

# NGÜLAM Y TERRITORIO: MEMORIA PEHUENCHE EN LA DEFENSA DEL TÍTULO DE MERCED “ANSELMO PAVIAN” DE LA COMUNIDAD DE CAUÑICU

*Ngülam and Territory: Pehuenche Collective Memory in the Defense of the Título de Merced “Anselmo Pavian” of the Cauñicu Community*

GABRIEL KURRÜMAN HUENTEMAN PEREIRA\*

Fecha de recepción: 13 de septiembre de 2024 - Fecha de aceptación: 5 de noviembre de 2025

## Resumen:

Este artículo analiza cómo la comunidad pehuenche de Cauñicu, en el Alto Biobío, ha preservado su Título de Merced colectivo gracias a la persistencia de su memoria histórica y tradición oral. Se centra en el rol del *ngülam*, el consejo heredado por el *longko* Anselmo Pavian, como principal herramienta de resistencia frente a las políticas del Estado chileno que durante el siglo XX promovieron activamente la subdivisión y la liquidación de las tierras comunitarias. Mediante una metodología que combina el análisis de archivos históricos con la recolección de testimonios a través del *ngütram*, este estudio demuestra que la tradición oral no solo complementa el registro documental, sino que se erige como un marco normativo propio que prevaleció sobre la jurisprudencia estatal. El caso de Cauñicu evidencia que la memoria colectiva funciona como un mecanismo político y cultural para la defensa del territorio y la continuidad de la vida comunitaria.

**Palabras clave:** memoria pehuenche, Título de Merced, *ngülam*, *ngütram*, resistencia territorial.

## Abstract:

This article analyzes how the Pehuenche community of Cauñicu, in Alto Biobío, has preserved its collective *Título de Merced* –a historical state-issued Indigenous land grant– through the persistence of its historical memory and oral tradition. It focuses on the role of the *ngülam*, the ancestral counsel inherited from *longko* Anselmo Pavian, as the main instrument of resistance against Chilean state policies that, throughout the twentieth century, actively promoted the subdivision and liquidation of communal lands. Through a methodology that combines the analysis of historical archives with the collection of oral testimonies via *ngütram*, the study demonstrates that oral tradition not only complements documentary records but also constitutes an autonomous normative framework that prevailed over state jurisprudence. The case of Cauñicu illustrates how collective memory operates as a political and cultural mechanism for defending territory and sustaining community life.

**Keywords:** Pehuenche memory, *Título de Merced*, *ngülam*, *ngütram*, territorial resistance.

\* Mg. en Estudios Interculturales, Universidad Católica de Temuco, Chile. ORCID: 0009-0001-1304-9503.  
Correo-e: gabriel.huenteman@gmail.com

*Este artículo está dedicado a mi abuelo Atilio Pereira Huenteman y a todos los/as dirigentes que han sido parte de la historia de la comunidad de Cauñicu, con un especial énfasis a la memoria de los hermanos Llancao Rubio, quienes, después de su detención en 1973, aún siguen desaparecidos.*

## Introducción<sup>1</sup>

A lo largo del siglo XX, el Estado chileno implementó una serie de políticas legislativas, como la Ley de Subdivisión de Comunidades de 1927 y el Decreto Ley N° 2.568 de 1979, diseñadas para disolver la propiedad comunitaria de la tierra indígena y promover su subdivisión en títulos individuales. Esta arremetida institucional, enmarcada en un proyecto de asimilación forzosa, resultó en la división de miles de comunidades en todo el *Wall mapu*<sup>2</sup>. Sin embargo, en la cordillera del Alto Biobío algunas comunidades pehuenches lograron resistir este proceso.

Este artículo se aproxima al caso de la comunidad de Cauñicu, que ha mantenido hasta la fecha su título de merced, lo que constituye un notable ejemplo de resistencia cultural y política. A pesar de los estudios existentes sobre la ocupación del territorio pehuenche y el proceso de radicación, existe un vacío investigativo sobre los factores internos que explican la preservación de su territorio. Por ello, este estudio se enfoca en responder la siguiente pregunta: ¿De qué manera el *ngülam*<sup>3</sup>, tradición oral pehuenche, se constituyó como la principal herramienta de resistencia de la comunidad de Cauñicu para preservar su título de merced frente a las políticas de subdivisión del Estado?

Se postula que el consejo transmitido oralmente por el *longko*<sup>4</sup> Anselmo Pavian de “nunca dividir la tierra” no fue una simple recomendación, sino que se consolidó como un mandato normativo que guio las acciones de los dirigentes

y miembros de la comunidad. A través de una metodología cualitativa que pone en diálogo la memoria oral, recopilada mediante el *ngütram*<sup>5</sup>, con la revisión de documentos del Archivo General de Asuntos Indígenas (AGAI) y otras fuentes historiográficas, este trabajo analiza cómo la memoria colectiva se convirtió en un archivo contrahegemónico y una estrategia política para la defensa de la vida comunitaria.

## Epistemología mapuche y herramientas metodológicas desde el *kimün*

El presente trabajo se inscribe en un enfoque cualitativo y reflexivo (Hernández et al., 2010), orientado a comprender los procesos de memoria y normatividad desde la realidad cultural pehuenche de Cauñicu. Se trata de un estudio de caso, por lo que sus resultados no buscan llegar a una generalización, sino a una comprensión situada y profunda de una experiencia histórica particular.

Siguiendo a Linda Tuhiwai Smith (2016), se parte de la necesidad de desarrollar investigaciones culturalmente pertinentes, que reconozcan la legitimidad de las epistemologías indígenas como formas válidas de producción de conocimiento. Esto implica no solo adaptar técnicas, sino situar el proceso de investigación desde una ética de respeto a las formas propias de transmisión del saber.

Desde una epistemología pehuenche, la memoria o *tukulpan dugu* constituye un pilar en la construcción del conocimiento y la identidad étnica. Esta concepción está en línea con lo que plantean diversos autores que afirman que la memoria histórica mapuche se expresa a través de expresiones orales, performativas y simbólicas, como los *ül*, *epew* y *piam*<sup>6</sup>, que permiten acceder al conocimiento ancestral desde una

lógica propia (Aravena, 2003; Marimán et al., 2006; Quilaqueo, 2012; Nahuelpán, 2013; Pozo Menares et al., 2019).

En este marco, Marivil y Segovia (1999) identifican cuatro principios fundamentales de la transmisión del conocimiento mapuche:

1. La oralidad como eje estructurante, a través de prácticas como el *ngütram*, donde personas sabias transmiten el conocimiento o *kimün*.
2. Una concepción temporal y espacial no lineal, donde el pasado, el presente y el futuro se vinculan de manera simultánea.
3. La autoridad del saber radicada en sujetos reconocidos colectivamente.
4. El uso de imágenes discursivas y simbolismos para reforzar la memoria colectiva y la identidad.

Estas formas contrastan con la historiografía occidental centrada en la escritura, la linealidad y la validación científica. Además, reafirman que el conocimiento mapuche se genera de forma holística, comunitaria y territorializada.

Para la recolección de la memoria oral se entrevistó a seis colaboradores, todos ellos familiares de *longkos* y dirigentes históricos de la comunidad. Los diálogos se desarrollaron de manera flexible en chedungun<sup>7</sup> y español, respetando en cada caso la elección lingüística de los participantes durante el *ngütram*. La elección de este enfoque bilingüe responde a la necesidad de aproximarse respetuosamente hacia los colaboradores, para quienes el chedungun está estrechamente vinculado con la identidad cultural y constituye un recurso fundamental para la transmisión y la movilización del conocimiento tradicional (Dinamarca & Henríquez, 2019).

En la transcripción de los relatos en chedungun se utilizó como base el Grafemario Unificado. Sin embargo, para reflejar con mayor fidelidad la variante lingüística del Alto Biobío, se mantuvo el uso del fonema /v/ (representado con la letra 'b' en los textos) en lugar de la /f/ propuesta por dicho grafemario. El resto de sus fonemas se conservó según lo indicado en este. Es importante señalar que una de las entrevistas, la de Margarita Paine, se desarrolló íntegramente en español, por lo que en su caso no se incluyen transcripciones bilingües.

