

# *Comunidad Mapuche, Sociedad Winka y el “Tercero Incluido”: Los Porma de Paicaví Durante los Siglos XIX y XX.*

*Mapuche Community, Winka Society and the ‘Included Third’:  
The Pormas of Paicaví During the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries*

ROLF FOERSTER<sup>i</sup> Y MARCELO GONZÁLEZ GÁLVEZ<sup>ii</sup>

## RESUMEN

*Este artículo intenta una reconstrucción histórico-estructural del rewe Paicaví y sus líderes durante los siglos XIX y XX. A través del análisis de las distintas dinámicas que emergen en los diferentes contextos socio-históricos de la relación mapuche-Estado, se delinea una cierta continuidad en cuanto al papel del líder y sus implicancias con respecto a la comunidad. A partir de datos tanto históricos como etnográficos, se visualiza el liderazgo en función de lo que llamamos el “tercero incluido”, un mediador y reproductor de la distinción mapuche/winka, que se legitima a través de un pacto dónico.*

*Palabras clave: Paicaví, Cacique Porma, Liderazgo Mapuche, Tercero Incluido, Pacto Dónico.*

## ABSTRACT

*This paper attempts a historical and structural reconstruction of Paicaví rewe and its leaders during the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> centuries. By analyzing several dynamics emerging from various socio-historical contexts of the Mapuche-State relationship, we visualize certain stability in the role of the leader and its implications regarding the community. From both historical and ethnographical data, we construe leadership in terms of what we call the ‘included third’, a person who is mediating and reproducing the Mapuche/winka distinction, and who is legitimated by a ‘gift pact’.*

*Key words: Paicaví, Cacique Porma, Mapuche Leadership, Included Third, Gift Pact.*

---

<sup>i</sup> Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1045, Ñuñoa. Correo-e: rolf22@gmail.com

<sup>ii</sup> Investigador postdoctoral FONDECYT, Departamento de Antropología, Universidad de Chile. Av. Capitán Ignacio Carrera Pinto 1045, Ñuñoa. Correo-e: mgonzalezgalvez@gmail.com

## INTRODUCCIÓN

En este artículo entregamos un conjunto de antecedentes que permiten un primer paso en la reconstrucción histórico-estructural del *rewe* Paicaví y sus “autoridades cacicales” entre los siglos XIX y XX, período asociado a la colonización total del territorio mapuche, y a la inclusión forzada de sus habitantes al Estado chileno<sup>1</sup>. Esto es posible gracias a una senda abierta, desde la década de 1990, por un conjunto de trabajos históricos, antropológicos y geográficos para la Provincia de Arauco (Araya 2001, Bascopé 2005, Camus 2002, Cattaneo 2004, Chamorro 2008, Foerster 2004, 2008; Foerster *et al.* 2005, 2006; Foerster y Milos 2005, González Gálvez 2007, Hermosilla 2002, Menard y Foerster 2007, Milos 2006, Morawietz 2007, Pizarro 1991, Villalobos 1994). Este corpus destrabó la trampa establecida por la obra de Tomás Guevara en las dos primeras décadas del siglo XX, que invisibilizó la realidad mapuche de dicha zona (ya sea por los efectos de la guerra y/o de la aculturación), y que afectó obras tan importantes como la de Bengoa (1985) y la de Boccara (2007).

Este trabajo aborda el “cacicazgo” de la zona de Paicaví, su descendencia (*küpalme*) y su lugar de origen (*tuwun*), y tiene como finalidad encarar el vínculo entre poder, identidad y diversidad étnica en la Provincia de Arauco. Una de las hipótesis centrales sobre la que trabajamos se refiere a que la figura del líder funciona bajo coordenadas ambiguas, que lo sitúan en una posición de mediador para enfrentar la oposición mapuche/*winka* (“no-mapuche”), incluyéndolo en ambas esferas sin formar parte efectiva de ninguna. Es justamente esta posición la que comprendemos como un “tercero incluido”, es decir, una figura que, en oposición a lo que podría entenderse por un “tercero excluido”, justamente porque está incluida en ambas esferas encarna una tercera posibilidad, una síntesis que escapa a la distinción absoluta planteada por la oposición mapuche/*winka*. El tercero incluido es, por una parte, legitimado por un pacto de reciprocidad entre él y su comunidad, que implica el otorgamiento de cierto estatus para el desarrollo de una función a cambio del buen cumplimiento de la misma<sup>2</sup>. Sin embargo, desde el lado *winka* también se interviene en su construcción, tanto por las políticas de reconocimiento (nombramiento de caciques gobernadores, títulos de merced, etc.) como, en algunos casos, por su elección y financiamiento. La tensión entre comunidad y liderazgo, y de cómo la primera se impone sobre el segundo, ha sido la tónica hasta el día de hoy, haciendo casi imposible la emergencia de un liderazgo institucional y jerárquico. En este trabajo proponemos un abordaje que combina documentación inédita recopilada en el Archivo Franciscano, el Archivo Nacional, y el Archivo Nacional de

la Administración (ARNAD), con datos etnográficos recogidos en la zona de Huentelolén, parte de lo que habría sido el antiguo *rewe* Paicaví. Esta dualidad de fuentes lleva a su vez implícita otra asunción hipotética: la figura del líder, y las dinámicas a las que está sujeta, se encuentran inmersas en una lógica de larga duración relacionada con cómo encaran los mapuche el poder y, fundamentalmente, la autoridad.

### SIGLO XIX: LA “PACIFICACIÓN” Y LOS “CACIQUES GOBERNADORES”

Durante el siglo XIX, y luego de su independencia, el Estado chileno comienza a colonizar el territorio de Arauco a través de un proceso multidimensional que culminaría con la ocupación militar de las tierras mapuche, en la campaña que históricamente se conoce como “Pacificación de la Araucanía”. Parte de este proceso implicaba el establecimiento de vínculos con una serie de caciques del *butalmapu* de la costa<sup>3</sup>, los que estaban en continuidad con aquellos establecidos durante los siglos XVII y XVIII en el contexto del “pacto colonial” (Foerster 2004). Los nexos enmarcados en este pacto posiblemente expliquen el apoyo de los mapuches costinos a la causa realista durante la guerra de la Independencia (Bengoa 1985). Por otra parte, la violencia que se vivió en la zona hasta el año 1835 fue desastrosa, no sólo en el plano económico y demográfico, sino también en la esfera de la autoridad. Así por ejemplo, en 1825 fueron asesinados unos cien caciques de la costa después de un parlamento convocado por las autoridades republicanas (Pizarro 1991).

