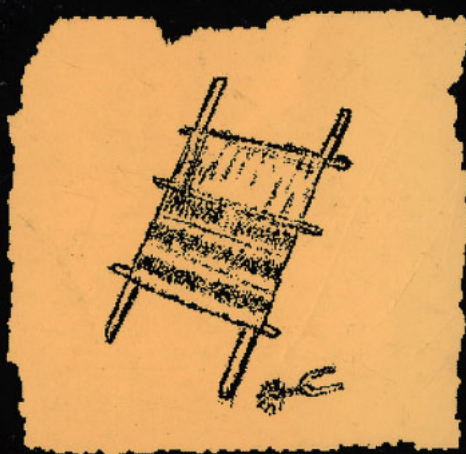


COLECCIÓN SOCIEDAD Y CULTURA

# INTRODUCCIÓN A LA ETNOHISTORIA MAPUCHE

Luis Carlos Parentini G.



DIRECCION  
**dibam**  
BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS



CENTRO  
DE INVESTIGACIONES  
DIEGO BARROS ARANA

INTRODUCCIÓN  
A LA  
ETNOHISTORIA  
MAPUCHE

ETNOHISTORIA  
MAPUCHE

*Luis Carlos Pérez de Arce*

Editorial

Editorial

Editorial

**dibam**

Colección  
SOCIEDAD Y CULTURA

CENTRO  
DE INVESTIGACIONES  
SOCIALES Y HUMANAS

© DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS. 1996  
Inscripción N° 98.179

ISBN 956-244-001-9

ISBN 956-244-052-4

Derechos exclusivos reservados para todos los países  
(Autor: *Luis Carlos Parentini Gayani*)

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos y  
Representante Legal  
*Sra. Marta Cruz-Coke Madrid*

Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y  
Director Responsable  
*Sr. Rafael Sagredo Baeza*

Coordinadora del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana  
*Sra. Orietta Ojeda Berger*

Producción Editorial  
*Sr. Marcelo Rojas Vásquez*

Diseño Portada Colección  
*Sra. Claudia Tapia Roi*

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos  
Av. Libertador Bernardo O'Higgins N° 651  
Teléfono: 6338957. Fax: 6381957  
Santiago. Chile

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

INTRODUCCIÓN  
A LA  
ETNOHISTORIA  
MAPUCHE

*Luis Carlos Parentini Gayani*



# INDICE

Presentación	11
Introducción	13

## LA OBRERA LARGUEA - GUAYMA

*A mi querida familia.*

<i>Quiero con las maderas</i>	27
-------------------------------	----

## LA TRANSFORMACION EN LA ARGENTINA

<i>Formación de la estructura social moderna</i>	41
<i>La estructura social equilibria estructural en la estructura social moderna</i>	45
<i>La estructura de la familia</i>	48
<i>La unidad familiar y la conformación del sistema de parentesco</i>	52

## LA FORTALECIMIENTO NACIONAL: EL FORTALECIMIENTO DE LA FAMILIA

<i>La familia de la familia y sus relaciones</i>	59
<i>Guerra y paz en la Argentina: los efectos de la guerra y la paz en la familia</i>	61
<i>La familia como unidad estructural</i>	71

## ETNOLOGIA EN EL AREA CENTRO-SUR

<i>Ética y antropología</i>	81
<i>La guerra de cada uno de los. Vida de cada uno de los en la guerra</i>	85
<i>La familia</i>	90

## ALGUNOS PUNOS DE VANTAJA DE LA OBRERA LARGUEA EN ARGENTINA CON EL APOYO DE LA FAMILIA

<i>Ética y sus relaciones en la familia</i>	101
<i>De la guerra y la paz a la familia moderna</i>	105

# ÍNDICE

Presentación	11
Introducción	13

## LA DISPUTA LATCHAM - GUEVARA

<i>¿Quiénes eran los araucanos?</i>	27
-------------------------------------	----

## EL TRABAJO DE CAMPO EN LA ARAUCANÍA

<i>Emergencia de la estructura social mapuche</i>	41
<i>Aculturación versus equilibrio estructural en la estructura social mapuche.</i>	
<i>La propuesta de Faron</i>	46
<i>La unidad doméstica y la conformación del sistema de patrilinaje</i>	52

## LA CONTRARRESPUESTA HISTÓRICA: EL SURGIMIENTO DE LA FRONTERA

<i>La noción de frontera y sus tradiciones</i>	59
<i>Guerra y paz en la Araucanía: los mecanismos básicos de coexistencias en las relaciones fronterizas</i>	64
<i>La frontera como modelo explicativo</i>	74

## ETNOHISTORIA EN EL ÁREA CENTRO-SUR

<i>Frontera y antropología</i>	79
<i>La guerra de todos contra todos. Variación etnohistórica sobre un mismo tema:</i>	
<i>La frontera</i>	95

## ALGUNOS PUNTOS RELEVANTES DE LA RECIENTE PRODUCCIÓN FRONTERIZA PARA EL ÁMBITO DE LA ETNOHISTORIA

<i>Frontera y sistemas políticos en conflicto</i>	101
<i>De la guerra / trueque a la economía fronteriza</i>	108



## PRESENTACIÓN

En los últimos años ha surgido una creciente preocupación por los estudios de las sociedades nativas americanas. Se han empleado diferentes metodologías para acercarnos a una real comprensión de sus estructuras económicas; organización social; ejercicio de la autoridad dentro de unidades cuyos miembros estaban vinculados por lazos de parentesco o poseían jefes con efectivo poder sobre la comunidad; el pensamiento mágico que plasmaba todo el quehacer del hombre con su entorno natural y social; los nexos con el mundo sobrenatural y sus correspondientes manifestaciones. El dramático resultado del mutuo “descubrimiento”, que a partir de 1492, siguió la ruta de las expediciones sobre islas y tierra firme organizadas por las huestes europeas, han sido tópicos recurrentes, entre tantos otros, dentro de lo que ya podríamos denominar *historiografía indígena*, cuyos cultores han salido de las vertientes de la arqueología, antropología, historia y etnohistoria.

En el caso mapuche, se hacía necesario disponer de un panorama general que nos mostrara cómo esas disciplinas han abordado la reconstrucción del pasado prehispano e interpretado las transformaciones experimentadas en tiempos coloniales y republicanos, tanto en los actuales territorios de Chile como en los de Argentina. Tal fue la tarea desarrollada por Luis Carlos Parentini en este estudio. Su mérito reside, precisamente, en mostrarnos cómo una sociedad tan importante en la formación de nuestra propia nacionalidad, se ha ido “redescubriendo” a medida que las disciplinas analíticas iban afinando sus técnicas de investigación y marcos teóricos.

Los aportes de la arqueología han sido fundamentales para entender la gran heterogeneidad de lo que llamamos mapuche. La variabilidad presente en la cerámica y otros restos materiales nos están indicando que dichas diferencias locales no pueden sino explicarse dentro de contextos económicos y sociales aún no suficientemente claros, puesto que se han englobado dentro de una aparente etapa evolutiva —la tribu— que jamás existió en la percepción y mentalidad del indígena. Todavía debemos, a partir de lo ya logrado, indagar sobre el verdadero sentido *del ser mapuche*. El “hombre de la tierra” lo era, efectivamente, del lugar donde nació, estaba apegado a un territorio, el de su linaje, que le proporcionaba derechos y obligaciones: entre éstos el más importante debió referirse a su defensa. ¿Cómo podrían esos grupos locales de descendencia patrilínea sentirse hermanados con sus similares vecinos? La tradición histórica eurocentrista los consideró como un pueblo con conductas semejantes a las sustentadas por las naciones occidentales, sin entender que en realidad los mapuches constituían un conglomerado segmentado, lleno de antagonismos, que sólo actuaba unido en efímeras alianzas, cuando las circunstancias lo requie-



rían, y aún en aquellas ocasiones la unidad no era completa, pues muchos linajes no podían olvidar ancestrales odiosidades. En dicho escenario aparecen los “indios amigos” que combaten a sus congéneres con mayor belicosidad que los propios europeos. Sus lealtades, sin embargo, subsistían en tanto la guerra no se orientase hacia grupos territoriales y de parentesco con los cuales no existían conflictos o estaban ligados por múltiples relaciones de reciprocidad, envueltas en esa mentalidad “mágica” que sólo es comprensible dentro de la tradición nativa.