En este contexto, el *ngütram* fue adoptado como herramienta metodológica central, concebido como un espacio de diálogo intercultural y valorado como un acto colectivo de memoria y deliberación. Desde esta perspectiva, se entiende como una práctica política y normativa (Marimán et al., 2006) al mismo tiempo que un dispositivo epistemológico que trasciende las limitaciones de las técnicas de recolección occidentales (Bizama Colihuinca, 2021).

En la misma línea, el estudio de Vidal, Calfuqueo y Ancán (2017) en el *lof* Llaguepulli muestra que el aprendizaje del *rakiduam*<sup>8</sup> y del mapudungun se basa en tres ejes fundamentales: la pertenencia familiar y territorial (*küpan*, *tuwün*), la proyección del pasado hacia el futuro y los sistemas de conocimiento vinculados a la práctica cotidiana. Estos elementos refuerzan el carácter comunitario y resistente del saber mapuche frente a modelos externos.

Finalmente, la metodología adoptada se fundamenta en un compromiso ético-político con la comunidad, reflejado en protocolos como la visita al *longko*<sup>9</sup> y la retribución académica mediante la difusión y la entrega de los hallazgos de esta pesquisa a la propia comunidad. Más que una técnica, constituye una postura que reconoce y valida

el saber pehuenche en su dimensión integral, enraizada en el territorio, la lengua y la memoria viva.

### **Marco teórico y conceptual**

La memoria histórica y la tradición oral no son simples registros del pasado, sino campos de disputa activos y mecanismos de resistencia que permiten a las comunidades indígenas mantener su identidad y autonomía frente a las narrativas dominantes (Ramos, 2018). Este estudio se sitúa en un marco teórico que concibe la memoria colectiva como un acto de agencia cultural y política.

#### ***La memoria colectiva como construcción social y campo de lucha***

La memoria colectiva desempeña un papel fundamental en la construcción y la preservación de la identidad cultural de los pueblos originarios. En el contexto de la comunidad pehuenche de Cauñicu, las personas adultas *kimche*<sup>10</sup> juegan un rol crucial como custodios y transmisores de esta memoria, la cual se entrelaza con la historia, las tradiciones orales y la resistencia frente a procesos coloniales y de asimilación forzosa. A través del abordaje de conceptos como *memoria colectiva*, *memoria oral* y *mapuche tukulpan* (memoria mapuche), se busca comprender cómo la memoria compartida por los miembros y dirigentes de la comunidad pehuenche de Cauñicu moldea su enfoque en la preservación de la herencia cultural y territorial y en la lucha por la autodeterminación.

La base conceptual de este trabajo parte de Maurice Halbwachs (2004 [1950]), quien define la memoria colectiva como un proceso de reconstrucción social del pasado anclado en los "marcos sociales" de la colectividad. Halbwachs también diferencia la historia, con su rol informati-

vo que enfatiza fechas y eventos, de la memoria, la cual propone un rol comunicativo que asegura la vigencia del pasado en el presente.

Para trascender un enfoque descriptivo, se amplía la perspectiva de Halbwachs con la propuesta de Elizabeth Jelin (2002) sobre las "luchas por la memoria". Esto nos permite entender cómo el Pueblo Pehuenche compite por reivindicar sus interpretaciones del pasado frente a la versión hegemónica del Estado chileno. La memoria de la comunidad de Cauñicu, por tanto, no es un simple recuerdo, sino un acto político que reivindica una historia y un derecho territorial ignorado por la historiografía oficial. Esta labor de recordar se opone directamente al "presenteísmo" del que habla Andreas Huyssen (2002), una condición cultural que privilegia el presente y que genera un tipo de amnesia histórica. El ejercicio de la memoria en la comunidad de Cauñicu es una estrategia para contrarrestar esta tendencia.

En un contexto de diversidad cultural y desigualdad social, la memoria colectiva se constituye como un elemento esencial en la conservación y la resistencia de las identidades culturales. Ramos (2018) propone tres aproximaciones que nos ayudan a comprender la configuración de la memoria: la memoria como tradición heredada, la memoria como fuente histórica y la memoria como uso estratégico del pasado. Estos enfoques destacan la importancia de la transmisión generacional, la recolección de historias de grupos subalternizados y la resistencia frente a narrativas dominantes.

#### ***Memoria, historia y oralidad: el ngütram como fuente y herramienta de resistencia***

Para el Pueblo Mapuche, la historia se construye y se transmite a través de la tradición oral, siendo el *ngütram* el medio central de este pro-

ceso. En este punto, resulta clave la distinción que hace Paul Ricoeur (2000) entre la memoria y la historia. Mientras que la historia, a menudo escrita desde una perspectiva lineal y hegemónica, es una narrativa fija, la memoria es una construcción viva, activa y en constante resignificación. El *ngütram* no solo recupera el pasado, sino que lo reactiva en el presente con un propósito. Como afirmaba Walter Benjamin (2010), el pasado no solo es recordado, sino que puede ser “redimido en el presente”. Así, la memoria colectiva de la comunidad de Cauñicu, transmitida a través del *ngütram*, se convierte en una herramienta política que fortalece la defensa de sus derechos territoriales y la continuidad de sus prácticas culturales.

A diferencia de la suposición de que el *kimün* (conocimiento) es transmitido de forma exclusiva por los *kimche*, la práctica del *ngütram* revela que la transmisión de este conocimiento es un proceso más amplio y dinámico que involucra a toda la comunidad, lo que confirma su vitalidad como mecanismo de cohesión social y resistencia. En este sentido, Zúñiga (2022) sostiene que las memorias orales son fuentes históricas al igual que los archivos documentales. Para Rock (2016), en esta misma línea, permiten comprender y complementar los vacíos históricos de una época.

### **Contextualización etnográfica: un diálogo con la academia mapuche**

El análisis del caso de Cauñicu se enriquece al dialogar con la etnografía moderna y las teorías producidas por el propio Pueblo Mapuche. Fernando Riquelme Barrera (2014) nos permite entender las “adaptaciones y acomodos” de las comunidades pehuenches ante la presión del Estado. Héctor Nahuelpán (2013) invita a situar la historia de Cauñicu en las “zonas grises” que

existen entre la narrativa oficial del Estado y la experiencia de las comunidades para mostrar cómo las acciones de resistencia se desarrollan en los márgenes.

En este contexto, la memoria de la comunidad no es un recuerdo pasivo, sino una “memoria-acción” (Zapata, 2017), una herramienta política que moviliza a la comunidad en la defensa de sus derechos. El *ngülam* del *longko* Anselmo Pavian, un consejo oral, se transforma en un mandato normativo con la fuerza de un precedente legal que prevalece sobre los instrumentos jurídicos del Estado. Así, la memoria oral no solo complementa el registro histórico, sino que se convierte en una jurisprudencia propia que guía la toma de decisiones colectivas para preservar el territorio.

Autores como José Quidel Lincoleo (2020), en su trabajo sobre el *kimün* (conocimiento mapuche) y el *rakizuam* (pensamiento mapuche), enfatizan que la resistencia no solo es política, sino también epistemológica por su oposición a la violencia que invisibiliza el saber ancestral. Su trabajo ayuda a comprender que la memoria no es un simple recuerdo, sino una forma de ser y estar en el mundo. De manera similar, Álvaro Bello (2017) destaca la importancia de la memoria colectiva en la configuración de un territorio histórico y en la reafirmación de la identidad mapuche, especialmente en contextos de movilización social y conflicto.

El historiador José Marimán (2021) profundiza en cómo la memoria histórica mapuche ha sido fundamental para la resistencia ante el Estado chileno al recordar que las reducciones territoriales y la “Pacificación de la Araucanía” fueron parte de un proceso colonial y genocida, y no una simple integración. Este enfoque es

crucial para entender el significado político de la memoria en la lucha por la autonomía y los derechos territoriales. Finalmente, el antropólogo José Quidel Lincoleo (2024) contribuye al debate al explicar que la oralidad es el vehículo de esta memoria y que su persistencia es una manera de mantener vivo el *admapu*, la forma de vida ancestral. Su trabajo subraya que el conocimiento mapuche no es solo un conjunto de datos, sino un sistema interconectado de sabiduría, territorio y resistencia.

