie de utilidades mágico religiosas y terapéuticas. Las recibían con entusiasmo personas que habían tenido sueño de *machi*, pues estas les servían para adquirir fuerza y vigor en su transformación *chamánica*, asimismo, servían de remedios para la cura de ciertos males y enfermedades. Los viajeros “traían piedra, pero esa *pedrita* que tiene poder”, dice doña Rosa Curihuentro de Huilio. Pero estas piedras no eran para iniciados, sino para quienes las sabían usar de verdad: “no sé como se llama eso [la piedra], pero es poderoso, pero si uno no sabe usarlo termina a la persona ¿será diablo?” <sup>446</sup>.

El que tiene esa fuerza, tiene poder puede traer eso, pero él que no ¡no!, siempre decía eso, el que le gusta hacer trabajo malo, claro que le da suerte, pero queda pobre después más pobre, no sirve dicen, muchos traen.



<sup>444</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, realizada por Álvaro Bello, febrero de 2001. Agradezco la colaboración de don Pedro Marín de Huilio en la realización de esta entrevista.

<sup>445</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, en Temuco, febrero de 2001.

<sup>446</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, en la Comunidad Manuel Calfin de Huilio, en febrero de 2001.

Así decía mi papá, hay que pasar a iniciarse, hacer oración, uno que va ir mal se tropieza se cae, ese va estar mal, se enferma, no puede encontrar trabajo, puede pasar esa es la seña que le dan, uno que no le pasa nada no tropieza caballo ni la persona ese va andar bien. No se como se llamará [la piedra], ese por el lado de Argentina, antes de llegar a Argentina ahí está la piedra [...]<sup>447</sup>.

Los *nampülkafes*, en su tránsito por las rutas mapuches, eran portadores de poder y buena fortuna, a su vez que rendían culto a la naturaleza para que los protegiera y les diera buena suerte en su destino y a su retorno. El *nampülkafe* era, así, el constructor de una geografía ritual de un logos de la naturaleza, desde donde los hombres adquirirían fuerza y un cierto control del destino que les esperaba.

#### *El nampülkan: la ceremonia del retorno del viajero*

El viaje a las pampas argentinas, en la sociedad mapuche, era un hecho social, compartido y valorado por el conjunto de las personas y con un gran valor simbólico, especialmente, en aquellas parcialidades donde el tránsito hacia el oriente era una costumbre común. La transferencia de la experiencia individual a lo social se realizaba a través del rito colectivo que, de este modo, le otorgaba legitimidad y valoración social por parte de los distintos miembros del linaje. El momento culminante de esta relación de reciprocidad de los viajeros con su entorno social era el retorno, verificado a partir de un encuentro o junta (*trawn*)<sup>448</sup>, el espacio común con el grupo de pares masculinos, amigos, aliados, familia y linajes.

Después de los largos viajes hacia las pampas, los *nampülkafes* eran recibidos con ceremonias, especialmente, cuando se trataba de jefes de alguna importancia y cuando estaba de por medio alguna relación de reciprocidad y cooperación entre parcialidades (político-militar o económica, de parentesco o generalmente una compleja red en que se mezclaban todos los aspectos). En los territorios multiétnicos de Caleufú, Cox pudo presenciar esta costumbre y señala que “cuando algún indio ha estado ausente algún tiempo, a su regreso las chinas celebran la vuelta con cantos en honor del viajero. Ya había presenciado tal escena la primera vez que pasé por los toldos de Huicahual con Antileghen y su hija mayor, que había estado

<sup>447</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán.

<sup>448</sup> Aunque sabemos que la palabra *travun* o *trawn* se refiere a una reunión, en general, Eulogio Robles la relaciona con las reuniones que se realizan cuando alguna personas retorna de la Argentina: “... hemos oído denominar *travun* no solo a la solemne reunión a que se invita a muchas personas con el objeto de darles a conocer noticias importantes o pedir dictamen para adoptar resoluciones graves, sino al concurso de jente que se congrega para fines de menos trascendencia o de mero pasatiempo, como la celebración de la llegada de algún deudo o amigo que ha permanecido ausente -por lo regular en la Arjentina...” en Robles, *op. cit.*, p. 171.

ausente algunos meses después que le hubieron cantado, hizo matar un potrillo que se repartió a las cantoras”<sup>449</sup>.

También cuenta Cox, que el cacique tehuelche Inacayal, habiendo regresado hacía poco de un viaje de caza “no había retornado nada”, pero luego agrega que, el día siguiente en una borrachera, “regaló un potrillo” que se repartió entre los miembros de su toldería<sup>450</sup>.

Las ceremonias de recepción de los viajeros actuaban como un vehículo social a través del cual se sancionaban diversos aspectos de las relaciones entre los grupos. Era un modo de comunicar y confirmar las confianzas a través del interminable proceso de transferencia de dones y regalos que hacían del viaje un medio de circulación de objetos de valor, así como de relaciones sociales, lo que explica que la llegada de un viajero fuese un evento digno de celebrarse y honrarse, sobre todo, cuando se trataba de un pariente o de un amigo de un pariente y, así, sucesivamente. Los viajeros eran portadores de noticias y de buenos augurios, por ello, se les asociaba a la buena suerte.

El cronista argentino Estanislao Zeballos dice que la presencia anual de caravanas chilenas en las pampas

“despertaba emociones de acontecimiento nacional porque traían noticias de los araucanos del occidente y del oriente de los Andes, de sus contiendas internas, de sus santos alzamientos contra la codicia del cristiano, de sus reveses y de sus victorias, a la vez que conducían tiernos recuerdos del hogar y del amor para los que, en su ardor aventurero, abandonaron los patrios lares, y hallaron en la inmensa y heroica independencia de las pampas el encanto de la vida suprema”<sup>451</sup>.

En su viaje a la Argentina, Pascual Coña relata uno de estos recibimientos del cual fue objeto junto al resto de su comitiva con la que se dirigía hacia el Este.

“Nos pusimos en marcha todos. El guía nos dirigió hacia una pampa cerca de la ciudad Junín, donde nos insinuó: “Formaos aquí; mi cacique Ancatrír quiere tributarnos un recibimiento solemne.

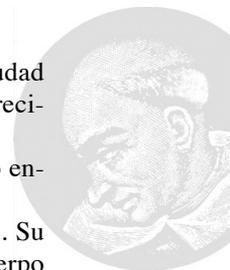
Enseguida empezaron a honrarnos con el awün; dieron muchísimas vueltas a caballo entre gritos y clamores alrededor de nosotros.

También las mujeres estaban reunidas separadamente; ellas cantaban y romanceaban. Su canto es bien agradable. La tonada de esas mujeres pehuenches se oye como un cuerpo de músicos; lo hicieron para agasajarnos.

<sup>449</sup> Cox, *op. cit.*, pp. 210-211.

<sup>450</sup> *Ibid.*, p. 211.

<sup>451</sup> Zeballos, Estanislao (1998), “Callvucura y la dinastías de los piedra”, en *Callvucura, Paine, Relmu*, Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco. Pág. 31.



Después de habernos *trillado* bastante rato, dijo el cacique Ancatrir: Ya se ha tributado a mis caciques el honor de mi raza; que me hagan otro tanto a mí: Luego ellos se pusieron en fila.

Dirigiéndose a Catringuir mandó el mensajero: Alistaos para la trilla.

Cuando ya habíamos trillado algún tiempo, salió el guía afuera de la línea y ordenó: “Está suficiente”. Entonces cesamos”<sup>452</sup>.

El *ritual del retorno* era un acto de aprecio y cariño con que los parientes y amigos refrendaban al viajero, este, a su vez, de manera recíproca, daba cuenta de los resultados obtenidos en el viaje y de los intercambios realizados. El ritual del retorno era el punto de partida de una nueva cadena de reciprocidades entre los viajeros y su entorno social. Desde ese punto de partida, se construían nuevas escalas de *estatus* y prestigio para sí y para su linaje.

De la misma manera, la ceremonia del retorno del viajero era el espacio simbólico donde se resolvía y aseguraba el éxito de la misión; el viajero, entonces, debía regalar y otorgar dones para demostrar que su viaje había sido exitoso. A través de los recibimientos, los mapuches actualizaban las relaciones de confianza y reciprocidad entre las familias y los miembros varones del linaje o las jefaturas menores en la jerarquía de poder, cuando el viajero era un poderoso *lonko*.

Manuel Manquilef, en su texto de 1911, cuenta que a su regreso, el viajero era objeto de una ceremonia que se denominaba *nampülkan*, un ritual organizado por los parientes y familiares del viajero. El *nampülkan* era el ritual que permitía el reintegro del viajero en su tierra y en su linaje mediante la entrega de regalos a los parientes y esposas. La ceremonia era, asimismo, un ritual que actuaba como mecanismo de confirmación de lealtades y confianzas entre el viajero y su esposa (o esposas), por una parte, y entre el viajero y sus pares masculinos (por lo general, parientes cercanos) que habían quedado al cuidado de ellas, por otra. Manquilef relata el “retorno de un viajero”:

“Otra reunión social del indio en que comparte juntamente con su familia y amigos la alegría, el cariño y el amor que se profesan, es la fiesta celebrada en honor de la persona que había dejado su hogar para ir a otras tierras en busca de víveres que a su familia faltaban para su sustento diario. Tal fiesta constituye el Nampülkán que significa libertad”<sup>453</sup>.

<sup>452</sup> Coña, *op. cit.*, pp. 295-296.

<sup>453</sup> Manquilef, *op. cit.*, p. 46.

El viaje, como rito de pasaje, como experiencia individual y personal de los hombres mapuches, se transformaba, a través del ritual del *nampülkan*, en experiencia colectiva. La ritualización del viaje, su elaboración simbólica, por parte de la sociedad mapuche, permitirá su permanencia en la memoria histórica como parte integrante de la identidad de pueblo y, desde el punto de vista de género, como parte sustantiva de la identidad masculina. La recepción de las mujeres a los hombres –“En estas reuniones las mujeres toman más participación que el hombre”– demostraba, asimismo, la separación de las esferas genéricas en la experiencia del viaje: quien se quedaba y recibía eran las mujeres, quienes viajaban y eran recibidos, eran los hombres.

“Al arribar a su casa el Nampülkafe, su mujer lo recibe con las muestras más sinceras de cariño; sus hijos lloran de contento y corren a las casas vecinas, comunicando la llegada de su buen padre.

Al día siguiente, los parientes y amigos en persona, van a saludar al Nampülkafe, desarrollándose el ardiente y apasionado saludo; le hace entrega (tanto el pariente como el amigo) de un poco de vino, o de una oveja muerta o de un cántaro de mudai, o de una gallina cocida, o de unos cuantos huevos cocidos, o de una lama, o de una faja, en una palabra, todos llevan regalos y los ofrecen solemnemente en la siguiente arenga: “Todos tenemos que sufrir las consecuencias tan funestas del tiempo; todos nos alejamos de nuestra amada tierra con el objeto de buscar lo que ella no nos puede dar”.

Muchas veces en nuestras peripecias somos más desgraciados que en nuestra ruca.

A ti querido amigo, al mismo tiempo que saludarte y darte la bienvenida te manifiesto mi más grande regocijo, y mayor será si aceptas este animal que de algo podrá servirte.

Al ofrecerte este humilde regalo voi guiado por ese amor y amistad que reina entre toda a gente de esta tierra. Nuestra amistad no debe estar solo en el corazón sino que debe manifestarse, cumpliendo así en parte una pasión de nuestro ser.

Por esto, buen amigo, acepta y cuida este animal a fin de que cuando lo buscas en las fiestas, sepas comprender la clase de regalos que se hacen los que son buenos amigos”.

El nampülkafe bastante impresionado contesta en los siguientes términos: “Nunca olvidé un rato de mi mente los nombres de los buenos amigos que dejé en esta tierra. Por eso al recibir tu hermoso regalo, cábeme la honra de aceptarlo y en lo días festivos a todos les diré lo grande de corazón que es mi amigo y la clase de regalos que hace.

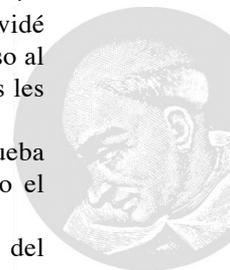
Tú, buen amigo, has sido el que has guiado a mi mujer durante mi ausencia y en prueba de ese reconocimiento acéptame estas humilde prendas que siempre lleva consigo el gaucho argentino.

Conozco tu destreza y tu agilidad y se cuán bien puedes usarlas y ser digno rival del más valiente de los gauchos. La tierra que yo pisé conocía tu nombre como jinete, como buen pialador y como buen boleador. Acéptalas, buen amigo, llévalas siempre contigo, recordando lo que puede y debe ser un buen amigo”.

De esta manera es regalado y recibido cualquier objeto.

Una vez ofrecidos los numerosos y variados regalos, el nampülkafe saluda a su mujer sacrificando en su honor el más hermoso caballo que traiga en su tropilla.

La mujer recibe con cariño a todos los amigos de su esposo. Después de esto la fiesta queda inaugurada.



En estas reuniones el indio alza su voz para entonar sus hermosos cantos que llevan por título Napülkán. La mujer de este hace alarde de la fidelidad que le guardó en su ausencia...”<sup>454</sup>

La masculinidad mapuche se refrendaba por el reconocimiento de los otros hombres del linaje. El viajero ponía en circulación los bienes de intercambio en su estadía extranjera, de ello dependía la agregación de nuevos elementos de *estatus* con el fin de acrecentar su prestigio (masculino) como jefe de familia, de su linaje, como cacique o como *lonko*. La ceremonia del *nampülkán* restituía los órdenes sociales y confirmaba las solidaridades y confianzas entre los hombres, parientes y aliados. Este reconocimiento estaba sustentado en la confianza entre un miembro masculino del linaje que ha dejado a su mujer al cuidado de otro miembro masculino del linaje. La ceremonia es, entonces, una confirmación de lealtades y confianzas entre hombres, mediadas por la presencia y posesión de una mujer “Tú, buen amigo, has sido el que has guiado a mi mujer durante mi ausencia y en prueba de ese reconocimiento acéptame estas humildes prendas que siempre lleva consigo el gaucho argentino”. Así, la ubicación genérica predominante en la organización social mapuche, proseguirá su proceso de reproducción y se hará parte de la identidad étnica mapuche.

De esta manera, se puede pensar en el viaje como un ritual de iniciación conectado con el sistema sexo/género mapuche y por consiguiente con la estructura y organización social<sup>455</sup>. En la sociedad mapuche del siglo XIX, las mujeres definían su estatus en relación con el lugar que ocupaban en la estructura del parentesco y la familia (ya fuese hija, esposa o suegra, además de otras asignaciones de parentesco), donde, a nivel de la organización social, lo masculino aparecía como hegemónico. Los ordenamientos masculinos del matrimonio, así como su base residencial y de intercambio, estaba regulada por los parientes hombres de los linajes. En consecuencia, la movilidad espacial emergía como un “campo simbólico”, que extendía las prerrogativas masculinas que organizaban la sociedad más allá de los límites del *lofche* (linaje).

Los hombres mapuches adquirieron, a través del tiempo, una gran capacidad de desplazamiento frente a una relativa “inmovilidad” de las mujeres que, debido a imperativos productivos y reproductivos de la organización social mapuche, estaban sujetas al ámbito doméstico/familiar, en función de la asignación genérica de

<sup>454</sup> *Ibid.*, pp. 46-52.

<sup>455</sup> Gayle Rubin (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N°30, México. La autora señala que un “sistema sexo/género” es el conjunto de disposiciones por el cual una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana y, en el cual, se satisfacen esas necesidades humanas transformadas”, Rubin, *op. cit.*, p. 97.

roles: la crianza de los hijos, la chacarería y textilera, entre otras actividades<sup>456</sup>. A partir de estos imperativos, las mujeres serán un soporte fundamental de la reproducción del grupo doméstico residencial.

Por otra parte, desde el siglo XVIII, el auge de la economía ganadera tenderá a separar, aún más, las esferas de producción y reproducción asignadas y distribuidas a hombres y mujeres mapuches respectivamente. Aunque las mujeres participarán de actividades productivas especializadas como la textilera y la alfarería, cuyos productos serán fundamentales en los intercambios ganaderos, su lugar social seguirá estando ligado a la *ruka* y al *lof*. Las mujeres, por tanto, deberán buscar sus espacios de autonomía dentro del propio espacio doméstico, lo que reforzará las estructuras tradicionales en favor de una hegemonía social masculina.

La producción textil de la mujeres, por ejemplo, de gran importancia en la economía mapuche de los siglos XVIII y XIX, tendrá una fuerte relación con la capacidad de intercambio ganadero de los hombres a través del territorio mapuche, por lo mismo, permitirá el reforzamiento de la poligamia: “Las mujeres mapuches, quienes tradicionalmente estaban encargadas del trabajo textil, debieron dedicar más tiempo a esta tarea ya que la costumbre establecía que las mujeres debían entregar a su marido un poncho al mes. Los hombres por su parte, con las ganancias que les dejaba el comercio pudieron comprar más mujeres para el trabajo. El hecho significó un fortalecimiento de la poligamia...”<sup>457</sup>.

Esta situación vino a consolidar la “necesidad” de que las mujeres mapuches se mantuvieran en el espacio del *lofche* y que los hombres, encargados de poner en circulación los bienes tranzables (mantas por ganado), obtuvieran y consolidaran la prerrogativa de la movilidad espacial a través del etnoterritorio mapuche e, incluso, fuera de él. La “inmovilidad” de las mujeres mapuches en la sociedad prerreduccional era parte de su condición de subordinación a los hombres dentro de la organización social mapuche, por lo tanto, era un aspecto constitutivo de su identidad social. El intercambio de mujeres, la valoración como bienes de intercambio era, tal vez, la única posibilidad de movilidad espacial mapuche en ese entonces, dado que desde hacía tiempo las mujeres mapuches cumplían con este grado de movilidad espacial, debido a la existencia de un patrón exogámico y virilocal de las uniones matrimoniales, por el cual las mujeres debían trasladarse de un linaje a otro, a veces, por acuerdo entre el futuro marido y el padre de la mujer previo pago (*mafun*), otras tantas, por raptó o unión forzada (*gnapitun*).

Aunque no poseo antecedentes definitivos, pienso que el *lakutun* fue una ceremonia profundamente asociada a los viajes y al establecimiento de alianzas entre

<sup>456</sup> Véase Smith, *op. cit.* (1915); Guevara, *op. cit.* (1908, 1913); Latcham, *op. cit.*; Faron, *op. cit.*; Coña, *op. cit.*, entre otros.

<sup>457</sup> Cerda-Hegerl, *op. cit.*, p. 98.



linajes distantes<sup>458</sup>. Hasta el siglo XIX, el *lakutun* tuvo un significado mucho más amplio, que incluía la cooperación y solidaridad entre varones adultos que establecían una relación de dependencia y reciprocidad mutua por la cual se daban ayuda y apoyo en caso necesario. Las incursiones de los caciques de este lado de la cordillera hacia las pampas tenían como resultado el afianzamiento de alianzas y relaciones entre las diferentes parcialidades, que, por medio del intercambio de mujeres y el establecimiento de relaciones de *laku* entre los varones de las parcialidades, sellaban relaciones duraderas que reforzaban los lazos en linajes. De este modo, se creaba una red de varones emparentados por vínculos de consanguinidad y afinidad vía matrimonio y *lakutun*.

Siguiendo a Faron, el antropólogo contemporáneo Rolf Foerster<sup>459</sup> plantea que el *lakutun* circunscribe los nombres masculinos al ámbito interno de los linajes. Desde un punto de vista diacrónico, pienso que, antiguamente, esto debió operar también fuera del linaje, como una necesidad de consolidar y estabilizar las relaciones con otros distintos<sup>460</sup>. La relación del *lakutun* “hacia dentro”, tal como lo conocemos hoy, es un imperativo surgido de la nueva situación política y social y, especialmente, de aquella relativa al tema de la propiedad de la tierra. En cambio, antes del período reduccional, la función ritual del *laku* era paralela o complementaria al intercambio de mujeres y tenía como objetivo la consolidación de diversos tipos de relaciones entre pares masculinos. Eso es lo que explica, por ejemplo, la repetición de nombres, especialmente, de caciques importantes, entre linajes establecidos a grandes distancias entre sí.

Antiguamente, los viajes al *puelmapu* constituían la instancia en que los hombres mapuches *lakutukaban* fuera del linaje, con caciques lejanos como los de las pampas. Entre los *wenteches*, existían numerosos hijos de caciques que llevaban el nombre de Calfucura y Namunkura, lo que da a entender que las relaciones de reci-

<sup>458</sup> El *lakutun*, tal como lo conocemos hoy día, es una ceremonia que podríamos denominar de “apadrinamiento” de un niño por parte de un hombre mayor, su abuelo, un tío o algún otro pariente cercano. Es una ceremonia masculina en que el *laku* o padrino otorga su nombre al niño. A través del *lakutun* se establece un conjunto de compromisos y reciprocidades de por vida entre los *laku*.

<sup>459</sup> Rolf Foerster (1993), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago, Universitaria. Págs. 91-92.

<sup>460</sup> Un ejemplo de esto son los *laku* Namunkura entre grandes caciques. También, es conocido el *lakutun* de algunos *lonko* con jefes militares u otro tipo de autoridades o personajes no indígenas con algún influyente papel en las fronteras. Los casos más conocidos son los de O’Higgins y Bulnes, quienes tenían *laku* entre los jefes principales de los arribanos y abajinos. En las pampas, Calfucura se hizo *laku* de Juan Manuel de Rosas, su sostenedor, por lo que le puso a su hijo predilecto Namunkura el nombre de Manuel. El viajero norteamericano Smith, quien se convirtió en *laku* de uno de los hijos de Magnil, el niño Namcu-Lauquen, de once años, quien dio su nombre a Smith, señala: “La ceremonia de recibir un nombre nuevo de este modo, establece entre los tocajos una especie de parentesco, casi tan sagrado como el de la sangre y los obliga a la reciprocidad y consideración mutua, de rigor entre los miembros de la misma familia”, Smith, *op. cit.* (1915), p. 170. La ceremonia de *lakutun* se puede asociar también a la institución de los tocajos, muy común entre las personas, sobre todo hombres, que tienen el mismo nombre y a las que unen algunos intereses en común. El apadrinamiento o bautizo es otra ceremonia similar en la que se otorga a un recién nacido el mismo nombre de su padrino.

prociudad se afianzaban por la vía del padrinazgo y el establecimiento de relaciones de parentesco entre miembros masculinos de diferentes parcialidades. Don Juan Calfucura, hijo del cacique Lemunao de Perquenco, pariente de Magnil, decía que su padre se consideraba pariente de Calfucura de las pampas y siempre tuvieron una estrecha amistad, “por eso yo tengo el nombre de Kalfukura”<sup>461</sup>.

El *lakutun*, tal como el intercambio de mujeres, parece ser, entonces, un dispositivo de acercamiento y compresión de linajes que, por esta vía, se emparentaban simbólicamente. Lo mismo habría de suceder con los matrimonios o intercambios de mujeres, vías por las cuales se daba curso al establecimiento de nuevas relaciones de consanguinidad formando, a su vez, nuevos grupos corporados que actuaban como alianzas o eran la génesis de nuevos linajes que cumplían la función de aliados políticos, militares y económicos<sup>462</sup>.



---

<sup>461</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 63.

<sup>462</sup> Bechis, *op. cit.* (1994).



## VI. EL ESTADO NACIONAL Y LOS TERRITORIOS MAPUCHES: DE LA BARBARIZACIÓN A LA OCUPACIÓN MILITAR<sup>463</sup>

*La Araucanía es un paréntesis en nuestro suelo, al mismo tiempo que en la riqueza y en la civilización.*

Wilhelm Frick, en *El Ferrocarril* (1859).

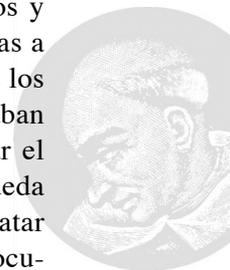
*Tiempo ha perecieron mis tíos. Ahora me he quedado solo. Me los fusilaron, todos perecieron. A orillas del lago me los mataron. Fueron los finados, en vida fueron a Trole-Troel. Allí todos perecieron. Aquí está mi mano, con ella devolveré un día a quienes mataron a mis tíos. Está mi mano, tomaré venganza por ellos.*

*En cualquier lugar morirán. Huevos de avestruz se han vuelto mis tíos. Vivo, pues, yo, Un día lo sabré.*

Juan de Dios Përaiantü, en *Augusta* (1991).

### IDEOLOGÍA DE LA OCUPACIÓN DEL TERRITORIO INDÍGENA

El libre tránsito de los mapuches entre la Araucanía y las pampas llegó a su fin cuando el interés de los *winkas* argentinos y chilenos se concretó en sendas campañas de ocupación militar surgidas por la presión de intereses económicos y políticos, y madurados al alero de las nuevas corrientes de pensamientos llegadas a América desde Europa. Se trató de un paso fundamental en la transformación de los patrones de movilidad y modos de vida de las poblaciones indígenas que ocupaban la Araucanía, las pampas y la Patagonia. En este capítulo, me interesa mostrar el modo en que operó la ideología que guiaba a los estados nacionales en su búsqueda por apropiarse de los territorios indígenas. Fue un proceso donde se pudo constatar el contraste de dos formas diametralmente opuestas de pensar, interpretar y ocupar el espacio. Este capítulo es, por tanto, una muestra de ese contraste entre dos formas de vida que se confrontaron a fines del siglo XIX y que tuvo los resultados



<sup>463</sup> Los mismos conceptos vertidos en este capítulo han sido desarrollados con mayor amplitud en el artículo: Álvaro Bello (2004), "Los mapuches de Chile entre la historia y el mito", en *Revista de Educación Aula Abierta*, N° 131, año 10 (Parte 1) y N° 132, año 10 (Parte 2), Buenos Aires.

ya conocidos: la incorporación de los territorios mapuches al mapa de los Estados-nación.

Aunque desde la época colonial, los europeos habían construido un imaginario acerca de los indígenas, no fue sino hasta mediados del siglo XIX que la elaboración de una ideología “científica” logró apoyar los procesos y decisiones políticas que a la larga afectarían las formas de vida de que hasta, entonces, habían gozado los pueblos indígenas independientes. Se trata de un proceso enmarcado dentro de los límites de la construcción del Estado-nación y del primer proyecto modernizador de los países latinoamericanos en el siglo XIX, cuyo mayor impacto fue el sometimiento de los pueblos indígenas y la ocupación de sus territorios y recursos. En este capítulo, analizo esta cuestión, porque, en el contexto del estudio de la territorialidad y cultura mapuches, es necesario conocer qué es lo que sucedía con su contraparte, los *winkas*, qué ideologías y acciones subyacían a la idea de apropiarse de los territorios indígenas y cuáles fueron las consecuencias inmediatas para las formas de vida indígena derivadas de esta “racionalización” del pensamiento científico del siglo XIX. Dicho de otra forma, es necesario conocer cómo es que las imágenes y discursos de una sociedad sobre otra se convirtieron en una praxis política y militar que, a la larga, terminaría con la autonomía de las formas de vida mapuche.

Aunque cronistas, científicos y viajeros plasmaron e instalaron un conjunto de ideas sobre los indígenas, desde la llegada misma de Europa a América, no fue sino hasta el siglo XIX que esto tuvo una expresión real como instrumento de poder y dominación. El desarrollo científico y la emergencia del liberalismo ayudaron a construir un conjunto de nociones y representaciones que argumentaban casi unánimemente en contra de los indígenas, a quienes se les comenzó a considerar con mayor regularidad y claridad que antes, como seres inferiores, bárbaros y salvajes. Varios fueron los autores y científicos que, imbuidos en un conjunto de corrientes de pensamiento como el positivismo y el evolucionismo, influyeron sobre la sociedad y la política de entonces. Entre los autores de mayor recepción e influencia en América Latina, en general, y de Chile y Argentina, en particular, se encuentra Domingo Faustino Sarmiento que, bajo el influjo positivista y evolucionista, desarrolló una visión “Sudamericana” de la dialéctica civilización/barbarie, especialmente en su clásica obra *Facundo*, escrita durante su exilio en Chile (1840-1845). Esta obra marcó profundamente a la primera generación de intelectuales de la civilización, como Bilbao y Alberdi.