La historia fronteriza ha hecho pocos esfuerzos por intentar esclarecer los cambios experimentados al interior de los segmentos mapuches a consecuencia del contacto con los “hispano-criollos”, especialmente si consideramos que ellos fueron quienes proporcionaron el ganado doméstico que les permitió disponer de proteínas complementarias a una dieta basada en la ingestión de papas, maíz y porotos, asegurando primero su subsistencia y, posteriormente, la recuperación demográfica.

La idea de frontera en las sociedades indígenas parece estar asociada a la de límite ideológico, en el sentido de diferenciar modos de vida más que distribución espacial. Se reconoce la línea que separa a una etnia de otra y ésta no puede ser un río u otro elemento geográfico como el establecido por los europeos; hay también fronteras interiores—entre linajes—ligadas a la concepción del territorio que une, en sentido vertical, al mundo natural con el sobrenatural. Sobre ello debemos trabajar a fin de comprender lo que la “gente de la tierra” entendía, efectivamente, por linde.

Son tantas, en fin, las reflexiones surgidas del logrado “estado de la situación” mapuche presentada por Luis Carlos Parentini que consideramos su lectura como una necesaria introducción al tema mapuche para cualquier estudiante o investigador deseoso de adentrarse en él, siguiendo nuevas rutas e interrogantes que nos permitan captar, en su real magnitud, los cambios y adaptaciones experimentadas para conservar su tradición y perseverar en la lucha tendiente a lograr que se le reconozca aquella identidad que el mestizaje no pudo borrar.

OSVALDO SILVA GALDAMES  
DIRECTOR

DEPARTAMENTO DE CIENCIAS HISTÓRICAS  
UNIVERSIDAD DE CHILE

## INTRODUCCIÓN

La abundante labor historiográfica desarrollada en nuestro siglo, tendiente a resolver los problemas de la conquista hispana en el territorio centro-sur chileno, significó una larga serie de discursos e interpretaciones orientadas a configurar una realidad. En su desarrollo, articuló diferentes conceptos que pretendían ser los puntos de penetración hacia la sociedad aborígen, que al momento de la conquista y del avance más allá de la línea del río Maule, se encontraba establecida hasta el golfo del Reloncaví. *Araucanos*, fue uno de los primeros conceptos con el que la historiografía del primer cuarto de siglo distinguió a dicha sociedad. El cúmulo de posibilidades de aproximación y la eventualidad del mencionado concepto, se concentraba en una masa documental de elaboración europea, principalmente sustentada en crónicas de la época.

Las diversas estrategias—proviengan de la historia, la etnohistoria o de la antropología— que se han elaborado para aproximarnos a la comprensión de las sociedades nativas de nuestro territorio, específicamente las del centro-sur chileno, hoy denominadas genéricamente como *mapuche*, han desplegado una serie de conceptos tendientes a elaborar ciertos planteamientos acerca de la “realidad” indígena, presente o pasada. Nuestro propósito es demostrar que las disciplinas antes mencionadas posibilitan ciertos efectos de realidad a través de modelos interpretativos que ejercen una poderosa influencia en todos los niveles, tanto en las mismas investigaciones como en los niveles más superficiales de la realidad, esto es, lo ideológico, la actividad política, en opinión pública y, tal vez lo más importante, el efecto de poder evocar una realidad de carácter casi inmutable a nivel de las aulas de clase. El caso más dramático se percibe en la educación básica y media donde los planes y programas presentan, con frecuencia, una dimensión de la realidad indígena tremendamente disgregada y presa de un discurso histórico cristalizado que, de no cambiar, nos disciplinará para pensar de una forma determinada, obligándonos a esgrimir valores confusos y a tomar ciertas posiciones como inmutables. Quizá sea éste el motivo de las ya incontables confrontaciones y conflictos ideológicos que generan los quinientos años de descubrimiento, conquista, encuentro, genocidio o como queramos llamarlo; lo cierto es que estos conceptos reflejan ciertas posiciones que tienden más a lo doctrinario frente a la misma investigación, o de otra manera, la investigación propiamente tal es desplazada y frena su dinamismo para solidificarse en duras capas “ideológicas”.

Desde la disciplina histórica propiamente tal, apreciamos un ejemplo concreto: el impacto de la historiografía decimonónica en el siglo xx se hace sentir en la utilización y expansión de un concepto que por mucho tiempo centralizó el saber acerca de la sociedad indígena del sur de Chile, nos referimos al término ‘araucano’.

Según los movimientos liberal y conservador, el término 'araucano' presupone una oscilación que va desde una teoría de la cultura a un plano ideológico que se puede resumir en las ya clásicas leyendas rosa y negra.

Ambas posiciones se "sumergen en el problema indígena", lo sorprendente es la existencia de una suerte de invisibilidad del sujeto en estudio, mientras el movimiento liberal rechaza el pasado indígena para enrolarse en la modernidad y el progreso indefinido. El segundo, lo vivifica, pero no al indígena, sino apegándose a las tradiciones y valores hispanos que se sustentaron en la visión épica de la guerra de Arauco. Sin embargo, la voz indígena es ignorada flagrantemente. Esto supone pensar que la construcción histórica es su posición elitista, mientras la burguesía construye un nuevo mundo basado en las nacientes repúblicas liberales, el revisionismo aristocrático reacciona y articula su discurso en los valores del pasado hispano. La una y la otra fragmentarias, por decir lo menos, es un ejemplo de cómo el concepto de 'araucano' echa a andar significados que precisamente nada tendrían que ver con la "realidad indígena".

No obstante, a mediados de nuestra centuria, con el surgimiento de una historiografía analítica se reevalúan las fuentes tradicionalmente utilizadas y presenciamos, por primera vez, una ruptura con lo ideológico. La intersección de otras disciplinas que comienzan a hacer suya la problemática indígena, contribuyen notablemente a distanciarse de la anterior historiografía. En este nivel, presenciamos un violento cambio en los significados y la emergencia del concepto *mapuche*. Esta drástica alteración en los niveles de explicación, estaría dada por el fuerte trabajo realizado por etnólogos en el área en estudio y la utilización de fuentes no escritas (tradicción oral) para la obtención del conocimiento e historia de lo que ahora llamaremos "pueblos mapuches". La encuesta etnográfica operaba con bastante éxito en algunas áreas del sur, precisando aspectos relevantes en lo tocante al lenguaje, de ahí la opción por mapuches en oposición a lo de araucanos, que suponía una presición de fondo y una aproximación más directa a una sociedad viva. En esta medida quizá, uno de los estudios mas completos sobre cosmología mapuche se lleva acabo en esta época (*Haw of the Sun*, de Louis Faron, 1964).

Pero los datos etnográficos se hacen desde el presente, con una sociedad que había sido puesta en reducciones y había sufrido alteraciones notables en su desenvolvimiento y contacto con el blanco. Era preciso, entonces, penetrar en su pasado para comprender su situación presente.

Por esa época se opera un interesante movimiento en nuestra historiografía, el que tendrá repercusiones hasta el presente, surgiendo un nuevo eje conceptual que aglutinará y ejercerá un efecto de gravedad en otras disciplinas que intentan conocer lo mapuche; nos referimos a la noción de frontera, que tiene su formación en obras tales como: *Vagabundaje y sociedad fronteriza*, de Mario Góngora y *Guerra y sociedad en Chile*, de Álvaro Jara, considerando como correlato y especificidad *Las relaciones fronterizas en la Araucanía*, de Sergio Villalobos, obra fundamental en los planes teórico-metodológicos para la historiografía fronteriza de Chile.

Dentro del espacio académico, las relaciones fronterizas tomarán una densidad inusitada desplazando todo otro discurso que pudiera surgir desde el espacio fronterizo en la Araucanía; un ejemplo de ello lo constituye *Historia del pueblo mapuche*, de José Bengoa, que no logró situarse en el ámbito de la Araucanía, a pesar de que la propuesta era interesante por el hecho de trabajar con fuentes orales proporcionadas por informantes nativos. Otro ejemplo del impacto del discurso fronterizo, lo vemos en una reciente investigación realizada por el antropólogo Mario Orellana, quien, al intentar evaluar a los pehuenches en la isla de la Laja, inevitablemente cae en las relaciones fronterizas, estableciendo un diálogo “forzado” con la obra de *Los pehuenches en la vida fronteriza*, de Sergio Villalobos.