### **Comunidad de Cauñicu: territorio, radicación y disputas históricas**

La comunidad de Cauñicu se ubica en la VIII Región del Biobío, específicamente en la comuna de Alto Biobío, en un entorno cordillerano pehuenche que se organiza alrededor del cajón del río Queuco, afluente del Biobío. Su geografía, caracterizada por montañas, bosques de araucarias (*pehuen*) y veranadas de altura, ha definido históricamente un modo de vida trasahumante, la economía local y los fundamentos culturales y espirituales de la comunidad.

El proceso de conquista y ocupación del territorio mapuche entre 1859 y 1884 marcó un punto de inflexión en la historia pehuenche. La implementación de legislaciones orientadas a la reducción de comunidades y la asignación de tierras a colonos chilenos y extranjeros, junto con la instalación de la empresa maderera Ralco, transformaron profundamente la organización territorial (Bengoa, 2000; Molina & Correa, 1998; Correa, 2021).

Entre 1884 y 1929, la política estatal de radicación indígena se concretó con la entrega de 2.401 títulos de merced en el sur de Chile, que cubrían alrededor de 434.000 hectáreas. Estos títulos, emitidos a nombre de un cacique, fueron

objeto de permanentes regulaciones destinadas a su subdivisión. La Ley Nº 4.169 de 1927 y el Decreto Nº 4.111 de 1931 consolidaron un entramado jurídico-institucional orientado a la liquidación de las tierras indígenas mediante subdivisión, restitución y expropiación (Jaccard, 2018). Décadas más tarde, el Decreto Nº 2.568 de 1979 retomó esta ofensiva promoviendo la división de las comunidades y la eliminación de la calidad indígena de las tierras. Como resultado, hacia fines de los años setenta, 2.571 títulos habían sido subdivididos, y en Alto Biobío solo tres de las doce comunidades existentes lograron mantener su integridad territorial.

En este contexto, los pehuenche desplegaron diversas estrategias para asegurar su sobrevivencia y negociar con la institucionalidad estatal. Estas incluyeron aprendizajes políticos y socioculturales que les permitieron articularse con el proyecto nacional chileno sin renunciar a sus formas propias de organización y defensa territorial (Riquelme Barrera, 2014).

Para la comunidad de Cauñicu, el proceso de radicación estuvo encabezado por el *longko* Anselmo Pavian, quien en 1919 solicitó la radicación formal a la Comisión Radicadora. En 1920 se le otorgó el Título de Merced Nº 2.835, que reconocía a Pavian y su familia extendida, pero reducía el territorio ancestral a solo un tercio de su extensión original. Con ello, Cauñicu quedó en posesión de 4.134 hectáreas cordilleranas, mientras sectores fundamentales como Los Chenques y Llaillahuen fueron traspasados a particulares (EULA, 2001).

El descontento fue inmediato: el territorio asignado no consideraba los espacios de uso tradicional, como las veranadas, ni los bosques de araucarias. Asimismo, la instalación de fundos vecinos derivó en un período de tensiones y dis-

putas con colonos que ocuparon tanto tierras incluidas en el título de merced como sectores que quedaron excluidos tras su ratificación (Molina & Correa, 1998; EULA, 2001; Correa, 2021).

Hoy, la comunidad de Cauñicu mantiene vigente su demanda territorial. A partir de estudios de propiedad, como el realizado por EULA (2001), se han identificado predios en conflicto, como Chichintahue, Los Chenques y el fundo Queuco, que forman parte de sus reivindicaciones históricas. Algunos han sido adquiridos a través de compras realizadas por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), mientras que otros, como Los Chenques, continúan en disputa con particulares en procesos de recuperación territorial que expresan la persistencia de la comunidad en su defensa del territorio ancestral.

### **Anselmo Pavian: el viaje que fundó la memoria del territorio**

En el corazón de la memoria histórica de Cauñicu, la figura del *longko* José Anselmo Pavian emerge no solo como un dirigente, sino como el protagonista de la narrativa fundacional del territorio legal de la comunidad. Su rol trasciende el mero registro histórico para convertirse en un símbolo de sacrificio y visión. La memoria de este esfuerzo se mantiene viva a través del siguiente *ngütram* de su nieta, Teresa Pavian, quien narra el arduo viaje para obtener el título de merced:

*Kudawmeluegün, kiñe küyen miawkigün, kawellu tulen amuygün, taiñ kümeltual ti dungu, wiñoligün baw ti pu kawellu rume atruygün, bey mew kiñe lapoy nome tu pule, chew rukawligün pu Muñoces, Ranginhueni püle, bey püle lay ti kawellu. Welu bemgechi nüygün bey ti título de merced, ka beychi taiñ ta abuelito kompa-miawuy taiñ secretario José Naupa pigebuy, bey taiñ tío gebuy ka bey.*

Anduvieron un mes y fueron a caballo, para arreglar ese asunto, y cuando se volvieron los caballos no aguantaron de cansancio y murió uno al otro lado, allá donde están los Muñoces por Ranginwenu. Así obtuvieron ese título de merced, mi abuelito andaba con su secretario, se llamaba José Naupa, era mi tío también.

Este relato, transmitido de generación en generación, es mucho más que una anécdota, es la piedra angular de la memoria territorial de Cauñicu. El *ngütram* establece varios elementos clave. Primero, enmarca la obtención del título no como un trámite burocrático, sino como un “trabajo” (*küdaw*) que requirió un gran sacrificio: un mes de viaje a caballo y la pérdida de un animal. Este sacrificio legitima el valor del documento obtenido y lo eleva a la categoría de un legado que debe ser protegido. Segundo, establece a Anselmo Pavian y a su secretario como los agentes históricos que aseguraron el futuro de la comunidad.

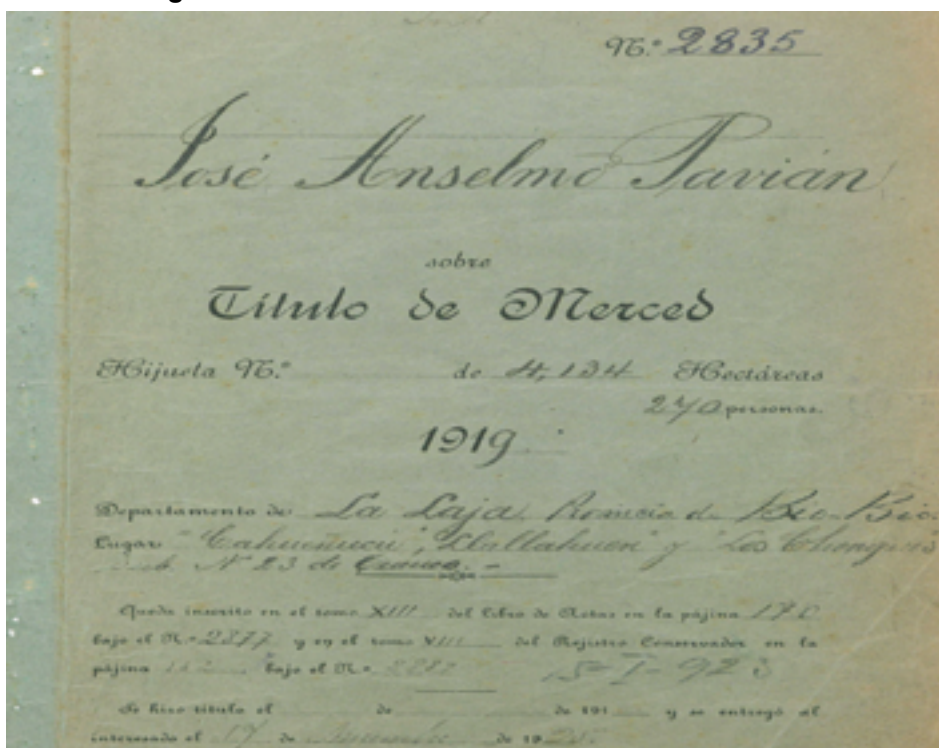
La memoria colectiva complementa este relato fundacional con las cualidades que hacían de Pavian el líder idóneo para esta tarea. Isaías Huenupe, hijo del *longko* Bernardino Huenupe, recuerda lo que su padre le contaba: “*bey kuy-bi mu [...] niebuy bentren newen ñi dungun mu, bey in duam elugey ti título de merced*” [sé que él en sus tiempos [...] era el que tenía el don de decidir las cosas, por eso a él le entregaron este título de merced]. Por su parte, Juan Maripil menciona que “*kidu muten kim papiltukebuy, kidu muten kimnebuy chem rakiduamkebuy pu wingka igekompakebuy taiñ lob mu*” [era el único *peñi* que era más de letras y que sabía en qué se enfocaban los colonos cuando se acercaban a la comunidad].