La recepción del *Facundo* en Chile y Argentina tuvo enorme importancia en la delimitación del “problema indígena” y en la demarcación del rol que le cabía al Estado como agente de la civilización. En el *Facundo*, Sarmiento desarrolla un determinismo geográfico o ambiental al que le asigna una influencia fundamental en el carácter de las personas y en los procesos de organización política y social. Al

respecto señalaba: “Hay que notar [...] un hecho que es muy explicativo de los fenómenos sociales de los pueblos. Los accidentes de la naturaleza producen costumbres y usos peculiares a estos accidentes...”<sup>464</sup>. La representación de estos “productos sociales” de la naturaleza se condensan en las figuras *sarmientinas* del “gaucho malo” y de los indios bárbaros de las pampas. En la época, se pensaba que la pampa *barbarizaba* a los individuos<sup>465</sup>, de modo que, la civilización debía diseminarse tanto entre las personas como sobre la áspera geografía. Como lo ha señalado Pedro Navarro<sup>466</sup>, el pensamiento de Sarmiento fue fundamental en la elaboración de un imaginario sobre el territorio indígena (las pampas definidas como “Desierto”, por ejemplo), así como de sus habitantes ancestrales. La racionalización de este imaginario fue medular en la construcción y legitimidad de la nación, al mismo tiempo que amparó y justificó el exterminio de los pueblos indígenas que habitaban dicho territorio hasta el siglo XIX<sup>467</sup>.

El discurso también construye realidades y es lo que ha ocurrido con la elaboración de estereotipos sobre los pueblos indígenas. Dado que estos discursos han ayudado a fundamentar y legitimar la construcción de la nación, es preciso abordarlos como relatos sobre la negación del Otro, sobre la búsqueda de la homogeneidad racial y cultural, así como sobre la exclusión de la diversidad. Si en el canon evolucionista, lo bárbaro y lo salvaje se definen por oposición a lo civilizado, entonces, los “grandes relatos nacionales”, basados en este tipo de argumentaciones, se dan por medio del proceso de contrastación entre lo bárbaro y lo civilizado, la gran narración de la construcción de alteridades u “otredades”, devaluadas, estigmatizadas y deshumanizadas<sup>468</sup>.

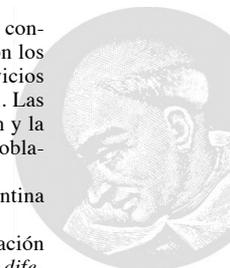
<sup>464</sup> Sarmiento, Domingo Faustino (1999), *Facundo*, Buenos Aires, Losada. Pág. 76.

<sup>465</sup> El “utópico” Santiago Arcos pensaba que el “desierto” (la pampa) “barbarizaba” a los individuos y de ahí concluía que la principal causa del fracaso de los soldados ocupados de resguardar y avanzar las fronteras con los indígenas era su “barbarización pampeana”: “Si Buenos Aires quiere tener soldados, los cuerpos de servicios de la frontera tienen que relevarse. El desierto después de un tiempo dado, barbariza a los que viven en él. Las costumbres de los hombres civilizados, que por desgracia son muy superficiales entre nosotros, se pierden y la disciplina se afloja, a pesar de los mejores deseos del jefe si por único espectador tiene la tropa la poca población semi salvaje que le rodea” (Arcos, 1860: 18)

<sup>466</sup> Pedro Navarro (1997), “Salvajes y Bárbaros: la constitución de la vida de barbarie en la Frontera sur argentina y chilena (siglos XVIII-XIX)”, en *Boletín de Historia y Geografía*, N° 13.

<sup>467</sup> Otros trabajos que incorporan la mirada sobre la construcción del otro, su barbarización y deshumanización en Claudia Briones (1998a), *La alteridad del “Cuarto Mundo”: una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol; Briones, Claudia (1998b), “(Meta)cultura del Estado-nación y Estado de la (meta)cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad”, en: *Série Antropología* No. 244, Brasilia, Universidade de Brasilia y Claudia Briones y Raúl Díaz (2000) “La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de “otros internos” en el Neuquén”, en: *Actas del V congreso argentino de antropología social: lo local y lo global, la antropología ante un mundo en transición*, pp. 44-57, La Plata, Entrecoronas Impresores.

<sup>468</sup> Un autor señala que la importancia del positivismo en América Latina se debe a que “brindó poderosos instrumentos ideológicos a las capas medias de los demócratas, a la mediana burguesía y a intelectuales liberales en su eficaz lucha contra la herencia colonial, el latifundismo tradicional y las jerarquías eclesiásticas”. Este agrega que: “si examinamos el positivismo desde el punto de vista de su resultado final veremos que expresaba



A partir de lo anterior, quiero establecer una concordancia entre hechos aparentemente distintos entre sí. El contraste y la confrontación de dos formas distintas de entender el espacio y el territorio: la de mapuches y winkas. Se trata de un paso necesario para concluir esta historia del siglo XIX e instalarnos en la memoria mapuche del viaje, como reza el capítulo siguiente.

En Chile, las doctrinas positivistas y evolucionistas aparecieron junto con el desarrollo del liberalismo político y de una “verdadera” ciencia histórica, hecho inédito en nuestro país hasta antes de 1870. En forma coetánea, el país reingresaba a un nuevo ciclo de conflictos con los mapuches en la frontera sur, quienes intervenían activamente en la política nacional tomando partido en las revoluciones de 1851 y 1859<sup>469</sup>. Este ciclo daría inicio al proceso denominado “Pacificación de la Araucanía”, que se inició con la refundación de Angol, en 1862, y culminó con la refundación de Villarrica en 1883.

Dentro del grupo de los intelectuales e historiadores del período, los principios doctrinarios descritos eran compartidos con escasas diferencias, la mayor parte, originados en disputas generacionales y divergencias políticas que, no obstante haber tenido como consecuencia enfrentamientos armados, como los recién mencionados, se desenvolvían dentro un marco de alta homogeneidad y consenso<sup>470</sup>. Por otro lado, después de 1861, los liberales pasarían a dominar ampliamente el espacio político del país. Así, con avances y retrocesos, la influencia católica y conservadora fue decreciendo a través del período, permitiendo el lento avance de la secularización del país. De este modo, la discusión sobre la cuestión de la Araucanía se daba en un contexto de creciente hegemonía liberal y de división de las fuerzas conservadoras, al menos, en un primer momento. La constatación de este hecho es importante, puesto que el debate sobre la Araucanía se dio en un contexto de escasos contrapesos políticos e intelectuales para las elites y de excesiva racionalización

---

los intereses de las oligarquías dominantes (en proceso de renovación) vinculadas al capital extranjero. Constituyó un medio para acceder al poder o sirvió para conservarlo. A corto plazo impulsó numerosas conquistas democráticas pero a la larga afianzó la dependencia económica-política del subcontinente”, en Ádám Anderle (2000), *Modernización e identidad en América Latina*, Szegede, Hungría, Hispánica. Pág. 37.

<sup>469</sup> La intervención mapuche en la política nacional, especialmente en la revolución contra el Presidente Montt de 1851 y en el alzamiento de Bernardino Pradel en 1859, había exacerbado los ánimos de los sectores más refractarios a tolerar la presencia indígena en la frontera sur. La toma de partido de caciques y *lonkos* (jefes) mapuches, a favor de liberales y conservadores, motivó un fuerte debate sobre los mapuches, por primera vez, desde la Independencia y la “Guerra a Muerte”. La intervención mapuche en la revolución de 1859, particularmente, motivó o dio excusas al Estado chileno para avanzar las tropas militares y adelantar la línea del Malleco, que se consolidó con la refundación de la antigua ciudad de Angol en 1862. En 1860, se había nombrado al Coronel Cornelio Saavedra, Intendente de Arauco y su plan de ocupación sería aplicado con modificaciones en la ocupación de la Araucanía entre 1881 y 1883. José Bengoa analiza en profundidad la participación mapuche en estos eventos, Bengoa, *op. cit.*

<sup>470</sup> Serrano, Sol (2000), “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890”, en Marcello Carmagnani (coord.), *Constitucionalismo y orden liberal, América Latina, 1850-1920*, Torino, Otto Editores.

doctrinaria, donde quedaba poco margen para las opciones divergentes a la corriente principal, lo que permitía, a mi entender, que las “soluciones” al “problema indígena” y la determinación del lugar que debían tener estos en la historia nacional fueran sancionadas de manera brutal y con escasas contemplaciones, tal como lo reflejan los discursos de Vicuña Mackenna en la Cámara de Diputados hacia 1868<sup>471</sup>.

Ni la existencia de una ni la de más corrientes católicas de pensamiento daban garantías a los indígenas. Las soluciones cristianas al “problema de Arauco” estaban agotadas frente a la pérdida de fuerza de los sectores católicos y la demostración de los nulos efectos “civilizatorios” de las misiones religiosas en la Araucanía. Un ejemplo de esto fue el fracaso de las propuestas de Ignacio Domeyko en 1845. Este respetado pensador católico, historiador y naturalista de origen rumano, asentado en Chile, proponía la “reducción de los mapuches para lograr su civilización mediante un proceso de conversión misional al cristianismo: el objeto no puede ser otro que el de reformar aquellas ideas y costumbres e inclinaciones de la población india, que más se oponen a su verdadera civilización. Y ahora si no buscamos los principales medios para esto en la fe y la luz divina ¿de qué modo conseguiremos que el indio libre y voluntariamente se desprenda de su vida de serrallo, de sus juntas y borracheras, de sus brujos y adivinos?”<sup>472</sup>. Sin embargo, como ya he señalado, esta propuesta no tuvo acogida ni en el Gobierno ni en la comunidad académica e intelectual.

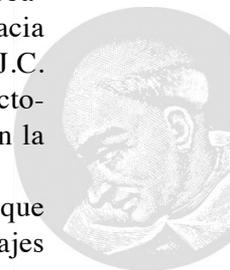
Algunos historiadores contemporáneos han querido ver, durante este período, el surgimiento de una corriente “pro indigenista”<sup>473</sup>, idea que me gustaría discutir brevemente. Según Pinto, en pleno debate sobre la ocupación de la Araucanía, derivada en parte de la intervención de los mapuches en la revolución de 1859, emergieron sectores universitarios y católicos que el autor denomina “pro indigenistas” y a los que calificó como disidentes de las corrientes principales que pensaban y debatían sobre la cuestión de Arauco. El humanismo y generosidad que mostraban hacia los mapuches los autores citados por Pinto (Eulogio Altamirano, Aquinas Ried, J.C. Morales y la *Revista Católica*), contrastaba con la dureza mostrada por otros sectores hacia la población mapuche que, basados en razones económicas, proponían la ocupación militar e, incluso, el exterminio de los salvajes.

Una primera cuestión que me interesa plantear sobre este asunto es que más que disidencia, me parece ver, en los propios planteamientos de los citados personajes

<sup>471</sup> Un ejemplo de los consensos de las elites y de su escaso margen de disensión se encuentra en el discurso militar de entonces, este actuaba como una caja de resonancia armónica acorde a los intereses “civilizatorios” del sector político. Véase del Coronel Cornelio Saavedra, “el restaurador de la Araucanía”, sus *Documentos relativos a la ocupación de Arauco* (1870) productos de su campaña en la línea del río Toltén.

<sup>472</sup> Domeyko, *op. cit.*, p. 118.

<sup>473</sup> Pinto, Jorge (1996), “Del Antiindigenismo al pro indigenismo en Chile en el siglo XIX”, en Pinto, Jorge (Ed.), *Del Discurso colonial al pro indigenismo*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera.



y medios de prensa, una variante más pacifista y menos agresiva de la misma solución. De hecho, el lenguaje utilizado por los “pro indigenistas” sobre los “salvajes” no difiere del de sus detractores. El discurso utilizado apenas rebasaba la autoinculpación y la proposición de métodos distintos para alcanzar un mismo resultado. Por otra parte, la propuesta de los universitarios y católicos, relacionada con la colonización y la compra pacífica de tierras mapuches, había sido recogida por una serie de leyes a partir de 1852. Dichas leyes permitieron la expoliación y la legalización de compras fraudulentas de tierras mapuches en la parte norte de la Araucanía. Asimismo, estas leyes permitieron declarar como legalmente incapaces a los indígenas en relación a sus propias tierras<sup>474</sup>.

Otro de los métodos propuestos por los “pro indigenistas” era la colonización, que estaba basada en fundamentos racistas, pues se afirmaba en la idea de la superioridad de ciertas razas que llevarían el “progreso y la industria” a las tierras salvajes<sup>475</sup>. De esta manera, la idea de “pro indigenismo”, además de cuestionable como categoría para el siglo XIX, parece ilusoria si se contrasta con el contexto en el que se produjo el debate sobre la Araucanía y los mapuches y si no se consideran factores como las hegemonías discursivas, ideológicas y políticas que operaban en el seno de la sociedad chilena. Mi argumento no invalida la postura de los sectores “pro indigenistas”, ni la posibilidad de un análisis en ese sentido, pero sí la relativiza frente al avasallador discurso imperante en ese entonces.

Si nos atenemos a los resultados de la discusión sobre “qué hacer con los mapuches y la Araucanía”, cuya respuesta más nítida fue la ocupación militar, así como qué lugar otorgarles en la historia nacional, observamos que, entre los grupos de poder y las elites intelectuales y cultas, predominó una corriente política y discursiva hegemónica que devaluó, transfiguró y violentó lo indígena permitiendo que los discursos (y por supuesto las acciones), como productoras de verdades, legitimaran desde el Estado y las elites la subordinación violenta de los indígenas al proyecto nacional. Quien resume bien estos sentimientos es Wilhelm Frick, ingeniero y explorador de Valdivia. Frick veía a los mapuches como un obstáculo que era necesario remover con urgencia para poder lograr dicho propósito y evaluaba, en estos términos, las estrategias en discusión sobre la “Conquista de Arauco”:

---

<sup>474</sup> Aylwin, José & Eduardo Castillo (1990), “Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia”, en *Documento de Trabajo* N°3, diciembre, Santiago, Comisión Chilena de Derechos Humanos.

<sup>475</sup> Las influencias de Juan Bautista Alberdi y Domingo Faustino Sarmiento sobre este punto parecen fundamentales.

“Esta es una cuestión que se ha agitado varias veces, ya en el Gobierno, ya en los círculos, y por la prensa.

Se concibe fácilmente que una horda de salvajes enclavada en el corazón de la República y ocupando un territorio tan bello y tan feraz, sea objeto de frecuentes proyectos y discusiones a fin de resolver el problema que quedará pendiente mientras subsista la barbarie en medio de la civilización.

Pero nunca como ahora, se han presentado circunstancias tan propicias para llamar la atención del país y de las autoridades hacia esa idea antigua. Y creemos que tardará mucho en presentarse una coyuntura favorable como la actual, para pensar seriamente en ella y dar principio a la empresa.

Queremos tocar ligeramente la materia.

Ella exige conocimientos inmediatos de la localidad, de los cuales carecemos para poder entrar en las consideraciones numerosas y variadas que pudieran surgir.

La conquista de Arauco es una proposición fallada afirmativamente por la opinión general del país.

Ella es una idea que ha brillado en la cabeza de la mayoría, y tal vez no hay un ciudadano que no desee su realización.

*La conquista de Arauco es la verdadera cruzada chilena.* Ella ha sido predicada varias veces, la opinión se ha informado en lo substancial. Solo los medios han ofrecido algunas divergencias.

Y en efecto, para conquistar el territorio araucano se agrupan a la imaginación muchos caminos, verdaderos o quiméricos, pero muy opuestos por su naturaleza: por eso no es de extrañar que aunque casi todo el país pronunciado por el sometimiento de Arauco, haya tanta disonancia entre las opiniones de los que han discurrido sobre este asunto.

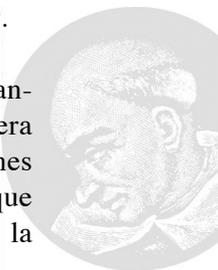
Unos esperaban todo la influencia civilizadora del cristianismo que abriéndose paso por la convicción y el sentimiento, llegaría tarde o temprano a reducir el carácter independiente y obstinado de los indios araucanos. Pero esta opinión ha sido, desgraciadamente, la primera en desprestigiarse; pues los sucesos más elocuentes y repetidos la han dejado en un triste descubierto.

El celo de los misioneros poco o nada ha conseguido. Este es un hecho consumado<sup>476</sup>.

Lo cierto es que, a partir de la segunda mitad del siglo XIX, se fue configurando un discurso sobre lo indígena que tenía una “doble filiación”. Por una parte, era un discurso que se ocupaba de fundamentar la política, la discusión y las acciones sobre el qué hacer con los mapuches y la Araucanía; a su vez, era un discurso que argumentaba, en tono de gran narración, el carácter de la naciente nación y de la identidad nacional chilena.

De este modo, la doctrina positiva y las necesidades políticas y económicas del país promovieron la construcción de un imaginario sobre el indígena, esto es la *barbarización* del indígena. Este proceso se realizó, de manera científica, según los

<sup>476</sup> Wilhelm Frick (1859), “Conquista de Arauco”.



cánones de la época, mediante un procedimiento de contrastación, racialización e inferiorización de los indígenas que se valió del acelerado desarrollo científico y tecnológico del siglo XIX. A este modo de entender y analizar la realidad, algunos autores le han llamado *racismo científico* en referencia a la idea de que el racismo, que en una primer etapa (hasta el siglo XVIII) se basó en un ejercicio de *naturalización* de las diferencias, pasó, con el positivismo y las diferentes corrientes evolucionistas del siglo XIX, a una etapa de *biologización* de las diferencias<sup>477</sup>. La biologización de las diferencias raciales instaló una serie de elementos nuevos para asegurar el respaldo científico del proceso de racialización. Además de la clasificación de razas inferiores y superiores, echó mano a un conjunto de doctrinas y nuevos conocimientos científicos, tales como la geografía, el clima, la alimentación, la anatomía humana, la organización social, etc., conocimientos alimentados por el ensanchamiento de las fronteras mundiales, por el colonialismo y por el avance del capitalismo mercantil e industrial del siglo XIX<sup>478</sup>.

#### EL INTERÉS COLONIAL Y NACIONAL POR LOS TERRITORIOS INDÍGENAS

A mediados del siglo XIX, los estados nacionales de Chile y Argentina se estaban preparando para enfrentar decididas y sendas campañas en contra de los bárbaros que ocupaban un gran espacio territorial al sur del paralelo 38° por el lado chileno. El avance comenzó en Chile con el llamado “adelantamiento de la frontera del Malleco”, en 1862, y la refundación de la ciudad de Angol. De esta manera, se ampliaba el territorio chileno a costas de las tierras indígenas, con el fin de entregarlas a los remates y la colonización. En Argentina, la ampliación de la frontera debió esperar algunos años hasta que, en 1870, se iniciara una decisiva campaña militar hacia las márgenes del río Colorado. Uno de los aspectos más notables de este proceso fue el interés estratégico de militares, científicos, ingenieros e intelectuales de la elite por conocer en profundidad las rutas y territorios indígenas en ambos lados de la cordillera. Tal interés tenía un componente adicional y fundamental: los dos países habían comenzado una larga y estéril disputa por los territorios de las pampas y la Patagonia. Desde ambos lados, el interés fue en aumento a medida que surgían noticias sobre sus supuestas riquezas. En Chile, estas ideas se acrecentaban por las ventajas que se podían visualizar en la posesión de un puerto en el océano Atlántico. El entusiasmo fue tal que los cartógrafos desempolvaban viejos mapas

<sup>477</sup> Peter Wade (2000), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ecuador, ABYA-YALA.

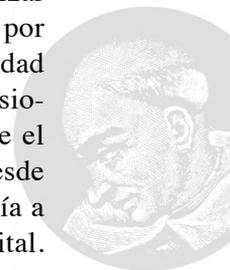
<sup>478</sup> Bello, Álvaro & Rangel, Marta (2000). *Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, Documento LCR-1967.

coloniales, mientras que peritos, historiadores y expertos encontraban bulas, tratados o simples y ambiguas frases sacadas de contexto que justificaban “irrefutablemente” el dominio o los derechos sobre las susodichas tierras. Por supuesto, a esos planes de expansión, se oponían los pueblos indígenas, habitantes y poseedores ancestrales de aquellos territorios.

Desde los años cuarenta del siglo XIX, se sucedieron numerosas exploraciones científicas que intentarían poner en conocimiento de las autoridades y la opinión pública las ventajas de abrir las “tierras salvajes” a la Nación. Debido a las dificultades de acceder por las vías de la Araucanía, varias de estas expediciones se realizaron por el amplio segmento de la cordillera que iba desde el lago Ranco hasta el estuario de Reloncaví; otras, por la costa y sectores adyacentes a las tierras indígenas más pobladas. En este tramo existían varios pasos cordilleranos por los cuales se podía acceder, no sin dificultades hasta entonces, a las pampas argentinas, es decir, a territorio controlado por los indígenas.

La mayor parte de las primeras expediciones anteriores al siglo XIX, habían sido realizadas por misioneros cuyo afán era evangelizar a los indios de la “otra banda”<sup>479</sup>. La primera de estas exploraciones fue resultado de la fundación de San Antonio de Castro por Martín Ruiz de Gamboa, tras la cual se fundó la misión jesuita de Nahuel-Huapi, en el año 1608. Las exploraciones hacia el lado oriental de la cordillera continuaron más tarde con el redescubrimiento del lago Nahuel-Huapi por Diego Flores de León en 1621. A esta expedición, le siguió la de Jerónimo Luis de Cabrera en 1622, quien en busca de la Ciudad de los Césares alcanzó el río Limay. Entre los misioneros jesuitas que atravesaron la cordillera para llevar a cabo tareas de evangelización con los indígenas, se encontraba el padre Diego Rosales, quien se internó al gran lago en el año de 1653. Algunos años después, el padre Nicolás Mascardi se internaría en reiteradas ocasiones para evangelizar a los indios y buscar la Ciudad de los Césares. En su intento, murió asesinado por un grupo indígena contrarios y temerosos de su labor espiritual. Con posterioridad a la muerte de Mascardi, habrá una serie de intentos refundacionales de las misiones jesuitas hasta su expulsión en el año 1767. A este último período pertenece el diario del padre Tomas Falkner publicado el año de 1774. Falkner se internó desde Buenos Aires en dirección a las pampas y a la Patagonia por la ruta que conducía a las llamadas “pampas del Sur”, ubicadas a unos 500 kilómetros al sur de la capital. El papel de los jesuitas en el reconocimiento de las tierras orientales y de los pasos cordilleranos será de fundamental importancia para la identificación, demarcación y reconocimiento de territorios rutas y caminos indígenas en la pampa, sobre todo, en

<sup>479</sup> Para este párrafo, me he basado en el trabajo de Francisca de la Maza (1995), “Estuario de Reloncaví, historia de una ruta olvidada”, mimeo.



el área oriental cercana a la costa del Atlántico y, en la cuenca del río Negro, hasta las estribaciones de la cordillera de los Andes.

Posterior a su expulsión, la labor misionera de los jesuitas la continuarán los padres franciscanos. Uno de ellos, Francisco Menéndez, explorará la zona de Nahuel-Huapi (1791-1794) y entregará importantes informes a las autoridades coloniales sobre rutas, boquetes y emplazamientos territoriales indígenas<sup>480</sup>.

Durante el último cuarto del siglo XVIII y en el contexto de las reformas borbónicas, Buenos Aires internó nuevas expediciones para reconocer los territorios de la pampa y la Patagonia, en particular, sus cursos de agua y bahías por el lado costero. De estas expediciones, las más importantes fueron la de Malaspina, quien exploró la costa patagónica al sur del río Negro; la de Francisco de Viedma, quien exploró la boca del río Negro en el año 1779; y la de Basilio Villarino que, desde la recién fundada Carmen de Patagones, se internó hacia el occidente por el cauce del río Negro, en los años 1782 y 1783. Las expediciones de fines del XVIII tendrán entre sus principales objetivos obtener información para la traslación de la línea de frontera sur hacia los ríos Negro y Colorado.

A principios del XIX, comenzaron a realizarse las denominadas “expediciones científicas” que, como las del siglo anterior, tenían como propósito la entrega de informes a las autoridades sobre caminos expeditos desde y hacia las pampas o la Patagonia, con el fin de utilizar esta información para futuros avances militares. La información, cada vez más acabada, obtenida en ese periodo permitió un conocimiento mayor de las áreas más centrales de la pampa hasta, entonces, casi desconocidas por los hispanocriollos por impedírsele la numerosa presencia indígena. El peligro de invasiones marítimas de ultramar, especialmente de la armada británica, pondrá en alerta a las autoridades hispanas quienes, en la década del 1800-1810, intentarán diversas estrategias para impedir que los territorios indígenas se conviertan en una vía expedita de invasión. Con el progresivo avance de las fronteras bonaerenses y la instalación de puestos y guardias de avanzada, algunas de ellas fundadas en el siglo XVIII, se van a realizar diversas expediciones previas a las del período de la Independencia y a las comandadas por José Manuel de Rosas en la década del veinte. Entre las expediciones más importantes de este período se encuentran las de Pedro Andrés García, en 1809 y 1816.

En la misma época, desde Chile, surgirá también el interés por reconocer rutas expeditas hacia Buenos Aires, para conectar a los distintos mercados y circuitos

---

<sup>480</sup> Las expediciones al lago Nahuel-Huapi se seguirán repitiendo a lo largo de los últimos años del siglo XVIII y las primeras décadas del siglo XIX. Entre otras, se pueden contar las de José de Moraleda, quien confeccionó el primer “mapa científico” de la Patagonia occidental. Lo seguirán, algunas décadas más tarde, en el año 1849, el comandante Benjamín Muñoz Gamero, los enviados del intendente Vicente Pérez Rosales, Felipe Geiss y Vicente Gómez, y las expediciones de Francisco Fonck y Fernando Hess en el año 1855.

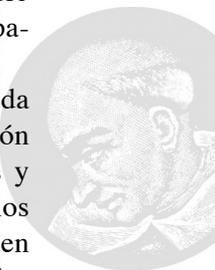
mercantiles regionales, entonces en pleno auge. En este contexto, se realizó el viaje de Luis de la Cruz en 1806, quien reconoció tierras *pewenches* y las partes septentrionales de la Pampa, en búsqueda de un camino de conexión entre Concepción y Buenos Aires. Después de 1810, con el advenimiento de la república y los temores de invasiones ultramarinas inglesa y española, motivarán la realización de expediciones de reconocimiento y el reforzamiento de los establecimientos fronterizos al sur de Buenos Aires, en la costa Atlántica y en las fronteras de Chile con la Araucanía.

En las décadas siguientes, los intentos desde Chile para buscar un paso hacia la región del gran lago Nahuel-Huapi, continuarán con la expedición de José Antonio Olavarría, en 1855, y de los exploradores Fonck y Hess, en 1856. Entre las exploraciones más importantes de este último período, se encuentran la de Guillermo Cox, realizada entre los años 1862 y 1863, desde el lado chileno, y la de George Ch. Musters entre 1869 y 1870, desde el lado argentino. Ambos reconocieron parte de la Patagonia septentrional y del sur de las pampas. En sus sacrificadas empresas, los viajeros reconocieron rutas indígenas y establecieron contactos con parcialidades *tehuelches* y mapuches de la pampa. El conocimiento que estos dos viajeros hicieron de las zonas adyacentes al Nahuel-Huapi fue de vital importancia para las expediciones militares que vinieron después.

Las exploraciones de la década del setenta tendrán claros fines de reconocimiento militar y limítrofe como producto del conflictivo establecimiento de fronteras entre Argentina y Chile. Los exploradores que destacaron en este período fueron Francisco P. Moreno y Manuel Olascoaga; este último realizó exploraciones a ambos lados de la cordillera a favor de expediciones militares chilena y argentina. Durante este período, por el lado chileno, podemos mencionar también algunas expediciones menores como las de Wilhelm o Guillermo Frick, en la zona de Riñihue; Rudolph Amand Philippi, al lago Ranco en el año 1860; y Manuel Señoret, al río Bueno y al lago Ranco en 1878. En los tres casos, se intentaba la búsqueda de pasos fluviales que conectaran la zona de Valdivia con la Patagonia y las pampas.

En la década de 1860, el interés por estas expediciones se intensificó a medida que los gobiernos tanto de Argentina como de Chile mostraron una clara decisión por incorporar los territorios indígenas. En este contexto, se produjeron largos y sesudos debates sobre la necesidad de incrementar las exploraciones y aplicar los conocimientos científicos y geográficos adquiridos en las campañas militares en curso. La ocupación de la parte norte de la Araucanía en 1862 y el avance posterior en la línea del Toltén, por parte de las fuerzas de Cornelio Saavedra, por ejemplo, alentaron en Chile un intenso debate sobre la mejor manera de ocupar el territorio araucano y de buscar un paso hacia las pampas argentinas antes que lo hicieran los rioplatenses.

Uno de los personajes más persistentes y entusiastas en esta “campaña” fue el jefe de la Comisión de Ingenieros de Valdivia, el ya mencionado Wilhelm Frick.



Me interesan sus escritos por cuanto tienen directa relación con la ocupación de la Araucanía, además, entregan importantes antecedentes acerca de los pasos cordilleranos y las rutas indígenas en el siglo XIX. Frick estaba obsesionado por encontrar un paso hacia las pampas y Patagonia. Estaba hondamente inspirado en las lecturas de Viedma y Villarino y fijó su atención, sobre todo, en el paso o boquete de Villarrica. Su interés en aportar datos, ideas y antecedentes a los proyectos gubernamentales de internación hacia las pampas lo llevó a intervenir en el debate sobre la ocupación de la Araucanía, en 1859, año de turbulencias políticas y de decisiones sobre la “cuestión mapuche”.