Por largo tiempo, las relaciones fronterizas cubren y hacen “soberanía” en la Araucanía, colapsando, en gran medida, las pioneras y fundamentales investigaciones realizadas por Ricardo Latcham y Tomás Guevara a principios de siglo.

Sólo recientemente ha comenzado la producción etnohistórica de la Araucanía al reevaluar estas señeras obras y aplicando sus propias herramientas metodológicas. Asimismo, se inicia su discurso, percibiendo los conflictos y contrapuntos que se producen con los que aparecen en la historiografía fronteriza y en la disciplina antropológica.

El presente estudio se centra fundamentalmente en un análisis de la producción textual que se genera para y en el área de la hoy denominada Araucanía. Aquí entendemos por producción textual todas las principales tesis, pensamientos e ideas que se generan a partir de los textos históricos y antropológicos centrados en el espacio fronterizo. A partir de nuestro siglo, desde la segunda mitad a la fecha, han sido numerosos los textos surgidos en torno a los grupos aborígenes que habitaron la zona centro-sur de nuestro actual territorio.

Ciertamente, la producción textual es de grandes proporciones y se realiza en forma divergente de acuerdo a la lógica interna de cada disciplina social que trabaja su discurso, llámense historia, antropología, o recientemente etnohistoria, que han elaborado su discurso en torno a un espacio habitado por indígenas (Araucanía). El problema central frente a tal situación era la imposibilidad de abarcar todo lo “dicho” por estas disciplinas, dificultad en que residían los puntos mayores a los que nos enfrentaríamos; porque, ciertamente, el “objeto-sujeto” de nuestra investigación no consistirá en enfrentar una masa documental en términos cronológicos para hablar sobre los “mapuches”. En rigor, y desde la perspectiva historiográfica, no realizamos un trabajo histórico en el sentido clásico del término y no realizamos un trabajo con un corpus documental hispano de un determinado tiempo. Lo que haremos, será determinar lo dicho desde ciertas disciplinas sociales. Nos interesa examinar el “acerca de” y, en forma específica, definir sumariamente cómo estas disciplinas piensan, hablan y categorizan; primero, un espacio determinado y, segundo, su gente. Es decir, la Araucanía y los grupos indígenas que se encontraban en ella al momento de la penetración hispana.

Las trabas principales que se desprenden de nuestra propuesta, dicen relación con el mismo problema formal que un investigador del pasado tiene que enfrentar: la gran masa de documentos que se le presentan a nivel de archivo;

a nosotros se nos presentaba a nivel del discurso de cada disciplina. En efecto, cada una de ellas ha elaborado una gran cantidad de investigaciones que se vierten en publicaciones especializadas, pero que, a pesar de su diversidad, mantenían ciertos ejes descriptivos para referirse a la sociedad nativa del área en cuestión. Un ejemplo lo constituye el eje conceptual de “araucanos” dentro de un específico trabajo historiográfico. Para nuestros propósitos, en la denominada historia fronteriza, o el término ‘mapuches’ dentro de una órbita antropológica, cabía preguntarse: ¿a qué se debía esta disparidad conceptual, si al parecer ambas disciplinas se referían a lo mismo?, o, de otra forma, ¿si eran divergentes, en dónde radicaban sus oposiciones o contradicciones?, o, sencillamente, ¿qué se describía con estos términos?

Desde este punto de vista de la cuestión, un marco teórico estrictamente histórico o antropológico no resolvía la dificultad. Era preciso, entonces, utilizar otras herramientas metodológicas para no terminar ratificando la propia lógica interna de cada disciplina. Para nuestro caso concreto, la visión que se generaba desde la crítica literaria, la semiótica o hermenéutica, hacía relevante una exégesis a los textos y sus comparaciones. Como también una inclinación por una propuesta etnohistórica que, como método, se encontraba en una situación privilegiada, por ubicarse en límites disciplinarios de la antropología, la historia o la lingüística.

Al respecto, cabe señalar un primer acercamiento para tomar posición en el ámbito desde donde surge nuestra visión.

Las dicotomías entre una reflexión histórica realizada por filósofos y otra realizada por historiadores, parece estar hoy un tanto superada, toda vez que aparecen más encuentros entre ambos y, como consecuencia de este fructífero debate, podemos apreciar y contrastar las diferencias y similitudes en los programas teóricos y metodológicos en juego<sup>1</sup>, existiendo, además, un movimiento desde la misma disciplina histórica y de sus propios cultores, iniciándose una interesante reflexión de los presupuestos que animan la investigación histórica<sup>2</sup>.

Antes de establecer cronologías, necesarias ciertamente, hemos vislumbrado una serie de dudas. La más relevante toca, por ejemplo, a una determinada historiografía que se desarrolla en nuestro país, y que primeramente llamaremos fronteriza. Ella ha escrutado el espacio de la Araucanía a lo largo de diez años aproximadamente y, a través de su producción e interpretaciones, ha forjado un tipo de aproximación, ha constituido la denominada sociedad de frontera, hispana e hispano-criolla y ha operado la formación de sus mecanismos e instituciones, provocando una relativa fisura con la anterior tendencia historiográfica. Sus análisis, en el último tiempo, han realizado una aproximación al sujeto indígena de donde se desprenden algunos comportamientos nativos tocantes a su

<sup>1</sup> Michel Foucault, “¿Problema o período? El reparto del pastel”, pág. 32.

<sup>2</sup> Véase: Pierre Chaunu, *Historia cuantitativa, historia social*; Jacques Le Goff, *El orden de la memoria el tiempo como imaginario*.

distribución geográfica, estructuras sociales, situación política y aspectos culturales de la más variada índole. Sin embargo, todos estos aspectos brindados por los estudios fronterizos entran de pronto en contradicción, cuando otra disciplina social, la antropología o la reciente producción etnohistórica, irrumpe en el espacio de la Araucanía. Ahí comienzan las disputas que asumen las más variadas formas, centrándose, obviamente, en torno a los sujetos sociales que habitaron la mencionada zona: nos referimos fundamentalmente al nativo.

Se comienza por poner en tela de juicio el propio concepto usado por la referida historiografía: ¿es pertinente, o no, hablar de “araucanos”, sí, la antropología opone a este término de “mapuche”. Del mismo modo, tras la utilización de terminologías tales como: caciques o cacicazgos, propias del dominio historiográfico, ¿denotarán, ellas, algunas determinadas nociones acerca del poder en la sociedad nativa? Se contraponen, en este sentido, otras acepciones reclamadas por la etnohistoria al concluir que dichas terminologías son prácticamente inoperantes para explicar el comportamiento de la estructura social nativa.

Es más, el criterio de homogeneidad de araucanos o mapuches esconde tras su uso una suma de identidades, problema agudo para el aparataje conceptual de la antropología, que no ha podido resolver la dificultad de la etnicidad o identidades en dicha área. Y la frontera, que es exactamente como formulación histórica, ¿cuál es su real densidad, que no permite salirse de ella para elaborar otra interpretación, de los sucesos allí acontecidos?

Como es de esperarse en toda investigación, son muchas las preguntas y pocas las respuestas. No obstante, creemos que una vía estratégica al respecto es formular preguntas para viejos problemas. De esta forma, si tuviéramos que situarnos dentro del campo histórico, lo haríamos dentro de la historia-problema; al respecto, Foucault resume bien esta primera aproximación:

“Quien, en efecto, quiera estudiar un período o al menos una institución durante un período determinado, se impone dos reglas por encima de las demás: tratamiento exhaustivo de todo el material y equitativa distribución cronológica del examen.

Quien al contrario, quiere tratar un ‘problema’ surgido en un momento determinado, debe seguir otras reglas: elección del material en función de los datos del problema; focalización del análisis sobre los elementos susceptibles de resolverlo; establecimiento de las relaciones que permitan esta solución. Y, por tanto, indiferencia a la obligación de decirlo todo, incluso para satisfacer al jurado de los especialistas”<sup>3</sup>.