Con la reposición de las instituciones mediadoras coloniales (misiones, comisario de naciones, caciques gobernadores, etc.) en la década de 1840, el Estado chileno inició un proceso de transformación del “pacto colonial” en un “pacto republicano”<sup>4</sup>. En este contexto aparecen las primeras menciones a Porma como “cacique principal” de Paicaví, de las que nos ha sido posible registrar tres, todas correspondientes al año 1849. Las dos primeras provienen del vice prefecto de misiones Diego Chuffa, quien visitó por segunda vez la zona con la intención de “conocer el estado, y las necesidades de cada misión, y ponerlas en conocimiento del excelentísimo Presidente para que se sirva remediarlas”. En el informe que elaboró<sup>5</sup>, Chuffa ubicó a Porma como cacique principal de la “parcialidad” de Paicaví, al “mando” de tres caciques “subalternos”, constatando también que el mismo se encontraba en un grupo de caciques opositores al funcionamiento de la misión de Tucapel. Esta calidad de oponente se encuentra nuevamente en una carta que envía Chuffa al Intendente de la Provincia de Concepción, General José María de la Cruz, fechada en Nacimiento el 5 de mayo de 1849: “...había mandado el aviso a

todos los caciques para que viniesen a visitarme, y que estos habían quedado a venir, a excepción de uno llamado Porma, que se había negado diciendo, que no tenía que hacer nada con el Prefecto” (Archivo Nacional, Intendencia de Concepción, Vol. 177, f. 112 a 119v). La tercera referencia es del Comisario de Naciones Antonio Zúñiga, quien se dirigía a la zona de Imperial a resolver la compleja situación del naufragio de *El Joven Daniel* en la costa de Puaucho, haciéndose acompañar por una enorme comitiva de caciques de la costa, entre ellos el cacique de Paicaví. Lo interesante de esta fuente es que menciona por primera vez el nombre propio de Porma: “Juan Segundo”<sup>6</sup>.

Algunos de estos caciques “principales” o “gobernadores” recibían un sueldo mensual de parte del gobierno, no obstante, al menos hasta mediados del siglo XIX, su campo de acción estaba limitado por los acuerdos sancionados en las juntas mapuche (*trawun*). Por otro lado, no debemos olvidar que, desde la guerra de independencia, la sociedad mapuche mostró sus viejas fisuras y tensiones internas, dividiéndose entre aquellos que apoyaban a los patriotas o a los realistas. Esta oposición se homologará posteriormente entre los que creían que era posible reponer el pacto colonial, mantener su rechazo y distancia hacia el mundo *winka* (los “arribanos” con Mañil a la cabeza), y los que estaban dispuestos a negociar con el gobierno un nuevo pacto (los “abajinos”). Esta tensión se manifestará también en el seno de los caciques de la costa de Arauco a lo largo de tres décadas (‘50-‘70). Veamos en qué lugar de este esquema quedó Juan Segundo Porma.

En septiembre de 1851 estalló la “revolución”, un conflicto que en algunas dimensiones expresaba viejas rivalidades entre Concepción y Santiago. El Comisario de Naciones José Antonio Zúñiga se mantuvo leal al gobierno central, como también lo hicieron los caciques de la costa: Porma, Lepín, Melita, Mariñán, Queupán, Cayupí y Antivil. Por su parte, los “revolucionarios” que apoyaban el derrocamiento del Presidente Montt, se internaron en la costa de Arauco con un ejército de 1.500 hombres, dando muerte al Comisario, desatando una dura represión hacia sus caciques aliados, y cometiendo innumerables abusos. Existe una suerte de silencio sobre estos hechos, roto sólo en algunas ocasiones de “escritura”. Por ejemplo, un documento notarial de 1888<sup>7</sup>, en el que a la luz de un juicio sobre el “fundo” Peleco (Juan Porma aparece como uno de los vendedores en el año 1846), se nos narra como “casi” todos los habitantes de aquel lugar (una “localidad” vecina a Paicaví) fueron “pasados a cuchillo”.

Posiblemente una de las tantas consecuencias de la “revolución” de 1851 fue el aumento de las divisiones en el seno de y entre las comunidades. ¿Fue el papel de los caciques tratar de evitar un caos? ¿Cuál

fue el rol del gobierno de Chile y de sus autoridades? Lo que parece más evidente, desde la documentación consultada, es el reforzamiento de las instituciones mediadoras, en especial de los caciques gobernadores y de las misiones. En los conflictos militares de 1859-61 –cuando el Estado ya tiene el convencimiento de que debe ocupar Angol y Lebu– cuatro caciques son sancionados como “Gobernadores” en la “Junta general de Indios” del 4 de marzo de 1860, entre ellos Porma<sup>8</sup>. Para Mauricio Barboza, el militar encargado de la ocupación de la costa, era claro que había dos tipos de caciques: los que estaban “con nosotros” (Porma) y otros “contra nosotros”. Los primeros eran premiados con cargos y sueldos, mientras los segundos eran castigados con la expropiación de sus bienes. En el pasado divisiones de este tipo eran comunes, y en la sociedad mapuche se “superaban” o se “olvidaban”. No obstante, ahora la división parece tomar un nuevo carácter, sobre todo porque la presencia *winka* en la zona será permanente.

Por otro lado, la nueva dimensión de los caciques gobernadores, y el trato que se les daba a los caciques “rebeldes”, motivó a los caciques arribanos a maloquearlos. Este “estado de guerra” no era, aparentemente, deseado por nadie, no obstante la ocupación de la Araucanía lo suponía, ya que era esperable que amplios sectores mapuches la rechazaran, pues ponía fin al pacto colonial. Los agentes de la “pacificación” requerían de tal “estado de guerra”<sup>9</sup> para convencer a los caciques gobernadores de que la instalación de fuertes era la solución a la violencia. Ello es justamente lo que se tratará en la Junta del 6 de diciembre de 1861:

*Instalada la junta entré a instruirles que el Gobierno deseaba situar algunos destacamentos, ya sea en Lebu, Paicavi u otros puntos con el fin de darles garantías de seguridad en sus intereses y prevenir de que pudiesen ser víctimas de los revoltosos que en el año de 1859 los habían lanzado en la insurrección por cuya causa habían tenido que sufrir tanto en sus intereses y habían quedado pobres (Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, Vol. 457, s/f, firma irreconocible. El destacado es nuestro).*

¿Cómo entender esta aceptación de Porma y de los otros caciques del establecimiento de fuertes en sus tierras? La única explicación se encuentra en el mismo documento: “darles garantías de seguridad en sus intereses”. Es muy posible que frente al “estado de guerra” –que generaba “terror pánico”, “nos hace volver locos” o “nos llena de miedo”<sup>10</sup> y a sus consecuencias de muerte y miseria, el “fuerte” fuera concebido como un mal menor. Y ¿por qué no tener una autoridad (*winka*-mapuche) ya no operando desde Santiago

o Concepción, sino en el mismo territorio de Arauco? En menos de un año esta aceptación se hizo realidad con la fundación oficial de Lebu, el 8 de octubre de 1862 (entre ambas fechas media el viaje a Santiago de los caciques –marzo de 1862– para parlamentar con el recién electo presidente Pérez), que contó con la presencia de los caciques gobernadores<sup>11</sup>.

Con la instalación de Lebu (1862) y más adelante de Quidico, Tirúa y Cañete (1868), la suerte estaba echada. El poder de los caciques de la costa de Arauco y de sus juntas comienza a disminuir hasta quedar reducido al íntimo ámbito de la comunidad. Por otra parte, los cuatro caciques gobernadores se transformaban en una suerte de promotores de la “paz *winka*”. Este papel “pacificador” que ocuparon, a objeto de facilitar la ocupación de la costa de Arauco, fue destacado por el ministro Francisco Echaurren en su visita a la ciudad de Cañete a comienzos de 1869 (Hermosilla 2002).