Entre los principales planteamientos de Frick se encontraba su interés por incentivar el proceso de colonización europea, iniciado en las provincias de Valdivia y Llanquihue, reconocer pasos y rutas hacia el lado oriental de los Andes y ocupar el territorio de la Araucanía<sup>481</sup>. Cada uno de estos planteamientos fueron expuestos durante años por el autor, de manera persistente y apelando denodadamente a las autoridades civiles y militares: “Pero más que todo esto debe interesarle al Supremo Gobierno la unión de esta provincia con las del norte, y la reducción o sujeción de los indios salvajes que la impiden”<sup>482</sup>, decía en tono casi imploratorio el alemán.

Como he señalado en los capítulos anteriores, el discurso de Frick interpretaba plenamente los intereses de los agricultores e industriales de Valdivia, que presionaban para que la concreción de la ocupación de la Araucanía le diera plena seguridad en su expansión hacia el interior. De hecho, Saavedra, en la campaña de la línea del Toltén, se hizo eco de esta demanda y propuso una estrategia de ocupación conectada a estos intereses, que pudo concretar el intendente de Valdivia, Anfión Muñoz, quien entró a Villarrica casi simultáneamente con Gregorio Urrutia, a fines de 1882 y principios de 1883. Para Frick, como para los grupos de poder de Valdivia, la colonización de las tierras araucanas era el primer paso para la internación chilena en Villarrica, corredor hacia las pampas por el mítico boquete cordillerano. En 1849, el alemán señalaba con claridad:

“El paño de tierras que en meses pasados se ha recomendado al Supremo Gobierno como el lugar más aparente por todos motivos para la primera colonia, se comprende entre el cordón de unos cerros bajos que acompañan el río Arique o Calle calle en su curso de este a oeste y los cerros de la costa que siguen casi de norte a sur la orilla derecha del río de Cruces hasta cerca de su confluencia con aquel, pocas cuerdas más para abajo de Valdivia. Todo este extenso terreno, que llega casi sin interrupción alguna hasta la Villarrica, y se va ensanchando a medida que se va acercando a la cordillera, representando así la forma de un triángulo, es plano y de la misma calidad. Las ventajas que ofrece esta

<sup>481</sup> Los principales contenidos de esta propuesta se encuentran en Frick (1849) “*Observaciones sobre la provincia de Valdivia*”.

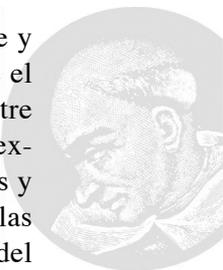
<sup>482</sup> Frick, Wilhelm (1854), “*Informe relativo...*”

parte de la provincia para la colonización deben mirarse bajo tres diferentes puntos de vista: 1° respecto a los mismos colonos; 2° respecto a los hijos del país o vecinos de la provincia, y 3° respecto al Estado o a la nación chilena<sup>483</sup>.

Frick consideraba la colonización como un elemento útil para llevar el progreso y la civilización a las regiones del sur de Chile. La llegada de colonos industriuosos incentivaría la agricultura y las distintas actividades que requerían las regiones australes. Además, se veía en la colonización un elemento estratégico para contener posibles invasiones extranjeras en el territorio y, a través de la difusión de la civilización, neutralizar la barbarie indígena de más al norte. La colonización, entonces, sería una nueva forma de realizar la conquista de Arauco, que tantos gastos y dolores de cabeza habían dado a los españoles y a la nueva república, de manera que serviría como un soporte de la ocupación militar:

“... la más poderosa razón de Estado, es que se debe poblar este departamento capital con preferencia para asegurar la provincia de invasiones enemigas, tanto por mar de los ingleses u otros, cuanto por tierra de los indios: pues el puerto del Corral, desde que millones gastaron los españoles para fortificarle, ha sido considerado como la llave del país, y estos terrenos, que recomendamos, forman la frontera con los indios bravos y debían llenarse de una población numerosa, para servir a la provincia como de muralla. Este interés en el día debe ser mucho mayor por la posesión que se tomó de la Villarrica<sup>484</sup>, la cual se puede considerar como un pretexto siquiera para la futura ocupación. Como el Estado también tiene interés e intención de civilizar a los indios, y sacar de ellos útiles ciudadanos, conviene que en las fronteras hagan poblaciones con buenas casas, aseo y algún lujo o comodidad, no, como lo he visto yo, ranchos o ramadas más miserables que los de los mismas indios. ¿Qué ideas podrán concebir así de los pueblos civilizados o de los beneficios de la civilización?”<sup>485</sup>

Entre sus escritos, Frick menciona, de manera insistente, los pasos de Riñihue y de Villarrica. Como muchos otros exploradores de la época, el alemán creía que el paso de Riñihue era navegable hasta las pampas, que permitía el tráfico fluvial entre el oriente y la costa de Valdivia, por ello, incentivó, de manera entusiasta, su exploración, la que él mismo realizó el año 1849. Fundado en ciertas informaciones y datos de exploraciones, Frick pensaba que el río Calle calle era navegable desde las pampas, lo mismo creía sobre el río Huampoe (Trancura) que cruzaba a lo largo del paso Villarrica.



<sup>483</sup> Frick (1849) *Observaciones*.

<sup>484</sup> Se refiere a la inconclusa toma de posesión de Villarrica en 1848.

<sup>485</sup> Frick, *op. cit.* (1849).

El alemán creía que, una vez descubiertos los pasos cordilleranos, se podrían colonizar ambas vertientes andinas. Ello permitiría asegurar la colonización y ocupación tanto de los territorios mapuches ubicados al norte de Valdivia como las tierras orientales reclamadas por Chile. El único inconveniente de este plan para Frick era que dichos territorios ya tenían dueños, pertenecían, como él los llamaba, a los “indios salvajes”, de modo que había que buscar una solución hábil, como las expropiaciones y la ocupación militar<sup>486</sup>.

Frick solicitaba para un buen término de las exploraciones un contingente armado que protegiera a los expedicionarios, pues era consciente de que los indígenas no estaban dispuestos a entregar o dejar examinar su terreno. El alemán pensaba que, con esta fuerza disuasiva, podría llegar a Villarrica y explorar “sus minas y su precioso boquete”. El mensaje estaba y claro y sería oído, algunos años después, por las autoridades. Frick señalaba que para quitar todo temor a los colonos sería bueno que “se pusiesen por el gobierno algunas colonias militares avanzadas en las orillas del río Toltén y de la laguna de Villarrica y se mantuviese en la provincia la fuerza que se considerase suficiente”<sup>487</sup>. El plan final de la ocupación de ambas vertientes tenía su punto final en una estrategia destinada a dividir a las parcialidades indígenas, con el fin de controlarlas mejor:

“Los indios salvajes, ese cáncer de ambas repúblicas, serían divididos en cuatro partidas, de las que dos desde luego quedarían reducidas: en Chile los que están en el lado s. del Toltén, y en Buenos Aires los que se hallen al norte del río Negro<sup>488</sup>. Las otras dos partidas, que son: en Chile los indios de Boroa y consortes, y en la otra banda los patagones, quedarían mui estrechos y debilitados y pronto serían también sometidos al régimen de las leyes”<sup>489</sup>.

La parte final del proyecto de Frick consideraba la ocupación del río Negro hasta su desembocadura como continuidad de la ocupación a través de los boquetes de Valdivia y Villarrica.

---

<sup>486</sup> Frick, Wilhelm (1865), *Comunicación...*

<sup>487</sup> Frick (1865), *Comunicación...*

<sup>488</sup> El ingeniero, como algunos intelectuales y políticos de la época, planteaba la tesis de que la frontera sur de la nación argentina llegaba hasta el río Negro. El control de los pasos cordilleranos que conectaban con esta cuenca permitiría establecer una línea imaginaria desde la cordillera hasta el mar, dejando para Chile los territorios patagónicos demarcados por esta frontera natural.

<sup>489</sup> Frick (1965), *Comunicación...*

Proyectos como los de Frick se multiplicaron entre políticos, militares e intelectuales interesados en avanzar la civilización a las tierras indígenas. Al cabo de algunos años, el viejo sueño de integrar la Araucanía al mapa nacional se haría realidad. A fines de la década del setenta, las exploraciones civiles y militares habían arrojado suficiente información para alentar a una invasión militar segura, a ambos lados de la cordillera. Por otro lado, las condiciones eran propicias y el momento oportuno, dado el incremento de los intereses de los grupos de poder local de ambos países, que veían en la pampa y la Patagonia una fuente de riqueza que no se podía seguir desperdiciando en manos de los “salvajes”. En el caso de Chile, la ampliación del país a costa de los territorios indígenas era una fórmula para solucionar las constantes crisis por las que atravesaba la economía cerealera del país<sup>490</sup>. La suerte de los indígenas estaba sellada y no quedaba más que la incursión final que expulsaría de sus territorios a varios millares de personas que habían vivido por siglos en un “país” que consideraban propio.

El largo viaje de los *nampülkafe* llegaba a su fin, en un par de años, las tropas militares lograrían controlar la totalidad del territorio indígena, el *puelmapu*, el *waizufmapu* y la Araucanía. La cordillera, que poco antes y pese a su majestuosidad, aparecía como una barrera porosa, ahora se transformaba en una barrera poderosa que dividía a dos países ajenos, dentro de los cuales, los mapuches quedaban sometidos a los designios de los dominadores y perdían su movilidad y su libertad, aquella que los había llevado a caballo desde el océano Pacífico hasta las inmediaciones del Buenos Aires y el Atlántico. El país mapuche se fragmentaba y se reducía, en adelante, solo existirá en la memoria y en el imaginario indígena.



<sup>490</sup> Pinto, *op. cit.* (1992).

LA “CIVILIZACIÓN” POR LAS ARMAS:  
LA CONQUISTA MILITAR DE LOS TERRITORIOS Y RUTAS MAPUCHES

“... nos hemos llevado reunidos toda la noche, alrededor de los fuegos, preguntándonos que vendrían a hacer con nosotros, los huincas; porque venían a cruzar nuestros libres campos, donde hasta ahora planta alguna de español había hollado, los árboles seculares, agregó han perdido sus hojas, los esteros i los ríos han cambiado de lecho, sobre los terrenos antes enteramente limpios han brotado grandes e impenetrables selvas, a los bueyes se les han caído los cuernos de viejos i nada aún había sucedido; pero hoy después de tantos años llegan los huincas a arrebatarlos nuestros suelos i levantar pueblos sobre ellos; para quitarnos nuestras costumbres i turbar la soledad de nuestro modo de vivir.”

El cacique Queupul de Cunco, en Subercaseaux (1883).

“*El poder de la Nación*”

Como otros episodios importantes de la historia mapuche, la ocupación militar de la Araucanía, las pampas y la Patagonia ha sido largamente estudiada y documentada por autores chilenos y argentinos, cuyo interés se ha basado, fundamentalmente, en un primer momento, en describir los hechos militares, las campañas y hazañas de los ejércitos sin profundizar en las consecuencias que estas acciones tuvieron para los indígenas y, en un segundo momento, en tratar de explicar las causas políticas, sociales y culturales que motivaron la invasión del territorio indígena. No pretendo hacer un nuevo y repetitivo capítulo al respecto, para ello, existe una larga y conocida literatura sobre el tema<sup>491</sup>, lo que me interesa es mirar el proceso

<sup>491</sup> Entre los estudios más completos para el conocimiento de la ocupación militar de la Araucanía, se encuentran los de Arturo Leiva, *El primer avance* (1984), José Bengoa, *Historia del Pueblo Mapuche* (1987) y Jorge Pinto, en su artículo *Crisis económica* (1992), cuyos principales conceptos son ampliados en *De la inclusión a la exclusión* (2000). Entre los trabajos más antiguos y que hoy tienen, más bien, un carácter de fuente por la cercanía a los hechos y el tipo de datos que aportan, se encuentran los *Documentos* de Cornelio Saavedra (1870), la *Memoria de la Campaña de Villarrica* (1883) de Francisco Subercaseaux, la *Crónica de la Araucanía* de Horacio Lara (1889) y, de Tomás Guevara, los capítulos V al XII de su obra *Historia de la Civilización de Araucanía* (1902). Recientemente, estos capítulos fueron publicados aparte con el nombre de *Ocupación de*

de ocupación, a la luz de los efectos inmediatos que produjo sobre la sociedad mapuche a ambos lados de la cordillera. Me interesa, también, mostrar en qué medida la ocupación militar del “país mapuche” afectó los patrones de movilidad indígena configurando un nuevo orden territorial, sobre el cual los mapuches perdieron toda autoridad e influencia.

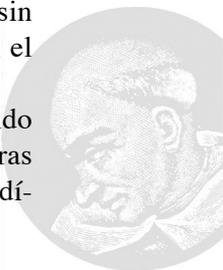
Ya he planteado que una de las principales preocupaciones de las autoridades se centraba en la necesidad de establecer y llevar a cabo una estrategia que impidiera el tráfico ganadero y humano transcordillerano cortando, así los suministros alimenticios y el apoyo logístico a las distintas parcialidades. El cronista de la ocupación de la Araucanía Horacio Lara lo dice muy claramente:

“La ocupación del río Negro por los argentinos i la de Villa-Rica por los chilenos, eran los dos grandes tópicos que el poder la civilización en Chile i en la Argentina habían fijado como desideratum para poner término a la guerra secular que durante tres siglos venía prolongándose entre la civilización i la barbarie de ambas naciones”<sup>492</sup>.

Cerradas las principales rutas de comunicación, la mitad del trabajo estaría hecho; exhaustas y sin apoyo, las lanzas de las distintas tribus se verían obligadas a rendirse y a negociar con las autoridades. Por otro lado, el dominio de los estratégicos pasos y rutas indígenas permitiría mover las tropas con mayor facilidad para, de este modo, plantar la bandera nacional antes que el vecino. Era una verdadera carrera contra el tiempo y, desde este punto de vista, los indígenas, en general, no solo los mapuches, estaban en medio como un obstáculo que había que franquear a la brevedad y a como diera lugar, al menos, ese fue el pensamiento que primó entre las autoridades argentinas.

En 1879, se dio inicio, en Argentina, a la mayor campaña punitiva contra los indígenas de la pampa registrada hasta entonces; se trataba de un plan decidido y sin vuelta atrás, que no contemplaba ninguna negociación posible, por el contrario, el que se opusiera debía ser aniquilado<sup>493</sup>.

Del mismo modo que ocurrió en Chile, la campaña militar argentina había sido decidida entre políticos, militares y miembros de las elites económicas, quienes, tras largos años de debate, sancionaron “legalmente” la incorporación de las tierras indí-



---

*la Araucanía* (1998). En el caso de la “conquista del desierto”, en Argentina, se pueden consultar los trabajos clásicos de Estanislao Zeballos, *La conquista de las Quince mil leguas* (1878) y *Viaje al país de los Araucanos* (1994, original de 1884), también, Juan Carlos Walther con *La conquista del desierto* (1980), quien recopila importantes antecedentes de la campaña como partes, informes y cartas de los militares que participaron en la purga. Un trabajo reciente y muy completo sobre la ocupación militar es el de Carlos Martínez Sarasola, *Nuestros paisanos los indios* (1992).

<sup>492</sup> Lara, *op. cit.*, p. 415.

<sup>493</sup> Martínez Sarasola, *op. cit.*, pp. 278-295.

genas al Estado-nacional; por fin, las tierras improductivas se harían productivas<sup>494</sup>. La Conquista del Desierto llevó sus armas, incluso, hasta las faldas occidentales de la cordillera de los Andes, donde se persiguió de manera enconada a los prófugos que se refugiaron entre sus parientes de la Araucanía. La Conquista del Desierto culminó el año 1885 con la rendición de los últimos grandes caciques rebeldes.

En Chile, la campaña tuvo un cariz distinto, la incursiones punitivas habían comenzado varios años antes y habían logrado importantes avances al internar la línea de frontera en pleno territorio mapuche. No obstante, la decisión para la invasión final se produjo el verano de 1881. Tropas recién fraguadas en la lucha contra peruanos y bolivianos se internan triunfantes en los bosques del sur en pos de la ocupación de las tierras indígenas. Su objetivo principal lo alcanzarían con la fundación del fuerte Temuco, ubicado en el vado de una de las principales rutas mapuches. En ese lugar se produjo la mayor resistencia mapuche en lo que se ha llamado el “último malón” o “alzamiento general”.

No obstante, la estocada final la daría Gregorio Urrutia con la refundación –sin resistencia armada– de la antigua ciudad de Villarrica en enero de 1883<sup>495</sup>. La instalación de un contingente militar en esta plaza permitiría controlar, con total seguridad, la ruta más importantes de las que conducían hacia las pampas y establecería una línea de ocupación conectada al otro lado de los Andes con la del río Negro y Patagones. De este modo, más que Temuco, como hasta ahora se ha dicho, el verdadero punto de culminación de la ocupación de la Araucanía fue Villarrica, como señaló Horacio Lara en 1889:

<sup>494</sup> La leyes que autorizaron la campaña militar de 1879 tienen sus antecedentes en la Ley N°28 dictada por el presidente Bartolomé Mitre, el 13 de octubre de 1862, y en la Ley N°215 de 1867. La primera de estas leyes señalaba entre sus puntos más importantes: “Art.1°- Todos los territorios existentes fuera de los límites o posesión de las provincias son nacionales, aunque hubiesen sido enajenados por los gobiernos provinciales desde el primero de mayo 1853”.

En tanto, la Ley N°215 del 12 de agosto de 1867 señalaba entre otros puntos que:

“1°- Se ocupará por las fuerzas del Ejército de la República la ribera del río Neuquén o Neuquén desde su nacimiento en los Andes hasta su confluencia en el río Negro en el océano Atlántico, estableciendo la línea en la margen septentrional del expresado río de cordillera a mar.

2°- A las tribus nómades existentes en el territorio nacional comprendido entre la actual línea de frontera y la fijada por el art.1° de esta ley se le concederá todo lo que sea necesario para su existencia fija y pacífica.”

En la práctica, la ley de 1878, por la cual se dio curso a la “Conquista del Desierto” no sería más que una actualización de la de 1867. El proyecto fue sancionado con la aprobación del Senado, en sesión del 3 de octubre de 1878, y quedó convertido en la Ley N° 947. Esta ley señalaba en alguno de sus artículos:

“Art. 1°- Autorízase al poder Ejecutivo para intervenir hasta la suma de un millón seiscientos mil pesos fuertes en la ejecución en la ley del 23 de agosto de 1867 (Ley 215) que dispone el establecimiento de la línea de fronteras sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquén, previo sometimiento o desalojo de los indios bárbaros de la pampa, desde el río Quinto y el Diamante hasta los ríos antes mencionados.”

<sup>495</sup> Sobre este episodio, Lara, lo mismo que Subercaseaux, escribe que la única oposición que hubo fue la del cacique Epulef, quien irritado por la presencia militar en sus tierras manifestó a Urrutia su molestia “A lo cual contestó el coronel, sin duda perdiendo un poco la paciencia que como representante del Gobierno tomaría posesión de cuanto terreno desease i que sus soldados avanzarían hasta donde él quisiese. Que lo que hacía no era otra cosa que buscar el bienestar para todos en general por medio de los beneficios de la civilización i que por consiguiente, no les llevaba la guerra sino la justicia i la paz”, Lara, *op. cit.*, p. 453.

“Villa-Rica ocupada i vencida venía a poner término a la gran campaña iniciada en 1862, i a integrar de hecho los límites naturales el territorio nacional, como también a concluir la guerra secular contra la porfiada en indomable raza que no había podido doblegar ni aún la España de Felipe II, en cuyos dominios nunca se había puesto el sol”<sup>496</sup>.

Estas y otras razones han sido suficientemente explicadas en las páginas y capítulos anteriores.

Pese a las disputas territoriales registradas en aquellos años por las dos repúblicas, la campaña contra los indígenas fue llevada de manera coordinada. Para los argentinos, los avances registrados en Chile con el adelantamiento de la línea del Malleco, en 1862, era un ejemplo a seguir, por ello, se procuró mantener una constante comunicación e intercambio entre los mandos militares<sup>497</sup>. El objetivo perseguido por los dos ejércitos se acercaba con claridad al plan de Saavedra, quien postulaba la idea de arrinconar a los indígenas avanzando el ejército hacia la cordillera, con el fin de cortar sus suministros y vías de escape. La actuación conjunta de los ejércitos nacionales, sobre todo, a partir del año 1882, permitirá que la estrategia de Saavedra se haga realidad con más rapidez de lo esperado<sup>498</sup>.

En todo caso, la ocupación no fue del todo fácil para los ejércitos nacionales. El verano del año 1882, el ejército chileno debió enfrentar un alzamiento general de las tribus rebeldes, que estaban conscientes de que esta era la última oportunidad para defender el país mapuche; sin embargo, las fuerzas estaban debilitadas y ya no contaban con sus parientes de la otra banda para resistir con más fuerza. Tampoco podían escapar a través de la cordillera; la retaguardia estaba cerrada. Tras algunos combates poco exitosos, lo único que quedaba era rendirse, el enemigo era demasiado poderoso. No todas las tribus se alzaron, los del Toltén siguiendo con su línea diplomática y pacifista que los había caracterizado en la Araucanía –no así en las pampas– y decidieron no resistirse.

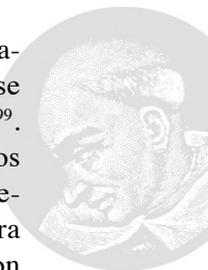
En el caso de Argentina, el ejército debió soportar la rebeldía de los principales jefes indígenas, entre ellos Namunkura y Sayhueque, quienes, finalmente, se rindieron exhaustos tras varias jornadas de persecución y hostigamiento militar<sup>499</sup>. Pese a su disminuida fuerza, los *lonkos* de la pampa habían logrado armar pequeños grupos de resistencia que combatieron de forma enconada a los militares. Esta breve resistencia indígena estuvo acompañada de algunos triunfos que sirvieron para rearmar las lanzas dispersas y levantar la moral atemorizada de los guerreros, con lo cual la campaña debió prolongarse hasta 1885, año en que se entrega Sayhueque.

<sup>496</sup> *Ibid.*, p. 438.

<sup>497</sup> Bengoa, *op. cit.*, pp. 259-263.

<sup>498</sup> Véase Pinto, *op. cit.* (2000), especialmente, el Capítulo VI.

<sup>499</sup> Véase Martínez Sarasola, *op. cit.*



Durante este período, los partes militares –sobre todo los de 1883– entregan información sobre incidencias en toda la zona precordillerana y cordillerana de las actuales provincias argentinas de Neuquén y Junín de los Andes, donde los indígenas respondieron al ataque de las fuerzas militares, incluso, con armas de fuego. En Huechu-Lafquen, una patrulla fue “recibida con piedras y balas” por los indígenas, lo que tuvo como consecuencia que las fuerzas argentinas perdieran a cuatro oficiales y treinta y ocho de tropas, y tuvieran un oficial y cuarenta de tropas heridos. Por su parte, en el Combate de Apulé, los Tehuelches, al mando de Inacayal y Sayhueque, derrotaron a las fuerzas argentinas al mando del capitán Alberto Drury. En todo caso, murieron 80 indígenas<sup>500</sup>.

La inesperada respuesta indígena a la poderosa invasión militar argentina molestó a los militares, quienes se sintieron “traicionados” por los jefes indígenas que, en algún momento, les prometieron entregarse. El coronel Villegas había buscado en Inacayal, el viejo cacique del *waizufmapu*, conocido por Cox y Musters algunos años antes, a un aliado estratégico para neutralizar a las fuerzas indígenas de la cordillera, pero, en este, pesaron más sus ancestros y las hermandades verdaderas, pues, pese a que le había prometido no proteger a Sayhueque, lo hizo y le permitió refugiarse más allá del Limay. Villegas respondió con furia a esta supuesta “traición”: “Convencido, pues, de la índole desleal y falsa de los indios, resolví, al efectuar la operación que acabo de terminar, no dejar indios que no sintieran el poder de la Nación, sometiéndolos a las leyes o exterminándolos”<sup>501</sup>.

La campaña llevada a cabo en las inmediaciones de la cordillera, en el área comprendida entre el río Neuquén y el lago Nahuel-Huapi, el *waizufmapu*, fue especialmente violenta. Conducida, primero, por el segundo hombre de Roca, el coronel Conrado Villegas y, luego, por su reemplazante, el coronel Nicolás Palacios, la campaña se convirtió en una tromba que arrasó la tierra sin ninguna contemplación. La estrategia de estos dos hombres consistía en “batir la tierra”, como decían los partes militares, con pequeñas partidas de soldados e “indios amigos” que saldrían en persecución de los alzados y prófugos, en una especie de guerra de guerrilla, “guerra que se debía llevar –señalaba Villegas– con toda actividad y rapidez, no suspendiéndola hasta concluir con los moradores de aquellos territorios, sometiéndolos a las leyes de la Nación, haciéndolos emigrar allende las cordilleras o destruyéndolos”<sup>502</sup>.

<sup>500</sup> Ministerio de Guerra y Marina de la República Argentina (1978), *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia, año 1883*, Buenos Aires, Eudeba.

<sup>501</sup> 2ª División de Ejército Nacional, Comandancia en Jefe. Carta de Conrado Villegas al Señor inspector general de armas, general de División don Joaquín Viejobueno, 5 de mayo de 1883, en Ministerio de Guerra, *op. cit.* (1978), p. 12.

<sup>502</sup> *Idem.*

### *Los caciques del puelmapu se refugian en la Araucanía*

Los oficiales argentinos Villegas y Palacios no solo hicieron “emigrar” a los indios hacia el otro lado de la cordillera, sino que los persiguieron incansablemente internándose con sus tropas hasta las faldas occidentales de la cordillera, en pleno territorio de la Araucanía. Para ello, usaron los antiguos pasos cordilleranos mapuches. El traspaso de la cordillera por parte de Villegas no fue un hecho que pasara inadvertido entre los oficiales chilenos, sobre todo, teniendo en cuenta que uno de sus objetivos era resguardar dichos pasos para impedir el tránsito de los indígenas y asegurar las nuevas fronteras nacionales, aún en ciernes. Me interesa destacar este hecho, por lo que significó para los mapuches de ambos lados de la cordillera. Es un episodio que muestra la crueldad con que operaron las tropas argentinas y las condiciones de las huestes mapuches en ese momento. También es relevante para conocer un episodio poco desarrollado por la historiografía chilena y argentina; esto es el hecho de que algunos de los principales caciques de la pampa intentaron refugiarse, al parecer con un éxito relativo, en las tierras de Araucanía.

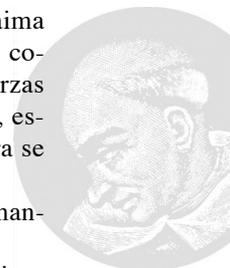
Una serie de documentos chilenos y argentinos dan cuenta de que el ejército trasandino traspasó la cordillera en varias oportunidades. El motivo era la persecución de algunos de los más renombrados caciques mapuches de las pampas que, al parecer, volvían a buscar protección a sus antiguas tierras. Entre los soldados chilenos también existía la sospecha de que la persecución de los indígenas hasta el lado occidental de la cordillera tenía como propósito la instalación de puestos de avanzada argentinos en “territorio chileno”. Así lo afirma una comunicación de 1880 dirigida por José Pérez de Arce, comandante general de armas de Lebu, al ministro de Guerra de Chile.

“...las fuerzas argentinas que hace pocos meses expedicionaban en las riberas del río Neuquén, afluente del Negro, persiguiendo a los indios que por el boquete de Llaima se refugiaron en territorio chileno, despertaron entonces entre los habitantes de las comarcas vecinas algunas sospechas alarmantes, juzgando que el propósito de las fuerzas argentinas fuera mantener guarniciones militares en esos dos pasos de la cordillera, especialmente en el de Villarrica, que por haber allí una gran depresión en la cordillera se mantiene abierto durante todo el rigor del invierno.

Con este motivo recomendé muy especialmente una prudente investigación al comandante de armas de La Imperial.

El resultado de estas investigaciones demostró que las fuerzas expedicionarias argentinas no obedecían a otro propósito que al de perseguir a los indios de los caciques Namuncura, Purrán y otros cuyas reducciones, según informes fidedignos, ocupaban parte del territorio argentino comprendido entre el río Neuquén y los cordones más altos de los Andes...”<sup>503</sup>

<sup>503</sup> El comandante general de armas de Lebu, José Pérez de Arce, al Ministro de guerra, Lebu, 3 de mayo de 1880, ANMG, Vol. 707, sin foliar



Al parecer, no era primera vez que Namunkura atravesaba la cordillera para buscar protección entre sus parientes de la Araucanía y participar en las incidencias políticas y militares de su *mapu* natal. En 1878, al comienzo de la “campana del desierto”, el hijo del mítico Calfucura se había refugiado en las posesiones de la familia Kidel, en Tru-Truf, a orillas del río Cautín. En esta “visita”, Namunkura se reunió con los principales caciques la zona, entre otros, con Painevilu de Maquehua y con Koñoepan de Cholchol<sup>504</sup>.