La elección del material para analizar lo hemos reunido en un corpus escrito que, a nuestro juicio, es representativo de los planteamientos señalados y que operan como textos “paradigmáticos”, es decir, que hasta aquí estos textos

<sup>3</sup> Foucault, “¿Problema...”, *op. cit.*, pág. 42.

escritos, que nos hablan de la frontera de los mapuches o araucanos, constituyen verdaderos modelos ejemplares con los cuales nos es imposible investigar en dicha área sin mencionarlos o repetir sus conclusiones. En un caso específico –el surgimiento de la frontera–, determinamos lo que Laudan llamó la tradición de la investigación: “la ontología de la tradición de investigación es la que especifica de manera general los tipos de entidades fundamentales, que existen en el ámbito o en los ámbitos en cuyo interior actúa la tradición de investigación de la que se trate”<sup>4</sup>.

En este sentido, toda disciplina intelectual científica posee una historia rica en tradiciones de investigación de la cual es posible concebir su emergencia, trayecto y desarrollo<sup>5</sup>. La frontera precisamente posee una basta tradición de la que daremos cuenta más adelante.

Las herramientas de análisis propuestas las hemos tomado, en parte, de la semiología y la crítica literaria; lo que no convierte en absoluto nuestra investigación en un modelo de tales características, sólo enriquece nuestra reflexión.

Es necesario aclarar algunos lineamientos conceptuales que se presentan a lo largo de nuestra fundamentación e investigación en general. Desde la propia meditación histórica, se reconocen dos acepciones fundamentales para definir a la historia: como *res gesta* y *verum gesta*, en otras palabras, la historia como acontecimiento y la historia como “conocimiento” de esos acontecimientos. En este sentido, ésta es hija del relato ya que como sostiene Furet: “[...] el acontecimiento, tomado en sí mismo, es ininteligible, o más precisamente está privado de significación. Para que adquiera significación [...], es necesario que se lo integre en una red de otros acontecimientos y de relaciones con los cuales tomará sentido, ésta es la función, precisamente, del relato”<sup>6</sup>.

Aquí estamos en presencia de este “conocimiento” que se construye en el trabajo historiográfico, de esto se desprende que el discurso de la historia está en función de un determinado orden, cronología y disposición de los acontecimientos que se desenvuelven en una trama narrativa.

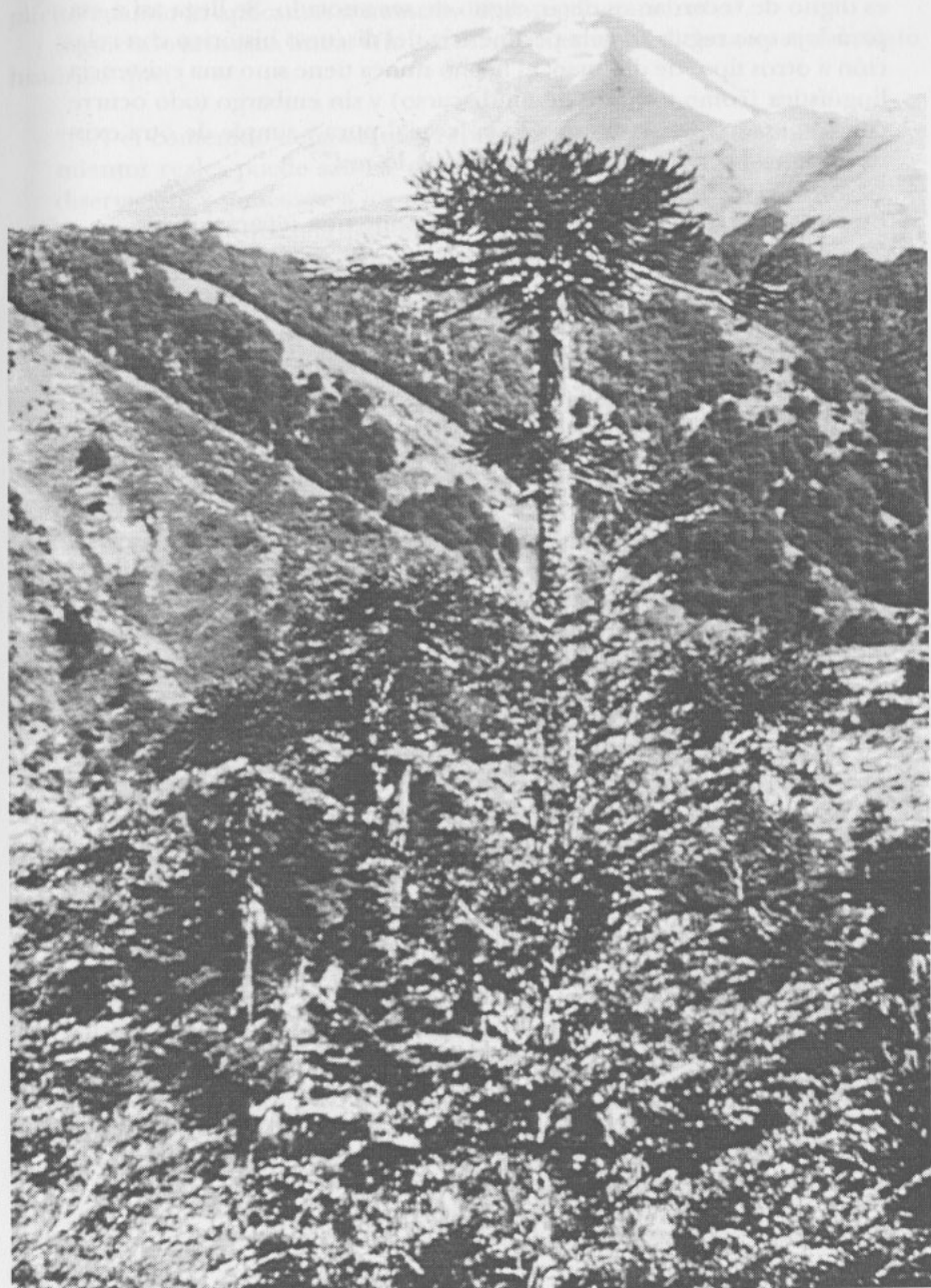
Desde esta perspectiva, Roland Barthes supone un hito en los estudios y análisis del discurso, encuadrando por primera vez a la historia como uno susceptible de descripción a partir de una primera oposición: el relato imaginario *versus* el discurso de la historia. Analizando y leyendo casos concretos de historiadores, da cuenta de una diferencia fundamental entre las instancias de la enunciación y el enunciado histórico.

Este presupuesto es formalizado por Barthes en un clásico análisis: nos referimos al *Discurso de la historia*. En él pretendía demostrar que el discurso histórico estaba constituido por una estructura discursiva complicada en la que el “hecho” no representaba nada en sí. Para articularlos en el relato había que, primero, introducir un sentido:

<sup>4</sup> Larry Laudan, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, pág. 919.

<sup>5</sup> *Ibid.*

<sup>6</sup> François Furet, “L’atelier de l’historien”, pág. 138.



Territorio pehueneche.



“Lo anotado proviene de lo notable, pero lo notable es –desde Herodoto, en quien la palabra ha perdido ya su acepción mítica– sólo aquello que es digno de recordar, es decir, digno de ser anotado. Se llega así a esa paradoja que regula toda la pertinencia del discurso histórico con relación a otros tipos de discurso: el hecho nunca tiene sino una existencia lingüística (como término de un discurso) y sin embargo todo ocurre como si esa existencia fuera sólo la ‘copia’ pura y simple de otra existencia situada en un campo extratextual, lo *real*”<sup>7</sup>.

En esta medida, el discurso histórico supone una separación:

“[...] el referente esta separado del discurso, se vuelve exterior a él, debe fundarlo, regularlo: es el tiempo de la *res gestae*, y el discurso se presenta simplemente como historia *rerum gestarum*; pero en un segundo tiempo el significado mismo es desplazado, confundido con el referente; el referente entra en relación directamente con el significante, y el discurso, encargado solamente de expresar lo real, considera posible eliminar el significado, término fundamental de las estructuras imaginarias”<sup>8</sup>.