¿Fue tan pasiva la actitud de estos cuatro caciques y en especial de Juan Segundo Porma en la fundación del fuerte Lebu? Ciertamente no. En una carta, fechada casi un mes después de la fundación de éste, Cornelio Saavedra le escribe al misionero de Tucapel, Buenaventura Ortega: “Con algún retardo he recibido su estimada del 28 del pasado, y por ella veo las vacilaciones de los caciques de la costa con el motivo del trabajo del fuerte de Lebu” (citado en Iturriaga 1997:49). Se constataban las “vacilaciones de los caciques” frente a una realidad que rompía una tradición de siglos, que alteraba sus vínculos con los “huilliches y lelbunches”, como también el apego a las tradiciones. En este juego de lealtades el gobierno exigía su parte. Cualquier duda o traición se pagaba con cárcel, y esto fue lo que al parecer le sucedió a Porma, quien estuvo detenido en 1867<sup>12</sup>. Lo que queremos señalar es que la lealtad a una de las partes era una realidad imposible para los caciques gobernadores. Eran personajes contradictorios, así como las instituciones mediadoras que encarnaban. Por ello es que en 1868 el general Urrutia, estando en Lebu y deseando internarse en el corazón de la Alta y Baja Frontera, le consulta a Ortega: “¿Cómo están Mariñan, Porma, Hueraman? ¿Se puede contar con su fidelidad?”<sup>13</sup>.

#### SIGLO XIX: LA EXPOLIACIÓN DE LA TIERRA

El “estado de guerra” mencionado recientemente no impidió que un conjunto de relaciones “fronterizas” siguieran en funcionamiento. La “venta de tierras” por parte de los mapuches era una realidad en Arauco desde fines del siglo XVIII, y en la zona de Lebu al menos desde la década de 1840. Así por ejemplo, Juan Porma, junto a otros, vendió en 1846 el

“fundo Peleco”, y en 1852 tres caciques –Juan Hueramán, Juan Pirquillao alias Zapata y Francisco Antilao– “donaron” el “fundo Caramávida”, “un verdadero departamento”, según Guevara, de “cinco leguas de largo por tres de ancho” (1902:143). Por otra parte, la construcción del fuerte de Lebu se hizo sobre unas tierras vendidas a Juan Mackay (éste las compró a Rioseco, éste a María del Rosario Zúñiga, y ésta en 1848 a José Guaquipán)<sup>14</sup>.

En otro artículo nos preguntamos si las ventas y donaciones entre mapuches y *winkas*, reguladas por las leyes de 1852 y 1853, eran entendidas del mismo modo por las partes involucradas (Foerster 2008). Nuestra hipótesis es que los mapuches no vendían la tierra (para ello hay que ficcionalizarla como mercancía), sino el derecho a integrarse y pertenecer a una comunidad discreta de usuarios, cuestión que se veía favorecida por el mecanismo legal que se usó: la venta de acciones y derechos de una comunidad, siendo ésta definida por la “tradicón mapuche”. De ahí que todos los primeros “fundos” lleven el nombre de esas comunidades: Peleco, Paicaví, Elicura, Cayucupil, etc. Debe considerarse, además, que esos fundos eran de varios cientos o miles de hectáreas, por lo que la expoliación se realizaba en muchos casos en su interior, quedando los mapuches en los márgenes y/o en las peores tierras.

Cuando comenzaron las ventas de tierras, el *rewe* Paicaví fue fragmentado en varios “fundos”. Uno conservó su nombre, mientras los otros fueron designados por las comunidades-localidades que antiguamente lo componían, de sur a norte, entre otras: Huape, Collico, Batros, Paicaví y Lloncao<sup>15</sup>. ¿Qué pasó específicamente con la “venta” de estas tierras? Como es prácticamente imposible seguir el derrotero a todas sus partes-fundos, nos debemos conformar con las referencias al fundo Paicaví. Según la Carta General de Colonización de 1929, del Servicio de Mensuras y Clasificación de Tierras, el fundo estaba ubicado al norte del río del mismo nombre, mientras al sur se encontraban los fundos Lanalhue y Tranquevo; al poniente de estos fundos se entregó en 1904 un Título de Merced a Andrés Porma (presunto hijo de Juan). Las notarías de Arauco, Lebu y Cañete nos entregan un total de 87 instrumentos públicos referidos a esta zona. ¿Qué podemos concluir de una lectura inicial? En primer lugar, evidencian que la “familia Porma” vendió acciones y derechos del “fundo” Paicaví sólo en tres ocasiones (Francisca Porma, María Comitrai viuda de José Porma y Josefa Porma, hija de Andrés), y sólo en una ocasión confirió poder para un juicio de reivindicación (María Comitrai viuda de José Porma)<sup>16</sup>. Lo que nos muestran los restantes 83 instrumentos, entonces, es la existencia de una comunidad compuesta por numerosas familias, que

no sólo vendieron acciones y derechos, sino que también arrendaron parte de las tierras<sup>17</sup>. En segundo lugar, estos instrumentos públicos configuran, para la comunidad nacional y local, una propiedad discreta, con nombre, con límites, con propietarios. En tercer término, hacia 1900 Paicaví contenía en su interior a numerosos propietarios mapuches y no-mapuches (los accionistas). Así, las ventas de acciones y derechos iniciadas en 1860 no fueron “totales”. Finalmente, la intervención cacical en las ventas de acciones y derechos es prácticamente nula. En 50 escrituras relativas a tierras al sur del río Paicaví se menciona en 3 oportunidades a Juan Porma. En ellas sólo se hace alusión a su estatus y “propiedad”, obviando cualquier otro tipo de participación.

A modo de síntesis, el primer registro, que sigue la pista de los caciques, pone en evidencia cómo las autoridades del Estado fortalecieron a algunos de éstos como caciques gobernadores, entre ellos Porma, en desmedro de las instituciones que los controlaban por la parte mapuche: las juntas o *trawun* (Foerster *et al.* 2005). Además, al ocupar y fortificar las tierras de Arauco, el Estado se comprometió en diversas juntas “regionales” (marzo de 1860; diciembre de 1861 y octubre de 1862) y “nacionales” (Santiago en 1862), a ser el garante del orden, de la propiedad mapuche, de un comercio justo, y de impartir justicia. El segundo registro, por la pista de las tierras, nos muestra cómo ese pacto se cumplió muy parcialmente. El Estado hizo vista gorda ante un comercio en que una de las partes, la *winka*, utilizando medio legales, se apropió de gran parte de las tierras de la otra.

De todos modos, la situación del cacique Porma (de Juan y de Andrés), y de su gente, no fue la de la gran mayoría de los mapuches. Por un lado, al estar parte de las tierras localizadas al sur del Paicaví, éstas quedaron protegidas por la leyes de no enajenación. Distinta fue la situación con las tierras al norte del Paicaví, que se “perdieron” o se las “robaron”. Por otro lado, al ser Porma un servidor del Estado (como cacique gobernador formaba parte de él), se benefició a su familia, en base a la ley de 1866, con uno de los mayores Títulos de Merced de la Provincia.

## SIGLO XX: LOS TÍTULOS DE MERCED

Concluida la ocupación militar de la Araucanía, y en vista a limitar el acceso total de las tierras indígenas al mercado, el Estado pone en práctica un sistema de reconocimiento parcial de las mismas, a través de la entrega de “Títulos de Merced”. Esta política no tuvo un alcance global, y la zona



de Arauco fue con seguridad una de las menos favorecidas por ella. Si se contempla el conjunto de las provincias donde se implementó el sistema de mercedes reduccionales, la de Arauco es la con menos títulos y con un promedio de tierra de los más bajos (3,92 há por persona). Cabe mencionar que el Estado entregó un total de 2.918 Títulos de Merced<sup>19</sup>, de los cuales 2.038 se encuentran en la Provincia de Cautín. En la Provincia de Arauco sólo pudieron constituirse 77 reducciones, que abarcaron una superficie de 9.699,50 hectáreas, con una población de 2.477 personas radicadas.