Sin embargo, no solo Namunkura habría intentado refugiarse donde sus antiguos y probablemente diezmados parientes, también lo hicieron, más tarde, otros caciques de las pampas como Reuquecura, Reumay y Ñancuqueo. El cacique Ambrosio Paillalef de Pitrufuquén señaló, en su testimonio a Guevara, que con la campaña del desierto “los descendientes de Kalfukura vinieron a refugiarse a este lado de la cordillera”, donde según dijo “se les recibió mui bien en todas partes”. Paillalef atribuía esta buena recepción a los caciques del *puelmapu* por el buen trato que ellos habían dado a los caciques chilenos en los tiempos de bonanza: “Por eso los ayudamos en su desgracia. Yo mismo fui a hablar a favor del cacique Sayhueque, amigo de mi familia y famoso en el otro lado”<sup>505</sup>.

En 1882, las incursiones del ejército argentino en el lado occidental de la cordillera continuaron, lo mismo que las noticias que hablaban de los caciques refugiados. Los últimos meses de 1882 y los primeros de 1883 fueron particularmente importantes en términos de noticias sobre las persecuciones del general Villegas en territorio chileno. Para detallar estas acciones, son especialmente interesantes los informes de Francisco Subercaseaux y los epistolarios entre los oficiales Villegas de Argentina, Drouilly y Urrutia, de Chile, este último, en plena campaña de Villarrica. Las cartas entre estos personajes muestran la forma de operar del ejército argentino y los inútiles esfuerzos de los caciques de la pampa y sus tropas prófugas, ansiosas de encontrar refugio en la Araucanía. Asombrosamente, esta situación la toleraron en más de una oportunidad los militares chilenos, cuestión que demuestra que, en el tema de las fronteras cordilleranas, los militares chilenos estaban más preocupados del avance argentino que de los indígenas.

Los mapuches, por su parte, no se quedaron atrás y utilizaron la nueva situación geopolítica que se les imponía para negociar su refugio en tierras chilenas. Algunos caciques del *waizufmapu*, perseguidos por las fuerzas argentinas, llegaron, incluso, a informar de las persecuciones a las patrullas chilenas pidiendo protección y per-

<sup>504</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 87.

<sup>505</sup> *Ibid.*, *op. cit.* (1913), pp. 123-124. Probablemente, es el viaje al que hace referencia Pascual Coña, quien en su marcha hacia la isla de Choel Choel para visitar también al prisionero Sayhueque, se encuentra con Paillalef que regresaba con sus mocetones y algunas caballadas: “En el trayecto nos encontramos con Ambrosio Paillalef y sus mocetones. Volvía de la Argentina con un buen piño de yeguas”, en Coña, *op. cit.* (1995), p. 298.

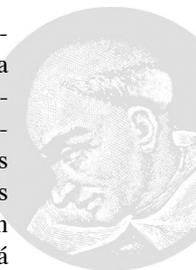
miso para quedarse en la Araucanía y no volver más a sus tierras; así lo señala una carta de Urrutia al ministro de Guerra de Chile: “Los caciques que constataron este hecho por un indio que volvió del punto en que se encontró la avanzada, han venido a darme las gracias, protestando obediencia y sumisión a nuestras leyes y asegurando que no volverán a la República Argentina...”<sup>506</sup>.

En 1883, el general Conrado Villegas respondía a las preguntas del coronel Urrutia sobre el supuesto paso de la cordillera de sus fuerzas, con prepotencia y cinismo, pero evadiendo el tema principal sobre el cual se le consultaba. Para fundamentar su respuesta evasiva, hacía una larga exposición de sus hazañas en la cordillera para, luego, con un argumento circular, culpar a los propios indígenas “ladrones” de difundir tan falsa información:

“...después de la expedición que el 81 llevé a cabo con fuerzas de la división a mis órdenes hasta el lago Nahuelhuapi, los indios que hasta entonces se encontraban en grandes agrupaciones de este lado de la cordillera fueron desbaratados completamente por las tres columnas que saliendo simultáneamente de Choel-Choel por el sur del río Negro, de Roca por el norte del río Limay y del fuerte 4ª división faldeando la cordillera, las que en un mismo día debían llegar a dicho lago; lo que se efectuó con toda felicidad. Esas columnas, como digo antes, desbarataron completamente las tolderías de Sayhueque, Nanquecho, Reuquecura, Namuncura y otros que encontraron en su tránsito, los que muchos fueron a refugiarse allende los Andes, favorecidos por la inviolabilidad del territorio extranjero...”

“...en cuanto a los indios que el señor coronel me dice se han asilado en ese territorio, ha estado en su perfecto derecho en admitirlos. En cuanto a que se hayan tomado prisioneros en territorio chileno, puedo asegurar a Usted que son noticias llevadas por indios ladrones, que han pasado a esa república huyendo de la persecución de nuestras tropas, pues si se han tomado algunos indios ha sido en las tolderías que ocupaban los caciques Reuquecura, Namuncura, Queupu y otros más y los que se encontraban completamente en territorio de esta república...”

...los caciques Reuquecura, Namuncura y otros han estado hace mucho tiempo abusando de mi indulgencia para con ellos, a pesar de las fechorías que han cometido en esta república les garanticé en nombre del gobierno de la nación la vida, propiedades y subsistencia por un tiempo determinado y hasta que ellos por medio del trabajo honrado pudieran proporcionarse esta última, pero creo que en su ignorancia y obedeciendo a malos consejeros se han resistido a entrar en el buen camino, pero haciéndome interprete de los sentimientos humanitarios que adornan a la nación argentina, vuelvo a concederles un plazo a dichos caciques para que se presenten a nuestras fuerzas y cuyo plazo vencerá indefectiblemente el 31 de enero corriente, pasado dicho plazo todo cacique que sea tomado por nuestras fuerzas será inmediatamente pasado por las armas...”<sup>507</sup>



<sup>506</sup> El coronel Gregorio Urrutia, comandante en jefe del ejército del sur, al Ministro de guerra, Villarica, 14 de enero de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

<sup>507</sup> El general de ejército argentino, Conrado Villegas, al coronel Gregorio Urrutia, comandante en jefe del ejército del sur, Campamento de Codihue, 2 de enero de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

La clave de la internación de los caciques argentinos en la Araucanía se encontraba, entonces, en la feroz batida de las patrullas de Villegas, que incansables le habían perseguido hasta la vertiente occidental del espinazo montañoso<sup>508</sup>. El mismo coronel Urrutia reconocía, por pruebas obtenidas de los propios indígenas, que las fuerzas habían traspasado la cadena montañosa hacia el occidente por los pasos de Villarrica y Choshuenco, donde los soldados habían capturado a numerosas personas, asesinado a otras tantas, cautivado sus animales y destruido sus semillas<sup>509</sup>. Las persecuciones argentinas contra los indígenas, en territorio chileno, continuaron a lo largo de casi todo el año 1883, pese a las protestas de los soldados chilenos. Un informe militar fechado en mayo de aquel año señalaba que tropas argentinas se habían internado por el paso de Villarrica en persecución de un tal cacique “chileno” Coillar:

“...los indios vivientes en las inmediaciones de este fuerte me han informado que un piquete de 30 hombres de caballería argentina han pasado la línea divisoria, avanzando hasta el lugar denominado Trancura, distante como seis leguas de este fuerte. Esta tropa venía en persecución de un cacique chileno Coillar, que dio un malón a los argentinos, robándoles como 100 mulas...”<sup>510</sup>

El episodio de la persecución de los caciques de ultracordillera despertó el interés militar por “sellar”, lo más pronto posible, los boquetes cordilleranos; así se lo manifestó el teniente coronel, Martín Droully, en enero de 1883, al comandante de las fuerzas del sur, Gregorio Urrutia, en carta escrita en el fortín cordillerano de Maichin, lugar ubicado cerca del paso Llaima. En su misiva, Droully decía haberse enterado de la presencia de Namunkura en el lado occidental de la cordillera señalando que este se quejaba de ser perseguido por las fuerzas argentinas, incluso, en territorio chileno, lo que indicaba que el viejo cacique tenía ya muy claro el significado de las nuevas fronteras y las utilizaba a favor suyo apelando a la territorialidad de los *winkas*:

<sup>508</sup> Sobre la campaña de Conrado Villegas y Nicolás Palacios, ver el libro de documentos oficiales, *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia, año 1883* (1978), donde aparece abundante documentación, partes e informes de guerra. Particularmente interesantes, son los partes referidos a las persecuciones de los caciques Sayhuque, Inacayal, Foyel, Ñancuqueo, Reuquecura, Namuncura y Reumay, entre otros. En el libro, se reproduce, además, parte de la correspondencia entre Conrado Villegas y Gregorio Urrutia sobre el tema de los “fugitivos” mapuches en territorio chileno.

<sup>509</sup> El coronel Gregorio Urrutia, comandante en jefe del ejército del sur, al Ministro de guerra, Villarrica, 14 de enero de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

<sup>510</sup> El comandante del fuerte de Panguín, Demófilo Larenas, al comandante del fuerte de Villarrica, Panguín, 23 de mayo de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

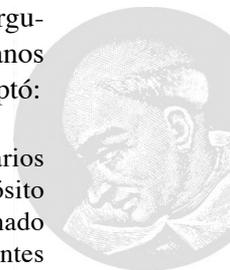
“Namuncura y de Reuque, que venían de Río Claro después de muchos meses de guerra, trayendo un gran número de caballos y yeguas, sin embargo que dicho Namuncura se quejaba a Vuestra Señoría que los argentinos le perseguían hasta Llaima”<sup>511</sup>.

El cronista Subercaseaux señalaba que, diariamente, llegaban al campamento de Palguin, emplazado sobre el paso de Villarrica, los indios que vivían al pie de la cordillera y que huían con la aproximación de las tropas que comandaba el general Villegas, quien realizaba una batida general y pasaba con sus tropas, muchas veces, la frontera que dividía a ambos países, “en persecución de algunos caciques que como Reuque, Namuncura, pie de piedra, Calbucura, Piedra Azul, i otros, que aunque de nacionalidad chilena, vivían en Quilmai, territorio argentino”<sup>512</sup>.

La situación de la presencia de Namuncura y otros miembros de su linaje en tierras de la Araucanía es muy importante para la reconstrucción de la historia mapuche de ese período. Recordemos que Namuncura, hijo de Calbucura, había vivido durante los últimos cuarenta años de su vida en los toldos familiares ubicados en el lugar denominado Salinas Grandes, al occidente de la Sierra de la Ventana.

Desde la muerte de Calbucura, ocurrida en 1873, y luego de una breve disputa por el poder con otros candidatos, Namuncura se había alzado como *lonko* principal del *puelmapu*. Organizó, primero, las negociaciones con el gobierno argentino y, luego, la resistencia armada contra el avance militar. La debacle en que cayeron los “salineros” y demás grupos indígenas de la pampa, lo llevaron a refugiarse en las tierras cordilleranas, donde buscó la protección de los *waizefches* para, luego, atravesar la cordillera en busca de su antigua familia de Cunco, en la inmediaciones de Llaima. El episodio de su refugio en Chile ha quedado en el velo del misterio sin que, hasta ahora, los historiadores le hayan prestado la atención debida. Una de las evidencias concretas de la presencia de Namuncura en tierras de la Araucanía la entregó el propio Urrutia, quien reconoció haber conversado con el cacique en el fuerte de Llaima. Namuncura argumentó, ante el oficial, que su presencia y la de otros indios en los pasos cordilleranos se debía a la búsqueda de piñones para su alimentación, versión que Urrutia no aceptó:

“...al visitar el fuerte de Llaima supe por el mismo cacique Namuncura y otros varios indios que obedecen al cacique Reuque se han internado en la cordillera con el propósito de recoger piñones para su subsistencia. He reprobado este procedimiento y he ordenado que en ningún caso pasen del punto llamado Carilafquen y aun, que se retiren lo antes posible, a fin de evitarles la tentación de ir a robar a ese lugar...”<sup>513</sup>.



<sup>511</sup> *El teniente coronel Martín Drouilly al coronel Gregorio Urrutia*, Maichí, 18 de enero de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

<sup>512</sup> Subercaseaux, *op. cit.*, pp. 55-56.

<sup>513</sup> *El coronel Gregorio Urrutia al comandante del fuerte de Cuaihue*, Campamento de Cunco, 17 de marzo de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

Otro testigo de la época que aportó información sobre los caciques del *puelmapu* refugiados en la Araucanía fue Francisco Subercaseaux, quien acompañó a la comitiva de Urrutia en la campaña de Villarrica. El cronista alude a la presencia de Namunkura y otros caciques del *puelmapu* en tierras de la Araucanía. La información de Subercaseaux es de gran importancia para comprender la lógica que operaba en ese difícil momento entre los grandes jefes de las pampas, la búsqueda de un refugio en sus antiguas posesiones. Subercaseaux decía de ellos: “Aquellos caciques, por largo tiempo recibieron del gobierno de Buenos Aires cuantiosas pagas, diez o doce mil yeguas por año, porque se mantuvieran tranquilos, evitaran los malones i persiguiesen a los maloqueadores de ambos lados”<sup>514</sup>. Ahora, los tenía en frente y, en su diario de la expedición a Villarrica, describía a Reuque como “araucano de tez cobriza i de membrudas formas, acompañado del cacique Reumay i de algunos mocetones, llegaron al campamento huyendo con lo encapillado, de las partidas de Villegas”. A continuación, agregaba que habían abandonado su refugio al otro lado de la cordillera “haciendo largas i penosas jornadas, como la extenuación i la miseria con que se presentaban”. Subercaseaux señala que Urrutia, luego de tranquilizarlos un tanto, les recomendó que volvieran a “sus hogares” asegurándoles el retiro de los piquetes argentinos, a los que el coronel envió un mensaje con dicho objetivo<sup>515</sup>.

Los caciques Reuquecura y Reumay eran miembros del prestigioso “linaje de los piedras” (*cura*= piedra), fundadores del mayor cacicazgo que llegó a existir en las pampas. El cacique Reuquecura o Reuque era hijo del cacique Huentecura, hermano de Calfucura y tío de Namunkura. Nació en tierras chilenas y murió, según Hux, en Río Negro el año 1887.

En tanto, Reumay, también llamado Alvarito, nombre adoptado en honor del coronel argentino Álvaro Barros, cuarto hijo de Calfucura, era hermano de Namunkura y se crió en Salinas Grandes, en las pampas. A diferencia de Reuque, Alvarito Reumay, según señala Hux<sup>516</sup>, terminó sus días en Chile, en las tierras de sus antepasados, es decir, en el lugar en que fue visto por Subercaseaux algunos días después del primer encuentro citado más arriba. Según el testimonio del *lonko* de Maquehua, don Domingo Painevilu, Reumay habría participado en el ataque mapuche al recién fundado fuerte de Temuco en 1881:

“Permanecí fiel cuando atacaron el pueblo de Temuco Kidel i esteban Romero, de Truftruf; Kotar, de Llaima; Alvarito Reumui, hijo de Namunkura de la Arjentina; Nekulman de Voroa i otros”<sup>517</sup>.

<sup>514</sup> Subercaseaux, *op. cit.*, p. 56.

<sup>515</sup> *Idem*.

<sup>516</sup> Hux, *op. cit.*, p. 169.

<sup>517</sup> Guevara, *op. cit.* (1913), p. 99.

En Cunco, Subercaseaux dijo haber estado con los caciques Reuque, Namunkura, Huilchao y Tralcala, cuando las tropas del coronel Urrutia se aprestaban a fundar un nuevo fuerte para controlar el paso de Llaima, precisamente, en las tierras del “linaje de los piedras”. Señalaba que los dos primeros “tan codiciados i perseguidos por los arjentinos, llegaron ataviados con el mayor lujo posible, hasta en las tuzas de los caballos habían formado graciosos quechucahues”<sup>518</sup>.

Sobre Reuque, Subercaseaux señala que, tras las persecuciones de Villegas, el cacique había regresado a Cunco a reclamar sus antiguas posesiones:

“El cacique Reuque que los abandonó [sus campos] hace cuarenta i más años para ir a establecer sus tolderías en las pampas arjentinas, de donde ha sido arrojado por las tropas del general Villegas, ha vuelto i posicionandose [sic] de la mejor ruca se estableció con sus mocetones”<sup>519</sup>.

La noticia de las entradas del ejército argentino en “territorio chileno”, en persecución de los jefes del *puelmapu*, se difundieron rápidamente entre las tropas apostadas en los fuertes del valle central (Temuco y Freire). Se consideraba que la entrada de Villegas sin permiso, en las ya muy asumidas fronteras nacionales, era una situación incómoda para los militares chilenos, así lo señalaba el viajero Préndez desde el fuerte de Freire, lugar desde donde se organizaba la penetración militar hacia Villarrica.

“...las fuerzas del general Villegas han pasado más de una vez los límites del territorio argentino, invadiendo el nuestro; pero tan pronto como se les ha hecho conocer esa circunstancia, se ha retirado, excusando su conducta con la carencia de medios palpables para conocer cuál es la frontera de ambas repúblicas.

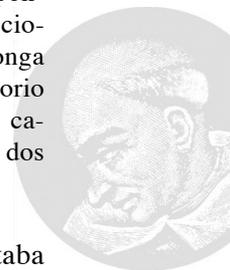
El comandante de las fuerzas de la frontera ha mantenido, con este motivo, correspondencia con el general Villegas, quien ha enviado al jefe chileno copia de las instrucciones que ha recibido de su gobierno; en ellas se recomienda terminantemente que ponga especial cuidado para que en ningún caso traspase sus tropas los límites del territorio argentino. Lo que ha sucedido debe, pues, atribuirse a la dificultad que hay en las cadenas de cerros de la cordillera para conocer cuál es el verdadero deslinde de los dos países”<sup>520</sup>.

Para los militares chilenos, la presencia de los mapuches de Argentina estaba ligada al robo de animales más que a la búsqueda de refugio o protección entre sus parientes de Araucanía. Sin embargo, la información documental muestra que la

<sup>518</sup> Subercaseaux, *op. cit.*, p. 121.

<sup>519</sup> *Ibid.*, p. 126.

<sup>520</sup> Préndez, *op. cit.*, p. 47.



estrategia del refugio también tenía otro sentido. Era posible que tanto Namunkura como otros caciques hayan estado apertrechándose en la cordillera y en la Araucanía para proseguir su resistencia contra el ejército argentino en las pampas. Esto parece coherente, si se tiene en cuenta que las pampas eran, en ese momento, tierras arrasadas, donde era difícil conseguir alimentos, además, se avecinaba la estación fría y, con ella, la escasez de víveres. Las noticias a este respecto se seguirán repitiendo a lo largo del año 1883. Un oficial del ejército argentino comunicaba a Urrutia la misma situación anterior, según lo cual, los indígenas argumentan como excusa de su presencia en la cordillera la búsqueda de piñones para su alimentación, en circunstancias que, en su opinión, el verdadero objetivo de los indígenas sería el robo de animales:

“...todos los indios que hemos tomado de este lado han excusado su presencia en este territorio diciendo que venían a buscar piñones; sin embargo, con ese pretexto de una ocupación muy inocente en si mismo, han aprovechado todas las oportunidades y desunidos de nuestros soldados para arrebatar algunos animales y así mismo, dar muerte a los que están encargados de su cuidado encontrándolos desprevenidos...  
...el teniente coronel don Martín Drouilly... me daba cuenta que las fuerzas chilenas habían dado muerte, quitándoles todo el arreo, al capitanejo Coliqueu, a un hijo de este y a dos indios más. El arreo que llevaba se componía de 70 mulas que habían conseguido arrebatar a un negociante chileno don José Cáceres, establecido en este campamento... tenemos la prueba diariamente que todos los indios que pasan a merodear aquí son de los indios sometidos al gobierno chileno, lo que me consta por las fuerzas que los han perseguido hasta el límite de esta república, tomando en seguida los ladrones la dirección de los fuertes de esa nación...”<sup>521</sup>

Lo cierto es que, mientras algunos indígenas intentaban rearmarse para resistir el invierno y los embates de Villegas, otros buscaban refugio entre sus parientes que otrora los visitaron en sus tolderías pampeanas. Algunos de estos caciques, ya viejos y cansados, habían cruzado la cordillera solo para ir a morir exhaustos y enfermos, aunque el refugio tampoco estaba del todo bien. Tras las batidas del ejército chileno, reinaba el hambre y las enfermedades, como si ya hubiesen llegado los primeros indicios de la llamada “civilización”. Entre estos “grandes hombres”, ahora caídos en desgracia, se encontraba el famoso cacique “manzanero” Ñancuqueo, quien había ido a morir entre sus hermanos de Maquehua<sup>522</sup>: “El cacique Ñancuqueo, a quien ins-

<sup>521</sup> El general del ejército argentino, Pablo Belisle, al coronel Gregorio Urrutia, Norquín, 17 de marzo de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

<sup>522</sup> Según Hux, el cacique manzanero de los toldos de Sayhueque, Juan Ñancuqueo, era un hombre que buscó permanentemente la paz, como prueba de ello, aparece firmando un tratado con el coronel L. Bernal en Carmen de Patagones el año 1872. La campaña de Villegas se ensañó con él persiguiéndolo por “cerros y montes”. Hux señala que, en enero de 1883, “los indios huidizos de Ñancuqueo pasaron a Chile en completa dispersión, des-

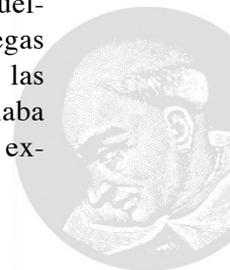
té mucho porque se volviera a esa, haciéndole ver el perdón que le ofrecía el señor general Villegas, ha fallecido en Maquehua hace ocho días de disentería; sus mocetones han quedado diseminados en varias tribus del valle central...”<sup>523</sup>.

La muerte de Ñancuqueo era, sin duda, un símbolo de los tiempos que se vivían entre las tribus mapuches; el hambre, la desesperación y las enfermedades llegaban a todos los rincones de la tierra araucana. El año de 1883 es especialmente trágico para los indígenas de la pampa. Perseguidas y diezmadas familias completas dirigían su camino hacia el occidente de la cordillera de los Andes en busca de la ayuda de las tribus del *ngulunmapu*. La campaña militar con su estrategia de atenazar a los indígenas, cerrando las rutas y boquetes cordilleranos, había dado los resultados esperados. Entre los mapuches reinaba la desbandada; al perder sus haciendas y sus casas, muchos morían de hambre. En la Araucanía, tras las acciones militares, se declaró una epidemia de cólera, mientras que familias completas provenientes del *puelmapu* y el *waizufmapu* cruzaban la cordillera en busca de refugio y alimentos, que debían ir a pedir, paradójica y cruelmente, a los fuertes y militares, es decir, donde sus propios verdugos. El viajero Préndez se encontró con algunos de estos hambrientos grupos de fugitivos, se trataba de familias completas que, exhaustos, atravesaban la cordillera en busca de refugio y protección:

“...llegó a Freire, pidiendo permiso al jefe para alojar allí una partida de indios de ultracordillera. Eran en todo trece mujeres con algunos niños y ocho mocetones al mando de un cacique.

Venían hambrientos y casi desnudos, fatigados por una larga marcha. Un manzano los hospedó bajo su ancha copa; allí se tendieron a descansar mientras el comandante del fuerte disponía que se les diera un poco de trigo y algunas arvejas”<sup>524</sup>.

El viajero porteño señalaba que, al parecer, la República Argentina había resuelto definitivamente acabar con los indígenas e indicó que la campaña de Villegas buscaba el exterminio de las tribus mapuches del oriente si no se sometían a las leyes del Estado y a las condiciones de rendición impuestas por el oficial. Señalaba que, en base a informes militares, se sabía que “los que así no lo hagan, serán exterminados, sin excepción alguna respecto de sexo o edad”<sup>525</sup>.



---

de donde el cacique solicitó indulto y una entrega digna”, tal vez, por recomendación de Urrutia (Hux, 1992: 194). En todo caso, la información de Hux es un tanto confusa, primero habla de un Juan Ñancuqueo y, luego, sin mediar explicación, de un tal Miguel Ñancuqueo, como si fuesen los mismos; a este último, lo señala regresando a la Argentina en 1886. La carta de Urrutia demuestra que se trataba de personas diferentes, pues el que habría intentado entregarse es el mismo que murió en Maquehua el año 1883.

<sup>523</sup> *El coronel Gregorio Urrutia al comandante del fuerte de Cuaihue*, Campamento de Cunco, 17 de marzo de 1883, ANMG, Vol. 1045, sin foliar.

<sup>524</sup> Préndez, *op. cit.*, p. 46.

<sup>525</sup> *Ibid.*, p. 47.

Las campañas militares de Chile y Argentina siguieron su curso hasta fines de 1885, luego de esa fecha, ya no hubo más resistencia, la mayoría de los focos fueron apagados con un costo muy alto de vidas, especialmente, para los mapuches. La fecha clave en la que culminó este penoso episodio de la historia mapuche es el 5 de mayo de 1885, día en que se entregó el otrora poderoso Namunkura, junto a nueve capitanejos, 137 lanzas y 185 mujeres y niños. Era el fin de la resistencia indígena a ambos lados de la cordillera<sup>526</sup>.

La presión contra las tolderías mapuches de la pampa continuó a lo largo de las décadas siguientes. Expulsados de sus territorios, los indígenas siguieron buscando un lugar en tierras de la Araucanía, lo que originó un movimiento de población no visto hasta ese momento y que debió tener serias consecuencias entre las tribus “chilenas”, en términos de su economía y la competencia por la asignación de tierras. Para algunos, la radicación de indígenas de Argentina en tierras chilenas era un hecho positivo, pues ayudaría a poblar y hacer productivas las boscosas tierras de la Araucanía. En 1886, el inspector de colonización del Alto Biobío, Martín Droully, señalaba que el movimiento de población originado por la invasión militar argentina “no es desfavorable a Chile por cuanto se han radicado a este lado no menos de ocho mil indígenas desde Chillán hasta Valdivia”<sup>527</sup>.

A pesar de esta gran embestida, los mapuches intentaron conservar sus patrones de movilidad. En su afán por ayudar a los de la pampa, los de la Araucanía insistieron en mantener sus vínculos o en otorgar apoyo a sus parientes caídos en una desgracia mayor que la de ellos mismos, este es el caso de Pascual Coña y su visita al ilustre prisionero de Choele-Choel, Sayhueque, pero esta es, también, la historia de muchos otros seres anónimos que, resistiéndose a la ocupación, intentaron conservar su modo de vida en los dos espacios separados por la cordillera. Por esta razón, una de las prioridades de las armas nacionales era el control total de los pasos cordilleranos, estrategia que se pudo completar después del año 1883.

---

<sup>526</sup> Véase Ministerio de Guerra, *op. cit.* (1978); Walther, *op. cit.* y Martínez Sarasola, *op. cit.*

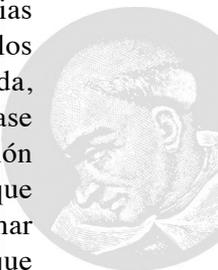
<sup>527</sup> Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga), en Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1886, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1886. Pág. 210.

## LA INVASIÓN MILITAR Y EL ESTABLECIMIENTO DE LAS FRONTERAS NACIONALES

*Nosotros somos bien longevos porque mi abuelito murió a los 102 años calculado, porque él se acuerda muy bien cuando Cholchol se fundó, él tenía dice 14 ó 15 años [...] entonces el año 1880 se fundó Cholchol un año primero que Temuco, antes de la Pacificación de la Araucanía, entonces ahí esa gente se pacificaron a punta de bala mejor dicho. Siempre mi abuelito tenía muy mal recuerdo del general Urrutia y de los demás soldados también, porque los soldados salían a hacer malones, saqueando a la gente quitándole alimento, vestuario, etc. y a su vez, él decía, violando mujeres, no les importaba si fuesen ancianas, salía un buen grupo de soldados así, eran verdaderos locos decía él, y por eso hay mucha gente aquí que siendo mujer, que siendo casada de repente aparecía un hijo de color diferente porque engendrado por soldado y los hombres lo aceptaban porque qué iban hacer si no podían hacer nada, porque más bien tenían miedo. Así nos pacificaron, decía.*

Manuel Maquepi<sup>528</sup>

La campaña de ocupación militar de la Araucanía se basó en dos estrategias básicas; la primera, cerrar la cordillera para impedir la comunicación entre los indígenas de ambas bandas y asegurar la nueva “soberanía nacional”; la segunda, establecer una red de caminos y fuertes, cuestión que se llevó a cabo sobre la base de la antigua “estructura vial” mapuche, teniendo en cuenta, además, la ubicación de las principales áreas pobladas por los mapuches. Era una forma de control que evitaría cualquier intento de alzamiento, pero también, era una forma de aprovechar el conocimiento ancestral de los mapuches de su territorio y de los recursos de que disponían.