Se hace mención en dicho trabajo a los signos de destino en el discurso histórico. Normalmente, éstos, que harían referencia a un “tú”, están ausentes en el discurso de historia. Se encontrarán solamente, según él, cuando a la historia se le presente como una lección. Los signos del enunciante o emisor son, por el contrario, más frecuentes. Un caso particular es el en que el enunciado se “ausenta” de su discurso y donde hay, por consiguiente, carencia sistemática de todo signo que reenvíe al emisor del mensaje histórico: la historia parece contarse ella misma. Éste es el caso, dice Barthes, que corresponde, de hecho, al discurso histórico llamado “objetivo”, en el cual el historiador no interviene nunca<sup>9</sup>. Este estilo narrativo es clásico, en él los hechos parecen hablar por sí mismos y la voz del historiador se ausenta en pro al entregar una visión “objetiva” de la realidad pasada. Esta aproximación ya ha sido señalada en nuestro medio, desde una perspectiva etnohistórica, por José Luis Martínez, quien distingue que

“en la relación con los textos, nos vemos obligados a desplazarnos constantemente entre dos relatos diferentes. Uno, que llamaré discurso descriptivo I siguiendo a Calame, constituido básicamente por nuestras fuentes documentales y sobre el cual tenemos una determinada conciencia explícita de ser ‘operadores’, de que trabajamos con él, y un discurso descriptivo II, el nuestro, *sobre el cual hay una escasa reflexión y que generalmente se asume en una relación de transparencia con el discurso I*. Como si nuestro propio relato reorganizador (ese que resulta de la suma de los datos extraídos de un corpus heterogéneo), no constituyese sino el orden *natural*”<sup>10</sup>.

<sup>7</sup> Roland Barthes, “El discurso de la historia”, pág. 48.

<sup>8</sup> Barthes, *op. cit.*, pág. 49.

<sup>9</sup> Jorge Lozano, *El discurso histórico*, págs. 134 y 135.

<sup>10</sup> José Luis Martínez, “Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI”, pág. 143.

Precisamente, esto constituye una toma de conciencia de cómo nuestra disciplina opera con un pensamiento determinado y que nunca se asume como explícito cuando lo aplicamos a nuestras “fuentes documentales”.

Siguiendo la misma línea, White, recientemente, ha dicho acerca del relato histórico que:

“[...] el contenido de cualquier representación narrativa de acontecimientos reales puede sacarse del relato, representado en formato de disertación, y someterse a los mismos criterios de congruencia lógica y exactitud fáctica que una demostración científica. La narrativa realmente compuesta por un determinado historiador puede ser más o menos ‘espesa’ de contenido y más o menos ‘artística’ en su ejecución; puede estar elaborada de forma más o menos elegante [...]. En la narrativa histórica lo único que tiene valor de verdad es el contenido. Todo lo demás es ornamento”<sup>11</sup>.

El concepto de texto lo utilizamos a partir del desplazamiento que se ha venido operando en semiótica que, como doctrina de los signos, ha optado por el estudio de los sistemas de significación y de su realización en textos<sup>12</sup>. Uno de los objetivos de la semiótica es el de describir los discursos que atraviesan la sociedad y explicar qué hacen con su actividad discursiva. Desde esta perspectiva, su objeto de análisis es el texto, según Bajtin: “Donde no hay texto, no hay tampoco objeto de investigación y de pensamiento”<sup>13</sup>, el texto es, para este autor, aquella realidad inmediata, dato primario de toda disciplina sobre la cual se funda el pensamiento.

De esta manera, al hablar de producción textual hacemos referencia a todo un sistema de ideas que se manifiestan a través de los discursos que los textos contienen:

“[...] el discurso no es nada más que un juego, de escritura en el primer caso, de lectura en el segundo, de intercambio en el tercero; y ese intercambio, esa lectura, esa escritura no ponen nunca nada más en juego que los signos. El discurso se anula así, en su realidad, situándose en el orden del significante [...]. ¿Qué civilización, en apariencia, ha sido, más que la nuestra, respetuosa del discurso? ¿Dónde aparece más radicalmente liberado de sus coacciones y univerzalizado?”<sup>14</sup>.

Diríamos que el vehículo de los discursos se presentan en las diferentes textualidades que genera nuestra sociedad, siendo coaccionado por la actividad de las disciplinas de cualquier índole en donde

<sup>11</sup> Hayden White, *El contenido de la forma. Narrativa discurso y representación histórica*, pág. 59.

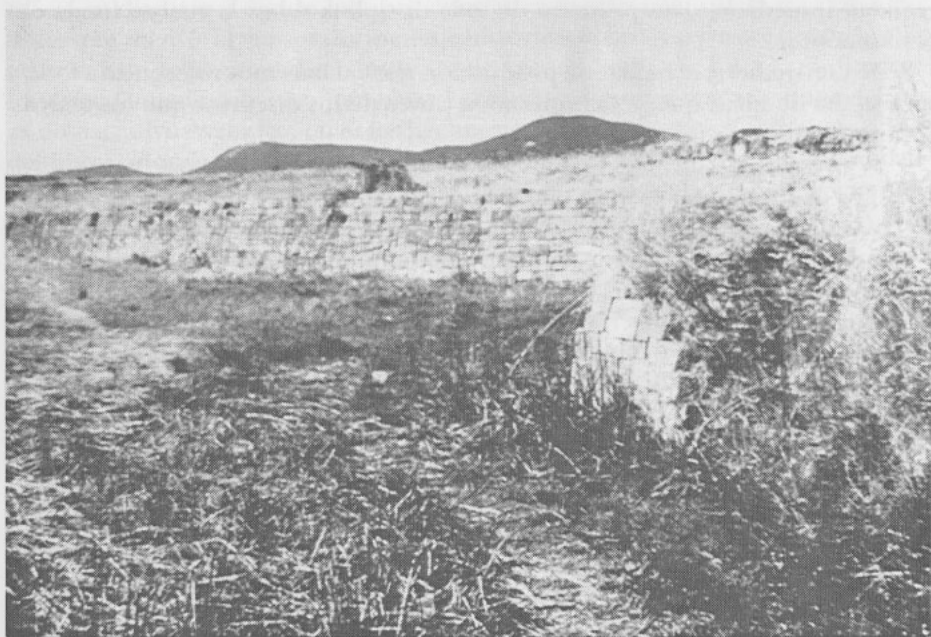
<sup>12</sup> Véase Jorge Lozano, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia una semiótica de la interacción textual*, págs. 15 y 16.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, pág. 16.

<sup>14</sup> Michel Foucault, *El orden del discurso*, pág. 42.



Excavación de la casa-fuerte de Santa Silvia, efectuada por el profesor Americo Gordon.



Fuerte de San Carlos de Purén, a orillas del río Biobío.

“[...] una disciplina se define por un ámbito de objetos, un conjunto de métodos, un corpus de proposiciones consideradas como verdaderas, un juego de reglas y de definiciones de técnicas y de instrumentos: todo esto constituye una especie de sistema anónimo a disposición de quien quiera o de quien pueda servirse de él, sin que su sentido o su validez estén ligados a aquel que se ha centrado con el inventor”<sup>15</sup>.

Creemos, en parte, que es según este sistema, donde cobran sentido los instrumentos conceptuales utilizados por las disciplinas que nos preocupan. Araucanos, mapuches, caciques etc., pertenecen desde ya a ciertas tradiciones que es necesario pesquisar en el propio discurso que originan. El por qué de unas primacías sobre otras, habrá que buscarlas en los efectos de poder que generan “realidades” verosímiles en el propio discurso de quien las escribe.

De esta manera, no tratamos los “documentos” por ser, sino el relato que se hacen con ellos; los textos los asumimos como intertextualidad que, a pesar de su diversidad, forman una posibilidad cierta para referirse a algo.

También estamos conscientes de que en esta operación somos productores de otro “texto” que contendrá la diversidad discursiva que el espacio de Araucanía posibilita.

Para estos efectos, nos hemos planteado varias hipótesis:

1. El conocimiento de las sociedades aborígenes del centro-sur chileno se debe, principalmente, a interpretaciones que se generan en los campos discursivos de cada disciplina que entra a escudriñar el espacio comprendido entre el río Itata y el Toltén. El peso de los conocimientos al respecto está comprendido, principalmente, en un enfoque histórico y antropológico.