Estas cualidades de autoridad para decidir y de conocimiento del mundo *winka* fueron las que le permitieron navegar el sistema estatal. El

resultado de este esfuerzo narrado por la memoria oral se materializó en el documento oficial que hoy custodia la comunidad, asignado por la Comisión Radicadora en 1919 y ratificado

en 1922 (Fig. 1) y cuya transcripción ofrecemos a continuación (Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian". Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

**Figura 1.** Título de merced de la comunidad de Cauñicu



Fuente: Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian". Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco.

Temuco, 28 de Mayo de 1919

En Cahueñicú, a veinte y cuatro de marzo de mil novecientos diez y nueve, ante la comisión de títulos de merced a indígenas compareció el cacique José Anselmo Pavian por sí y en representación de doscientas setenta y nueve personas más de su familia y reducción requiriendo título de merced del terreno que poseen en los lugares denominados "Cahueñicu", "Llallahuen" y "Los Chenques", ubicados en la subdelegación N° 23 de Queuco del departamento de Laja [...]. Certifico que por Decreto Supremo N° 1133 de la fecha 5 de agosto de 1920, S.E. El Presidente de la República aprobó la presente acta de radicación.

Temuco, 17 de noviembre año 1922.

De esta manera, el documento del Estado no aparece como el origen de la historia, sino como la consecuencia del sacrificio y la agencia pehuenche narrados en el *ngütram*. Son las acciones recordadas por la comunidad las que le dan verdadero significado y valor al papel

Tras el liderazgo del *longko* Anselmo Pavian, otros líderes asumieron su cargo tradicional. Entre ellos se encuentran su hijo Carmelo Pavian, Felidor Queupil (padre del actual dirigente de la comunidad) y Bernardino Huenupe. Como lo menciona Margarita Paine: "Estuvo el tío Car-



melo, después estuvo el tío Felidor Queupil, el papá de Marcelino, y después del tío Felidor estuvo Bernardino Huenupe”.

### Una relación ambivalente: la comunidad frente a los juzgados de indios

La memoria de la comunidad de Cauñicu sobre los juzgados de indios está marcada por una profunda ambivalencia. Por un lado, la institución es recordada como una herramienta crucial para la defensa del territorio, un lugar al que se acudía a pesar de las enormes dificultades. El *longko* Marcelino Queupil evoca la imagen de los dirigentes de antaño, quienes emprendían un arduo viaje para llegar a la lejana oficina de Victoria:

*Inche alkütubin tati Juzgado de Indios mülekebuy Victoria püle’, bey mew powkebuy pu kuñubal ke peñi kuybi mu. Chumgechi eypieyu, namuntu amukeyngün kuybi mu, kimkelabun chumngechi powkyngün, welu chumgechi ume puwkebuygün tati pu peñi.*

Yo escuché que el Juzgado de Indio estaba en Victoria donde llegaban los pobres *peñi* en ese tiempo, como yo le decía que llegaban a pata en esos tiempos, no sé cómo llegaban, pero de alguna forma llegaban los *peñi*.

El propósito de este sacrificio, como recuerda el ex *longko* Ramón Naupa, era claro. El juzgado era visto como un espacio de protección: “*Tati Juzgado de Indios bey gey kiñe inkakelu pu mapuche, rumel inkakey ñi mapu, ñi ko ka kom ñi nor dungu, beymew, bemgechigebuy tati Juzgado de Indios.*” [El Juzgado de Indios era un defensor de los pueblos indígenas, siempre trataba de defender, especialmente la tierra, agua y todos esos derechos, entonces eso era Juzgado de Indios].

Sin embargo, esta percepción de defensa estaba siempre teñida de desconfianza. A pesar

de ser un espacio para canalizar demandas, no se olvidaba su origen y su función dentro del aparato estatal. Margarita Paine captura esta dualidad al recordar la visión de sus mayores: “Mi tío siempre habla de los juzgados de indios, pero él también nunca estuvo seguro. Nunca tuvo esa confianza en ello, porque sabía que venía del Estado igual”. Esta sofisticada conciencia política revela que los juzgados eran un campo de disputa necesario, pero que nunca dejaron de ser un instrumento del mismo poder que amenazaba su territorialidad.

### La lucha por los límites: memoria y archivo del conflicto

Esta compleja relación se materializó en una serie de luchas legales para defender los límites del título de merced, siendo la más recordada la disputa contra los colonos José Poblete y Juan Ortiz. La memoria oral relata el inicio de este conflicto, marcado por la usurpación y las tácticas de amedrentamiento. Isaías Huenupe narra:

*May, iñche müna küme tukulpan, beychi akulu tüba-chi wentru José Poblete pürkachi genkawuy Cauñicu mapu. Beyengün niekebuygün kiñe pichi trokiñ mapu müten. Beymew, Beychi mu, don Felidor longkoley, bey amulkunuy kiñe demanda pu winka mu.*

Sí, yo recuerdo muy bien, cuando este caballero José Poblete llegó y se hizo dueño de la tierra de Cauñicu. Ellos tenían un pedacito nomás. Entonces, en ese tiempo estaba de *longko* don Felidor y él comenzó una demanda contra estos *winka*.

Esta tensión, recordada por la comunidad, se encuentra formalmente documentada en los archivos de la época. En 1961, el dirigente José Felidor Queupil presentó una querrela de restablecimiento ante el Juzgado de Indios de Victoria para reclamar que los particulares Humberto Poblete, Juan Ortiz Tariz y Nicolás Vásquez

Troncoso habían usurpado la parte norte de la hijuela sin número, propiedad de la comunidad, según el título de merced. El documento legal expone:

HUGO ORMEÑO MELET, Abogado defensor de indígenas a US.

Con todo respeto digo:

Se ha presentado a esta defensoría el indígena José Felidor Queupil, domiciliado en la reducción Pavian, de Santa Bárbara prov. Bio-Bio. Reclamando que los particulares Humberto Poblete domiciliado en el fundo Queuco de Santa Bárbara, Juan Ortiz Taríz, del mismo domicilio y Nicolas Vásquez Troncoso del mismo domicilio, habrían usurpado parte norte de la hijuela sin número de que son poseedores según el título de merced que se es adjunto.

Que careciendo dichos particulares de todo derecho sobre la hijuela vengo en este acto en representación de los indígenas en deducir querrela de restablecimiento, a fin de que US. en definitiva, se sirva en disponer que se restablezca en sus derechos y se condene a los querrelados a restituir los terrenos usurpados dentro del tercer día de notificados de la sentencia (Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian", p. 106. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

La lucha legal fue persistente y requirió la intervención constante de los líderes de la comunidad. En 1967, el nuevo *longko* José del Carmen Pavian, acompañado de Juan de Dios Rubio Llancao y otros, continuó el reclamo y denunció, además, irregularidades cometidas por Carabineros.

José del Carmen Pavian Huenupe  
Juan de Dios Rubio Llancao  
Pedro Ríos Linay  
Red. Anselmo Pavian – Santa Barabará. –

\_\_\_\_\_ o \_\_\_\_\_  
Reclaman que particulares Humberto Poblete y Juan Ortiz ocupan alargados retazos de terreno de la reducción Pavian. –

El Sr. Poblete ocupa los terrenos entre cerro centinela y el estero Cauñicu, terrenos que se encuentran dentro de los deslindes del título de merced. – (sector norte) –

Carabineros Retén Biobío – Santa Barbara

Envían copia del título y plano, para que acuda el comisario.

Indican denuncia además que Carabineros les impide pasar e impide sus caminos, alegando que existen leyes que lo protegen – es falso ya que esos inquilinos son dueños de sus tierras (Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian", p. 163. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

Este esfuerzo de casi una década culminó en una victoria. El 2 de julio de 1969, el juez Gustavo Olare Zañartu dictó una resolución favorable en la que ordenaba a Humberto Poblete Muñoz "devolver los terrenos usurpados" a la comunidad. Este diálogo entre la memoria oral, que narra la tensión del conflicto, y el archivo, que registra la estrategia legal, ofrece una visión integral de la defensa territorial.