<sup>528</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, febrero 2001.

Una vez fundado el fuerte de Villarrica, los militares chilenos se empeñaron en la tarea de resguardar la cordillera de los Andes. Para atender a esta urgencia, se estableció un conjunto de puestos de frontera y fortines militares con los que se controlaría el paso de las huestes mapuches en forma efectiva y definitiva. Siguiendo esta estrategia, el 16 de enero de 1883, se estableció el fortín Palguín en la margen sur del río Trancura y, el 18 del mismo mes, el de Munquén a 18 kilómetros al sur oeste de Villarrica. El 27 de febrero, se estableció el fuerte de Pucón ubicado en la ribera oriental del lago Villarrica y, el 17 de marzo, el de Cunco, algunos kilómetros al norte de Villarrica<sup>529</sup>. Con esta infraestructura militar, quedaba asegurado el control de los pasos de Villarrica y Llaima, además de una serie de boquetes menores. Como dijo Guevara, la línea de fortificaciones militares de cordillera daba el golpe de gracia a los mapuches.

En los años siguientes, la línea de defensa fronteriza se va a reforzar con la construcción de una serie de otros fortines militares emplazados en las principales rutas mapuches. La Memoria de Guerra de 1887 establece el resguardo de 19 boquetes cordilleranos en la Araucanía, con un contingente de 181 soldados entre oficiales y tropas<sup>530</sup>. Como se puede apreciar en el cuadro siguiente, pese a la existencia de numerosos boquetes a lo largo del país, la mayor atención estaba puesta en los de la Araucanía, donde el proceso de ocupación aún estaba activo.

**Cuadro N° 2**  
***Boquetes de cordillera del año 1887***

Trancura	3 boquetes,	2 oficiales,	16 cazadores
Llaima	2 "	1 "	25 cazadores
Lonquimay	14 "	1 jefe,	9 " , 127 húsares
Yumbel	1 "	1 "	10 7° de Línea
Chillán	1 "	1 "	20 Cazadores
San Carlos	1 "	1 "	14 Húsares
Linares	1 "	1 "	20 cazadores
Suma	23 boquetes,	1 jefe,	16 oficiales , 233

Fuente: *Memoria* (1887) p. 170.

<sup>529</sup> Guevara, Tomás (1998), *Ocupación de la Araucanía*, Santiago, Andújar. Pág. 196.

<sup>530</sup> ARA, Memoria que el Ministro de Guerra presentó al Congreso Nacional en 1887, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1887.

Aun después de algunos años de terminada la ocupación militar de la Araucanía, el control de los pasos cordilleranos, especialmente el de Villarrica, continuaba siendo una preocupación de los militares. En la misma memoria del año 1887, se señala que el camino de Pucón a la Argentina, pasando por Trancura, era una de las obras que reclamaban la más preferente de las atenciones y agregaba: “Es sabido que este boquete es uno de los que presta un fácil paso hacia esa República, contribuyendo así a dar impulso a las poblaciones de Pucón i Villa-Rica con el comercio creciente con los pueblos de ultra-cordillera”<sup>531</sup>. El comercio al que se refería era el que se realizaba entre los nuevos pobladores de la frontera a ambos lados de la cordillera, lo que indica que se había iniciado el proceso por el cual se irán reemplazando, paulatinamente, los circuitos ganaderos indígenas por circuitos controlados por *winkas*, principalmente, colonos y nuevos pobladores venidos de la zona norte y centro sur de Chile y Argentina

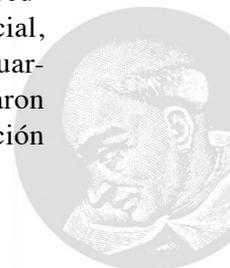
En su *Memoria del Alto Bío-Bío*, de 1886, el Inspector Droully decía que el tráfico ganadero con Argentina se había convertido en un floreciente negocio que favorecía, principalmente, a los nuevos pobladores de las tierras indígenas y, daba como ejemplo, el boquete de Antuco, por donde se habían internado, en esa temporada, más diez mil animales vacunos, que se exportaban a cambio harina, vino y mercaderías de Concepción. El inspector agregaba que el comercio con lugares como Bahía Blanca había adquirido tal importancia que, en la última temporada, se habían dirigido hacia allá más de cien compradores, con lo que se aseguraba que la internación de animales al sur de Chillán no bajaría de los ochenta mil vacunos. Desconociendo la larga historia ganadera de los mapuches, Droully creía que este floreciente comercio tenía su origen no en los indígenas, sino en los antiguos habitantes chilenos que vivían enquistados entre las tribus mapuches<sup>532</sup>.

Sin embargo, la ocupación de las tierras mapuches por parte de colonos y ocupantes no terminó con el tráfico ganadero indígena ni con el intercambio comercial, en general. Recordemos que esta era un frontera porosa y que, pese a los resguardos militares, los contactos mapuches entre la Araucanía y el Neuquén continuaron a lo largo de los años siguientes<sup>533</sup>. Pese a los daños provocados por la ocupación

<sup>531</sup> ARA, *Memoria* (1887), p. 186.

<sup>532</sup> ARA, *Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga)*, en Memoria del Ministro de Guerra, presentada al Congreso Nacional en 1886, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1886. Pags. 208-209.

<sup>533</sup> Sobre la continuidad del tráfico ganadero y la participación mapuche entre la Araucanía y las comarcas adyacentes del Neuquén, véase el trabajo de Susana Bandieri. Según la autora, el comercio ganadero con dirección este-oeste perduró en la región hasta por lo menos 1920, época que ese inicia una política de aranceles proteccionistas por parte del Estado chileno. Lamentablemente, la autora no identifica con claridad el papel cumplido por los indígenas en este comercio que, pese al incremento de trabas aduaneras, impuestos y aranceles, continuó funcionando durante el período, aunque con un alto grado de informalidad. Susana Bandieri (1999), “Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino”, en *Anuario IEHS*, n° 14, Tandil, Argentina.



militar, la *Memoria del Intendente de Cautín 1890*, Marcial Pinto Agüero, informaba que los mapuches seguían haciendo su comercio, tanto entre indígenas como, ahora, con los nuevos habitantes de la otra banda, pues estos últimos no podían acceder de otra manera a productos del tipo que manufacturaban los indígenas, tales como artículos de plata, lana y cuero:

“Los indígenas mismos no son ajenos a este progreso general i hacen comercio de tejidos i plata chafalonía que llevan a la República Argentina para cambiar por animales, surten los mercados de la provincia con artículos de primera necesidad y que por ahora no es fácil propagar”<sup>534</sup>.

El informe agregaba un dato muy importante que confirma la idea de un *continuum* en el tráfico y movilidad de los *nampülkafes* hacia el oriente. Señala que, en relación al comercio ganadero, había salido una gran cantidad de indígenas por el boquete de Llaima, unas tres mil personas. Por el volumen de personas que se desplazaban en aquel verano, se podría decir que el patrón de movilidad económico-ganadero orientado a las pampas seguía plenamente vigente. Lamentablemente, no cuento con información adicional para saber cómo es que operaban estos “nuevos circuitos ganaderos”, quiénes eran los intermediarios, mapuches o no mapuches, dónde se vendía ese ganado o si era parte del consumo interno de las comunidades.

“En la presente temporada de verano han salido por el boquete de Llaima, en busca de ese comercio, no menos de tres mil indígenas que regresan jeneralmente después del invierno”<sup>535</sup>.

El mismo Tomás Guevara señalaba algunos, años más tarde, que esta movilidad parecía ser un hecho rutinario entre los mapuches y, sobre el cual, los *winkas* no habían reparado. En un breve párrafo, el profesor de Temuco señala una serie de características de este desplazamiento: primero, que era practicado, principalmente, por las parcialidades cercanas a la cordillera y, segundo, que era una actividad únicamente masculina que se había hecho más activa en aquellos momentos:

“Un hecho no mencionado con toda certeza por los observadores de esta raza, ha sido la emigración de verano hacia el lado arjentino, de las agrupaciones próximas a la cordillera, sobre todo la que viene practicándose desde mediados del siglo XIX. Esta dispersión estival de varones *únicamente* se ha hecho más activa en los últimos tiempos”<sup>536</sup>.

<sup>534</sup> ARA, *Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890*, Intendencia de la República, Tomo II, Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1890. Pág. 83.

<sup>535</sup> ARA, *op. cit.*, 1890: 83

<sup>536</sup> Guevara, *op. cit.* (1908), p. 36, la cursiva es mía.

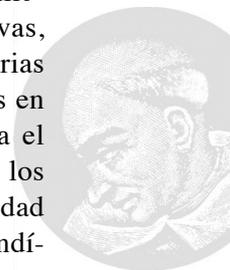
La insistencia de los mapuches por prolongar su sistema de vida conectado, por siglos, a los territorios del *puelmapu* y el *waizufmapu*, incentivó una dura política militar de control de los pasos y rutas cordilleranas. Además de los señalados fuertes cordilleranos, las autoridades establecieron un conjunto de medidas como el desplazamiento de poblaciones indígenas fronterizas, la prohibición del paso de ganado en manos de indígenas y el establecimiento de barreras sanitarias. Todas estas medidas terminaron por destruir la base económica ganadera, sobre todo, de aquellos grupos que habitaban la cordillera y cuyo único sustento económico y alimentario era ese. En su *Memoria* del año 1886, Martín Droully, de importante papel en la ocupación militar, y entonces inspector de Colonización, relata sus estrategias para evitar el paso de mapuches y pewenches hacia el oriente de la cordillera. Entre las estrategias, se encontraba la sedentarización forzada, con el fin de darles “hábitos de trabajo” y el desplazamiento de los lugares que habitaron por siglos hacia tierras agrícolas del valle central. Incluso, Droully confesaba que, a pesar de la miseria y la hambruna en que se encontraban los indígenas, había evitado por completo sus incursiones a ultracordillera<sup>537</sup>.

El plan de Droully para controlar la movilidad de los pewenches del Alto Biobío consistía en radicarlos en el valle, en tierras agrícolas, mediante una campaña de desplazamientos forzados de todas las familias que habitaban en tierras de estepa cordillerana. Para ello –decía– “se dispuso ofrecerles a todos, terrenos en el llano central del Departamento de Angol i de darles allí mantención para ayudar a su subsistencia en el primer año i mientras obtengan productos de esos terrenos, para lo cual se les prestó bueyes y toda clase elementos”. De esta manera, familias “antes casi nómades”, como decía el inspector, “adquirirían hábitos de trabajo de campo”<sup>538</sup>.

La continuidad del tráfico ganadero indígena a través de los boquetes cordilleranos generó la implementación de nuevas medidas administrativas y coercitivas, planteándose, como una necesidad urgente, el establecimiento de barreras sanitarias para el control del tráfico ganadero, lo que, en todo caso, tardó algunas décadas en hacerse efectivo. No obstante, las primeras implementaciones de un plan para el establecimiento de “cordones sanitarios” fronterizos dieron buenos resultados a los militares, pues sus acuciosas exploraciones les permitieron conocer en profundidad una serie de boquetes menores, hasta entonces desconocidos por el mundo no indígena; así lo señalaba un oficial en la *Memoria de 1887*: “Es incuestionable que hasta el momento de no habernos sentido aguijoneados por la necesidad de establecer cordones sanitarios, muchos boquetes o pasos hoy descubiertos, habrían permaneci-

<sup>537</sup> ARA, *Memoria*, 1886: 207.

<sup>538</sup> ARA, *op. cit.*, 1886: 208-209.



do ocultos a la contemplación de este lado de los Andes”. Sobre el mismo tema, la *Memoria* cita una carta del capitán Álvaro Alvarado, del Regimiento de Cazadores de a Caballo, quien comunicaba haber descubierto un nuevo paso en la quebrada de Tacura, en la inmediaciones de la cordillera de Carilafquén. Otra comunicación, contenida en la misma *Memoria*, esta vez, del teniente don Lorenzo Campo, señala que:

“A fines del mes de enero del corriente año, supe por unos indios vecinos de allí, que existía un camino que, pasando por el antiguo fortín de Maichi i el lugar denominado Malte, les servía para comunicarse con la Argentina; de lo que inmediatamente di cuenta al comandante de la plaza de Pucón”<sup>539</sup>.

Es un hecho que la invasión militar y el posterior establecimiento de caminos y centros poblados se hicieron teniendo como base la organización que los mapuches poseían de su espacio. Aun algunos años después de la ocupación, la Memoria del intendente de Cautín, de 1890, señalaba que

“En materia de caminos, es una necesidad urgente proceder a la mayor brevedad a dotar a la provincia de vías fáciles, pues hasta el presente no existen sino la sendas abiertas por el tráfico mismo de los araucanos i mejorado en parte por el ejército, ya para abrirse paso a fin de conquistar este territorio, o para facilitar el más espedito relevo de las fuerzas que han cubierto las guarniciones de los diversos fuertes, en torno de los cuales se ha aglomerado ya alguna población”<sup>540</sup>.

El territorio mapuche, con profundos vínculos entre las dos vertientes cordilleras, escenario de relaciones interétnicas, de intercambios comerciales, de relaciones sociales, va a quebrarse y a romperse por la fuerza de las fronteras nacionales, por el peso del Estado-nación que, desde mediados del siglo XIX, comenzó a trazar sus líneas invisibles sobre el *wallmapu*. Y la razón no pudo ser otra que la ambición económica de una sociedad capitalista en expansión sobre un territorio que no les era propio y que, por siglos, vio surcar, a través de boquetes y rastrilladas, las caravanas del *nampülkafe*, arreando su ganado a través de un territorio inmenso.

<sup>539</sup> ARA, *Memoria*, 1887: 187-189.

<sup>540</sup> ARA, Memoria del Ministerio de Interior, 1890: 75-76.

## VII. “EN EL PAÍS DE LA MEMORIA”: *NAMPÛLKAFE*, IDENTIDAD Y TERRITORIO EN EL SIGLO XX

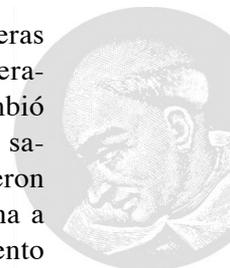
### EL NUEVO MAPA DE LAS TIERRAS MAPUCHES

Entre los mapuches de Araucanía, el *puelmapu* es un lugar muy presente en la memoria colectiva, sobre todo, de la gente mayor. Los antiguos aún relatan, alrededor del fogón o de la estufa a leña, las hazañas de sus antepasados que cruzaban la cordillera en busca de riquezas, de aventuras y de mujeres blancas. El *puelmapu*, en la memoria de los más ancianos, es un lugar plétórico de imágenes positivas y poderosas como si su sola mención resumiera lo que fue el ahora perdido “país mapuche”.

Sin embargo, el *puelmapu* o la Argentina, como prefieren decir los mapuches hoy en día, está presente en las experiencias y vivencias actuales, porque los mapuches siguen en contacto, de diversas formas, con aquellas tierras. Apenas unos años después de la instalación de las fronteras nacionales, los mapuches de Chile, atraídos por una fuerza atávica, aunque social y cultural, comenzaron a ingresar en calidad de inmigrantes temporales o permanentes para trabajar en las nuevas estancias y en las plantaciones de manzanas del Neuquén y de las provincias adyacentes. Se trataba ahora, de un viaje menos épico, menos glorioso que los de antaño, pero no exento de dificultades, un viaje donde el futuro era incierto y donde el retorno estaba, una vez más, acompañado con la imagen de la abundancia, porque el motivo era la búsqueda de trabajo y medios de subsistencia para la familia, tal vez por eso que, aún hoy, a los que viajan, se les llama *nampülkafe*. Es como si los propios mapuches hubiesen “modernizado” el significado del concepto y lo hubiesen adaptado a la nueva realidad política y económica posreduccional.

De este modo, desde que el Estado dibujó las líneas imaginarias de las fronteras nacionales, miles de mapuches migrantes han atravesado los boquetes cordilleros que antes cabalgaron sus abuelos. El modo de hacerlo, sin embargo, cambió cuando el Estado se hizo más eficiente al subrayar las fronteras con barreras sanitarias, guardias de frontera y personal de aduana, cuando los caballos debieron ser abandonados y muchos de estos trabajadores debieron emprender su marcha a pie. El aumento de la migración, en los años cincuenta, permitió el mejoramiento de los caminos y los buses comenzaron a ser un medio de transporte normal, cada vez más regular, para atender la demanda de estos trabajadores de estación. Con el transcurso del tiempo, los modos de desplazamiento debieron cambiar y, con ello, se comprimieron los espacios y los tiempos, así el viaje de los antiguos quedó tan solo reducido a una imagen.

Lo paradójico de este nuevo patrón de desplazamiento hacia el oriente, después del establecimiento de las fronteras nacionales, es que los mapuches llegaban a una



tierra extraña, donde ya no existían los antiguos parajes en los que podían ser recibidos en su misma lengua por sus parientes y amigos; el país mapuche extendido más allá de las cordilleras ya no existía, desde ahora era “otro país”.

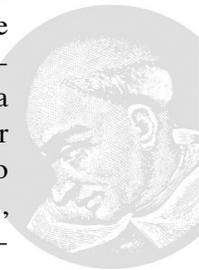
Lo anterior es cierto, solo en un sentido, el país de antaño cambió o desapareció, pero hoy existía otro, reconstruido y vuelto a construir, pese a los desplazamientos, las persecuciones y expoliaciones que sufrieron y han sufrido “los vencidos”, después de 1883, a ambos lados de la cordillera. Era el país imaginado, tejido entre recuerdos y sueños de un futuro diferente. Pese a todo, muchas familias mapuches pertenecientes a los antiguos linajes de la pampa pudieron seguir viviendo en sus antiguos territorios; otros fueron reasentados en nuevas tierras; unos cuantos más viven en las ciudades; muchos cruzaron la cordillera y se instalaron junto a sus parientes de la Araucanía. Cuando la migración laboral se intensificó, los lazos de parentesco fueron rearticulados, inventados o fundados de nuevo. A los pocos años, los mapuches de los sectores más cercanos a las fronteras o de las ciudades cabeceras de ambos países (Villarrica, Temuco, Neuquén, Junín de los Andes, San Martín de los Andes, etc.) habían comenzado a construir una nueva red de parientes y amigos, se trataba de la reconstrucción de los vínculos básicos y primarios. Era como si la bola de mercurio, dividida y dispersa, comenzara a retomar su forma y su tamaño atrayendo a cada una de sus partes o, al menos, a las que pudieron sobrevivir.

Para los migrantes, la reconstitución de esas redes era una base fundamental para funcionar en un espacio “ajeno” y muchas veces hostil y violento contra “el indio”, como se suele decir en Argentina. Hoy en día, muchas personas de las comunas cordilleranas y precordilleranas de Chile, como Curarrehue, Pucón, Villarrica o Panguipulli pueden decir que, dentro de su genealogía reciente, poseen una gran cantidad de miembros que viven de manera permanente en el lado argentino; son personas que se han ido a trabajar y que han fundado nuevas familias, que vienen de ida y vuelta, como decía el viejo Paillalef, que mantienen vivos los nexos entre las gentes de ambos lados. La historia oral de comunidades cordilleranas guarda en la memoria hechos recientes, donde la Argentina aparece como un lugar de refugio. Los grandes incendios forestales que asolaron las serranías de la Araucanía, en los años treinta y cuarenta, o las pestes y enfermedades posteriores a la llegada de la “civilización” son hechos profundamente vinculados a las migraciones a Argentina. En la zona de Villarrica, las erupciones del Volcán del mismo nombre –otrora *Quitralpillán*– provocaron, a principios de siglo, una masiva migración de gente de comunidades de Pucura, Chayupen, Molco y otras localidades cercanas afectadas, nuevamente, el destino fue el oriente. Estas y otras migraciones ayudaron a formar enormes lazos de parentesco entre comunidades de ambos países y han logrado perpetuar la idea y el imaginario de un espacio mapuche más allá de los Andes.

La capacidad de adaptación de los mapuches a las nuevas circunstancias ha demostrado, una vez más, su fortaleza tanto como sociedad como para enfrentar los

desafíos puestos por las múltiples pulsiones a los procesos identitarios. Hoy en día, externamente, cada país define o quiere definir a "sus" grupos étnicos como grupos nacionales, como si las fronteras los volvieran irredentos, sin posibilidades de pensar en un país imaginario, más allá de los mapas *winkas*. Los propios estudiosos e investigadores han caído en esta trampa y han preferido hacer la historia mapuche dentro de las fronteras nacionales, obviando por décadas que los mapuches y sus formas de vida fueron anteriores a dichos mapas. Para los mapuches, en cambio, el proceso es diferente; ya he hablado de la capacidad de reconstruir redes de parientes y amigos a ambos lados, pero qué pasa hoy. La respuesta se encuentra en varios lados. Por una parte, existe, como he dicho, una persistencia en la memoria mapuche de un imaginario sobre las pampas, por otro lado, este imaginario está siendo incorporado de manera activa a los nuevos procesos de emergencia étnica. Se trata de un proceso en el que la reconstrucción –simbólica– del país mapuche juega un papel fundamental dentro de los nuevos códigos discursivos asociados a las demandas por autonomía y reconocimiento de derechos colectivos. En efecto, tanto para los mapuches de Chile como para los de Argentina, revivir el país mapuche es una forma de subvertir el orden impuesto, una forma de cuestionar el modelo de Estado-nación que suprimió, por la fuerza, modos de vida de los antiguos. No obstante, también es una forma de recordar, como diría Foerster, y rearmar un pasado que, aún, se cuele por la rendijas del presente para legarlo a las nuevas generaciones. Esta es una de las formas de pensar e interpretar los testimonios que a continuación presento.

Como he dicho en la introducción, se trata de testimonios recogidos en comunidades rurales de la Araucanía, entre personas de edades por sobre los sesenta años, cuyos relatos enlazan varias temporalidades diferentes y a veces distantes. Algunos testimonios hablan de las experiencias migratorias recientes y las relacionan con los viajes de sus padres o sus abuelos a las pampas. En este último caso, se trata de testimonios que hablan de sucesos acaecidos hace más de cien años, otros, posiblemente, de los años posteriores a la ocupación militar y, otros, de los años cuarenta o cincuenta y, aun, más recientes. De cualquier modo, no es mi interés establecer una temporalidad estricta y lineal del contenido de los relatos, por el contrario, lo que intento es mostrar hasta dónde alcanza el imaginario actual sobre las pampas, qué elementos, representaciones e imágenes se conservan y cómo estas se relacionan con las historias contadas en los capítulos anteriores. No se crea que detrás de esto existe un afán de validar los contenidos de los testimonios, por el contrario, mi intención es dar un salto en el tiempo para mostrar cómo la memoria persiste y recuerda más allá de los muchos hechos ocurridos y de los agravios infligidos. Es una forma de buscar una continuidad y de indagar hasta qué punto la permanencia de los vínculos culturales de los mapuches con las pampas son parte de su identidad como pueblo.



*Las categorías mapuches asociadas al puelmapu*

La movilidad, la errancia, el vagabundeo, el viaje permanente, parecen ser características propias de algunas sociedades preindustriales o sin Estado. Desde las visiones etnocentristas, sin embargo, la movilidad, opuesta al sedentarismo, y la institucionalización parecen ser el mejor argumento de contrastación entre civilización y barbarie. Viajeros y nómades representan un conjunto de ambivalencias, para los civilizados, el peligro móvil de la barbarie, “distancia y proximidad, atracción y repulsión”, pero estas contradicciones al interior de una cultura o, en el contexto de relaciones de reciprocidad, se tornan necesarias como medios de interacción social: “Sirven de intermediarios con la exterioridad y por ese mismo camino, con las diversas formas de alteridades”<sup>541</sup>.

Utilizo la categoría “viaje” para establecer una diferencia con el uso sociológico y demográfico de “migración” y para apartarla de la simple idea de “tránsito” o “traslado”. Como categoría de análisis histórico y antropológico cultural de las diferentes formas de relaciones sociales (de género, etnia, etc.), el viaje responde, más bien, a una noción de rito de paso masculino, por el cual los sujetos acceden a nuevos niveles de estatus y prestigio otorgados por su interacción, a través de la movilidad espacial, con distintos grupos de parentesco, cercano, lejano, consanguíneo o por afinidad. Así como a través de la carga vivencial que significa para el viajero, un sujeto que moviliza recursos materiales y simbólicos.

El viaje de los mapuches al *puelmapu*, o a la Argentina, puede ser abordado como una categoría y un concepto elaborado desde la propia cultura y sociedad mapuche, condensado en la palabra *nampülkafe*<sup>542</sup>. Según el Diccionario de Augusta, *nampülkan* significa viajar al extranjero, mientras que *nampülkafe* es el que viaja mucho al extranjero. Según Salas, el sufijo *fe* significa “actor, agente” y se puede añadir a una raíz verbal para referirse a quienes realizan la acción verbal<sup>543</sup>. *Nampültuiawn*, de la misma raíz, es “ir y venir tranquilamente”, mientras que *nampülkañma domo* “es la mujer cuyo marido anda en el extranjero”<sup>544</sup>.

<sup>541</sup> Michel Maffesoli (1999), “El nomadismo fundador”, en *Nómadas* N°10, Santa Fe de Bogotá, Departamento de Investigaciones, Universidad Central, pp. 130.

<sup>542</sup> Manuel Manquilef (1911), “Comentarios del Pueblo Araucano (La faz social)”, en *Revista de Folklore Chileno*, Tomo II, entrega 1ª, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes y Augusta, Félix José de (1996), *Diccionario Araucano. Mapuche-Español/Español-Mapuche*, Santiago, Ediciones Cerro Manquehue.

<sup>543</sup> Adalberto Salas (1996), “Lenguas indígenas de Chile”, en *Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago, Andrés Bello.

<sup>544</sup> Augusta, *op. cit.*, pp. 145.

Otro concepto o categoría mapuche podría ser el de "argentinado". En la actualidad, el discurso mapuche señala que las personas que han vivido en las pampas son "argentinados", esto podría ser una simple alusión a ciertos formalismos, pero, en el análisis de contenido de este adjetivo, podemos concluir que se trata de una verdadera categoría en la cual se conjugan un conjunto de atribuciones e imágenes sobre el significado de lo argentino o, más aún, de lo pampeano. ¿Qué connota el ser argentinado o argentinada? La entrevistas que analizamos en uno de los capítulos de este estudio muestran que tal concepto hace referencia a un tipo de vestimenta, a un modo de ser, a ciertas imágenes sobre lo masculino y, si indagamos más allá, ser "argentinado" pareciera reflejar un cierto estatus asociado a imágenes sobre un pasado de abundancia y de prestigio de los mapuches.

El viaje de miembros de la sociedad indígena, a través de su territorio, traduce un modo de articulación de las relaciones intraétnicas; por su intermedio, se revitalizan los lazos de parentesco de las grandes agrupaciones familiares mapuches. Asimismo, a través de los sujetos que viajan, se ponen en circulación los bienes simbólicos y mercantiles que permiten el cumplimiento de las relaciones de reciprocidad entre las distintas parcialidades, aun entre las más distantes.

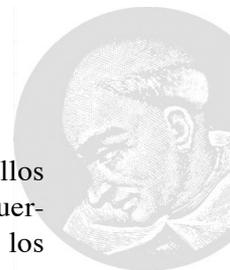
El viaje es parte de un proceso de aprendizaje cognitivo y de establecimiento de relaciones sociales e interculturales, a través del cual, los sujetos descubren y construyen su identidad y la alteridad no indígena o *winka*. Desde esta perspectiva, la experiencia del viaje contribuye a la reafirmación de la diferenciación étnica de pueblo mapuche más allá de los límites materiales. También, es un modo de configuración de la etnoterritorialidad mapuche como elemento subjetivo y objetivo, basado en la realidad concreta de los recursos y de los sujetos que le dan uso.

#### MEMORIA, CULTURA Y TERRITORIO EN LA ACTUALIDAD

##### *Los mapuches y las visiones contemporáneas sobre el puelmapu*

La gente mapuche ha transmitido su historia de generación en generación, ellos no se olvidan de los episodios y hechos del pasado y los relatan con la misma fuerza y profundidad con que se los legaron sus padres y abuelos. El recuerdo de los viajes a las pampas y sus múltiples significados asociados parecen tener un enorme vigor en los relatos orales mapuches y en la cultura en general. El *puelmapu* no es solo un punto de referencia en el espacio, sino que es, además, un punto de referencia étnico e identitario que perdura hasta el presente.