2. Cada disciplina social articula una serie conceptual para describir y definir a los grupos humanos allí asentados. La elección del término araucano para la historia no es arbitrario, éste dice relación con lo que esta disciplina piensa acerca de los grupos aborígenes, la diferencia terminológica es determinante cuando se aprecia la emergencia del término mapuche usado por la antropología y el de araucanos usado por la historiografía. Formalmente nos preguntamos: ¿qué esconde o permite este uso conceptual?, ¿diversidad u homogeneidad de los grupos que se describen?, ¿si se los toma como unidad social a qué tipo corresponden y desde esta misma posición, quiénes son los araucanos?, ¿describe este término una determinada unidad sociocultural o alguna otra cosa?

3. Las herramientas metodológicas proporcionadas por la irrupción de la etnohistoria en el espacio de la denominada Araucanía, permite dar cuenta de un acercamiento que considere las delineaciones fundamentales de las estructuras sociales en el centro-sur y su impacto por órdenes diferentes, es decir, el espacio de frontera.

La primera parte de esta exposición está situada en el debate producido, a comienzos de siglo, por dos forjadores, podríamos decir, de los estudios etnohis-

<sup>15</sup> Foucault, *op. cit.*, pág. 27.

tóricos para el área centro-sur que, por la incursión del trabajo de campo en la Araucanía, más el desplazamiento, producto de una tendencia historiográfica que se situó en el ámbito de la misma, fueron dejando sus estudios parcialmente de lado.

La disputa se centra en determinar quiénes eran los “araucanos” para Ricardo Latcham y Tomás Guevara. A través de este debate, constatamos el específico uso del término en Latcham y el origen de su división geoclasificatoria para los nativos del centro y centro-sur chileno. Asimismo, dicha contrastación nos permitió ver cómo operan en este fructífero debate los criterios de homogeneidad y heterogeneidad cultural asumidos por ambos investigadores. Sin embargo, lo más relevante, es una idea gestativa en Latcham, acerca de complejos fenómenos de “etnogénesis” en el centro-sur chileno, idea que tomará la reciente producción etnohistórica y que abordaremos con propiedad en los últimos capítulos.

Tal como indicábamos, el desplazamiento de los estudios pioneros de Latcham y Guevara se debió, en parte, al menos desde el área intelectual, a que el campo de los indígenas en la segunda mitad de nuestro siglo estuvo radicado en dos grandes tendencias, que nosotros las resumimos como: “el trabajo de campo en Araucanía”, para el específico trabajo antropológico, y “la contrarrespuesta histórica”, que corresponde a todo el desarrollo de la noción de frontera en la Araucanía. Nos importa destacar en la primera parte el conocimiento que surge del trabajo de antropólogos en el área de la Araucanía, especialmente los trabajos de Louis Faron, y la utilización de ejes conceptuales que no tendrán ya relación con los tradicionales trabajos históricos al respecto: nos referimos a la emergencia del criterio de mapuches como eje lingüístico que articula la pertenencia a la tierra y, conjuntamente, el de la estructura social en los mapuches y la evaluación de las relaciones de parentesco, en momentos posreduccionales.

En la contrarrespuesta histórica, es decir, el surgimiento de la frontera, desarrollamos los discursos de un movimiento historiográfico que se estructurará en la denominada historia fronteriza. Donde detectamos dos momentos al interior de la historiografía fronteriza: uno, que va de la guerra abierta a un momento de paz intermitente, esto es, la frontera por excelencia. Y otro, la evaluación de la definición y trayectoria del concepto de frontera a partir del elaborado por Jackson Turner, para el específico caso estadounidense y su impacto en la definición del concepto para la historiografía fronteriza, cuyo principal representante para Chile es el profesor Sergio Villalobos.

Estos dos momentos tienen directa relación con el uso del término “araucano”, que en la mencionada historiografía no posee ningún valor cultural o se percibe escasamente, es decir, no están hablando de algún etnos específico, sino, más bien, los nativos aparecen asociados a la guerra –araucanos– indios alzados, de guerra etc., o de paz, indios fronterizos definidos por el comercio que tienen con los hispanos o las relaciones de carácter político a través de los parlamentos, etc. Sin embargo, comprobaremos que esta historiografía al momento de definir al aborigen, lo hace con el criterio de araucanos, el cual

carece de valor identificatorio o valor diferencial con los ejes guerra/paz. No obstante, la última producción fronteriza ha puesto de manifiesto un acercamiento a los agregados nativos del área en cuestión, vertiendo ciertas tesis que nosotros las comparamos a la luz de los recientes estudios etnohistóricos.

Objetivo básico del capítulo "Etnohistoria en el área centro-sur" tiene que ver con el tema de cómo la etnohistoria ha redefinido las estructuras sociales nativas en el centro-sur chileno bajo la dinámica histórica y cómo a través de una descomplejización de los temas tocados en sentido estricto por la historia y la antropología, ha logrado dar una primera aproximación al comportamiento cultural de unas estructuras segmentarias y su particular vínculo con el territorio, además de definir mecanismos de poder —ulmén— productos del contacto, tema de gran importancia para elaborar un esbozo de los sistemas políticos que operan en Araucanía y motivo de uno de los últimos capítulos de nuestra investigación: "Frontera y sistemas políticos en conflicto".

#### AGRADECIMIENTOS

Al momento de presentar este libro a la comunidad científica nacional y mirar hacia atrás, me doy cuenta lo mucho que debo a tantos que han hecho posible mi formación profesional y por ende la materialización de esta obra.

En primer lugar, vayan mis agradecimientos a mi familia, a mis padres, a mi mujer y a mis hijos por su cariño alentador y su paciencia infinita.

A don Horacio Zapater, responsable de mi primera formación e interés por estos temas; al profesor Osvaldo Silva, mi amigo y maestro en el campo de la etnohistoria; a mi compañero de trabajo Patricio Cisterna, que con su agudo juicio y enriquecedoras conversaciones ayudaron a su corrección.

Por último, y por sobre todo, agradezco a mi maestro, don Sergio Villalobos R., a quien debo mi formación como historiador, porque con el celo que sólo poseen los maestros, supo apoyarme y guiarme siempre por el difícil camino de la investigación, poniendo en ello una actitud desinteresada y amable propia de un padre respetuoso y preocupado del futuro de su joven amigo.

Importa destacar también a dos instituciones: el Centro de Investigaciones Diego Barros Arana de la Biblioteca Nacional, que se interesó por mi obra y a la Universidad Católica Blas Cañas, que me cobija en sus aulas y me apoyó económicamente en esta publicación.

Vaya para todos ellos mi más profunda gratitud.

### ¿QUIÉNES ERAN LOS ARAUCANOS?

La producción historiográfica a comienzos de nuestro siglo aplicó extensivamente el nombre de araucanos, sobre todo para explicar el fenómeno de conquista hispana más allá del río Biobío. El criterio de 'araucanos' fue utilizado ampliamente para referirse de manera específica a una sociedad indígena que había resistido por más de cuatrocientos años la colonización blanca en sus tierras; seguramente, fue el comienzo sistemático de una construcción histórica que dio como premisas básicas: la noción del "pueblo araucano" como unidad y el forjamiento de la imagen de un "pueblo bravo y guerrero por antonomasia".

Sin embargo, dos tesis, que se desarrollarán en el primer tercio de nuestra centuria, escrutarán el espacio de la Araucanía, apartándose notablemente de la tendencia historiográfica de su tiempo, iniciando, a nuestro entender, los primeros discursos etnohistóricos globales para el área centro-sur chilena. Las dos proposiciones, no sin contradicciones, posibilitarán una mirada diferente en la Araucanía, al especificar lo que ellos entienden por 'araucanos'.

De enorme importancia en esta primera etapa, fue la reconstrucción realizada por Ricardo Latcham, donde se aprecian los primeros intentos serios por despejar el filtro europeo y describir lo que los documentos hispanos ocultaban. La sólida formación sociológica y los constantes ejemplos que expone, de trabajos antropológicos en otras latitudes, los analiza y compara al tenor de sus estudios en la Araucanía, proporcionándole una mirada penetrante a las fuentes. Es el primero, tal vez, en dar cuenta de la especificidad cultural de la sociedad que estudia.