Según consta por certificado entregado del Sr. Secretario que rola a fs. 33 no existe en este Juzgado antecedente alguno de restitución de tierras en beneficio del Sr. Poblete Muñoz por parte de la reducción Anselmo Pavian.

Ateniendo a lo expuesto y teniendo presente lo señalado por los artículos 16, 41 y 67 de la Ley 14.511, y 170 del Código de Procedimiento Civil, se declara:

Que se acoge el reclamo interpuesto a fs.1 por los indígenas José Florentino Maripil Pavian, Silverio Maripil Pavian y José del Carmen Pavian Huenupe, y se ordene a don Humberto Poblete Muñoz devolver los terrenos usurpados al sur de la quebrada Angostura entre el río Queuco y los cerros Centinelas, Monturas, Parva y Sin nombre, estableciéndose como límite norte de la reducción Anselmo Pavian de la citada quebrada Angostura y la cumbre de los cerros señalados.

Notifíquese y resuélvase si se fuera apelado.  
Déjese copia y archívese en su oportunidad.

Dictada por el Sr. Juez Titular de Letras de Indios de Victoria, don Gustavo Olare Zañartu. -

Jaime Faundes Sanhueza  
Secretario titular

(fdo.) Jaime Faundes Sanhueza. –Secretario Titular–

Conforme con su original, en causa N° 549, Reclamo contra particular. -Victoria, dos de julio de mil novecientos sesenta y nueve (Carpeta Título de Merced N° 2.835 “José Anselmo Pavian”, p. 178. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

## Reforma Agraria, violencia y resistencia en dictadura (1971-1990)

La década de 1970 comenzó con un renovado impulso en la lucha por el territorio, pero terminó en una tragedia que marcaría profundamente la memoria de Cauñicu. En 1971, los hermanos Juan y Julio Rubio Llancao continuaron la lucha legal al presentar un reclamo por el sector de Los Chenques en contra del particular Máximo Saavedra:

Victoria, diecinueve de agosto de mil novecientos setenta y uno.

1.- Que a fs.1, rola la comparecencia de los hermanos Juan y Julio Rubio Llancao, agricultores indígenas domiciliados en la reducción Anselmo Pavian, del lugar Cauñicu, de Santa Bárbara, quienes exponen que ambos viven en un sector ubicado al norte de la Quebrada Onda de la reserva mencionada, pero que dicho terreno lo comparten con otros jefes de familia, por lo que se han sentido faltos de suelo, debido a lo cual se constituyeron en otro sector de la comunidad, ubicado al lado sur del estero El Molino, lugar en que practican trabajos de roce, siendo impedidos de continuar qué faenas agrícolas por Máximo Saavedra, residente de esta reducción. Agregan que reconocen los derechos de este último, en la reserva, pero no en los suelos ubicados al sur del estero El Molino, ya que estos terrenos

pertenecían antiguamente a las familias Quiñiñir.  
[...] se declara:

Que no da lugar, al reclamo interpuesto por hermanos Juan y Julio Rubio Llancao en contra de Máximo Saavedra, todos ellos domiciliados en la reserva Anselmo Pavian de la comuna de Santa Bárbara, debiendo los reclamantes mantenerse donde siempre se han encontrado radicados, al menos de ser autorizados para cambiarse de lugar, que le señale el caci- que José del Carmen Pavian Huenupe y que sea ratificado por este tribunal (Carpeta Título de Merced N° 2.835 “José Anselmo Pavian”, p. 184. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

Este esfuerzo encontró respaldo institucional en 1972, cuando un informe de la Comisión de Restitución y Desarrollo Mapuche (DASIN) reconoció oficialmente los “problemas con colonos” en la zona y registró la petición de “ampliación” territorial de la comunidad:

DIRECCIÓN DE ASUNTOS INDÍGENAS  
COMISION DE RESTITUCIÓN  
VICTORIA

Victoria, 7 de febrero de 1972.-  
REF: Informe sobre visita sector cordillerano Mapuche, comuna de Santa Bárbara. -

AI SEÑOR JEFE DE LA COMISIÓN:

La Comisión de Restitución y Desarrollo Mapuche, integrado por Miguel Zurita Campo, Asesor Jurídico y Evaldo Sáez Baeza, Técnico Agrícola; quienes se hicieron presente en el terreno de las comunidades de Sta. Bárbara del sector cordillerano, en el mes de enero del presente año; vienen a informar lo siguiente:

Que, en el mes de enero de los corrientes, la Comisión antes indicada, realizó una Visita a las comunidades mapuches de la Comuna de Sta. Bárbara a fin de detectar los problemas existentes y proyectar futuros trabajos tendientes a solucionar dichos problemas...

Comunidad Cauñicu. -

a) Tienen Título de Merced.

- b) Piden ampliación sobre el fundo Los Chenques.
- c) Se presentan problemas con colonos, en cuanto a delimitación en la ocupación de tierras.

Al término del recorrido por las diferentes comunidades, se planteó una reunión con todos los caciques y dirigentes de las Comunidades del sector, para analizar en conjunto y planificar el trabajo, para ejecutar las posibles soluciones y vías de acción a seguir. La reunión se fijó para el día 3 de febrero a mediodía, en el local de INDAP en Santa Bárbara, a la cual se invitaría a autoridades de gobierno y algunos jefes de los distintos servicios del agro.

Miguel Zurita Campo	Evaldo Saez Baeza
Asesor Jurídico	Técnico Agrícola.

(Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian", p. 197. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco.)

Sin embargo, el golpe militar de 1973 truncó abruptamente este proceso. El 12 de septiembre de ese año los hermanos Rubio Llancao fueron detenidos y desaparecidos en la comuna de Santa Bárbara, pasando a engrosar la lista de detenidos desaparecidos del país. La memoria comunitaria vincula esta violencia política con un retroceso devastador en su lucha, pues se recuerda que con ellos "desaparecieron los papales, se perdieron y eso queda todo en nulo".

Tras este golpe brutal, la presión del Estado para dividir la tierra no cesó; por el contrario, se intensificó. Es en este clima de coerción que se produjo uno de los actos de resistencia colectiva más recordados por la comunidad. El siguiente *ngütram* del actual *longko*, Marcelino Queupil, quien era un niño en esa época, narra el día en que las autoridades, escoltadas por militares, intentaron forzar la aceptación del título de dominio individual:

... *doy miawugün pu militar ke che. Tubachi trawun dundu eypigepay tati pu che, piaymün tamun nül tati*

título de dominio [...]. *Ka llikalkantupay tañi puche, nünolymün tati pu* títulos de dominios *nulayaymi pu beneficios del estado [...]. Welu pu butakeche muna küme danguyngün, beyengün no pigün ka beypingün* "No". *Ka ngüchaltuy tati pu che kúapelu iñchiñ tañi lob mu, welu iñchiñ tañi pu che chedungun danguymüten. Bey mu [...]. iñchiñ tañi pu che ayekawkebuygün. Beymew ti pu kake che rume ramturmeyekeygün, '¿chem piygün? ¿chem piygün?', tañi pu che chem pilaygün. Bemngechi mu tañi pu che inkawingwingün, wüdamnentungelay ti lob.*

... andaban más militar que otra cosa. La reunión era... donde a la comunidad le venían a decir que tenían que aceptar el título de dominio, porque así estaríamos mejor [...]. Y también haciendo una amenaza, y diciéndole si tú no aceptas los títulos de dominio no vas a tener beneficios del Estado [...]. No vas a tener nada, vas a estar votado. Y los viejitos estuvieron muy bien, porque ellos se negaron y dijeron que no. Y retaron a los que vinieron a nuestra comunidad, pero nuestra gente lo hizo en chedungun, [...] y cuando hablaban en chedungun nuestra gente se reía, entonces los otros dele investigando, ¿qué dijeron?, ¿qué dijeron?, entonces nuestra gente no dijo nada. Entonces de esas formas nuestra gente se defendió, no se dividió la comunidad.