Los recuerdos de estos viajes están más presentes en aquellos lugares donde existe una antigua tradición de contactos con la Argentina. En estos lugares es posible apreciar una continuidad intergeneracional que alimenta los relatos de



los distintos miembros de las familias, especialmente, de los mayores, quienes, en muchos casos, pudieron ser testigos de los viajes de sus padres y de sus abuelos, o bien, recibieron de estos los relatos y enseñanzas relacionados con esta experiencia<sup>545</sup>. En la Araucanía existen familias y comunidades donde el viaje a la Argentina fue un patrón de movilidad común a muchos de sus miembros. Este el caso de comunidades mapuches ubicadas hoy en las comunas de Villarrica, Cunco, Pitrufquén, Freire y Temuco. En estas comunidades, los hombres se han transfigurado de *nampülkafe* a trabajadores migrantes estacionales, la modalidad “moderna” del viaje a la Argentina. En la comunidad de Huilio, ubicada unos 60 kilómetros al sur de Temuco, en la comuna de Freire, varios de los miembros varones, emparentados entre sí, ostentan entre sus más preciadas experiencias de vida el haber viajado a la Argentina.

Uno de los hombres más ancianos de este lugar, el *lonko-wewpife*, Juan Calfín Paillamán, pertenece a una familia de viajeros, cuyas experiencias están enraizadas en el seno de la comunidad. Don Juan Calfín Paillamán tiene más de noventa años y, en la Comunidad de Hulío-Pindaco, la gente lo conoce como un hombre sabio, que tiene palabra buena, *kümeý dungu*, que tiene memoria y da buenos consejos. Entre los mapuches, a un hombre como él se le llama *wewpife*<sup>546</sup>. Don Juan es, tal vez, uno de los últimos narradores o *wewpife* de su tierra, hombre inteligente y culto, está emparentado directamente con el linaje dominante de su comunidad. Su padre, Manuel Calfín, le dio el nombre a su comunidad cuando vino el empadronamiento de la Comisión Radicadora de Indígenas, en 1913. Como otros hombres viejos de la Araucanía, Juan Calfín recuerda, hasta donde alcanza la memoria, que sus antepasados hombres, por línea paterna de descendencia, acostumbraban a realizar largos viajes a tierras lejanas, donde tardaban días, meses y hasta años en volver. A estos hombres, se les llamaba *nampülkafe*, hombres que, generalmente, viajaban rumbo al oriente, a las pampas argentinas. Guerreros, conchabadores y maloqueros o simples aventureros, antiguamente; hoy, inmigrantes y trabajadores. De cualquier manera, han seguido el mismo patrón de movilidad espacial hacia el otro lado de la cordillera, a las tierras del *puelmapu*.

<sup>545</sup> Las entrevistas se realizaron en reducciones mapuches de la zona de Huilio (comuna de Freire), Wichawe (comuna de Padre Las Casas) y Quepe. Se parte de la base que existen múltiples dificultades para reconstruir procesos históricos alejados en el tiempo, no es mi pretensión reconstruir, en su totalidad, dicha historia ocurrida hace más de cien años por personas que están vivas; sin embargo, pienso que las fuentes y registros orales permiten tender puentes entre el pasado y los contenidos discursivos significativos que, sobre el tema de investigación, conserva la tradición oral mapuche en la actualidad. En el contexto de la sociedad mapuche rural, la oralidad juega un papel central en la transmisión de la historia, en muchos casos, entre las personas mayores de las comunidades, existen sujetos especializados en la transmisión oral de la historia de la comunidad (*wewpifes*), así como de sus experiencias personales.

<sup>546</sup> Un testimonio recogido por Guevara señala que “Entre los mapuches antiguos se respetaba estraordinariamente [sic] a los hombres de bonita palabra, ya fuese en discursos o en contar las vidas de los finados caciques”, Juan Calfucura, en Guevara, *op. cit.* (1913), pp. 59-60.

Juan Calfín recuerda las hazañas de sus antepasados al oriente de la cordillera. Cuenta que su abuelo paterno, Ñamkucheu, entraba y salía regularmente de las tierras del *puel*, donde hacía *trafkintulen* o intercambio con los mapuches de las pampas; a esas tierras, llevaba platería, textiles –*lamas*, *pontros* y mantas caciques, *makuñ*, tejidos por las mujeres de Huilio– que intercambiaba por animales gordos de los llanos. Juan Calfín cuenta que su padre “entró y salió de la tierra” en innumerables ocasiones y su hermano mayor, al que nunca conoció, se fue al este, “al otro lado” donde se estableció para siempre y murió.

Yo cuando alcancé a conocer a mi padre ya no iba más [a la Argentina], estaba viejo ya cuando vine a conocer padre.

Antes iban a trabajar a Argentina, traen plata, traen caballo, así dice la gente por aquí. Van a esquilan ovejuno, todo eso. En el campo no hay dueño, criar no más.

[Llevaban] tejidos para allá, tejidos, *lamas*, mantas. Por una manta dicen que les daban tres caballos. *Lamas*, ese es *iñipil*, ese era caro. Tres caballos por *nekurr*, oveja negra<sup>547</sup>.

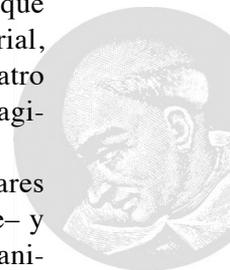
Don Juan Calfín recuerda que los viajeros que regresaban del “otro lado” volían “argentinos”, al parecer, esta era una distinción de estatus que los diferenciaba de otros viajeros. La distinción se hacía notar en los herrajes de plata de los caballos, en los aperos de cuero incrustados en metal. De esta manera, el viajero parecía relatar, a través de su propio cuerpo y estampa de jinete, su errancia por tierras orientales.

Como sus antepasados, Juan Calfín también fue un viajero, un *amulwuentru* o *amulkache* (*de amulkán*=el viaje/ *Amulkan che*=el viajero)<sup>548</sup>, “una persona que sabe donde va a ir”, señala el entrevistado un viajero de jornadas diarias que circulaba, probablemente, dentro de ciertos límites espaciales y temporales, un día, dos días de viaje. Juan Calfín fue un *amulkache*, oficio de vendedor de animales que realizó durante 38 años, durante los cuales recorrió parte de la Araucanía, Imperial, Freire, Pitrufuquén, Maquehue o Temuco. Eran viajes que duraban de tres a cuatro días, en una época en que la *huella* era el único camino y, el vado, el puente imaginario de los ríos.

En sus viajes, Juan Calfín conoció a gente mapuche de otras tierras, de lugares distantes, recibió la hospitalidad de parientes lejanos –los parientes de la madre– y se internó en el mundo *winka* y en sus lógicas mercantiles. Don Juan vendía animales dentro, en las localidades cercanas a su reducción de origen. Los volúmenes de sus arcos eran pequeños, en contraste con la generación de su padre que, hasta

<sup>547</sup> Entrevista con Juan Calfín, realizada por Álvaro Bello en la Comunidad Huilio-Pindaco (comuna de Freire, IX Región), febrero de 1998.

<sup>548</sup> Augusta, *op. cit.* (1996), p. 8.



principios de siglo, realizaba largos viajes a través de la llanura pampeana y hasta lugares tan lejanos como Buenos Aires.

Hoy, alrededor de un fogón o de una cocina a leña, en cantos o *iil*, en cuentos o *epau*, las historias de los viajes a la Argentina, episodios de malones, son recordados, una y otra vez, por los más ancianos de las comunidades. Como si fuesen sueños, los ancianos relatan los largos viajes de los antiguos, relatos de añoranzas de un tiempo de abundancia y de libertad, largas jornadas de viaje a través de frías cordilleras, noches de cabalgatas iluminadas por *küllén*, la luna, a través de milenarios bosques, de oscuros ríos como serpientes verdes, vadeados solo por jinetes expertos, recuerdos de pampas y pastizales alzándose hacia el infinito, uniéndose con el cielo hasta donde alcanzaba la vista, una sola tierra, sin límites, la tierra de los mapuches, la libertad de los hombres viajeros.

Entonces, las cabalgatas no estaban restringidas por las líneas invisibles y violentas de las fronteras que establecerían, más tarde, los Estados nacionales. Los de Llaima, los del Toltén, de Villarrica o Panguipulli, tierras donde el viaje era común a la mayoría de los hombres, aún recuerdan a los parientes que “quedaron al otro lado”, como atrapados para siempre en la jaula imaginaria de las fronteras y los mapas estatales.

Los relatos de viajeros hablan de la constitución de un espacio simbólico, donde se produce y reproduce la masculinidad mapuche. Un lugar de pares masculinos, formulado en la experiencia común del desplazamiento, del movimiento a través del etnoterritorio. El viaje, como campo e imagen, será reelaborado y resemantizado por la cultura, representado a lo largo de la historia mapuche como un modo de percibir en intercalar lo masculino, en un tiempo histórico (de los hombres), en un pasado, nostálgico y mítico, con la identidad étnica mapuche.

El viaje, en la sociedad mapuche del siglo XIX, fue una experiencia constitutiva y fundadora de la identidad masculina mapuche, como una experiencia individual y social a través de la ritualización que la propia sociedad mapuche hizo del viaje, como rito de pasaje y como rasgo identitario común.

*Motivos del viaje: “porque aquí ngelai [no hay] plata”<sup>549</sup>*

La memoria mapuche es un tesoro valioso e intacto, cuyo valor para sus miembros es incalculable. Esto lo digo, porque muchos de los relatos recogidos en la Araucanía, por sus características y contenidos, pueden ser asociados temporalmente a un pasado distante y lejano y no necesariamente a episodios recientes,

---

<sup>549</sup> Algunas de las entrevistas transcritas en este apartado fueron grabadas parcialmente en *mapudungun*, en los casos que corresponde se agrega el texto de la transcripción original. Agradecemos a Juan José Melin, quien transcribió las entrevistas e hizo la traducción de los textos.

más vinculados a las migraciones laborales. No es mi interés buscar la precisión cronológica o la validez del dato. La oralidad y la memoria funcionan en un plano y lógica distintos de los de la historia, donde los que importan son los contenidos y significados del discurso más que su "veracidad" o coherencia.

¿Cómo se representa en viaje al *puelmapu* en la memoria mapuche? Sin duda, es un viaje que remite a un tiempo y a un contexto específicos, donde se aprecian determinadas características que son remarcadas por los hablantes como una manera de distanciarse del presente. La memoria habla de un tiempo en que había una total libertad de movimiento, son muy pocos los relatos que hacen mención a problemas o dificultades que les impidieran su marcha hacia el oriente. Por otra parte, se trata de una época en la que el *puelmapu* era sinónimo de abundancia, el principal motivo del viaje era ir a buscar animales y otro tipo de bienes, intangibles y simbólicos: "A trabajar, a buscar su platita, pero no pasa un mes o dos meses, pasa un, dos o tres años, en dos o tres años esos son *nampulkan grande, ta nampulkan* en mapuche, mi papá decía que iba a caballo con tres, cuatro o seis compañeros a caballo"<sup>550</sup>.

La abundancia y la riqueza, tal vez, sean algunas de las características centrales de los relatos, todos los entrevistados hicieron mención a la abundancia de animales y de "plata" (cuyo significado, en este contexto, es polisémico). Don Manuel Manquepi resume estos intereses y anhelos, diciendo que:

En ese tiempo [el interés] era encontrar dinero en el trabajo, la plata. El que traía plata no la utilizaban en comprar cosas sino que se la entregaba a un platero y el platero hacia atuendo para las mujeres o la persona que llegaba le entregaba eso a su esposa y si tenía hija "eso va a ser para mí hija". Eso era uno de los objetivos también traer plata sonante, no en billete y animales. Venían generalmente, llegaban con animales y se multiplicaban los animales después, y así lograron tener animales, vacas y caballos porque eran más fáciles de traerlo... mi abuelito tuvo mucho animales, muchas ovejas, hasta su muerte porque yo le controlaba el número de ovejas que tenía en media 30 por aquí, 20 por allá y aquí en la casa dejaba 80 todos los años y en la primavera eran más de 100 ovejas sus casi 200 por algunas ovejas tenían 2 corderos<sup>551</sup>

Don Segundo Raín, de Chomío, lugar ubicado en la comuna de Quepe, dice que los viajeros iban a "a buscar plata pues, buscar cualquier cosa, así claro que la plata argentina venía a rendir mucho más acá. Traían animales también de allá de Argentina (*Femechi, plata ta Arkentinu plata ta fey rrendilpakatuy fau ka*)<sup>552</sup>. Generación tras generación, hijos, padres, abuelos, primos y hermanos se aventuraban hacia el

<sup>550</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, febrero 2001.

<sup>551</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, febrero de 2001.

<sup>552</sup> Entrevista con Segundo Raín, realizada por Álvaro Bello en mayo de 1999.



oriente. Existían familias y linajes viajeros, la costumbre se encargaba de transmitir y pasar a la generación siguiente las ansias por moverse hacia oriente:

Nampülkafe eso....si...mi tío era uno, el otro un primo de mi tío, ellos iban y traían [animales]. También un primo hermano que murió hace poco, esos traían animales, vacas con campanas pues, vacas con campanas grandes la sonajera que tenían acá, pero, no podían resistir o aguantar el invierno, morían esos animales (*Nampvlcafe, may amukeygn fey yemeign ka kiñe primo hermano, ka fey yemei tañi culliñ egn waca con canpana pu fantrekey ta fvtraque canpana, palolkiawpaygn ta fau welu aguantapalay con el invierno (pukem) mueren cruzando*)<sup>553</sup>.

Don Manuel Maquepi, por su formación de profesor y de gran conocedor de la historia y cultura mapuche, va más atrás en el tiempo y señala que los mapuches antiguos iban a la otra banda a maloquear.

Un maloqueo, no quiero decir la palabra no quiero decir que lo robaban, pero pienso que en las pampas argentinas como hay tantos animales veían bueno llevemos estos y nadie lo atajaba y traían esa es la idea de que ellos venían con animales de por allá y caballo también, sin duda que conocían el paso más accesible para tener facilidad de paso hacia acá<sup>554</sup>.

Segundo Raín relata, también, que los viajeros llevaban su propia carga para realizar sus intercambios, carga compuesta, por lo general, de tejidos hechos por sus esposas e hijas: “algunos llevaban tejidos, lamas, cualquier cosa, *pontro... pontro*”, dice Raín. Lo llevaban porque “allá se interesaban mucho en comprarlo, cuando veían la mercadería rápidamente exigían que se les vendieran –contaban– es que eso no se ven allá dicen, así decían... y uno de mis tío, viajaba mucho a la Argentina y todavía haciendo esos viajes murió el hombre (*Iyiu ta feyta ñillakañ magnekeiñ pikeign, ixo, peñmageiñ ixo zvkvm iñmagneiñ pvrvm pikeygn. Femechi...pikaygn, pikefuy tañi kiñe tañi malle may ta Arrkentynutufe fey may petu tañi miawn ta Arrkentina se descansó, lay*)<sup>555</sup>.

Los hombres decían que en la Araucanía no había plata y que, por eso, había que ir a buscarla a la Argentina, donde abundaban los animales, primero, y, después, con el tiempo, el dinero *winka*, con el cual se podía comprar más animales y hacer las mejoras necesarias en la casa.

<sup>553</sup> Entrevista con Segundo Raín, *ibid.*

<sup>554</sup> Entrevista con Manuel Maquepi, *ibid.*

<sup>555</sup> Entrevista con Segundo Raín, *ibid.*

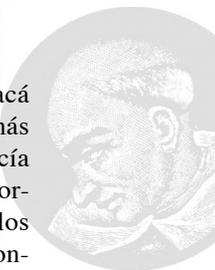
A hacerse plata, porque aquí casi *ngelai* plata, para no vender animal, caballito..... yo me acuerdo siempre ese viaje que hizo Colicoi el abuelito de Bernardo Colicoi, ese hizo *nampulkan* a Argentina, cuando fue a trabajar entonces trajo plata y compro unos terneros, pero ternero, dos terneros en el fundo, pero de un pelo [...]. Hasta mujer fueron después... mamá de finao Daniel fue para allá también hizo *nampulkan*<sup>556</sup>.

Los viajes realizados con estos motivos podían durar meses o hasta años, según las circunstancias u objetivos del viaje. Por lo demás, las distancias en la pampa eran enormes y se requería, a veces, de varias semanas para llegar al destino final. Algunos se aventuraban hasta los confines del territorio pampeano a las orillas mismas del océano Atlántico. Entre los destinos principales de algunas agrupaciones, se encontraba Carmen de Patagones y, algunas veces, Buenos Aires. Desde fines del siglo XIX, surgieron nuevos puntos de atracción para los viajeros, uno de los más importantes era Bahía Blanca, un polo urbano que ha atraído a generaciones de viajeros e inmigrantes mapuches de Chile. Doña Rosa Curihuentro dice que ese era uno de los destinos de su padre, aunque señala que también alcanzó hasta Buenos Aires a donde se fue a comprar ropa.

Siempre decía Bahía Blanca,  
Bahía Blanca, no se que más.  
Buenos Aires decía, iba también allá.  
*Guenos* Aires decía.  
Allá alcance a comprar ropa, cuando le pagan iba, tal como Santiago será...<sup>557</sup>.

Doña Rosa señala que a los viajeros que permanecían largos años en la pampa se les llamaba *huilimapu* "cuando va dos o tres años le dicen *huilimapu*, es que estuvo mucho tiempo en Argentina". Algunos hombres establecían un patrón de movilidad permanente todos los años por algunos meses, o bien, año por medio:

Mi Papá no se que edad tenía cuando fue, viajaba, viajaba, iba venia estaba un año acá y después va otra vez, decía él, pero yo no conocí como andaba, una sola vez no más cuando llegó de Argentina, el último viaje, venían a Caballo, cuando iban antes decía traía cinco o seis caballo y acá lo cambiaba por herramienta, vendía por animales, porque vacuno no puede traer, así decía mi papá, yo escuchaba no más, conversaba con los vecinos, antes se querían mucho los vecino, cuando salían a pasear los viejos, va a conversar con el *nampülkafe*, se visitaban<sup>558</sup>.



<sup>556</sup> Entrevista a Brunildo Ñanculaf.

<sup>557</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

<sup>558</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

De esta manera, los viajeros adquirirían fama y renombre al realizar sus largos viajes y ausentarse por prolongadas temporadas. Para quienes no conocían esas tierras, hacer *nampülkafe* significaba aventurarse a lo desconocido, a los peligros de la muerte que podían acechar por el hambre, por alguna enfermedad o por la guerra. Los hombres que viajaban eran, por tanto, valientes y temerarios, lo que les otorgaba prestigio entre la parentela, de ahí que los jóvenes asumieran el viaje como un verdadero rito iniciático, que probaría su fuerza y su valentía entre sus pares.

Don Segundo Curihuentro, de Huilio, cuenta un episodio que difiere de las motivaciones habituales que se esgrimen en los relatos para justificar los viajes. Dice que a su padre, un verdadero *nampülkafe*, un hombre le pidió, una vez, que trajera a su hijo que se había ido a la Argentina para nunca más volver. El padre de don Segundo fue y lo encontró. Lo trajo de vuelta y volvió el hijo pródigo, volvió con plata, después de una larga ausencia.

Para abajo de Gorbea, para abajo yo anduve una vez ¿Cómo se llama esa parte el lugar, hay puro mapuche, frente a ese cerro que se ve aquí pa' ya, yo anduve antes trabajando y allá uno sus parientes salió Argentina allá quedó, quedó aclimatado y no volvió más, quedo bien, se hizo plata animales, ésta bien dijo decía él,... usted como viaja sobrino me trae a mi hijo, me lo trae no más, tantos años que ésta allá que no veo a mi hijo, dijo el viejo, Pilquimán se llamaba el viejo, Pilquimán... y entonces mi papá fue allá como conocía el se conocían como eran primos, lo fue a buscar lo trajo con plata con hartos vacunos, hartas ovejas, trajo el hombre, Pedro se llamaba yo lo conocí, pero después murió y acá se vino a casar con una familia de acá de lado de Pitrufquén parece no me acuerdo del nombre lo sabía, pero no me acuerdo, Pedro se llamaba Pedro Pilquiman y lo fui a buscar primo le decían por que mi tío me dijo que lo fuera a buscar, lo trajo,... después compró una escuela, llego con plata.

Viajar a las pampas no era solo una cuestión de índole económica, era una forma de hacerse persona, de ganarse un lugar en la comunidad y de hacerse hombre. Don Segundo Curihuentro, de Huilio, resume bien estos sentimientos cuando señala que el viajero se ubicaba en una categoría distinta del resto de la gente común, porque el que viajaba “conocía la vida”. Por eso, los mayores animaban a sus hijos para que los acompañaran y transformaban la empresa económica en una especie de viaje ritual, que los marcaría para toda la vida y que los haría más hombres:

Claro, los que han viajado conocen la vida –decían– y el que no sale no sabe nada de lo que pasó, ahí está arrollado en la casa, al lado de su mujer nomás tomando mate, pero el hombre que ha salido y ha sufrido conoce la vida, decía mi papá por eso a mi me quería llevar de cabro [...] <sup>559</sup>.

<sup>559</sup> Entrevista con Segundo Curihuentro, realizada por Álvaro Bello en la comunidad de Huilio, febrero de 2001.

Finalmente, en el interés por viajar a las pampas se entremezclaban diversas motivaciones, muchas de ellas traspasaban las de tipo económica y transformaban al viaje en una experiencia cargada de significados sociales, vinculadas a hitos vitales y a la constitución de marcas en la identidad masculina.

*Los preparativos del viaje: "Acá no sufre la gente, allá sí que sufre cuando viaja uno"*

Los viajes a la Argentina eran preparados con anticipación y, en eso, participaban todos los miembros de la familia del viajero. Llegado el tiempo de la partida, primavera o verano, la gente se alborotaba y aceleraba con dedicación los últimos preparativos. Entre los jóvenes, principales protagonistas del viaje, había excitación y se discutía hasta el último detalle, la mejor ruta a emprender, el caballo más apto para el viaje, la distribución de la carga, etc. Los viajes se iniciaban, por lo general, en agosto, cuando el frío, las nieves y el nivel de los ríos ya habían disminuido su caudal e intensidad. Don Segundo Raín de Chomío, en la comuna de Quepe, señala que la marcha era masiva: "Entre los jóvenes... no quedaba nadie pues, dejaban las mujeres botadas, van para la Argentina vuelven al año para acá... así"<sup>560</sup>.

Los grupos de viajeros estaban compuestos, por lo general, por hombres emparentados entre sí en distintos grados y según intereses y solidaridades comunes.

[Se reunían] los parientes, los vecinos iban como seis iban a caballo, un caballo le llevaba la comida, Charqui, haba tostada para comer<sup>561</sup>.

Don Manuel Manquepi señala que, por lo general, se salía en grupo y con personas que conociesen el camino, que ya fuesen experimentados *nampülkafe*:

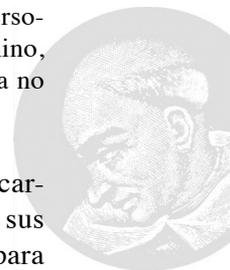
[...] salían en grupos siempre, escuche yo decir eso, que era mucho mejor que las personas que viajasen a Argentina fuesen con dos o tres personas que conociesen el camino, el camino de la cordillera y así iban seguro por si salía un buen grupo a caballo para no perderse se supone<sup>562</sup>.

En los días previos a las salida de los viajeros, las mujeres aumentaban su carga de trabajo, pues tenían múltiples tareas que cumplir antes de la partida de sus esposos o hijos, de esta manera, se sometían a una carga extrema de trabajo para terminar de preparar el *rokiñ* (las provisiones y alimentos) y los tejidos que los

<sup>560</sup> Entrevista con Segundo Raín, realizada por Álvaro Bello en la comunidad Juan Huehuentru, Quepe, en mayo de 1999.

<sup>561</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, en la Comunidad Manuel Calfín de Huilio, febrero de 2001.

<sup>562</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, realizada por Álvaro Bello y José Ancán, en Temuco, febrero de 2001.



*nampülkafes* debían llevar para sus intercambios. La comida era fundamental, sobre todo, para los primeros tramos de la bajada de la cordillera hacia la pampa, donde, por sus características geográficas, escaseaban los alimentos, por eso las mujeres preparaban una serie de alimentos fáciles de llevar y consumir. Una vez que se terminaba este alimento, ya en la bajada, en el plano propiamente tal, los viajeros podían hacerse de un cordero o una yegua bagual para asarla y comerla entre los amigos. El resto de la alimentación del viaje correría por cuenta de los parientes y amigos que los recibirían.

*Pochehawar* se sancocha después con agua, se hierve y se sirve, ahora la harina tostada eso hay que llevar y cuando llegan a la Argentina ven un cordero o animal, lo matan hacen asado, no le dicen nada porque son viajeros, así conversaban con los parientes, con la visita, yo escuchaba, no hay leña para hacer el asao', tienen que juntar guano de vacuno, caballo para hacer fuego.

Acá no sufre la gente, allá si que sufre cuando viaja uno, no tiene que comer, se termina la comida, pasa hambre, acá no sufre usted, decían [los viajeros] a los hijos<sup>563</sup>.

Mientras tanto, mujeres de distintas edades tejían afanosamente para completar la carga de mantas y *pontro* que debían llevar los viajeros, "*Pontro, lama* grande, manta... la mujer que trabajan en la noche hilan, hilan, después tejen", dice doña Rosa Curihuentro y retrata la imagen de un ambiente febril y atareado en vísperas de la partida de los viajeros: "mi mamá [trabajaba mucho] hasta el amanecer me quedaba sentada para ayudar e ir a cambiar animales, caballo y negociar. Pancho le decía mi mamá, manta grande teje... *lama* y choapino, frazada y se cambia por un animal"<sup>564</sup>.

Desde hacía tiempo, los textiles de la Araucanía gozaban de gran fama entre los indígenas del otro lado de la cordillera. Con el establecimiento de las nuevas fronteras nacionales desde fines del siglo XIX, los colonos y habitantes de las nuevas poblaciones argentinas, implantadas en el territorio indígena, comenzaron a adquirir las mantas, *pontros* y *lamas* confeccionadas por las mujeres mapuches de la Araucanía, pues se les consideraba prendas aptas para el frío clima cordillerano del *waizufmapu* y de las heladas estepas pampeanas. A cambio, los mapuches aceptaban caballos, ovejas o vacunos, que los nuevos colonos poseían de sobra.

Llevaban choapino, lamas, todas esas cosas, manta también allá lo cambiaban, lo vendían por plata, por oveja, por vacuno decían.

Claro valían [los tejidos], los animales se vendían barato en ese tiempo, así dicen, se llevaban muchos, muchos tejidos dicen algunos, pero mi papá no sé si llevaría<sup>565</sup>.

<sup>563</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

<sup>564</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

<sup>565</sup> Entrevista con Segundo Curihuentro, *ibid.*

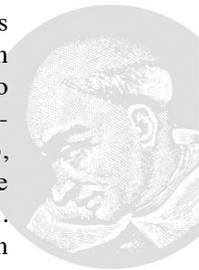
La señora Rosa Curihuentro, hermana de don Segundo, agregaba a las razones anteriores que las mujeres "del otro lado" no sabían tejer, por lo que ese tipo de manufactura adquiriría un gran valor para ser comercializado en las pampas, de ahí el hecho de que una manta podía valer tanto como un caballo: "la mujer allá no saben tejer no saben hilar, por eso que lo compran, no trabajan –decía mi papá– allá la mujer. No les cuesta na comprar, porque habrían hartos caballo será"<sup>566</sup>.

*El regreso del viajero: "Le hacían una fiesta, se juntaban en la Comunidad y mataban un caballo"*

Ya he dicho que una de las principales ceremonias y rituales asociadas al viaje se hacía para el retorno de los viajeros. En efecto, el retorno de los *nampülkafe* era un verdadero acontecimiento entre la parentela y amigos, la comunidad entera se revolucionaba alteraba su ritmo de vida. Esta verdadera conmoción local debió estar relacionada no solo con la riqueza adquirida y obtenida en la otra banda por los viajeros, sino por los peligros que estos debían sortear en los malones y guerras del siglo XIX. Ese hecho parece haber quedado grabado en la memoria mapuche.

El regreso de los viajeros implicaba una serie de reordenamientos al interior de las familias y los linajes, que en no pocas ocasiones quedaban descabezadas de su *lonko* o jefe de familia principal. Las largas ausencias de los hombres adelantaba la toma de responsabilidades de algunos jóvenes mocetones, quienes asumían el cuidado de sus madres y hermanas procurando mantener la organización básica de las relaciones de género. Por otra parte, las mujeres, solas por largos períodos, retomaban su vida marital suspendida y al cuidado de los parientes masculinos del linaje de su cónyuge.