Ricardo Latcham, al asumir el término de 'araucanos', obvia toda la producción histórica realizada hasta ese momento para penetrar en la prehistoria de un grupo humano específico. No obstante, asumir el término de 'araucanos', constituirá, para Latcham, un eje conceptual diferenciador, al evaluar la región al sur del río Itata; y a parte de constituir a los araucanos, dará cuenta de una heterogeneidad étnica y cultural para el sur chileno:

"esta extensa zona consiste en dos regiones etnográficas distintas, separadas por el río Toltén. La primera la podemos llamar Araucanía o tierra de los araucanos y la segunda, la región o tierras de los huilliches, incluyendo en esta denominación, todas aquellas tribus que en tiempos de la dominación española, habitaban al sur del último río"<sup>16</sup>.

<sup>16</sup> Ricardo Latcham, *La prehistoria chilena*, pág. 147.

La pretendida homogeneidad indígena apreciada en el centro-sur chileno, a partir del lenguaje que se presentaba en topónimos comunes es, para nuestro autor, un producto tardío de expansión cultural. Latcham ve en los grupos indígenas que se sitúan entre los ríos Itata y Toltén “un pueblo guerrero”, diferente a los que colindaban tanto en sus segmentos norte como sur. Advierte, sin embargo, que “se ha conocido con el nombre araucano, no porque le era propio, sino que, inventado por Ercilla, para referirse a los indios de Arauco, su uso se ha extendido para abarcar a todos los indios de guerra, llegando a ser genérico para todos los indígenas de la zona”<sup>17</sup>.

La norma de ‘araucanos’ es utilizada conscientemente por Latcham a falta de un nombre identificatorio apropiado o interno, usado por los indígenas situados entre los ríos Itata y Toltén. Los araucanos, según él, serían una especie de cuña superpuesta en la región en tiempo inmediatamente anterior a la conquista hispana; era un pueblo intruso, diferente en linaje y cultura:

“venido de las pampas argentinas, donde llevaban la vida de cazadores nómades, vistiéndose de pieles y habitando toldos de cueros de guanacos, a la manera de los patagones, esta gente de guerra ingresó por los pasos bajos de la región, posesionándose del valle del Cautín. Poco a poco aumentaron en su número por un desarrollo natural y probablemente, incrementándose por la llegada de nuevos grupos, se extendieron hacia el Norte y Sur, amalgamándose en parte con los antiguos habitantes y expulsando a los demás en ambas direcciones”<sup>18</sup>.

El asentamiento, en esta parte del territorio, provocó un paulatino sedentarismo, llevándolos a la adopción de la agricultura: “no obstante, conservaron muchas de sus antiguas costumbres pampeanas, y éstas nos permiten establecer su origen”<sup>19</sup>. La asimilación de este grupo indígena proveniente de allende los Andes, con los antiguos habitantes de este lado, comenzó por la lengua; perdiendo la propia después de algunas generaciones. El proceso que facilitó la pérdida de la lengua original de los araucanos y algunos elementos básicos de su cultura cazadora-recolectora, lo observa Latcham a través del principio de matrimonio exogámico y de una supuesta línea de transmisión cultural erigida sobre una base materna. Al respecto nos dice:

“Las industrias que adquirieron eran justamente las practicadas por las mujeres, la agricultura, la alfarería y el tejido, y éstas fueron aportadas por

<sup>17</sup> Latcham, *La prehistoria...*, *op. cit.*, pág. 151.

<sup>18</sup> *Ibid*; lamentablemente las pruebas arqueológicas y antropológicas que demostrarían la tesis de Latcham no son expuestas en su trabajo. Sin embargo, recientemente se ha revitalizado la proposición de la cuña pampeana desde otro ángulo, véase Rodolfo Casamiquela, *Raíces patagónicas en creencias Araucanas. El mito del Cherrufe*. También del mismo autor, *En pos del Gualicho*, aquí se asocia el tradicional baile ritual mapuche (el *Lonkomeo*) a una dispersión pam-pampeana patagónica que pertenece a un sustrato de cazadores tehuelches, descartándose toda extracción “araucana” (ver pág. 161).

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pág. 151 (ver nota anterior).



el elemento femenino. Igual cosa pasó con la adquisición de la lengua. Sabido es que la lengua que aprenden los niños es la materna, y siendo la mayor parte de las madres nativas del suelo, en poco tiempo la lengua de las nuevas generaciones se había convertido y la paterna decayó y se olvidó<sup>20</sup>.

Por el tiempo en que Ricardo Latcham esbozaba su teoría acerca del origen de los araucanos, emerge una tesis en abierta contradicción: nos referimos a los planteamientos de Tomás Guevara, quien propone una migración de pueblos costeros, en dos momentos, varios siglos antes de Cristo. El primero, en sentido norte-sur, lo conformaría una cultura de cultivadores antropófagos que iniciaron un largo descenso por las corrientes de agua contenidas en las quebradas, desplazándose del área andina y trasandina<sup>21</sup>.

Estos primeros pescadores se asentaron finalmente al sur del Biobío, donde encontraron un medio físico apropiado. Posteriormente,

“en pos de los pescadores primitivos, arribaron a la costa meridional del Bío-Bío otros grupos que ejercían también la pesca i los posteriores que tuvieron la denominación de changos; todos iban corriéndose en estaciones pesqueras desde el norte al sur. El material arqueológico recojido hasta ahora no deja lugar a dudas sobre este avance hacia el mediodía de esta segunda filtración étnica [...]. Estos indígenas ocupantes de las costas en un segundo período, han debido entremezclarse necesariamente con los que ya estaban esparcidos en ella i con los cuales existía una afinidad de costumbres i de ocupaciones”<sup>22</sup>.

Lo que perfilamos en estos precursores de la etnohistoria en el centro-sur chileno, al margen del tiempo y de los recientes resultados, es una disputa de largo alcance que puede revitalizar enormemente la discusión actual en sus diferentes dimensiones<sup>23</sup>.

Frente a los movimientos culturales progresivos propuestos por Guevara, Ricardo Latcham argumenta que desconoce los datos arqueológicos para el norte y que se basa excesivamente en las conclusiones de Max Uhle quien

<sup>20</sup> Latcham, *La prehistoria...*, *op. cit.*, pág. 152

<sup>21</sup> En este sentido, Guevara sigue las investigaciones de Max Uhle sobre el “hombre primordial”, más algunos antecedentes arqueológicos manifestados en los conchales de amplia dispersión a lo largo de la costa chilena. Véase Tomás Guevara, *Chile prehispánico*, tomo 1, págs. 194 y 195.

<sup>22</sup> Guevara, *op. cit.*, tomo 1, pág. 199.

<sup>23</sup> Por ejemplo, desde una perspectiva lingüística ver la reciente investigación de Adalberto Salas, *El mapuche o araucano*. Este autor, desde el punto de vista lingüístico, se aleja de las tesis de Latcham, sin embargo, opone las hipótesis de Noggler y Robert Croeche “[...] de que los grupos dialectales que él establece dentro de la lengua mapuche [...] coinciden con la teoría de Latcham” (pág. 34). “Aun concediendo que los grupos y subgrupos dialectales distinguidos por Croeche estén empíricamente bien justificados, ellos no son evidencia directa de una invasión trasandina como la postulada por Latcham. De ser real la situación dialectal expuesta por Croeche, habría que buscar, dentro de la lingüística, un modelo explicativo menos contradictorio con el conocimiento proveniente de disciplinas más directamente vinculadas con problemas de prehistoria” (pág. 34).

“[...] fija la aparición de esta primitiva civilización, hallada en Chancay en 900 años a C. Cuando lo escribió, todavía no conocía la arqueología de la costa chilena ni había arreglado definitivamente la cronología de las culturas peruanas, que posteriormente ha establecido con respecto a los pescadores antropófagos”<sup>24</sup>.

Uhle deja claramente establecido que ninguno de estos dos tipos (los más antiguos de la costa del norte de Chile) deben confundirse con el pueblo de gran estatura y antropófago que encontró en la costa central del Perú<sup>25</sup>. Según Latcham, la confusión radicaría en la clasificación del hombre primordial que proporciona Uhle, utilizada de manera inexacta por Guevara al determinar la supuesta migración del pueblo costero:

“Tampoco fué clasificado este tipo por Uhle, como hombre primordial era esencialmente paleolítico y ningún hombre paleolítico ha tenido conocimiento de la cerámica, ni siquiera la clase más primitiva [...] la alfarería [...] en la costa chilena aparece por primera vez a comienzos del siglo sexto de nuestra era, junto con la aparición de tiahuanaco”<sup>26</sup>.