Este *ngütram* es un archivo vivo de la resistencia pehuenche y demuestra la puesta en práctica del *ngülam* de Anselmo Pavian en el momento de máxima presión. El relato revela, primero, una resistencia colectiva basada en la autoridad de los mayores ("los viejitos estuvieron muy bien"), quienes actúan como guardianes del mandato. Segundo, muestra el uso del chedungun como una herramienta política y un espacio de soberanía; al cambiar de idioma, la comunidad crea una barrera que el poder estatal no puede penetrar. Finalmente, la risa (*ayekawtuygün*) funciona como un poderoso acto político que subvierte la jerarquía de poder: los militares, que llegaron a imponer su autoridad, quedan reducidos a la ignorancia, mientras la comunidad reafirma su cohesión y autonomía.

Por otro lado, durante ese mismo período crítico, el *longko* Bernardino continuó actuando activamente en defensa de su comunidad. Un ejemplo de ello es la carta enviada al ministro de Agricultura, en la cual expone las problemáticas que afectaban a su *lob*, relacionadas con la ocupación de tierras comunitarias por parte de particulares. Cabe señalar que estos mismos ocupantes ya habían sido denunciados previamente por sus antecesores:

Señor Ministro:

El suscrito, el cacique de la reducción de Cauñicu, se permite exponer respetuosamente, en nombre de los miembros de la comunidad, lo siguiente:

[...]

1. Que desde hace años fueron ocupadas sin ninguna autorización aproximadamente 100 hectáreas por el Sr. Juan Ortiz, no indígena, desde el estero Angostura hasta la quebrada Centinela. Cabe hacer presente, en este terreno, la persona no reside, sino que solo mantiene animales.
2. Que desde hace 30 años han sido ocupadas sin ninguna autorización aproximadamente 500 hectáreas, en el sector poniente de la reducción (en la parte llamada Los Chenques), por los señores Máximo Saavedra, Segundo Álvarez, Alberto Ortega, no indígenas.
3. Que en varias ocasiones han reclamado de tal ocupación de tierras en Temuco, Victoria y Los Ángeles, sin resultados positivos. La situación está en conocimiento del INDAP de Santa Bárbara.
4. Que en el año pasado recién el suscrito fue citado, junto con otros dos Mapuche Francisco Linai G. y Félix Llulén Vita, aun comparendo al segundo Juzgado de Letras de Los Ángeles, por petición expresa de don Máximo Saavedra. En dicho comparendo que tuvo lugar el día 17 de diciembre. [...] Los límites a lo que hago referencia en N° 2 constan en documentos originales que se hallan depositados en la Dirección de Asuntos Indígenas de Temuco. El Título de Merced quedó inscrito en el tomo XIII del

Libro De Actas, en la página 270, bajo el n° 2877, y en el tomo VII del Registro Conservador, en la página 102, bajo el n° 2882.

Confianto en que la presente será acogida favorablemente por el señor Ministro, queda de Ud. cómo su Affmo, y S. S. (Carpeta Título de Merced N° 2.835 "José Anselmo Pavian", p. 210. Archivo General de Asuntos Indígenas, Temuco).

### **El *ngülam* en acción: el mandato que preservó el territorio**

La razón fundamental por la que Cauñicu luchó por mantener su territorio íntegro y no ceder a las presiones de subdivisión reside en el *ngülam* (consejo) del *longko* Anselmo Pavian. Este mandato no fue una simple recomendación, sino que se consolidó en la memoria colectiva como una norma interna que se interpuso a la jurisprudencia chilena, una advertencia política y cultural que fue transmitida por todos los líderes sucesores. Isaías Huenupe articula el contenido de este mandato fundamental:

*Don José Anselmo ngütramakebuy tübachí dungu, ka beypikebuy: "Turpu wüdaymün mün ñi mapu, beymew bey ta ti doy weda dungu ñi müleal". Ka beypikebuyngün ñi ñamüal kom tamun dungu, nielayaymün longko, ka nielayaymün chew ñi dewmayal pu ngüillatun.*

Don José Anselmo conversaba ese tema, también decía: "Nunca ustedes dividan sus tierras, porque es la cosa más mala que puede de haber". Aparte de eso, decían que van a perder todo su parte cultural, ya no van a tener *longko*, no van a tener donde hacer los *ngüillatun*.

Este *ngülam* no fue un simple consejo, sino una advertencia política y cultural transmitida por todos los *longko* y dirigentes sucesores, como Carmelo Pavian, quienes, según recuerda Margarita Paine, lucharon "para que nunca se aceptara la división y siempre se paliara por el título de merced". El ex *longko* Ramón Naupa profundiza en la lógica detrás de este mandato,

enraizada en una concepción de la vida comunitaria opuesta a la lógica estatal:

*Tüba kiñe gülam elkunupaygün taiñ pu kuybike che [...]. beyti estado ngen ngenolu kom inchiñ mapu mew, welu iñchiñ che reke nieiñ taiñ nor dungu ñi nieal kiñe lob, welu kiñelealu müten [...]. beyti wüdan dungu küpalky wiyake dungu, küpalky nalül [...], bey in duam llowkelaiñ tati wüdan dungu.*

Es un consejo que pasaron a dejar nuestros antepasados [...], que jamás se metiera la subdivisión de tierra, porque razón, porque el estado no es dueño de todo, sino que nosotros como pueblo tenemos el derecho de tener una comunidad, pero en forma común [...] porque las divisiones traen problemas, la divisiones traen peleas, traen muchas cosas malas.

### **El valor de la vida en comunidad**

La decisión de mantener el título colectivo, guiada por este mandato, tiene consecuencias directas y muy valoradas en la vida cotidiana de Cauñicu. La propiedad comunitaria garantiza el libre acceso a espacios vitales que en otras comunidades se han perdido. Isaías Huenupe describe esta libertad: “*Tamu ñi norme genkawlelay kom pu mulelu tamu, tati verana, leubu, ka ti labken, kom mogelelu tamu [...] libregey, ti kupa amulu verana mu [...] chichi püle anükonaymi muten*” [Nadie es dueño de lo que hay aquí, las veranadas, el río, la laguna, todo lo que existe [...] es libre, para ir a la verana [...]. Donde uno quiera puede instalarse].

Teresa Pavian contrasta directamente esta realidad con la de comunidades vecinas que aceptaron la subdivisión, subrayando el valor de la vida comunitaria:

*Tamu kom inchiñ lob mapu muleiñ, bill püle miawuiñ [...]. beymu ayilan Pitril lob, beymu kom dividiwligün, kom pu rukawchiche cerculigün taiñ mapu [...]. ahí andan sus vacas encerradas y no andan libres.*

Aquí todo es comunitario, todos pertenecemos, para acá y para allá andamos [...] por eso no me gusta Pitril, están todos divididos, cada familia tiene su espacio cerrado [...] ahí andan sus vacas encerradas y no andan libres.

Aunque las familias tienen sus espacios de vivienda delimitados, el resto del territorio permanece abierto para el uso común, como el pastoreo de animales, y eso mantiene viva la lógica de un “paño donde vivir todos”. Este legado, como afirma Teresa Pavian, es el resultado directo del esfuerzo de sus antepasados: “ese abuelito Anselmo Pavian vale mucho, [...] sin ese papel quizás cómo estaríamos, nos estarían correteando”.

### **La vigencia del ngülam: tensión entre memoria y olvido, el mandato que persiste**

La transmisión de la memoria histórica en la comunidad de Cauñicu se encuentra en un estado de tensión. Por un lado, el *ngülam* de los antepasados sigue siendo una fuerza viva que se activa en espacios formales; por otro, enfrenta el desafío del desinterés en la vida cotidiana, especialmente entre las nuevas generaciones.

La memoria de Anselmo Pavian y su mandato de no dividir la tierra es un pilar institucional. Juan Maripil, al describir las reuniones comunitarias, ofrece un testimonio claro de cómo se mantiene vivo este legado:

*Moll mulele raunión tamu, gütrumpelu ti longko ñi pu che, kiduengün wune gülampigun ñi pu che, muli tamun wudamnoal tati Título de Merced elkunupay tamu ti kuybi longko Anselmo Pavian.*

Acá siempre cuando hay reunión general, bueno, actualmente cuando nos cita el *longko*, ellos, el mensaje que dan en primer lugar, que tenemos que mantener el Título de Merced que dejó el *longko* Anselmo Pavian.