Anunciaran, por eso que saben cuando van a llegar los que están viajando, avisa a los vecinos para que se preparen pa' recibirlo, era bonito dicen... cuando llegan matan un caballo llegan los parientes, llega la suegra, él suegro cuando tiene suegro con cordero muerto para el yerno... harina tostada con *llapao*, ¿conoce Ud. el *llapao*? cuero de animalito, puede ser un caballito o una ternera se descuera y cuando le ponen... queda vivo, pero ese cuero se arregla si, se seca lo airean bien, lo soban ese es el *llapao* en ese se guardaba la harina antes, en eso, y la visita que viene de lejos llevan harina *Trantuko*... eso alcance a conocer un animalito un caballito chico...harina... y vino también traían en eso... *mushka* le dicen. Después traen 20 litros, según el caballo, según el animalito, *mushka* lo llevan detrás del caballo en *ankawe*... eso alcance a conocer... se todo eso... yo escuchaba a mi papá conversar...<sup>567</sup>



<sup>566</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

<sup>567</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

El retorno era un hecho vital en el ciclo de la comunidad y de la familia, el regreso de los viajeros motivaba la movilización de todos los parientes, quienes salían a recibirlos. Como estos, generalmente, enviaban un *werken* o mensajero que adelantaba la noticia de la pronta llegada de los aventureros, las familias se aprestaban a recibirlos sacrificando animales y preparando de todo tipo de comidas y bebidas para recibir a sus parientes como se merecía.

Uno de los relatos más hermosos sobre un retorno de viajero me fue contado por Brunildo Ñanculaf de Huilio. Rodeados de un halo casi onírico, don Brunildo relata la llegada nocturna de un grupo de viajeros que volvían con un gran arreo de equinos:

Animales también, eso traían harto como caballo arreo, arreo de todos animales, ovejas también, también llevó el finao caballos. Nosotros cuando éramos chicos había ratoneras grandes, ahí donde esta la garita, por ahí teníamos los chanchos cuidando grande la pampa, mirando nosotros. De repente sentimos una campanas, tolón, tolón, una que venía adelante tocando la campana y los mapuche contamos: quiñe, epu, kila, mari... mari... asustados, pero todavía no se veía gente... el caballo de la madrina andaba de repente, se veía la gente enancado [sic], todo así para adelante, venía una familia entera, chico y grande, montura de bronce, buta quedé admirado, teníamos que venir avisar a la casa... ¿qué señor será? tanta gente, puros caballos, también gente enancado. Una abuelita que venía dijo seguro mañana se sabrá y ¿a dónde llegó?<sup>568</sup>.

Segundo Raín y Rosa Curihuentro cuentan que cuando llegaban los viajeros se organizaban verdaderas celebraciones en las que participaba toda la comunidad. Se sacrificaban algunos animales, de los que traían estos mismos de Argentina, y se intercambiaban regalos entre los parientes más importantes. Así, comenzaba una verdadera cadena de retorno recíprocarario en que se agasajaba a los recién llegados, quienes, por su parte, “devolvían” los favores recibidos para con ellos y con la familia que había quedado en las tierras paternas.

Bueno, cuando llegaban, ellos mismos traían esos animales y los venían a carnear o se les carneaba se comía harta carne, así... (*Aculkeygn chemkn kishu egn ilopay culliñ egn, ilolgney culliñ, ilolgney femechi*).

Los mismos familiares lo recibían, solo los familiares les celebraban a su regreso, pero, con puro muday y chicha de manzana no más pues (*Acá del mismo familia feyta recifygneuty ka, recifygnetuy de la misma familia cu chuchignepe rume, refamilia nomá feyta celefragnetuy, welu muday y chicha manzana nomá pu*)<sup>569</sup>.

<sup>568</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, *ibid.*

<sup>569</sup> Entrevista con Segundo Raín, *ibid.*

En Huilio, el regreso de los viajeros era celebrado por toda la comunidad, con intercambio de regalos asado y bebidas fermentadas. En esa ocasión, los *nampülka-fe* aprovechaban de exhibir sus mejores vestimentas traídas desde la pampa, lo mismo los aperos argentinos, hechos de fino cuero e incrustaciones de plata.

“Le hacían una fiesta, se juntaban en la Comunidad y mataban un caballo; *muday, mus-hka* y vino también, para los amigos, los parientes, vecinos de otros lados también vienen, puede tener parientes lejos también lo viene a visitar. Claro que traía regalo, mate, bombilla, paño de cabeza, paño de cuello, a veces una espuela de plata, uno que anda bien puede traer de regalo rienda de plata, mi papá tenía su rienda de plata o sal de plata... de plata”<sup>570</sup>.

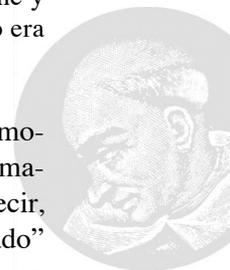
Finalmente, Manuel Manquepi relata el regreso de un hombre muy anciano que vivió por muchos años en la Argentina y que volvió a morir a sus tierras. Durante su regreso, no corrió la misma suerte que los viajeros de los relatos anteriores, pues le robaron sus caballos en Allipén.

[...] era una verdadera fiesta cuando ellos llegaban, se hacía una bonita recepción los tiempos en que volvió un hermano mayor de mi abuelito yo ya era estudiante del liceo cuando llegó en el mes de enero, anciano, según él se acordaba muy bien el pasado por donde se fue, pero cuantos estuvo allá, se le calculaba más 90 años cuando llegó aquí solito y según él traía tres caballos más de tiro y se lo quitaron hay por Allipén. Llegué a Chile decía, pero dormí junto al río Allipén porque se me hizo oscuro y me quede dormido dijo y mi caballo lo tenía amarrado el que traje, dormí sobre mi montura tapado con manta y los otros los había dejado todos amarrados, cuando desperté no estaban hay solo me dejaron uno, pregunte nadie sabía dijo si no yo habría llegado con cuatro caballos aquí, nos decía, [...] y ese anciano duró tres meses en nuestra casa y ahí falleció, pero no se enfermó, para mí que le dio una especie de neumonía, se resfrío una noche y al día siguiente falleció, estaba muy agachadito se parecía mucho a mi abuelito, pero era mucho mayor que él<sup>571</sup>.

La gente que volvía del *puelmapu* ya no era la misma, volvían diferentes, sus modos, su ropa, y hasta su gestualidad y modo de hablar eran diferentes. Esta transformación que sufrían los viajeros es a lo que los mapuches llaman *argentinarse*, es decir, adquirir una serie de características propias de la gente de la pampa. El “*argentinado*” se refiere a ciertas formas de comportamiento, vestimenta y actitudes que sintetizan un conjunto de atribuciones de prestigio y estatus de quienes viajan a la Argentina. El “*argentinado*” es un modelo positivo que se vincula con la riqueza y la abundancia:

<sup>570</sup> Entrevista con Rosa Curihuentro, *ibid.*

<sup>571</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, *ibid.*



Que tiene los modales, las costumbres que adquieren allá, porque se ven medio... los hábitos que hay en el lugar donde llegan, su forma de hablar, su forma de comer, porque cuando llegan generalmente son amantes del asado, toman cuchillo y sacan... a la mujer no le gusta, porque a la mujer mapuche le gusta servir en plato a la persona que llegan, pero los argentinos son aquellos que antes que salga el asado toman el cuchillo y sacan.

Eso, entonces acá cae mal, acá hay que esperar, ellos deben esperar que los atiendan, no tomar cuchillo y sacar, argentino dicen, esa es la idea de argentino<sup>572</sup>.

Lo “argentinado” se adquiriría por el hecho de realizar un viaje largo a la Argentina. Al respecto, Rosa Curihuentro, de Huilio, dice: “Mi papá era argentino, pero de los hijos nadie fue a Argentina”. La ropa era otro indicio de ser “argentinado” y Rosa Curihuentro dice que los hombres “venían con bombachas y polainas, le decían ellos. Pañuelo, *kilkaipañ* le decían en mapuche, eso usaban los argentinos, eso usaba mi papá, los vecinos cuando iban a Argentina se vestían así”.

Argentino [...] se visten como Argentino es argentino el hombre y tiene otro modo de hablar también medio... También y usa una montura que parece cama, como se llama a esa montura [...] va sentado con la pierna abierta, a mi me echaba arriba, no me llevó nunca mi papá, me echaba arriba<sup>573</sup>.

Todo en el viajero era diferente, su ropa, su forma de caminar, su caballo y los aperos de este. Los *nampülkafe* se deben haber esforzado por atraer las miradas y la admiración de sus parientes, ya que teniendo significados tan asociados a la buena suerte, la riqueza y el prestigio, debió ser difícil no asumir esa transformación.

Diferente por eso se notaba acá el argentino, hasta la camina de tombeao [sic], medio largo, dicen con las bombachas. A con las bombachas y gorro, ahora se vio gorro en Chile, antes lo usaban en Argentina no más usaban, pero gorro bueno traen, con pañuelo, pañuelo aquí en el cuello, ahí sí, ese caballero que llevaba montura llevaba pañuelo aquí encima.

Diferente, diferente caballo, no es na como caballo chileno, medio chupao, ese conocí yo, de los caballo fuimos a ver caballos livianos, azulejos, de todo color llegó de Argentina y de cola corta<sup>574</sup>.

La gente se acercaba a los *nampülkafes* no solo con el afán de obtener de ellos un presente traído de las pampas, sino también, porque se creía que ellos traían buena suerte, por eso la gente lo visitaba, le tendía la mano y compartía con él sus

<sup>572</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, *ibid*.

<sup>573</sup> Entrevista con Segundo Curihuentro, *ibid*.

<sup>574</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, *ibid*.

historias y anécdotas acumuladas durante su larga estadía en la "otra banda": "... y como él otro *nampülkao*, el argentino anda trayendo buena suerte, anda trayendo buena suerte todavía..."<sup>575</sup>.

Junto a las yeguas y la plata, los *nampülkafes* traían remedios mágicos, "buscaban remedio, mi papá traía remedio", dice Rosa Curihuentro, "un palito, dicen que es muy bueno para que tenga fuerza uno, no sé cómo se llama, eso traía, dicen que se raspa se le hecha agua hervida y se toma".

Entre los mapuches, se dice que los viajeros iban a buscar poder o traían poder de las tierras del este, traían unas piedras mágicas de color verde, la llamadas *calcucura* (piedra de brujos):

Algunos dicen otro no, algunos dicen que tenían poder y allá traían también poder, del Argentina traían piedrecitas, de esas que se mueven, que caminan se arrastran, ese el *wekufe* dicen pero yo nunca vi eso. De allá la traían, muchos viejos trajeron decían quedaron rico de animales, así contaban. [Eran] verdes, pero se arrastran van dejando la demostración, donde van arrastrando, pero yo nunca vi eso, ¿será así? ¿será mentira?<sup>576</sup>

Entre los mapuches existía la creencia de que en las pampas había mucho *wekufe* (espíritus maléficos) y que, de ellos, los *nampülkafes* obtenían ciertos poderes que los hacían invencibles. Por ello, la gente decía que algunos viajaban para "arreglarse".

Si también decían, se arreglaban, traían parte del diablo dicen, eso arreglo traían y la ropa también, eso decían, allá puede arreglarse decían siempre por que allá hay mucho *wekufe* dicen, piedrecitas de esas que andan, pero mi papá no trajo esa cosa<sup>577</sup>.

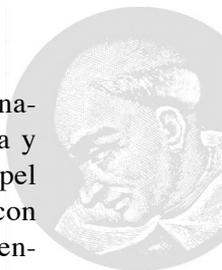
#### *Masculino y femenino en el viaje mapuche a las pampas: "Les gustaba la mujer blanca"*

El viaje mapuche a las pampas remite a un conjunto de elementos relacionados con la identidad de género masculino. El viaje era una empresa organizada y protagonizada, principalmente, por hombres, donde las mujeres tenían un papel secundario. Pese a que existen evidencias de que algunos *nampülkafe* viajaban con toda su familia, incluidos hijos pequeños, por lo común, el viaje era una experiencia masculina que, a su vez, promovía interacciones y relaciones entre hombres. En cierta forma, el viaje a las pampas permitía reafirmar la solidaridad masculina y los elementos básicos que la sostenían como la valentía, el espíritu guerrero, la capa-

<sup>575</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, *ibid.*

<sup>576</sup> Entrevista con Segundo Curihuentro, *ibid.*

<sup>577</sup> *Ibid.*



ciudad de hacer buenos negocios y traer regalos, cautivas y ganado. Este conjunto de características hizo que el viaje a la Argentina fuera incorporado como parte del ciclo vital, tanto en los procesos de aprendizaje como en las transformaciones del ciclo de la vida. Para los hombres, el viaje era un portal iniciático hacia su madurez sexual y psicológica, el viaje convertía a niños en hombres, a niños en guerreros o conchabadores. Después de un viaje, la vida nunca más sería la misma, porque el viaje le había hecho adquirir un nuevo estatus al interior de su parentela.

Sin embargo, la salida de hombres hacia las pampas significaba una serie de modificaciones al interior de las estructuras familiares, políticas y sociales del *lov o lof*, mujeres que quedaban solas, jefaturas descabezadas, etc. Un conjunto de transformaciones eran asumidas por la familia y los parientes, quienes se hacían cargo de los hijos y esposas del viajero. Ya se ha visto en la ceremonia que describe Manuel Manquilef que la mujer del viajero adquiría un estatus distinto como esposa. Su protagonismo en la ceremonia del retorno muestra indicios de que el desplazamiento de los hombres removía algunos elementos supuestamente consustanciales a las relaciones de género mapuche. Me refiero a la mentada sujeción y dominación de las mujeres mapuches por parte de los hombres. Segundo Raín señala que los hijos y las esposas de los viajeros quedaban a cargo de los abuelos, de los hermanos o hijos mayores: “Aquí por ejemplo, a mi finado padre, a él se le encargaban hijas, la familia, todo los hijos, niños chicos todo” (*Elcululeygne, ñahue, familia com, fotiim, pichikelu*).

Los mapuches tienen una palabra específica para nombrar a las mujeres de los viajeros, es una palabra que hace alusión a su condición de “casada que está sola”, porque su marido anda en viaje, esta palabra es *kastaingpe* que, según don Manuel Maquepi, “son las personas que se quedan solas, si yo voy a la Argentina dejo mi señora por ejemplo ella sería *kastaingpe* [...] es la mujer [que] siendo casada está sola”. El estatus de *kastaingpe* era un estatus respetado, al igual que el de su marido.

[...] pero *kastaingpe* la respetan como tal, salvó que ella de lugar a que le falten el respeto, pero las *kastaingpe* se respetan mucho si ustedes son amigos, usted le puede encargar a un amigo, pero como la encargaron él es tu amigo, el no puede tocar a la *kastaingpe* si así lo hiciera la amistad no existe, esa es la idea del mapuche. Cuando se fue alguien y le dejó encargado a alguien de la comunidad que se preocupe en lo más último de su necesidad, no tanto en lo más íntimo no, si no que tenga comida, tenga animales, incluso se lo puede llevar a su corral para que no se lo roben ya, porque la encargó, quedó encargada eso *kastaingpe* [...]

Don Manuel Maquepi dice, también, que estas mujeres se podían mantener fieles, aunque sus maridos tardaran años en volver: “por largos años se mantenían fieles, si no llegaban no llegaban nomás se mantenían fieles”. Incluso, el levirato, el

derecho de los hermanos del marido por las viudas era suspendido o excluido, aunque los viajeros tardasen años en regresar.

Después de los largos viajes de sus maridos, las *kastaingnpe* debían convivir con las mujeres que los *nampülkafes* traían de sus correrías en las pampas. En la memoria mapuche, las cautivas de Argentina son un tema recurrente. Entre los hombres, se habla de ellas con regocijo y con cierta nostalgia por la pérdida de tan valiosa prebenda masculina. La memoria masculina del viaje recurre, una y otra vez, a la figura de las cautivas como símbolo de tiempos mejores.

Como se indicó en uno de los capítulos, los mapuches sentían una fuerte atracción por las mujeres blancas. En el imaginario masculino actual las cautivas, por lo general, son mujeres blancas y hermosas capturadas en situaciones de guerra y conflicto en la otra banda. A través de los relatos, se puede apreciar la construcción de un imaginario idealizado sobre las cautivas, que minimiza los elementos negativos que podría tener: “[Los *nampülkafe*] también traían mujer, medio familiares por aquí, ese familia que llama aquí, sonaba mucho ese que llaman *Lienan* que se llamaba Malloa, ese decía que era descendencia que trajeron Argentina mujer, descendencia...”, dice don Brunildo Ñanculaf.

Manuel Manquepi señala que traer una mujer blanca de la Argentina era bien visto, porque los mapuches sentían una especial inclinación por ellas:

Claro, les gustaba la mujer blanca si eso es verdad porque tenían una admiración muy especial por esa gente de color blanco y quizás para mezclarse pienso yo, era muy bien visto un hombre que trajese mujer blanca esa era la idea según mi abuelo, para el resto no sé, traían muy bonitas mujeres decía, de esa manera...

En los relatos, los hombres dicen que las mujeres que traían los antiguos eran “gringas”, que en muchas comunidades existían personas blancas o de ojos claros. El mestizaje se explicaría entonces en la mezcla con los cautivos de antaño: “si, traían gringas también, por eso algunas partes, parecen gringas la gente, porque eran gringas”<sup>578</sup>, y mujeres bonitas: “Mujeres también, traían mujeres bonitas esa era la idea”<sup>579</sup>. Las traían de la guerra, de los malones pampeanos, “[de] la guerra parece, van a robar... lo dejan solo y ahí lo traen así decían los viejitos”, cuenta doña Rosa Curihuentro.

En la memoria mapuche, la “otra banda” es una tierra de abundancia de ovejas, caballares y mujeres blancas, de las manzanas dulces de las tierras de Sayhueque. El recuerdo de los viajes a la Argentina se entrelaza, hoy en día, con antiguas historias de guerras y malones, con el rapto de cautivas blancas. Los recuerdos remiten

<sup>578</sup> Entrevista con Brunildo Ñanculaf, *ibid.*

<sup>579</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, *ibid.*



a las marcas de identidad, a las mezclas entre mapuche y *winka*. En el viaje al “otro lado” están, también, los orígenes de las “sangres cruzadas”.

[...] contaba un tío hermano de la finá de mi mamá, que era con Argentina la guerra gaucha, entonces un abuelo, un abuelo, ¿cómo que se llama? Un abuelo mío por parte de la mamá, bisabuelo tiene que haber sido -hace muchos años- dice que era mestizo mi tío, parte de la parte de mi mamá, Colileo, dice que era una Argentina un viejito.

A la fuerza, cuando echaron la guerra aquí, la guerra gaucha, echaron todas las mujeres argentina para acá, gringas, y los viejitos acá dicen que escogían cualquiera no más, casada a la fuerza. ¿Y para dónde iban a ir esas pobres mujeres que echaron para acá en la guerra? Como pudieron se salvaron, de a caballo dicen que lo traían y amarrado pasaban el río, no sé cuántos ríos por ahí. Los viejitos los robaban esas gringuitas, dicen que una abuelita no sé cuánto, era rubia, rubia, pelo rubio, ojos verdes, todavía una parienta tengo por ahí, por parte de la mamá son bien ojos verdes, rubias. Tiene que haber sido cierto, porque tengo unas primas al lado de la aviación por ahí, está casado con los González y esa señora es rubiecita, ojos verdes, esa era la herencia por la parte de la mamá mía, de la finá Clorinda Colileo, su mamá era bien morena, ya muchos años la sangre está mezclá, muchos años, no ahora no más<sup>580</sup>.

Un hecho que llama la atención, en este y otros relatos recopilados, es que los hombres intentaban demostrar que las mujeres blancas cautivas, en realidad, no lo eran, sino que venían por su voluntad. La negación de la cautividad, un hecho socialmente legitimado durante siglos entre los mapuches, ha quedado atrapado en la sanción social o en el temor a la condena. Esta “trampa” de la memoria puede tener algunas explicaciones, una posibilidad podría estar relacionada con la fuerte sanción que sufrió esta práctica una vez incorporados los territorios indígenas al Estado nacional. También puede estar relacionada con factores de tipo religioso, recordemos la fuerte presencia misional en la Araucanía durante décadas, así como la difusión de nuevos credos religiosos, sextas e iglesias que habían invadido las comunidades ejerciendo un fuerte influjo represor sobre las tradiciones orales mapuches.

[...] generalmente esas personas jóvenes que iban se dice que traían mujeres de allá venían más bien en parejas o muchas veces también traían mujeres y le ofrecían a sus compadres por hay de la comunidad, porque esa es otra... venía la mujer pu' porque ellos ya no lo raptaban si no que venían, yo consultaba a mi abuelito que si esas mujeres que traían eran raptadas, no si venían solas me dijo porque las convencíamos con venir, las traíamos y venían, no eran cautivas...<sup>581</sup>.

<sup>580</sup> Entrevista con Horacio Huaiquinao, 70 años, Reducción Paillanao (Padre Las Casas), realizada por Angélica Willson y Álvaro Bello.

<sup>581</sup> Entrevista con Manuel Manquepi, *ibid.*

Una tercera explicación es que, por razones obvias, en la memoria mapuche se unen distintas temporalidades. Las mujeres cautivas o las mujeres blancas capturadas de la Argentina podían ser mujeres casadas por voluntad propia en épocas recientes. No se trataba de cautivas, entonces, sino de matrimonios mixtos ocurrido en el país vecino durante estadias laborales de los hablantes; sin embargo, subsiste como una filtración, la idea de mujeres cautivas de la otra banda. Es un imaginario poderoso que está en la memoria y en la constitución misma de la masculinidad mapuche contemporánea.

Hace más de cien años, el *wallmapu* y el *puelmapu*, el "país mapuche", dejaron de ser lo que fueron durante siglos; sin embargo, los mapuches continúan recordando y rememorando lo que para ellos fue una forma libre y autónoma de vida que se desarrolló a través de siglos, cuando las fronteras nacionales no existían. Con esta frase nostálgica, no quiero dar a entender que esa es la única forma posible de vida de los mapuches, pero, sin duda, ninguna historia futura se construye sin recordar, una y otra vez, el pasado.





## VIII. PALABRAS FINALES: EL ORIENTE AZUL Y EL OCASO DE LOS NAMPÜLKAFES

*Monté el caballo, pues, ulmenes. Mis caciques me dijeron: “monta tú, pues, el caballo”; por eso lo monté.*

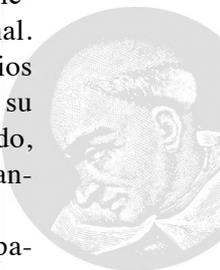
*Ahora se ha cubierto de pasto nuestro camino, ya no se distingue. No hay más caminos que los de las perdices y los zorros.*

*Pasé por la tierra que habían habitado mis caciques. Ya no están. Da tristeza nuestra tierra*

Venancio Koñwepan, *Parlamento en Wetrañamko y Chokorí, Augusta (1991)*

La principal conclusión de este estudio ha sido desarrollada a lo largo de los siete capítulos anteriores y señala que la historia mapuche de Araucanía, en los siglos XIX y XX, no puede ser entendida sin mirar hacia el oriente de la cordillera de los Andes, hacia el *puelmapu*, tal como lo hicieron los *nampiulkafes* en sus largas cabalgatas por las llanuras pampeanas. El *puelmapu*, como imagen y representación, como espacio simbólico y expresión material de la territorialidad mapuche, forma parte de una antigua forma de vida, de una identidad que se fue construyendo más allá de las actuales fronteras nacionales. Como señala el historiador Jorge Pinto, la Araucanía y las pampas, el *ngulumapu* y el *puelmapu*, son en el siglo XIX espacios integrados e interdependientes, espacios que sirvieron como escenario de complejos procesos que afectaron al conjunto de la sociedad mapuche prerreduccional. Pese a ello esta historia recién comienza a ser contada, en parte por los propios mapuches, que desde hace un tiempo han iniciado un proceso de recuperación de su historia y de su memoria colectiva. Es precisamente esta reapropiación del pasado, así como el interés por contribuir a descolonizar las visiones historiográficas y antropológicas hegemónicas, lo que inspira este libro.

Sin embargo, una parte importante de la producción intelectual acerca del pasado mapuche, salvo honrosas excepciones, ha preferido instalarse en el lugar de la “historia nacional”, desplazando las visiones y concepciones indígenas. De algún modo, la historia indígena y la etnohistoria han contribuido a alimentar la “gran narración” de la sociedad dominante. Mientras que la historia subalterna de los pueblos indígenas pareciera un instrumento musical solitario, que apenas se oye, frente a los acordes y melodías grandiosos de una gran orquesta: la civilización.

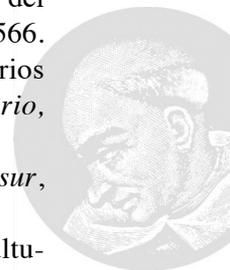


De este modo, los lazos que unen a estos dos territorios, y que he intentado integrar en este trabajo, muestran que para avanzar en el desarrollo de una historia y una antropología de la sociedad mapuche, es necesario reorientar los estudios sobre la Araucanía y sus habitantes poniendo un mayor énfasis en las relaciones interétnicas. Sin embargo, existe un gran abismo entre la centralidad que tuvo el *puelmapu*, en el siglo XIX. Ese es un punto a resolver, no es del todo claro si la pérdida del vínculo con las pampas es uno más de los exitosos resultados de la imposición de los Estados-nación. Lo claro es que, después de 1883, el mundo construido por los mapuches al oriente de la cordillera, pareciera haberse esfumado junto con los grandes cacicatos y las tolderías desplazadas o exterminadas. Y sin embargo, el *puelmapu* está ahí al otro lado de las cordilleras, en Rucachoroy, en Junín y en la riberas de los lagos Nahuel-Huapi y Mascardi, en las correntosas aguas del río Negro y el Limay, en el Neuquén, Bahía Blanca y el Tandil, lugares de la “otra banda” donde la voz mapuche aún se oye, donde la voces hablan del *nampülkafe* que montado en su caballo recorre las rastrilladas y las viejas rutas del “país mapuche”.

## BIBLIOGRAFÍA

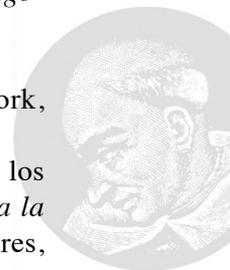
## 1. PUBLICACIONES GENERALES

- Alsina, Adolfo (1977), *La nueva línea de frontera. Memoria especial del Ministerio de Guerra y Marina, año 1877*, Buenos Aires, EUDEBA.
- Alvarado, Margarita; De Ramón, Ema & Peñaloza, Cecilia (1991), *Weichán. La "Guerra de Arauco", una mirada estética*, Santiago de Chile, mimeo.
- Ancán, José (2002), "Los napülkafe, viajeros del wallmapu, en el antiguo paisaje mapuche", en Carlos Aldunate y Leonel Lienlaf (Eds.), *Voces mapuches, Mapuche Dungu*, Santiago, Museo Chileno de Arte Precolombino.
- Ancán, José (2000), *Tras la ruta de Pascual Koña al puel mapu (Algunas notas acerca de la expedición indagatoria)*, artículo inédito.
- Anderle, Ádám (2000), *Modernización e identidad en América Latina*, Szegede, Hungría, Hispánica.
- Anderson, Benedict (1993), *Comunidades imaginadas*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Appadurai, Arjun (2001), *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*, Argentina, Trilce-Fondo de Cultura Económica.
- Avendaño, Santiago (2000), *Usos y costumbres de los indios de la Pampa* (Recopilación de P. Meinrado Hux), Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco.
- Aylwin, José & Eduardo Castillo (1990), "Legislación sobre indígenas en Chile a través de la historia", en *Documento de Trabajo N°3*, diciembre, Santiago, Comisión Chilena de Derechos Humanos.
- Bandieri, Susana (1999), "Neuquén en debate: acerca de la continuidad o ruptura del espacio mercantil andino", en *Anuario IEHS*, n° 14, Tandil, Argentina, pp. 535-566.
- Barabas, Alicia (2003), "Introducción: una mirada etnográfica sobre los territorios simbólicos indígenas", en Alicia Barabas (Coord.), *Diálogos con el territorio*, Vol. I, México, INAH.
- Barros, Alvaro (1975), *Fronteras y territorios federales de las pampas del sur*, Buenos Aires, Hachette.
- Barth, Fredrik (1976), *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Beauchef, Jorge (1964), *Memoria militares para servir a la historia de la Independencia de Chile (1817-1829) y Epistolario (1815-1840)*, Santiago, Editorial Andrés Bello.
- Bechis, Martha (1997), "Manipulaciones de Rosas en la Araucanía, 1829-1831", en *Boletín de Historia y Geografía N°13*, Universidad Católica Blas Cañas, Santiago, pp. 49-68.