Del conjunto de estos títulos, sólo el N° 909-A –del 15 de mayo de 1904, a Andrés Porma con 650 hectáreas– puede asociarse con los caciques gobernadores; las tierras de otros caciques: Mariñán, Guaramán y Quintriqueo, nunca fueron reconocidas como mercedes, y se han perdido (estaban al norte del río Paicaví). La excepción al despojo total son las tierras de los Melita, en el área de Cuyinco Bajo.

En el *rewe* Paicaví se entregaron sólo cuatro Títulos de Merced, todos ellos al sur del río Paicaví. ¿Evidencia esto la división entre “comunidades” en la búsqueda de reconocimiento de *sus* tierras, o refleja la intención del Estado por promover la división? Posiblemente se trate de una mezcla de ambas razones. La reducción de Andrés Porma estaba compuesta por un total de 20 grupos domésticos. Entre los jefes de hogares sólo cuatro se apellidaban Porma; los restantes patronímicos eran: tres Silva, dos Chañavil, y sólo con una mención: Maribur, Millabur, Calbucoi, Añiñir, Astorga, Chañavil, Alcamán, Llanca, Panguil, Llanquileo y Catrileo. Una primera impresión de estos datos nos diría que en torno al cacique Porma se agruparon una serie de familias más emparentadas por afinidad que por filiación. Pero esta hipótesis resulta débil, porque sabemos que sólo en las últimas décadas del siglo XIX comenzó a aplicarse de forma generalizada el actual sistema de los patronímicos<sup>20</sup>. La situación económica de la reducción del cacique Porma era privilegiada si se la compara con las otras reducciones. Visto desde los grupos domésticos, la cantidad de tierra era posiblemente suficiente en la reducción Porma (32,5 hectáreas), pero si su actividad era ganadera, como posiblemente lo fue en un pasado reciente, se volvía escasa.

No sabemos en qué momento la comunidad Andrés Porma entró en conflicto con uno de los fundos vecinos –la sucesión Pedro Etchepare– exigiendo la devolución de 16,90 há de las tierras reduccionales. Quizás en la década de 1930, cuando la comunidad se dividió, estando bajo el mandato del cacique Simón Porma Huilcamán. Con la división de la comunidad, la lógica del minifundio mapuche se impuso, posiblemente, de manera creciente.

## LAS COMUNIDADES Y LOS FUNDOS

La pobreza de los mapuches en la zona de Paicaví se acrecentaba con el correr de los años. El aumento demográfico incrementaba la presión sobre las tierras, por lo que para muchos la búsqueda de trabajo fuera de la comunidad se hizo imperiosa. Si los abuelos vivieron con un promedio de 32,5 há por familia, en la década de 1960 los nietos tuvieron que hacerlo con 5,6 há. La producción agrícola se orientaba básicamente al consumo familiar, y si en el pasado el caballo era símbolo de riqueza y poder, su disminución refleja que los “señores de la tierra” estaban perdiendo su base material.

Si el trabajo en los fundos parecía una necesidad, ¿cuál fue el grado de dependencia que los mapuches de Paicaví tuvieron en relación con los terratenientes locales? Es claro que no fue total, pues la comunidad se mantenía en sus pequeñas parcelas de tierra, vinculándose a los fundos a través de la mediería o como trabajadores agrícolas, mas no como inquilinos al interior de la hacienda. No obstante, siendo innegable, resulta válido preguntar si esa dependencia fue tan fuerte como para transformar a los latifundistas en una suerte de amos y señores para los mapuches. Dadas las circunstancias, la posibilidad de asalariarse era una estrategia legítima. Pero, asumida esa actitud, ¿renunciaba con ello el mapuche a continuar sintiéndose un “señor de la tierra”, un igual frente a los “señores latifundistas”, como lo habían sido sus abuelos? El siguiente testimonio entrega pistas al respecto:

*...yo no me ando vendiendo ni vendiendo a nadie. Esa es la manera, así podemos llegar a todas partes. Tenemos una relación con carabineros, con fuerzas armadas. Esta es la verdad de la comunidad de la raza de nosotros. Este es el valor. (Entrevista de Rolf Foerster a Marcelina Neculqueo, año 2002.)*

Esta paradoja –dependencia-independencia del ser mapuche– no ha sido fácil de aceptar y de entender para la sociedad *winka*. Explica también por qué los mapuches votan por la derecha, mientras simultáneamente luchan por sus tierras y se pueden tomar los fundos vecinos.

### ¿CACIQUES O DIRIGENTES EN LOS ‘60-‘70?

Desde la década de 1960 comienza a rearticularse la “sociedad civil chilena” para demandar beneficios por parte del Estado, como también a gestarse uno de los cambios estructurales más significativos ocurridos en el país: la Reforma Agraria. La sociedad mapuche no fue ajena a ese proceso, y

en paralelo a los campesinos comenzaron a organizarse en miles de “Comités de Pequeños Agricultores” al alero del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP).

En este contexto de cambios, la demanda mapuche no fue sólo por créditos sino también por tierra, una tierra que iba más allá de la usurpada a los títulos de merced. La toma de Pangal (1962), a varios kilómetros de Paicaví, fue el comienzo de una modificación fundamental de la estructura agraria y del paisaje de toda la Provincia. A pesar de la distancia, los mapuches de Paicaví no estuvieron ajenos a los sucesos. Pocos meses después, en el corazón del *rewe* Paicaví, se produjo la toma del fundo Huape (mayo de 1962), y a los pocos días la primera del fundo Paicaví (julio de 1962). Tres años más tarde, este último será nuevamente tomado, junto al fundo Lloncao<sup>21</sup>. Que los mapuches reivindicaran la expropiación de los fundos Lanalhue y Paicaví como un medio de recuperar sus tierras ancestrales, está claramente expresado en una carta de sus dirigentes de enero de 1964:

*Señor Ministro... algunas de las razones que tenemos para pedir la expropiación de estos fundos serían: estas tierras en su gran mayoría han sido usurpadas a nuestros padres y abuelos y tenemos juicios de restitución en los diversos juzgados de indios, sin que hasta la fecha logremos que estos juicios sean fallados. (carpeta del T.M. N° 909-A, Archivo Regional de Temuco).*

La Reforma Agraria en Paicaví comenzó en los ‘60 con la Colonia Indígena Federico Peña Cereceda (Huape), continuó con los asentamientos (Lloncao, Paicaví, Peleco, San Miguel, Lanalhue y Lautaro-Antiquina) hasta los ‘70, y concluyó a fines de esa década con alrededor de 300 parceleros. Si bien los mapuches fueron la punta de lanza de las movilizaciones, las beneficiadas no fueron las comunidades reduccionales, sino un conjunto de mapuche (un total de 119 asignatarios) que provenían de esas comunidades, y de no-mapuches (167) con distinto origen.

El fin del latifundio, la emergencia de casi 300 parceleros, la ampliación por esta vía de las tierras mapuches en casi 7 mil hectáreas<sup>22</sup>, y la configuración de empresas forestales (en los arenales de la costa y en la cordillera del Lanalhue), puede sugerirnos la idea de que se había producido un cambio epocal. No obstante, las rupturas evidentes (fin a la clase latifundista debido a la expropiación de sus predios), la presencia y persistencia de las comunidades reduccionales, y la contradicción mapuche-*winka* (con empresas forestales y parceleros) han persistido.