Sin embargo, esta vigencia formal contrasta con una percepción de pérdida en el día a día. El ex *longko* Ramón Naupa lamenta que la conversación sobre estos temas haya disminuido, mientras que Teresa Pavian expresa con dolor el distanciamiento de los más jóvenes: “*Inche bemgechi eypiken, kiñe che ayentukigün, bantemu kiñe ke weche ke che muley tubachi gütram, kiñe ke ayinologün, inche alkupebin ‘ayilan pigün’*” [Yo esto lo digo, algunos se ríen, ahora los jóvenes algunos cuando hay esta conversa, algunos no están ni ahí, yo los he escuchado: ‘no me gusta’, dicen].

Esta tensión entre la memoria que se honra y el relato que corre el riesgo de perderse define el desafío actual de la comunidad.

### ***El consenso de la responsabilidad: “para que las nuevas generaciones sepan”***

A pesar de las dificultades, existe un profundo consenso entre los habitantes de Cauñicu sobre la necesidad y la responsabilidad de seguir transmitiendo esta memoria. No se trata solo de recordar el pasado, sino de asegurar el futuro. Isaías Huenupe lo enmarca como un pilar para la formación de las personas:

*May, muli tañi muleal tañi gülam, genole gülam, tati pu che norchegelayygün, pu weche ke che mopituchelaygun, beymu bali tañi amulneal inchiñ tañi beyentun dungu.*

Sí, tiene que mantenerse el *ngülam*, si no hay *ngülam*, las personas no van a crecer correctamente. Al final los jóvenes no van a respetar, por eso es importante que continúen con las tradiciones propias.

Esta tarea es vista como una responsabilidad familiar y comunitaria. Margarita Paine subraya

que cada familia debe transmitir el mensaje, tal como ella lo recibió de sus tíos, para mantener presente la figura de Anselmo Pavian, aunque no lo hayan conocido. Finalmente, el *longko* Marcelino Queupil lo define como un acto de justicia histórica, necesario para que las nuevas generaciones comprendan la lucha de sus antepasados:

*Beymew müley alün che nienolu tübachí kimün, chumngechi ñi weychantukebuyngün pu kuybikeche, chumngechi ngünenkangetuiñ. Rakiduaman iñche, müna balin ñi kimngeal tüba, ti kuybi ngütram müna ayübalngey ñi kimeltungeal tati pu wekeche mu.*

Porque hay mucha gente que no tiene este tipo de conocimiento, de cómo lucharon los viejos, cómo fuimos engañados por la estafa. Creo es importante saber, la historia es súper interesante de demostrarla para las nuevas generaciones.

Así, aunque la transmisión de la memoria enfrenta desafíos, la comunidad reafirma su valor no solo como un recuerdo del pasado, sino como una herramienta fundamental para el futuro, una “buena enseñanza a seguir” para las generaciones venideras.

### **Discusión teórica: la memoria colectiva como jurisprudencia territorial**

El caso de la comunidad de Cauñicu nos permite ir más allá de la comprensión convencional de la memoria como un simple acto de recuerdo, elevándola a la categoría de una herramienta política y un marco normativo propio. Al articular la teoría de la memoria con la etnografía mapuche, este estudio demuestra cómo la tradición oral, y en particular el *ngülam* del *longko* Anselmo Pavian, se constituyó en una jurisprudencia territorial que prevaleció sobre la legalidad del Estado chileno.

### **La memoria como un acto de agencia y resistencia**

En un contexto de “luchas por la memoria” (Jelin, 2002), la comunidad de Cauñicu utiliza su historia no para revivir un pasado estático, sino para disputar el relato hegemónico del Estado. El *tukulpan dugu* (memoria mapuche) se opone al “presenteísmo” (Huyssen, 2002), esa obsesión de la modernidad por un presente despojado de sus raíces, que en este caso se manifiesta en las políticas de asimilación y subdivisión de la tierra. La memoria se convierte en un acto de agencia, una “memoria-acción” (Zapata, 2017) que no solo busca recordar, sino que moviliza a las generaciones actuales en la defensa de su territorio.

El *ngülam*, en este sentido, no es solo un consejo, sino un mandato ético y político transmitido a través del *ngütram*. Este proceso oral es la herramienta mediante la cual la comunidad activa la memoria y la convierte en práctica política. Como argumenta Paul Ricoeur (2000), la memoria de la comunidad es una construcción viva, a diferencia de la historia escrita por el Estado, que es rígida y unilateral. Es a través del *ngütram* que el pasado se “redime en el presente” (Benjamin, 2010), ya que la lucha del *longko* Anselmo Pavian por mantener la tierra unida inspira la resistencia actual. El *ngütram* es, en sí mismo, un dispositivo legal y epistemológico que valida una forma de conocimiento tan o más legítima que los documentos estatales.

### **La oralidad como un sistema normativo**

El núcleo de nuestro argumento reside en la función del *ngülam* como un sistema legal alternativo. Mientras que el Estado chileno intentó imponer la propiedad individual a través de leyes como el Decreto Ley N° 2.568, la comunidad de Cauñicu operó bajo su propia juris-

prudencia oral. El consejo del *longko* de “nunca dividir la tierra” se convirtió en un precedente tan vinculante como cualquier ley escrita. Este es un ejemplo de cómo los pueblos indígenas, en las “zonas grises” de la historia (Nahuelpán, 2013), donde el poder estatal no es absoluto, pueden mantener su autonomía y sus sistemas normativos propios.

La memoria, a través del *ngülam*, no es solo un recuerdo de un evento, sino el vehículo de un mandato que ha guiado las decisiones de los dirigentes y los miembros de la comunidad durante más de un siglo. Esto se evidencia en los archivos de los juzgados de indios, donde los *longko* y dirigentes de la comunidad, al defender el título de merced, lo hacían bajo el espíritu del *ngülam*, priorizando la propiedad colectiva por sobre cualquier otra forma de tenencia. Así, la memoria oral y el registro documental se entrelazan para revelar una historia de resistencia en la que un consejo heredado se convirtió en la principal defensa legal para la continuidad territorial y cultural.

En síntesis, este estudio contribuye a la literatura sobre memoria y resistencia indígena al proponer que la memoria colectiva, cuando se activa a través de la oralidad y se enmarca en un contexto de colonialismo interno, funciona como una jurisprudencia territorial que orienta las decisiones de la comunidad y asegura su permanencia en el tiempo.

### **Conclusión**

Este estudio se propuso responder a la pregunta de cómo el *ngülam*, en cuanto tradición oral pehuenche, se constituyó en la principal herramienta de resistencia de la comunidad de Cauñicu para preservar su título de merced frente a las políticas de subdivisión del Estado. Los



hallazgos, basados tanto en la memoria oral de la comunidad como en la revisión de archivos, permiten concluir que el *ngülam* no fue solo una herramienta, sino un marco normativo propio que prevaleció sobre la jurisprudencia colonial chilena. La tradición oral, encarnada en el consejo del *longko* Anselmo Pavian de “nunca dividir la tierra”, se consolidó como una normativa interna que otorgó a la comunidad cohesión y claridad ideológica para resistir políticas asimilacionistas y coloniales. A través de la práctica comunicativa del *ngütram* y el liderazgo de los *longko* sucesivos, este mandato guió las acciones de la comunidad en este sentido, que abarcaron desde disputas legales hasta la resistencia directa durante la dictadura.

Así, la tradición oral no solo preservó relatos históricos, sino que actuó como un mecanismo político que fortaleció la defensa del territorio y la vida comunitaria. El caso de Cauñicu demuestra que una norma transmitida oralmente, cuando está profundamente arraigada en la memoria colectiva, puede constituirse en un acto de soberanía epistemológica y en una estrategia de resistencia más eficaz y legítima que la ley impuesta por el Estado. Esta investigación fortalece la memoria colectiva de la comunidad al validar la tradición oral como una fuente de conocimiento legítima y un sistema normativo que ha permitido, en el caso presentado, la conservación del título de merced. Desde la antropología, este trabajo aporta al evidenciar cómo el valor asignado a la vida en comunidad, inherente al conocimiento pehuenche, ha permitido a este grupo sortear las presiones históricas que desde el Estado han buscado la disolución de su estructura social y territorial.