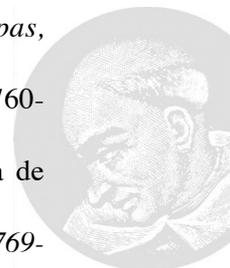
- Bechis, Martha (1994), “Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX”, en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, N°3, Buenos Aires, pp. 41-62.
- Bechis, Martha (1989), *Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder?* Ponencia presentada al I Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires.
- Bechis, Martha (1984), *Interethnics relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina: from sovereign to ethnic*, New York, Ann Arbor, Michigan University, New School Social Research Graduate Faculty.
- Bello, Alvaro (2004), “Territorio, cultura y acción colectiva indígena: algunas reflexiones e interpretaciones”, en J. Aylwin (ed.), *Derechos humanos y pueblos indígenas, tendencias internacionales y contexto chileno*, Temuco, Chile, Instituto de Estudios Indígenas, WALIR, IWGIA.
- Bello, Alvaro (2004), “Los mapuches de Chile entre la historia y el mito”, en *Revista de Educación Aula Abierta*, N° 131, año 10 (Parte 1) y N° 132, año 10 (Parte 2), Buenos Aires.
- Bello, Álvaro (2001), “*Nampülkafe*: El viaje mapuche a las pampas argentinas o *puelmapu*”, en Sergio Grez Toso (Ed.) *Espacios de convergencia*, Santiago, Museo Vicuña Mackenna.
- Bello, Álvaro (2000), “El viaje de los mapuches de araucanía a las pampas argentinas: una aproximación a sus significados socioculturales (siglos XIX y XX)”, en <http://linux.soc.uu.se/mapuche/>.
- Bello, Álvaro & Rangel, Marta (2000). *Etnicidad, “raza” y equidad en América Latina y el Caribe*. Naciones Unidas, Santiago de Chile, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, CEPAL, Documento LCR-1967.
- Bengoa, José (2003), *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Editorial Catalonia, Santiago.
- Bengoa, José (1987), *Historia del pueblo mapuche*, Santiago, Sur.
- Boccaro, Guillaume (1999), Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII), en *Hispanic American Historical Review* 79.3, pp. 425-461.
- Briones, Claudia (1998a), *La alteridad del “Cuarto Mundo”: una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Ediciones del Sol.
- Briones, Claudia (1998b), “(Meta) cultura del estado-nación y estado de la (meta) cultura: repensando las identidades indígenas y antropológicas en tiempos de post-estatalidad”, en: *Série Antropologia* No. 244, Brasília, Universidade de Brasília.
- Briones, Claudia y Raúl Díaz (2000) “La nacionalización/provincialización del “desierto”. Procesos de fijación de fronteras y de constitución de “otros in-

- ternos” en el Neuquén”, en: *Actas del V congreso argentino de antropología social: lo local y lo global, la antropología ante un mundo en transición*, pp. 44-57, La Plata, Entrecomillas Impresores.
- Bustos, Jorge (1993), “Indios y blancos, sal y ganado más allá de las fronteras: Patagones 1820-1830”, en *Anuario IEHS*, n°8, pp. 27-45.
- Canals Frau, Salvador (1953), *Las poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Casamiquela, Rodolfo (1965), “Rectificaciones y ratificaciones. Hacia una interpretación definitiva del panorama etnológico de la Patagonia y área septentrional adyacente”, en *Cuadernos del Sur*, Bahía Blanca, Universidad Nacional del Sur.
- Cerda-Hegerl, Patricia (1995) *Fronteras del sur*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera.
- Chihuailaf, Elicura (1999), *Recado confidencial a los chilenos*, Santiago, LOM.
- Clastres, Pierre (1987), *Investigaciones en antropología política*, México, Gedisa.
- Contreras, Camilo (2009), “Paisajes cualitativos, una reflexión desde la interdisciplina”, en Martha Chávez; Octavio González y María del Carmen Ventura (Eds.), *Geografía humana y ciencias sociales, una relación examinada*, México, El Colegio de Michoacán.
- Contreras, Jesús (1981), “La antropología económica entre el materialismo y el culturalismo”, en Josep Llobera, *Antropología económica: estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama.
- Cohen, Anthony (1989), *The symbolic construction of community*, London, Routledge.
- Coña, Pascual (1995), *Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago, Pehuén.
- Cox, Guillermo (1999 [1863]), *Viaje en las Rejiones Septentrionales de la Patagonia*, Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco.
- Crang, Mike (1998), *Cultural Geography*, London, Routledge.
- Crang, Mike y Nigel Thrift (2000), *Thinking space*, London and New York, Routledge.
- De Angelis, Pedro (1969 [1835]), “Derroteros y viajes a la ciudad encantada de los césares”, en Pedro de Angelis: *Colección de Obras y Documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de la Plata*, Buenos Aires, Editorial Plus Ultra.
- De Augusta, Felix José (1996), *Diccionario Araucano. Mapuche-Español/Español-Mapuche*, Santiago, Ediciones Cerro Manquehue.
- De Augusta, Fray Felix José (1991), *Lecturas Araucanas*, Temuco, Kushé.
- De Azara, Felix (1972 [1836]), “Diario de un reconocimiento de las guardias y fortines que guarnecen la línea de frontera de Buenos Aires para ensancharlas”, en Pedro de Angelis, *Colección... Tomo VIII*.



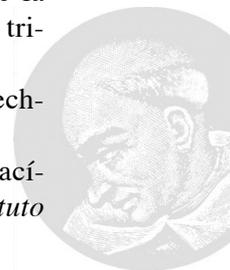
- De la Cruz, Luis (1969), "Viaje a su costa del Alcalde Provincial del muy Ilustre Cabildo de la Concepción de Chile Don Luis de La Cruz, en Pedro de Angelis", *Colección...*, Vol II.
- De la Cruz, Luis (1969a), "Descripción de la naturaleza de los terrenos que se comprenden en los Andes poseídos por los peguenches y los demás espacios hasta el río Chadileubu reconocidos por Don Luis de la Cruz, Alcalde Mayor Provincial del Ilustre Cabildo de la Concepción Chile", en Pedro de Angelis, *Colección...*, Vol. II.
- Descola, Philippe (2001), Construyendo naturalezas, ecología simbólica y práctica social, en Philippe Descola y Gísli Pálsson (coord.), *Naturaleza y sociedad, perspectivas antropológicas*, México, Siglo XXI.
- Domeyko, Ignacio (1971), *Araucanía y sus habitantes*, Buenos Aires, Editorial Francisco de Aguirre.
- Falkner, Tomás (1969), "Descripción de la Patagonia y de las partes adyacentes de la América Meridional", en Pedro de Angelis, *Colección...*
- Faron, Louis C. (1969), *Los mapuche, su estructura social*, México, Instituto Indigenista Interamericano.
- Faron, Louis (1997), *Antupaiñamko*, Santiago, Nuevo Extremo.
- Foerster, Rolf (1993), *Introducción a la religiosidad mapuche*, Santiago, Universitaria.
- Foerster, Rolf y Jorge Iván Vergara (1996), "¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?", en *Historia Indígena* N°1, Santiago, Universidad de Chile.
- Frémont, Armand (1976), *La région, espace vécu*, Paris, Presses Universitaires de France.
- García, Pedro Andrés (1969), "Diario de un Viaje a Salinas Grandes en los campos sud de Buenos Aires por el Coronel Pedro Andrés García", en Pedro de Angelis... Tomo III.
- Geertz, Clifford (1992), *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa Editorial.
- Giménez, Gilberto (2000), "Territorio, cultura e identidades: la región socio-cultural", en Rocío Rosales Ortega (coord.), *Globalización y regiones en México*, México, UNAM, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, Porrúa.
- Giménez, Gilberto (2001), "Cultura, territorio y migraciones: aproximaciones teóricas", en *Alteridades*, año 11, n° 22, julio-diciembre, pp. 5-14.
- Gledhill, John (2000), *El poder y sus disfraces*, Barcelona, Bellaterra.
- Godelier, Maurice (1982), *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*, Barcelona, Akal.
- González, Jéssica (1998-1999), "Cautiverio femenino, una aproximación a la dinámica de las relaciones interétnicas e interculturales en la frontera chilena de los siglos XVII y XVIII", en *Educación y Humanidades* N°7-8, pp.61-83.

- Grebe, María Ester (1987), “La concepción del tiempo en la cultura mapuche”, en *Revista Chilena de Antropología*, N°6, 59-74.
- Grebe, María Ester; Sergio Pacheco & José Segura (1972), “Cosmovisión mapuche”, en *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14.
- Guarda, O.S.B., Gabriel (2001), *Nueva historia de Valdivia*, Santiago, Ediciones de la pontificia Universidad Católica de Chile.
- Guevara, Tomás (1908), *Psicología del pueblo araucano*, Santiago, Imprenta Cervantes.
- Guevara, Tomás (1913), *Las últimas familias y costumbres araucanas*, Santiago, Imprenta, Litografía y Encuadernación “Barcelona”.
- Guevara, Tomás (1998), *Ocupación de la Araucanía*, Santiago, Andújar.
- Guinnard, Auguste (1941), *Tres años de esclavitud entre los patagones*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- Hernández, Rosalva Aída (2001), *La otra frontera: Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial*, México, CIESAS-Porrúa.
- Hux, Meinrado (1991), *Caciques huilliches y salineros*, Buenos Aires, Marymar.
- Krader, Lawrence e Ino Rossi (1982), *Antropología política*, Barcelona, Anagrama.
- Latcham, Ricardo (1929), “Los indios de la cordillera y la Pampa”, en *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LXIII, N°67, Santiago de Chile.
- Leiva, Arturo (1984), *El primer avance a la Araucanía, Angol 1862*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- León, Leonardo (1981), “Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872”, *Nueva Historia*, Año I, Vol. I, Londres.
- León, Leonardo (1989), “Maloqueros, tráfico ganadero y violencia en las fronteras de Buenos Aires, Cuyo y Chile, 1700-1800”, *Jahrbuch für Geschichte von Staat, Wirtschaft und Gesellschaft Lateinamerikas*, Band 26, Köln, s. 37-83.
- León, Leonardo (1991), *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*, Temuco, Universidad de la Frontera.
- León, Leonardo (1994), “Guerras tribales y estructura social en la Araucanía, 1760-1780,” *Revista de Ciencias Sociales* N°39, Valparaíso, pp. 91-110.
- León, Leonardo (1995), “Mapu, toquis y weichafes durante la primera guerra de Arauco: 1546-1554”, *Revista de Ciencias Sociales* N°40, pp. 277-344.
- León, Leonardo (1999), *Apogeo y ocaso del toqui Ayllapangui de Malleco, Chile. 1769-1776*, Santiago de Chile, DIBAM, LOM, Centro de Investigaciones Barros Arana.
- Lorandi, Ana María y Mercedes del Río (1992), *La etnohistoria*, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- Maffesoli, Michel (1999), “El nomadismo fundador”, en *Nómadas* N°10, Santa Fe de Bogotá, Departamento de Investigaciones, Universidad Central.
- Malaspina, Alejandro (2000), *Diario general del viaje*, Tomo 2, Vol. I, Barcelona, Museo Naval, Lunwerg Editores.



- Mandrini, Raúl (1999), La economía indígena del ámbito pampeano-patagónico, ¿problema de las fuentes o ceguera de los historiadores?, en *América Latina en la Historia Económica, Boletín de Fuentes*, Número 12, julio-diciembre, Instituto Mora, México, pp. 39-58
- Mandrini, Raúl (1997), Las fronteras y la sociedad indígena en el ámbito pampeano, en *Anuario IEHS*, n°12, pp. 23-34.
- Mandrini, Raúl, (1992), Pedir con vuelta ¿reciprocidad diferida o mecanismo de poder?, en *Antropológicas*, Nueva Época, N°1, México, pp. 59-69.
- Mandrini, Raúl (1992a), Indios y fronteras en el área pampeana (siglos XVI-XIX). Balance y perspectivas, en *Anuario del IEHS*, pp.. 59-72.
- Mandrini, Raúl (1987), Desarrollo de un sociedad pastoril en el área interserrana bonaerense, en *Anuario del IEHS* n°2, pp.71-98.
- Mandrini, Raúl (1986), La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX), en *Anuario del IEHS* n°1, pp.11-43.
- Mandrini, Raúl y Sara Orтели (1992), *Volver al país de los araucanos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Manquilef, Manuel (1911), “Comentarios del Pueblo Araucano (La faz social)”, en *Revista de Folklore Chileno*, Tomo II, entrega 1°, Santiago de Chile, Imprenta Cervantes.
- Martínez Casas, Regina y Guillermo de la Peña (2002), “Migrantes y comunidades morales: Resignificación, etnicidad y redes sociales en Guadalajara” (en: [www.equidad.df.gob.mx/eventos/migrayco.htm](http://www.equidad.df.gob.mx/eventos/migrayco.htm)).
- Martínez Sarasola, Carlos (1992), *Nuestros paisanos los indios*, Buenos Aires, EMECE.
- Mayo, Carlos (1985), “El cautiverio y sus funciones en una sociedad de frontera: el caso de Buenos Aires (1750-1810)”, en *Revista de Indias*, 45 (175).
- Medina, José Toribio (1952) *Los Aborígenes de Chile*, Santiago, Imprenta Universitaria.
- Méndez, Luz María (1992), “La organización de los parlamentos de indios durante el siglo XVIII”, en Sergio Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Ministerio de Guerra y Marina de la República Argentina (1978), *Campaña de los Andes al sur de la Patagonia, año 1883*, Buenos Aires, Eudeba.
- Molina, Raúl (1995), “Reconstrucción de los etnoterritorios”, en *Tierra, territorio y desarrollo indígena*, Temuco, Universidad de la Frontera.
- Morris von Bennewitz, Raúl (1997), *Los plateros de la Frontera y la platería araucana*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Muñiz, Rómulo (1931), *Los indios pampa*, Buenos Aires, Editorial Buenos Aires.
- Musters, George Chaworth (1991 [1871]), *Vida entre los patagones. Un año de excursiones por tierras no frecuentadas desde el estrecho de Magallanes hasta el Río Negro*, Bueno Aires, Ediciones Solar.

- Nacuzzi, Lidia R. (1998), *Identidades impuestas: tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.
- Navarro, Pedro (1997), Salvajes y Bárbaros: la constitución de la vida de barbarie en la Frontera sur argentina y chilena (siglos XVIII-XIX), en *Boletín de Historia y Geografía* N°13, pp.35-47.
- Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco, (1996), *Cautiverio feliz y razón individual de las guerras dilatadas del Reino de Chile*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Ortelli, Sara (1996), “La «Araucanización» de las pampas: ¿Realidad histórica o construcción de los etnólogos?”, en *Anuario del IEHS*, n° 11, pp.203-225.
- Palermo, Miguel Ángel (1994), “El revés de la trama. Apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino”, en *Memoria Americana, Cuadernos de Etnohistoria*, N°3, Buenos Aires, pp. 63-90.
- Palermo, Miguel Ángel (1986), “Reflexiones sobre el llamado “complejo ecuestre” en la Argentina”, en *Runa*, Volumen XVI, pp.157-178.
- Pinto, Jorge (2000), *De la Inclusión a la exclusión, la formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Santiago, Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago.
- Pinto, Jorge (1996a), “Integración y desintegración de un espacio fronterizo: La Araucanía y las Pampas, 1550-1900”, en Jorge Pinto Rodríguez (ed.) *Araucanía y pampas, un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Pinto, Jorge (1996), “Del Antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX”, en Pinto, Jorge (Ed.), *Del Discurso colonial al proindigenismo*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.
- Pinto, Jorge (1992), “Crisis económica y expansión territorial: la ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del siglo XIX”, en *Estudios Sociales* N° 72, trimestre 2, pp. 85-126.
- Raffestin, Claude (1980), *Pour une géographie du pouvoir*, Paris, Librairies Techniques.
- Ratto, Silvia (1994), “Indios amigos e indios aliados. Orígenes del “negocio pacífico” en la Provincia de Buenos Aires (1829-1832)”, en *Cuadernos del Instituto Ravignani* N°5, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires.
- Rebollo Paz, León (1974), “Reseña histórica de la legislación sobre territorios nacionales”, en *Segundo Congreso sobre Historia Argentina y Regional*, Comodoro Rivadavia, 12 al 13 de enero de 1973, Academia Nacional de la Historia.
- Robles, Eulogio (1912), “Costumbres i creencias araucanas”, en *Revista de Folklore Chileno*, Año III, Entrega 4ª, Santiago de Chile.
- De Rosales, Diego (1989), *Historia general del reino de Chile, Flandes Indiano*, Santiago, Andrés Bello.



- Rubin, Gayle (1986), “El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo”, en *Nueva Antropología*, Vol. VIII, N°30, México.
- Sahlins, Marshall D. (1976), “Hombre pobre, hombre rico, hombre grande, jefe: tipos políticos en Melanesia y Polinesia”, en Andrés Fabregas (sel.), *Antropología política, una antología*, México, Prisma.
- Sahlins, Marshall D. (1983), *Economía de la edad de piedra*, Barcelona, Akal.
- Sahlins, Marshall D. (1984), *La sociedades tribales*, Barcelona, Labor.
- Salas, Adalberto (1996), “Lenguas indígenas de Chile”, en *Etnografía, sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*, Santiago, Andrés Bello.
- Sánchez Labrador, Joseph (1936[1772]), *Paraguay Catholico*, Buenos Aires, Viau y Zona.
- Sarmiento, Domingo Faustino (1999), *Facundo*, Buenos Aires, Losada.
- Serrano, Sol (2000), “La estrategia conservadora y la consolidación del orden liberal en Chile, 1860-1890”, en Marcello Carmagnani (coord.), *Constitucionalismo y orden liberal, América Latina, 1850-1920*, Otto Editores, Torino, pp. 121-155
- Silva, Osvaldo (1990), “Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social, una aproximación al caso mapuche”, en *Economía y comercio en América Hispana*, Serie Nuevo Mundo Cinco Siglos N°5, Universidad de Chile, Santiago, pp. 83-95.
- Smith, Anthony (1997), *La identidad nacional*, Madrid, Trama.
- Smith, Edmon R. (1915), *Los Araucanos o Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile Meridional*, Sociedad Chilena de Historia y Geografía, Santiago de Chile, Imprenta Universitaria.
- Stuchlik, Milan (1974), *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago, Nueva Universidad.
- Socolow, Susan M. (1987), “Los cautivos españoles en las sociedades indígenas: el contacto cultural a través de las fronteras argentinas”, en *Anuario IEHS*, n°2, pp. 70-136.
- Sosa, Norma (2001), *Mujeres indígenas de la pampa y la Patagonia*, Buenos Aires, EMECE.
- Vicuña Mackenna, Benjamín (1972 [1868]), *La Guerra a Muerte*, Buenos Aires, Francisco de Aguirre.
- Villalobos, Sergio (1982), *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile.
- Villar, Daniel y Juan Francisco Jiménez (1996), “Indios Amigos. El tránsito progresivo desde la autonomía a la dependencia étnica en un sistema de contactos múltiples. El caso de Venancio Coihuepan en sus momentos iniciales (1827, frontera sur de Buenos Aires)”, en Jorge Pinto Rodríguez (ed.) *Araucanía y pampas, un mundo fronterizo en América del Sur*, Temuco, Ediciones Universidad de la Frontera.

- Villarino, Basilio (1972), Diario del piloto de la Real Armada D. Basilio Villarino del reconocimiento que hizo del Río Negro en la costa Oriental de la Patagonia el 1872, en Pedro de Angelis, *Colección...*, Tomo VIII.
- Wade, Peter (2000), *Raza y etnicidad en Latinoamérica*, Ecuador, ABYA-YALA.
- Walther, Juan Carlos (1974), *La conquista del desierto*, Buenos Aires, Eudeba.
- Weber, David J. (1998), “Borbones y bárbaros: centro y periferia en la reformulación de la política de España hacia los indígenas no sometidos”, en *Anuario IEHS*, n° 13, pp. 147-171.
- Wolf, Eric (1987), *Europa y la gente sin historia*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Zapater, Horacio (1982), “La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX”, en Sergio Villalobos *et al. Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Zeballos, Estanislao (1954), *Viaje al País de los Araucanos*, Buenos Aires, Ediciones Anaconda.
- Zeballos, Estanislao (1998), “Callvucura y la dinastías de los piedra”, en *Callvucura, Paine, Relmu*, Buenos Aires, Ediciones El Elefante Blanco.

## 2. PUBLICACIONES IMPRESAS SIGLO XIX

- Arcos, Santiago (1860), *Las fronteras y los indios*, Buenos Aires, sin editorial.
- Gardiner, Allen (Captain) (1841), *A visit to the indians of the frontiers of Chili*, London, Published R.B. Seeley and W. Burnside.
- García, Pedro Andrés (1837), “Nuevo plan de fronteras de la provincia de Buenos Aires proyectado en 1816...”, en Pedro de Angelis, *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las Provincias del Río de La Plata*, Buenos Aires Imprenta del Estado.
- Lara, Horacio (1889), *Crónica de la Araucanía. Descubrimiento y Conquista, Pacificación definitiva i Campaña de Villarrica* (Tomo II), Santiago, Imprenta de “El Progreso”.
- Lenz, Rodolfo (1895), “Estudios Araucanos: viaje al país de los manzaneros, contado en dialecto huilliche por el indio Domingo Quintuprai, de Osorno”, en *Anales de la Universidad de Chile*, Vol. 90, pp.359-385.
- Lindsay, A. (1870), La Araucanía y sus habitantes (Anuario estadístico), en *Anales de la Universidad de Chile*, XXXV, N°33, pp. 160-195.
- Merwin, Loretta L. (1863), *Three years in Chile*, New York, Follett, Foster and Company.
- Palavicino, Fray Victorino (1860), *Memoria sobre la Araucanía*, Santiago de Chile, Imprenta de la Opinión.



- Préndez, Pedro Nolasco (1884), *Una Excursión de verano de Angol a Villarrica y Valdivia en los primeros meses de 1883*, Valparaíso, Imprenta La Patria.
- Saavedra, Cornelio (1870), *Documentos relativos a la ocupación de Arauco*, Santiago, Imprenta de la Libertad.
- Subercaseaux, Francisco (1883), *Memoria de la Campaña de Villarrica (1882-1883)*, Santiago.
- Treutler, Paul (1861), *La provincia de Valdivia y los Araucanos* (Tomo I), Santiago, Imprenta Chilena.
- Zeballos, Estanislao (1878), *La conquista de las quince mil leguas*, Buenos Aires, Coni.

### 3. PERIÓDICOS

- Frick, Wilhelm (1849), “Observaciones sobre la provincia de Valdivia, relativos al asunto de la colonización chilena en aquellos lugares”, en: *El Araucano*, n° 1.028, Santiago de Chile, 1849, Suscrito en Fuente de Flores, Valdivia, octubre 1849. También en: *Anales de la Universidad de Chile*, Valparaíso, 1850, p. 106-121.
- Frick, Wilhelm (1851), “Memoria acerca de Valdivia”, en diario *El Araucano*, N°1269-1287.
- Frick, Wilhelm (1854), “Informe relativo a la existencia de un camino fácil para atravesar la Cordillera de los Andes por un boquete a inmediaciones de Villarrica”, en diario *El Araucano*, Santiago de Chile, 4 de agosto 1855, p. 1-2, Suscrito en Valdivia, 7 de noviembre de 1854.
- Frick, Wilhelm (1859), “Conquista de Arauco”, en diario *El Ferrocarril*, Santiago de Chile, 20-27 de mayo de 1859, p.2 en cada número.
- Frick, Wilhelm (1863), “El boquete de Villarrica”, en: diario *La Patria* N°78-81, Valparaíso, 2 de noviembre de 1863.
- Frick, Wilhelm (1863), “Valdivia y el Río Negro”, en *El Mercurio*, Santiago, 5 de mayo de 1863.
- Frick, Wilhelm (1865), “Comunicación con la República Argentina por Riñihue”, en diario *La Patria* N° 483-485, Valparaíso, 1865.
- Frick, Wilhelm (1878), “El boquete de Villarrica y Riñihue: su importancia en la cuestión argentina”, en: diario *El Sur*, pp. 97-99.
- Philippi, Rudolph Amand (1860), “Excursión a la laguna de Ranco, hecha en enero de 1860”, en: *Anales de la Universidad de Chile*, vol. XVIII, Comunicación a la Facultad de Ciencias Físicas, en su sesión de 5 septiembre 1860, Santiago de Chile, enero 1861, pp. 10-27.
- Señoret, Manuel (1878), “Exploración del río Bueno y lago Ranco”, en: *Anuario Hidrográfico de la Marina de Chile*, vol. IV, Santiago de Chile, 1878, pp. 25-63.

## 4. MEMORIAS MINISTERIALES

- Memoria del Jefe de la 4ª Zona Militar. En Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1903. Santiago de Chile, Imprenta Nacional.
- Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890. Intendencia de la República, Tomo II. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1890.
- Memoria que el Ministro de Guerra presenta al Congreso Nacional en 1887. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1887.
- Memoria del Comandante del Ejército del Sur (Alejandro Gorostiaga). En Memoria del Ministro de Guerra presentada al Congreso Nacional en 1886. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1886.
- Memoria del Jefe de la Línea del Alto Bío Bío (Martín Droully). En Memoria del Ministro del Interior presentada al Congreso Nacional en 1890. Intendencia de la República, Tomo II. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1890.
- Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1870. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1870.
- Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1870. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1871.
- Memoria que el Ministro de Estado en el Departamento de Guerra presenta al Congreso Nacional de 1870. Santiago de Chile, Imprenta Nacional, 1873.



# Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

La Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas es un espacio académico de la Universidad Católica de Temuco que promueve la discusión y análisis de temas transversales a la vida misma de la Universidad.

Una “Cátedra institucional” inspirada en el espíritu del Padre Las Casas dirigida hacia la búsqueda de la justicia, el reconocimiento y la verdad en el contexto regional y orientada a fortalecer la clara conciencia e identidad católica de la UC Temuco, que busca cautelar el valor esencial de la persona humana, ampliar la reflexión y la crítica de las opciones de desarrollo que se presentan, además de la inclusión en la toma de decisiones de los diferentes actores sociales que integran la Región de La Araucanía.

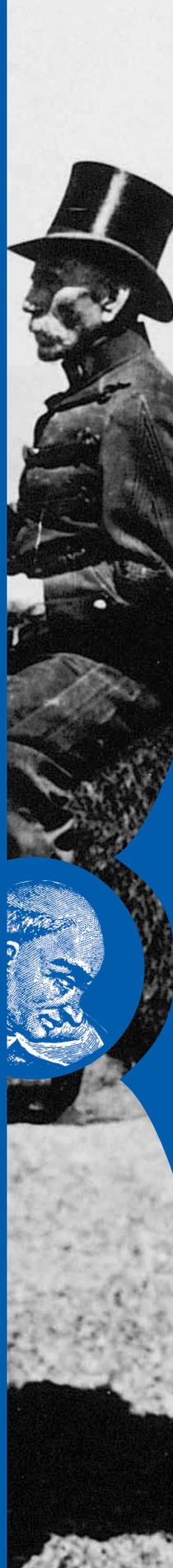
Es propósito de este espacio, también, generar conocimientos teóricos, políticos y prácticos en los campos del diálogo intercultural, la justicia, los modelos de desarrollo y la relación educación-cultura, conocimiento dirigido a re-pensar la convivencia ciudadana y generar nuevas prácticas de relación social en la comunidad regional y el país.

Ricardo Salas Astrain  
Director  
Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas

## Publicaciones Cátedra Fray Bartolomé de Las Casas:

### COLECCIÓN CLASES MAGISTRALES (formato pequeño)

- El legado de Fray Bartolomé de Las Casas. Discurso ceremonia fundación de la cátedra 2009. Alberto Vásquez Tapia, Rector UC Temuco.
- La filosofía intercultural y la dinámica del reconocimiento. Dr. Raúl Fonet-Betancourt.
- Ciudadanía multicultural, conflicto y cultura de la paz. Claves éticas para una política intercultural. Dr. Agustín Domingo Moratalla.



COLECCIÓN CÁTEDRA FRAY BARTOLOMÉ DE LAS CASAS

“He querido insertar este trozo de micro-historia y el testimonio familiar a modo de establecer las evocaciones que me trae este libro; esta forma de pasar del esencialismo a una cultura mapuche que se reconfigura, que establece esta dinámica para incorporar nuevos elementos y en la cual se van desarrollando agentes valorados por esta situación. La obra de Álvaro Bello nos invita a esta reflexión, a mirar de manera compleja fenómenos como el territorio, la memoria y la propia cultura.

Este libro apunta a los significados socioculturales que simbolizan los viajes de los mapuche a las pampas argentinas logrando prestigio a través de una serie de fenómenos y procesos internos que posibilitan esta empresa y el logro de ese objetivo. Creo que estamos frente a una obra estimulante que nos permite repensar una serie de aspectos teórico-metodológicos no totalmente resueltos que permiten un debate abierto e invitan a generar nuevas investigaciones. Pero también, creo que estamos frente a una obra que nos puede conmover, en especial a quienes somos mapuche, sacando de nuestros baúles nuestras historias familiares y reencontrándonos con nuestro pasado; un espejo que nos sirve para mirar nuestro futuro. Agradezco al autor la confianza en prologar esta obra e invitarnos a esta nueva reflexión”.

*Extracto Prólogo*  
**Sergio Caniuqueo Huircapan**  
*Historiador Mapuche*