¿Qué importancia tuvieron los caciques en esta dinámica de los ‘60-‘70? Aparentemente poca, y la razón podría descansar en una estrategia que, por un lado, “blindaba” al cacique de la contingencia y polarización política, constriñéndolo al ámbito tradicional (a los vínculos con los antepasados, y a las ceremonias rituales), y por otro lado, creaba un espacio para que emergiera un nuevo dirigente, al que se le exigía una vinculación con el Estado y con la sociedad civil *winka* y mapuche. Se trata de un personaje parecido a los “caciques gobernadores”, es decir, de un tercero incluido. Posiblemente la primera escuela para estos nuevos “cuadros” se fraguó en el contexto de las demandas de un movimiento campesino que acompañará el proceso de Reforma Agraria. Otra escuela fueron los partidos políticos –de izquierda, cuyas raíces locales se remontan a la década de 1930 con la fusión del Partido Comunista y el Frente Único Araucano– y los sindicatos de las minas del carbón del área (Foerster 2004).

### PAICAVÍ EN DICTADURA

El movimiento social chileno sufrió un duro golpe el año 1973, cuando las fuerzas armadas derrocaron al gobierno de la Unidad Popular. ¿Emergió en estos años algún tipo de liderazgo? ¿Un tercero incluido, un mediador, un cacique gobernador? La situación no era fácil, sobre todo teniendo en cuenta la dura represión que la dictadura ejerció sobre los cuadros políticos locales. En 1978 comienza la rearticulación del movimiento mapuche al amparo de la Iglesia Católica, en lo que un año después se conocería como los Centros Culturales. En Arauco se creó una directiva provincial de la organización, que tenía como misión reorganizar a las comunidades de manera unitaria. Fruto de esta labor, en una comunidad de Huentelolén, emerge una joven llamada Marcelina Neculqueo, que entonces recién rebasaba los 20 años. La tarea general impuesta entre los mapuches era reorganizarse para manifestar sus históricas demandas, pero manteniéndose alejados de “la política”, en sintonía con el contexto social de la época. En el cumplimiento del mandato otorgado a Marcelina por su comunidad, no obstante, sucede una situación que va a modificar profundamente su comprensión como dirigente, un acto similar al que ocurría a los caciques gobernadores del siglo XIX: fue ungida por la máxima autoridad de la República de ese entonces, luego de un acto al que había sido invitada en el regimiento Chacabuco de Concepción:

*[Pinochet] pensó de que esa señora vivía [la “caciquilla” María Yaupi] y él me mandó a buscar porque pensaba que era yo la María Yaupi. Y yo no soy caciquilla porque yo soy representante de la María Yaupi. Caciquilla hubieron una sola vez... cuando se empa-*

*dronaron las comunidades como corresponde. Ahora nosotros somos representantes, no somos caciques (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2006).*

Para Marcelina hay un vínculo fundante del estatus de cacique, y ese no es otro que el reconocimiento que implica la radicación. Sin embargo, ella no se quedaría como mera representante. En el regimiento Chacabuco Pinochet la llamaría y la honraría con un especial nombramiento:

*Me dijo: “hoy día usted va a ser presidenta provincial nombrada por mi persona. Porque yo soy el Presidente de la República y usted va a ser presidente provincial ¡del pueblo mapuche de Arauco!” (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2006).*

En aquel instante Marcelina además recibió órdenes, que se sumaban en su mandato a la defensa y funciones que su comunidad le había confiado, transformándose también en una suerte de funcionaria estatal:

*El general dijo que si hay un político que es representante de la comunidad María Yaupi o de la Juan Andrés Porma tiene que cambiarse, porque él no lo iba a atender, porque estaba titulado por político. Sepa leer o no sepa leer tiene que ser mapuche puro, menos un hombre que tenga las dos clases de sangre, que sea winka y que sea mapuche (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2006).*

Así, según Marcelina, los requisitos básicos impuestos por Pinochet para los representantes eran dos: ser mapuche y no ser “político”. Si releemos el párrafo recién citado, se trata en síntesis de no ser *winka* (la política implica lo *winka*, luego el mapuche político está *awinkado*). Tales características son totalmente afines a lo que se esperaría, de acuerdo a la lectura de Marcelina, de un “cacique”. Por otra parte, Pinochet no podía elegir a los representantes, pero sí reconocerlos, de allí los límites y las fronteras entre la autoridad del General y la de la comunidad:

*No le estoy diciendo que [me] eligió, porque él [Pinochet] no es nada para que nos venga a elegir en la comunidad indígena. Él no es nada. Él es un gobierno del país, pero no para la comunidad (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2006).*

Lo que buscaba Pinochet, según Marcelina, era tratar con “verdaderos mapuches”. Si esto se cumplía, ella tenía todo el derecho a vincularse con él en tanto iguales, como *señores* que ambos eran. Más allá de esto Marcelina

comprende el carácter de su nombramiento. Lo agradece, pero sabe que no implica ninguna situación mayor al hecho mismo –casi ritual– de ser reconocida.

### PAICAVÍ EN DEMOCRACIA

En los ‘80-‘90 Chile vivió una transición democrática que sacó a Pinochet de la presidencia del país, pero que no afectó el liderazgo que Marcelina ejercía en Paicaví. Bajo el mandato de Marcelina, la comunidad consiguió una serie de beneficios. En 1995 se recuperó un predio que se encontraba usurpado desde hacía varios años. El Fondo de Tierras de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) asumía el valor del mismo en beneficio de toda la comunidad, pero Marcelina entiende esto como una determinación propia: “cuando recuperé el terreno, lo recuperé... para darle a todos” (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2006). Una situación similar ocurre cuando la compañía eléctrica de la zona decide la electrificación de la comunidad, y cuando ésta se adjudica un proyecto para conservar y canalizar agua hacia sus viviendas. Estos beneficios son leídos por Marcelina como consecución de su buena labor como líder. Su trabajo ha rendido frutos, y esos son dones que ella entregó durante el cuarto de siglo que duró “su mandato”. El problema radica en que la comunidad ve tales “dones” de manera muy distinta. Para ella la presencia de Marcelina no es relevante en su consecución. Y, de hecho, cuando lo es, no se trata de un don que debiese generar gratitud, sino del mero cumplimiento de la función encomendada. Son contradones al don otorgado primitivamente por la comunidad, al don que le permitió a Marcelina, en primera instancia, ser representante.

Desde las relaciones con diferentes autoridades, Marcelina reafirma su posición y su propia comprensión como líder. Mas esto es parte del pacto dónico implícito que existe entre ella y la comunidad: es la “dirigente”, una suerte de “sacrificada”. Marcelina cumple así un papel antiguo (“cacique”) que es recreado o redefinido por relaciones “interétnicas” contemporáneas. Al igual que los caciques gobernadores y las instituciones mediadoras, ella estará marcada por la ambigüedad de su rol, evidenciada en el discurso por una sencilla contraposición argumental: “no me vendí” contra “sí, se vendió”. Marcelina y sus cercanos sostendrán la primera tesis, mientras el resto de la comunidad la segunda. Ella lee su relación con las autoridades de gobierno en la simetría, mientras el resto de su comunidad lo hace en la verticalidad. Y esta ambigüedad, rastreable desde tiempos de los caciques gobernadores, se mantiene aún en la actualidad (cf. Melville 1976).