Conocer las dimensiones que subyacen a este conocimiento pehuenche y el valor asignado al vivir en comunidad —un valor cuestionado, pero a la vez habilitado por la naturaleza colectiva del título de merced, que, si bien implicó la reducción de la territorialidad ancestral, en la actualidad permite mantener ciertos códigos de convivencia— aporta una respuesta clave a las tensiones que emergen cuando el Estado genera mecanismos para resolver la temática de las tierras. Un ejemplo de esto es la Comisión de la Paz y el Entendimiento, creada por el gobierno del presidente Gabriel Boric Font, que ha generado controversia a propósito de una de sus propuestas al sugerir que las familias mapuche puedan celebrar contratos de arriendos de terrenos. Esta iniciativa, al promover la flexibilidad en la tenencia de la tierra para el desarrollo económico individual, se contradice directamente con el legado que rige en Cauñicu. La vida comunitaria, valorada por sobre lo individual y, por consiguiente, el *ngülam* heredado por el *longko* Anselmo de “nunca dividir”, se verían profundamente afectados. Esta propuesta, al socavar los principios de propiedad colectiva, desafía la esencia misma de la resistencia de la comunidad de Cauñicu y pone en riesgo la base de su permanencia y su identidad cultural.

Finalmente, este artículo busca ser un aporte para las ciencias sociales al relevar la importancia de desarrollar trabajos desde un enfoque territorial que valore las dinámicas culturales de los participantes. Se subraya la relevancia del *ngütram* como una metodología de investigación pertinente en el contexto mapuche, capaz de dialogar con saberes que a menudo son invisibilizados. Al hacerlo, se evidencia y aprecia la existencia de conocimientos propios, como el *ngülam*, y se demuestra que este no es solo un consejo, sino un robusto sistema nor-

## Notas

<sup>1</sup> Comprendiendo que hay distintas aproximaciones al estudio, la lectura y la transcripción del chedungun al castellano, en este artículo me he basado en mi propia experiencia como hablante del idioma pehuenche y en el Alfabeto Mapuche Unificado. Agradezco los comentarios y sugerencias de los evaluadores de este artículo, pero en lo relativo a los señalamientos sobre este aspecto, he conservado otras opciones propias más acordes a las variantes lingüísticas locales del Alto Biobío.

<sup>2</sup> Territorio ancestral mapuche que se extiende desde el océano Pacífico al Atlántico.

<sup>3</sup> Desde el conocimiento mapuche, el *gülam* es un método de enseñanza por medio del cual se transmiten valores y normas de convivencias.

<sup>4</sup> *Longko* se le denomina a la máxima autoridad tradicional de una comunidad mapuche.

<sup>5</sup> El *ngütram* es un diálogo recíproco que permite el intercambio de saberes.

<sup>6</sup> En el mundo mapuche, *ül* son los cantos, los *epew* y los *piam* son cuentos e historias, respectivamente. Estas son dimensiones propias donde se transmiten conocimientos históricos y culturales.

<sup>7</sup> Variedad lingüística del mapudungun hablada por las comunidades pehuenches de la comuna del Alto Biobío.

<sup>8</sup> Pensamiento mapuche.

<sup>9</sup> En el caso de la comunidad de Cauñicu, el *longko* actual es don Marcelino Queupil Maripil.

<sup>10</sup> Los *kimche* son personas sabias. Usualmente los adultos poseen esta característica, debido a su experiencia, y son reconocidas por la comunidad.

mativo con plena vigencia social y política.

## Referencias bibliográficas

**Aravena, A.** (2003). El rol de la memoria colectiva y de la memoria individual en la conversión identitaria mapuche. *Estudios Atacameños*, 26, 89-96.

**Bello, A.** (2017). Rememorar en los bordes de la nación: Memoria, cultura y territorio en los valles transcordilleranos de la frontera Araucanía-Neuquén. En A. Bello, Y. González, P. Rubilar & O. Ruiz (Eds.), *Historias y memorias: Diálogos desde una perspectiva interdisciplinaria* (pp. 104-122). Universidad de La Frontera.

**Bengoa, J.** (2000). *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. LOM.

**Benjamin, W.** (2010). *Tesis sobre el concepto de historia*. En *Obras* (Libro I, Vol. 2, pp. 299-318). Abad.

**Bizama Colihuinca, K.** (2021). Nütram (conversación): Una herramienta con pertinencia cultural en la investigación en contexto mapuche. *Inclusiones*, 8(2), 344-358.

**EULA** (2001). Estudio legal de la propiedad sector Alto Biobío. Universidad de Concepción, Ministerio de Bienes Nacionales.

**Correa, M.** (2021). *La historia del despojo: El origen de la propiedad particular en el territorio Mapuche*. Pehuén.

**Dinamarca, J. & Henríquez, M.** (2019). Una aproximación a las ideologías lingüísticas de hablantes Pewenches de la Región del Biobío. *Alpha*, 49, 334-351.

**Foucault, M.** (2003). *La arqueología del saber*. Siglo XXI.

**Halbwachs, M.** (2004 [1950]). *La memoria colectiva*. Prensas Universitarias de Zaragoza.

**Hernández, R., Fernández, C. & Baptista, M.** (2010). *Metodología de la investigación* (5ª ed.). McGraw-Hill Interamericana.

**Huyssen, A.** (2002). *En busca del futuro perdido: Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Fondo de Cultura Económica.

**Jaccard, D.** (2018). *Juzgados de Indios: Historias y memorias de la división de comunidades 1927-1967*. Fondo de Fomento y Desarrollo de las Culturas y las Artes.

**Jelin, E.** (2002). *Los trabajos de la memoria*. Siglo XXI.

**Marivil, G. & Segovia, J.** (1999). El sentido de la historia de los Mapuche: Una aproximación al discurso histórico. *Liwen*, 5, 119-155.

**Marimán, J.** (2021). *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Pehuén.

**Marimán, P., Caniuqueo, S., Millalén, J. & Levil, R.** (2006). *¡... Escucha, winka...!: Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. LOM.

**Molina, R. & Correa, M.** (1998). *Territorio y comunidades pehuenches de Alto Biobío*. CONADI.

**Nahuelpán, H.** (2013). Las "zonas grises" de la historia Mapuche: Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, 17(1), 11-33.

**Pozo Menares, G., Canio Llanquín, M. & Velásquez Arce, J.** (2019). Memoria oral mapuche a través de cantos tradicionales ülkantun: Recordando la época de ocupación (siglos XIX y XX). *Resonancias, Revista de Investigación Musical*, 23(45), 61-89.

**Quidel Lincoleo, J.** (2020). Mundos y epistemologías en resistencias: El caso del Pueblo Mapuche. *CUHSO*, 30(1), 221-232.

\_\_\_\_\_. (2024). *La noción mapuche de che (persona)*. Pehuén.

**Quilaqueo, D.** (2012). Saberes educativos mapuches: Racionalidad apoyada en la memoria social de los kimches. *Atenea*, 505, 79-102.

**Ramos, A.** (2018). *Memoria, identidad y política en contextos de desigualdad*. CLACSO.

**Ricoeur, P.** (2000). *La memoria, la historia, el olvido*. Fondo de Cultura Económica.

**Riquelme Barrera, F.** (2014). Adaptaciones y acomodos en los primeros años de las comunidades pehuenches del Alto Bío Bío (1900-1930). *Cuadernos de Historia*, 41, 59-82.

**Rock, N.** (2016). Memoria y oralidad: Formas de entender el pasado desde el presente. *Diálogo Andino*, 49, 101-112.

**Smith, L. T.** (2016). *A descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. LOM.

**Vidal, E., Calfuqueo, J. & Ancan, F.** (2017). Espacio y tiempo en la construcción de la dimensión de aprendizaje *Rakuzuam ka*

*Mapuzungun*, a partir del saber de algunos *kimce* del *Bafkeh* Mapu. En R. Becerra & G. Llanquiao (eds.), *Mapun kimün: Relaciones mapunche entre persona, tiempo y espacio* (pp. 97-114). Ocho Libros.

**Zapata, C.** (2017). Memoria y acción colectiva en comunidades indígenas. *Revista de Estudios Sociales*, 59, 15-27.

**Zúñiga, N.** (2022). La tradición oral de Jan Vansina. *Interpretextos, Revista Semestral de Creación y Divulgación de las Humanidades*, 15(27), 151-164.