## EL RETORNO DE LOS PORMA

Con el retorno a la democracia, gobernó durante 20 años la “Concertación”, una coalición de centroizquierda opositora a la dictadura de Pinochet. A inicios de ese período, en 1991, se publicó la Ley de Pesca (N°18.892), que creaba una figura denominada Áreas de Manejo Marítimas, que da inicio a una competencia entre pescadores y comuneros mapuches por los recursos costeros. En la Provincia de Arauco se establecieron tres áreas de manejo: “Norte Río Paicaví,” “Sur Río Paicaví,” y “Cura”. En las dos últimas se encontraba la mayor concentración de machas del país en aquella época (González Gálvez, 2007).

La organización de los mapuches de la zona de Paicaví no se hizo esperar, y su líder sería Juan Carlos Polma<sup>23</sup>. El marco de la ley de pesca obligaba a establecer un tipo de inscripción de socios que no podía comprender al conjunto de las comunidades costeras (de Arauco a Osorno), debido a lo cual éstas comenzaron a activarse como movimiento *Lafkenche* para rechazar la ley:

*Entonces nos juntamos todos, Miguel Llempi, el Garrido, Adolfo Millabur, Iván Carilao, el que habla [Juan Carlos Polma], y hicimos un gran lobby, una gran conversa. Empezamos a escalar, a elaborar documentos para plantear una demanda ya no como Interlocalidad, sino como pueblo mapuche (Entrevista de Marcelo González Gálvez, año 2007).*

Pero, por otro lado, se generó un conflicto entre los inscritos en las áreas de manejo y los que no lo estaban. Estos últimos ya no podían acceder a los recursos marinos, rompiéndose una tradición sobre la percepción de los mismos (como propiedad de todos) y de su forma de acceso (comunitario). Debido a esto, un sector de mapuches vio que Juan Carlos en vez de realizar una defensa corporativa de lo mapuche y del derecho al acceso al mar, pactaba con los *winkas* para su propio beneficio. Para aquellos que no estaban con él y su asociación, Juan Carlos era un dirigente sin validez legal y, encima, *awinkado*. La primera reflexión dice relación con su emergencia fuera de los marcos de reglamentación comunitarios. La segunda con la red que logra establecer gracias al pacto inicial con el mundo *winka*, y que rendiría frutos sólo en su provecho personal.

## CONCLUSIONES

El drama de Juan Carlos Porma y Marcelina Neculqueo no difiere posiblemente del que vivieron los caciques gobernadores en el siglo XIX. Es

la odisea de la elite dirigencial frente a una comunidad que en determinado momento le niega su base de apoyo. Esta ruptura se expresa básicamente en la desconfianza y en la descalificación del líder, al creer la comunidad que éste “engorda a costa suya” (Melville 1976:137).

Lo sorprendente es que, sabiendo todos el drama de los dirigentes –que sufrirán el rechazo de parte de la comunidad, que incluso podrán ser agredidos y violentados en su persona o familia–, estos continúen emergiendo, habiendo siempre alguien dispuesto a ocupar el papel de centro y de mediador. Tal vez en sus mentes esté presente el reconocimiento póstumo. Quizás se trate de ser dirigente hoy para ocupar mañana un sitial a la diestra de Caupolicán o “Juan Porma”. Mas, ¿es este reconocimiento tan relevante como para hacer que los sujetos acepten el drama del “tercero incluido”? Nos parece que la aceptación de dicho lugar tiene que ver con la interacción que tal estatus implica con el mundo *winka*: en una sociedad como la mapuche, profundamente respetuosa de la autonomía personal y en la cual la representación se hace muy difícil (Foerster 2004), probablemente la única forma posible de diferenciación es el reconocimiento externo. Es decir, ser nombrado cacique gobernador; que se confiera a nombre de uno un Título de Merced; que la máxima autoridad del Estado unja a alguien de la comunidad como “presidente provincial...”

El “tercero incluido” acepta el drama de la crítica comunitaria, pues ésta se genera, presumiblemente, en la búsqueda personal del prestigio. Y, de hecho, la crítica emerge por la misma razón: la comunidad reacciona intentando limitar la diferenciación. El prestigio en la contemporaneidad puede tener un mero valor coyuntural, muchas veces desconocido por el resto. Mas, lo mismo pudo sucederle en su época a Juan Porma (la venta individual de acciones y derechos, sin admitir mediación cacical, puede leerse en ese sentido). Pero, aunque en el presente sea imposible esperar reconocimiento del resto comunitario, la esperanza está puesta en las nuevas generaciones que habrán de venir, que con distancia y objetividad podrán apreciar la labor dirigencial. Es decir, está siempre presente que en el futuro exista la posibilidad de que alguna agrupación mapuche elija denominarse “presidenta provincial...”

El devenir histórico del *rewe* Paicaví muestra una cierta continuidad con respecto al papel del líder en la sociedad mapuche, y cómo éste comienza a situarse como intermediario entre ésta y la sociedad *winka*. Por ocupar esta posición, su rol se asume como totalmente contradictorio. Se trata de personajes que emergen del *trawun* (aprox. “asamblea”), y en cierto sentido actúan como *werkén* (“mensajeros”) de sus voluntades frente a la



autoridad *winka*. Pero, por otra parte, son sujetos reconocidos y muchas veces fortalecidos por la institucionalidad *winka*, que intenta someterlos a su pacto, convirtiéndolos en funcionarios estatales. Por este motivo, los individuos que desempeñan esta labor aparecen como inestables. Para las autoridades chilenas son aliados que varían su posición de acuerdo a las más diversas razones. Para los mapuches muchas veces se trata simplemente de sujetos *awinkados*.

El argumento del *awinkamiento* (“volverse *winka*”) es central para aprehender la crítica comunitaria al líder. Así se ataca, por ejemplo, a Juan Carlos Porma, aun cuando él y su organización se sitúan, en los hechos, a cierta distancia y desde una perspectiva crítica frente al mundo *winka*. No obstante, la comunidad genera una explicación de los hechos a partir de su propia vivencia. Aun cuando hay sujetos cuyos liderazgos nunca han sido reconocidos por autoridades del modo en que lo fueron los caciques gobernadores o los “jefes” de los Títulos de Merced, la comunidad siempre los lee en el lugar del *awinkado*. Tales vínculos pueden generarse con un partido político, o con una organización mapuche. Incluso, en muchas oportunidades, para ellos puede no ser válido el lugar del “tercero incluido”, pues sus liderazgos carecen del pacto comunitario de sustentación, y se ven restringidos sólo a facciones de apoyo. No obstante, para estas facciones sí habría tal tipo de pacto, sólo que se trata de nuevas formas organizativas, extrañas a la comunidad.

Finalmente, el pacto es inseparable de las relaciones “dónicas”. Los mapuches, tanto en el pasado como en el presente, han sostenido, reflexiva o simbólicamente, que los *winka* están en deuda con ellos. La razón de esa deuda radica en la ocupación de sus tierras<sup>24</sup> y en los muchos agravios sufridos. Así, si en el pasado reciente los caciques gobernadores interpretaban el sueldo que recibían por parte del Estado como pago a esa deuda, los actuales beneficios que obtienen los dirigentes para sus comunidades son vistos de la misma manera. Caciques gobernadores en el siglo XIX, dirigentes en el siglo XX, son los mediadores de esas reparaciones. El temor y sospecha de la comunidad es que esos mediadores se dejen para sí parte de esos dones (engordar a costa de...) o se “*awinken*”, olvidando, por tanto, la deuda. La lógica del don y de la autoridad generan entonces una ambigüedad: la comunidad exige una relación simétrica e igualitaria con el Estado (hay que reparar a todos), no obstante la relación con el Estado y las comunidades debe hacerse entre autoridades, con lo cual se instala en el seno de la comunidad una jerarquía que abre el campo para el fantasma de la asimetría interna.

**Agradecimientos:** Este artículo no hubiera sido posible sin la formación de dos equipos de trabajo, con los cuales sistematizamos información contenida en el Archivo Nacional, Archivo Franciscano y ARNAD. Estamos en deuda con Joaquín Bascopé, Alejandro Clavería, Claudia Chamorro, Francisca Dávalos, Tamara Hernández, Daniela Maldonado, Tania Manríquez, André Menard, Diego Milos, Liliana Morawietz, Isidora Vázquez, Constanza Villa y Fernanda Villarroel. Esta investigación fue desarrollada en el marco del proyecto FONDECYT 1050616.

### Notas

- 1 Un *rewe* era una entidad socio-territorial histórica mapuche, que aglutinaba contingentemente a varios *lov* o comunidades. A su vez, un conjunto de *rewe* se agrupaba, a través de alianzas político-guerreras, en unidades más amplias denominadas *ayllarewe*. El eje del *rewe* Paicaví era el río del mismo nombre, ubicado en la costa de la actual Provincia de Arauco, en la VIII Región de Chile. Previo a la “Pacificación de la Araucanía”, el *rewe* Paicaví habría comprendido desde las actuales localidades de Paicaví y Lloncao por el norte, hasta Huape y Collico por el sur (González Gálvez 2007). Las primeras menciones que aparecen en el registro histórico sobre el río Paicaví (desaguadero del lago Lanalhue), su entorno y su *rewe*, datan del siglo XVI. En aquel entonces, el *rewe* de Paicaví formaba parte del *ayllarewe* de Tucapel, que junto al de Arauco y Purén constituían, para el imaginario hispánico, el “Estado de Arauco”. Bibar y Ercilla designan, bajo el nombre de Paicaví, a su cacique y a su comunidad de tres mil hombres. En 1605 y 1612, Paicaví es el lugar donde se realizan los famosos parlamentos del padre Luis de Valdivia, para convertir la guerra ofensiva en defensiva. Posteriormente, el *ayllarewe* de Tucapel habría persistido en el tiempo. En el siglo XVIII el cronista Carvallo y Goyeneche (1876:170-171) lo distingue del de Arauco mencionando sus diversas parcialidades: “Ilicura, Molgüilla, Paicaví, Licureu, Lleulleu, Raquihue, Quiridico, Cura, Tirúa, Tucapel, Ronquin, Tanaquepe y otros muchos distritos de menos extensión, hasta los montes de Taquihua... los indios que la habitan ascienden a 8.991 de todas edades y sexos”. En el siglo XIX su existencia parece incuestionable, como se apreciará en este trabajo.
- 2 Esta no es una idea extraña a las sociedades amerindias. Ejemplos de ello son la figura del “jefe impotente” (Clastres 2001), y la del jefe Nambiquara (Lévi-Strauss, 2006:369-382), que funcionan bajo lógicas similares a la de este pacto de reciprocidad.
- 3 Un *butalmapu* era una estructura organizacional histórica que implicaba la alianza de una serie de *ayllarewes*.
- 4 La afirmación de la existencia de un pacto mapuche-*winka* es una hipótesis desarrollada en una serie de publicaciones (desde Foerster y Montecino 1988), para aclarar cómo los mapuches han encarado sus relaciones con el Estado, tanto colonial como republicano. El pacto colonial tuvo como expresión más visible los parlamentos. Estos son, sin duda, un “dispositivo de poder” o una “estrategia de sujeción” de la parte hispano-criolla (Boccaro 2007), pero también son algo más: un espacio ritualizado de empoderamiento mapuche, especialmente de los caciques, como también de reconocimiento de sujetos soberanos tras sus fronteras (BioBío). Así, si los criollos y la corona veían los parlamentos como pactos de subordinación, los mapuches los vivían y tematizaban como pactos entre sociedades iguales, o incluso de subordinación del *winka* al mapuche (así se explicaban la asimetría alimentaria: la mayor parte de los agasajos provienen de la parte *winka* [Zavala 2000]). Para los mapuche, los *winka* estaban en deuda con ellos, y los parlamentos eran una de las formas de pagarla. Este quiasmo interpretativo se mantiene en la época republicana. Los mapuches son conscientes de que el sistema reduccional (eje del pacto en el siglo XIX y XX) los pone en una situación de subordinación, pero se niegan aceptar tal condición y no olvidan la deuda existente (la que se ve agravada por las pérdidas territoriales). Entre las múltiples formas mediante las que se manifiesta esa negación están: la mantención del cacicazgo y de sus líderes; las luchas por las tierras; y el despliegue de su comunidad religiosa. En este artículo trabajamos la línea de las autoridades mapuches y la complejidad de su papel como intermediarios en el entramado del Estado y de sus instituciones mediadoras contemporáneas, como la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), o la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) (cf. Vergara 2005). Por último, tratamos de complejizar el papel de los caciques y de los actuales líderes desde la teoría girardiana del “tercero excluido-incluido” (Girard 1983) (inseparable de la cuestión sacrificial).
- 5 Este informe se encuentra en una caja relativa a la misión de Tucapel, en el Archivo Franciscano de Santiago. Además, se encuentra transcrito en Foerster *et al.* (2005).

- 6 Archivo Nacional, Intendencia de Concepción, Vol 177, nº3, p. 87. Sobre el naufragio del “Joven Daniel”, véase Guevara (1902) y Foerster (2004).
- 7 Notaría de Cañete, Vol. 12, nº130.
- 8 Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, Vol. 457, s/f. Estas disposiciones fueron aceptadas por el presidente Montt por medio del decreto de 29 de marzo de 1860.
- 9 El resentimiento entre agrupaciones era “conveniente tratar de mantener y aún aumentarlo y promoverlo entre los demás, si fuera dable” (Cruz) o, en palabras de Vicuña Mackenna, “ensañarlos los unos contra los otros” (citados en Foerster 2004:141).
- 10 Expresiones encontradas en la correspondencia del misionero Fr. Buenaventura Ortega (véase Foerster y Milos 2005).
- 11 Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, Vol. 457, s/f (cf. Leiva, 1984, 2007).
- 12 Archivo Franciscano de Chillán, Vol. 65, f.124.
- 13 Esta es una pregunta sólo válida para aquellos que han jugado el papel del tercero incluido (que desaparece cuando la guerra domina el escenario social). Como hemos dicho, con “tercero incluido” hacemos referencia, sencillamente, a lo contrario de lo que plantea el principio aristotélico del tercero excluido. En este caso, frente a dos proposiciones en contradicción (mapuche y *winka*), hay una tercera posibilidad, el lugar del mediador, que comparte elementos de ambos términos.
- 14 Sobre las compras de Mackay, véase Pizarro, 1991:66 y ss.
- 15 Para una discusión detallada, véase González Gálvez (2007).
- 16 Posiblemente la razón sea muy simple: ¿consideraba Porma que las tierras al norte de Paicaví le pertenecían?
- 17 Para un análisis de estos antecedentes, véase González Gálvez (2007).
- 18 Una ley publicada el 4 de agosto de 1874 prohibía la enajenación de tierras al sur del río Paicaví, medida reafirmada por una ley de 9 de noviembre de 1877, que derogaba el artículo 14 de la ley de 13 de octubre de 1875, que permitió la enajenación de terrenos hasta la ribera septentrional del río Tirúa por un período de dos años.
- 19 Abarcaron un total de 510.386,67 hectáreas (para una apreciación general sobre el proceso de radicación, véase González (1986)).
- 20 En el sistema tradicional mapuche los hijos tienen el nombre de un miembro de la generación de los abuelos (véase Foerster y Gündermann 1993).
- 21 Para una profundización, véase González Gálvez (2007).
- 22 Al considerar la tierra otorgada sólo a parceleros mapuches en los proyectos mencionados, la suma asciende a 6892,1 há, una porción varias veces superior a la entregada en la misma zona, a principios de siglo, a través de Títulos de Merced.
- 23 La diferencia de escritura entre los apellidos Porma y Polma se debe, según los mismos portadores de estos apellidos, a malos entendidos en el momento de su inscripción en el Registro Civil.
- 24 Legitimada por una autoctonía en el tiempo (*küpal*) y en el espacio (*tuwun*).

## ARCHIVOS CONSULTADOS

Archivo Nacional, Intendencia de Concepción, vol. 177.

Archivo Nacional, Ministerio de Guerra, vol. 457.

Archivo Franciscano de Santiago.

Archivo Franciscano de Chillán, vol. 65.

Archivo de la Subdirección de tenencia de Aguas y Tierra, Servicio Agrícola y Ganadero (SAG).

ARNAD, Fondo Notarios de Lebu.

Notaría de Cañete.

## BIBLIOGRAFÍA

- Araya, R.** 2001. *Alianzas Mapuches durante la Guerra a Muerte, 1817-1827*. Memoria para optar al grado de Licenciado en Historia, Departamento de Ciencias Históricas, Universidad de Chile, Santiago.
- Bascopé, J.** 2005. *¿Representantes o Líderes? Organización Política y Conflicto entre los Lafkenche del ADI Lleu-Lleu, VIII Región*. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Bengoa, J.** 1985. *Historia del Pueblo Mapuche*. Siglo XIX y XX. SUR, Santiago.
- Boccará, G.** 2007. *Los Vencedores. Historia del Pueblo Mapuche en la Época Colonial*. Línea Editorial IIAM y Fondo de Publicaciones Americanista Universidad de Chile, Santiago.
- Camus, R.** 2002. *Dinámica de Cambios de la Tenencia de la Tierra en las Comunidades Lafkenches de la Provincia de Arauco (1960-1980)*. Memoria para optar al título Geógrafo, Escuela de Geografía, Universidad de Chile, Santiago.
- Carvallo y V. Goyeneche.** 1876. *Segunda Parte de la Descripción Histórica-Geográfica del Reino de Chile*. Colección de Historiadores de Chile, Imprenta Librería del Mercurio, T.X, Santiago.
- Cattaneo, R.** 2004. *Dynamiques Organisationnelles et Stratégies Territoriales des Groupes Résidentiels Mapuche-Lafkenche de la Commune de Tirúa (VIIIème région, Chili): L’Ethnicité comme Ressource Spatiale*. Memoria para optar al grado de master en Geografía, Université Paris III – Sorbonne Nouvelle, Paris.
- Chamorro, C.** 2008. *La Familia Melita, Persistencia Política y Permanencia Territorial Mapuche en la Zona de Arauco*. Memoria para optar al título de Antropóloga Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Clastres, P.** 2001. *Investigaciones en Antropología Política*. Gedisa, Barcelona.
- Foerster, R.** 2004. *¿Pactos de Sumisión o Actos de Rebelión? Una Aproximación Histórica y Antropológica a los Mapuches de la Costa de Arauco, Chile*. Tesis para optar al grado de doctor en Antropología Social, Universidad de Leiden, Leiden.
- 2008. “Los procesos de constitución de la propiedad en la frontera norte de la Araucanía: sus efectos esperados y no esperados en el imaginario y en la estructura de poder”. *Cuadernos de Historia* 28:7-35.
- Foerster, R.; A. Clavería y A. Menard.** 2005. “Los caciques gobernadores y la

misión de Santa Rosa de Tucapel, en la década de 1840". *Cuadernos de Historia* 24:237-265.

- Foerster, R. y H. Gündermann.** 1993. "Acerca del nombre propio mapuche". *Nüttram* 31:41-58.
- Foerster, R.; A. Menard y D. Milos.** 2006. *Fray Querubín María Brancadori. Documentos Relativos a la Araucanía 1837-1852*. Publicaciones del Archivo Franciscano, N°89, Santiago.
- Foerster, R. y D. Milos.** 2005. *Pacificación de la Araucanía. Correspondencia del P. Buenaventura Ortega (segunda parte)*. Publicaciones del Archivo Franciscano, N°87, Santiago.
- Foerster, R. y S. Montecino.** 1988. *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuches (1900-1970)*. CEM, Santiago.
- Girard, R.** 1983. *La Violencia y lo Sagrado*. Anagrama, Barcelona.
- González, H.** 1986. "Propiedad comunitaria o individual. Las leyes indígenas y el pueblo mapuche". *Nüttram* 3:7-13.
- González Gálvez, M.** 2007. *Entre el Don y el Bien Limitado: Hacia el Desentrañamiento del Ethos Segmental. Poder Social entre los Mapuches de Huentelolén, Provincia de Arauco*. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
- Guevara, T.** 1902. *Historia de la Civilización de Araucanía. T.III.*, Imprenta Barcelona, Santiago.
- Hermosilla, C.** 2002. *Cañete, Crónicas de Cinco Siglos*. Cosmigonon, Concepción.
- Iturriaga, R.** 1997. *Pacificación de la Araucanía. Cartas al P. Buenaventura Ortega (1852-1866)*. Publicaciones del Archivo Franciscano, N°51, Santiago.
- Leiva, A.** 1984. *El Primer Avance a la Araucanía. Angol 1862*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- 2007. *Araucanía - Ethnicity and Politics in Middle 19th Century*. Tesis para optar al grado de Doctor, Universidad Libre de Berlín, Berlín.
- Lévi-Strauss, C.** 2006. *Tristes Trópicos*. Paidós, Barcelona.
- Melville, T.** 1976. *The Nature of Mapuche Social Power*. Tesis para optar al grado de Doctor en Antropología, Departamento de Antropología, The American University, Washington.
- Menard, A. y R. Foerster.** 2007. *Cartas y Memorias del Vice Prefecto de Misiones*

Fr. *Diego Chuffa*. Publicaciones del Archivo Franciscano, N°98, Santiago.

**Milos, D.** 2006. *Misión Moral, Misión Política. Franciscanos en la Araucanía (1843-1870)*. Memoria para optar al título de Antropólogo Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

**Morawietz, L.** 2007. *Tierras Usurpadas, Tierras por Trabajar, Trabajo. La Nación, la Reforma Agraria y los Mapuches del Valle de Cayucupil*. Memoria para optar al título de Antropóloga Social, Departamento de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.

**Pizarro, A.** 1991. *Lebu: de la Leufumapu a su Centenario 1540-1962*. Editorial e Imprenta Ñielol, Santiago.

**Vergara, J.** 2005. *La Herencia Colonial del Leviatán. El Estado y los Mapuche-Huilliches (1750-1881)*. CIHDE y Universidad Arturo Prat, Iquique.

**Villalobos, S.** 1994. "Contactos de británicos y araucanos en la década de 1820 y 1930". *Mapocho* 36:191-221.

**Zavala, J.** 2000. *Les Indiens Mapuche du Chili. Dynamiques Inter-Ethniques et Stratégies de Résistance, XVIII Siècle*. L'Harmattan, París.