Es justamente esta idea la que Guevara sustenta: “Las primeras poblaciones de aborígenes debieron ser costeñas; los pescadores primordiales del tipo de los de Arica i Taltal i los que arribaron en períodos posteriores, buscando puntos de condiciones menos ríjidas e inclementes”<sup>27</sup>. En general, la tesis de este autor, acerca del origen de los araucanos, se fundamenta, supuestamente, en tres corrientes migratorias sucesivas de pescadores, que desde el Perú se extendieron hacia el sur, fusionándose en diferentes épocas en el litoral al sur del Biobío, donde, a causa de la densidad creciente de la población, se internaron por los valles de los ríos hasta llegar a los Andes, traspasándolos para dedicarse a la caza en las pampas argentinas<sup>28</sup>. Latcham rechaza esta idea, argumentando, a cerca de las pruebas, que

“[...] no hay ninguna constancia (hasta ahora) que el hombre primordial y netamente paleolítico, haya llegado a las costas de Arauco al sur, ni tampoco el hombre arcaico de Arica y Pisagua. Los antiguos restos ha-

<sup>24</sup> Ricardo Latcham, “Chile prehispano. El problema araucano”, pág. 48.

<sup>25</sup> *Op. cit.*, pág. 49.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pág. 50. En este sentido, ninguno de los dos autores son exactos: la presencia de cerámica en la costa norte data del arcaico tardío y con mayor profusión con el contacto de complejos culturales Circumtiticaca, pre Tiahuanaku, Chiripa, Wankarani y especialmente Pukara. Ver: Lautaro Núñez, *Paleoindio y arcaico en Chile: diversidad, secuencias y procesos*; Mario Rivera, *Temas antropológicos del Norte Grande*; Elías Mujica, “Nueva hipótesis sobre el desarrollo temprano del altiplano del Titicaca y de sus áreas de interacción”.

<sup>27</sup> Guevara, *op. cit.*, tomo 1, pág. 196.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, tomo 1, págs. 199-201.

llados por Uhle en Constitución, según este arqueólogo, pertenecen al período de Tiahuanaco, y repetimos que entre ellos se encontraban objetos que pertenecían a la edad neolítica. Es probable, entonces, que los restos hallados en los conchales de más al sur sean aún posteriores, sobre todo, si tomamos en cuenta que en ellos se han hallado hachas y otros objetos de piedra pulimentada”<sup>29</sup>.

Podríamos decir que pese a lo contradictorio que se nos puedan parecer ambas tesis, en algo se asemejan, al menos, en el supuesto flujo norte-sur; sin embargo, la diferencia más radical la encontraremos en los polos: homogeneidad *versus* heterogeneidad “étnica-cultural”.

Revisemos por ahora, lo más completamente posible, la idea de Latcham en relación al origen de los “araucanos”. Latcham, valiéndose de la información arqueológica de que disponía para entonces, supone que

“[...] el centro y sur del país, excepción hecha de la costa, se pobló después del período de civilización de Tiahuanaco, es decir, posterior al año 900 de nuestra era. Se llega a esta conclusión, por no haberse encontrado ningún resto arqueológico en la zona, (siempre salvando la costa), que se puede atribuir a una época más temprana. Más o menos por dicha época aparece en las provincias del centro, un pueblo cuyos restos, sin ser abundantes, se hallan con cierta frecuencia. Dicho pueblo, cuyo origen desconocemos, llegó con una cultura medianamente desarrollada, y distinta en muchos aspectos de las de más al norte. Era agricultor e industrial como se prueba por los artefactos hallados en sus sepulturas. Se distinguía de sus vecinos del norte por su lengua, y por la manera de sepultar sus muertos. Éstos los enterraban en túmulos tendidos de espalda, recostados, o bien de bruces boca abajo, habiéndose encontrado cadáveres en las tres posiciones. Fabricaba alfarería de calidad regular, negra y roja, sin decoración pintada, pero adornada a veces de figuras plásticas, antropomorfas o zoomorfas. Practicaba la agricultura y usaba palas de madera y mazas de piedra para desenterrar la tierra, no conocía la metalurgia y no parece haber tenido otro animal doméstico que el perro. La lengua que hablaba era la que después se ha llamado la araucana. Sus más antiguos restos se han descubiertos en la hoya del río Aconcagua y en el valle del Maipo. Poco a poco se extendió hacia el canal del Chacao y el golfo de Reloncaví, hecho que se comprueba por el hallazgo, en toda la zona de restos de

<sup>29</sup> Latcham, “Chile...”, *op. cit.*, pág. 59. Es necesario recalcar que el estado formativo en que se encontraba la arqueología en el momento en que fueron formuladas estas tesis, contribuyó a hacer más confusa y llena de dificultades la disputa en juego. Sin embargo, hoy contamos con algunas secuencias más o menos seguras para el área en cuestión que permitirán asegurar un cierto flujo norte-sur y una relativa continuidad agroalfarera temprana en la zona central a través, principalmente, del complejo BATO.



Educación bilingüe en una comunidad mapuche.



Juego del Palim o Chueca.

idéntica cultura, en la costa Carelmapu, desde el río Bueno hasta el canal de Chacao parece que se mezcló con un pueblo de pescadores de pequeña estatura, probablemente los chonos, formando un elemento étnico nuevo, conocido en la historia con el nombre de Cunco. En la región de la cordillera, hubo cierta mezcla con las tribus nómadas de restos de idéntica cultura, en la costa Carelmapu, desde el río Bueno hasta el canal de Chacao parece que se mezcló con un pueblo de pesca de las pampas y de la Patagonia, y en la costa con las diversas tribus de pescadores. Así se explican las diferencias locales de tipo físico<sup>30</sup>.

Entre los ríos Choapa y Maipo, esta cultura, según Latcham, habría recibido la influencia diaguita sin sobrepasar los límites del origen del río. Posteriormente, recibieron la influencia peruana que, hacia el siglo XII, introduciéndose por el norte, se expandió hasta el golfo de Reloncaví. Esta influencia el autor la denomina Chincha, la que se reflejaría, principalmente, en la alfarería pintada.

“Durante este período que podemos llamar Chincha-Chileno, aparece por primera vez, en las provincias mencionadas una alfarería pintada [...] la cultura del pueblo en referencia, se hallaba más desarrollada en las provincias al norte del Maipo. Al sur de ese río era notablemente homogénea por todas partes<sup>31</sup>.”

Para Latcham, un evento crucial cambiará tal homogeneidad cultural entre el Biobío y el Toltén:

“Los estudios arqueológicos que efectuamos durante varios años en la región entre el Bío-Bío y el Toltén, nos convencieron que en una época, que no puede haber sido antes del siglo XIV, hubo en esa zona una irrupción o invasión de tribus más primitivas, que acabaron con la cultura anterior, la que continuó, sin embargo, al norte del Itata y al sur del Toltén, prueba concluyente que los invasores no llegaron a dominar dichas regiones, estas tribus intrusas deben mezclarse con los habitantes anteriores, tanto en los llanos como en la costa; pero también es evidente que una parte considerable de los nativos fueron empujados hacia el sur del Toltén, movimiento que repercutió entre todos los diferentes pueblos australes, causando serios desplazamientos<sup>32</sup>.”

En este momento, Latcham se refiere con propiedad al término ‘araucano’ para identificar una *etnia* diferente.

<sup>30</sup> Latcham, “Chile...”, *op. cit.*, págs. 63 y 64.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pág. 66.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, págs. 65 y 66.

“Es a este elemento invasor, mezcla de sí se quiere con los antiguos habitantes, al que se debe en derecho, dar el nombre de araucanos, y en este sentido hemos empleado el término [...]. Los araucanos de nuestra referencia y de la de los cronistas del siglo XVI, no traspasaron los límites que hemos fijado, es decir, el Itata por el norte y el Toltén por el sur. Fuera de esta región limitada, tanto la raza como la cultura eran otras, y los primeros españoles no confundían sino mencionaban sus diferencias”<sup>33</sup>.

Nos encontramos en el punto más álgido de la disputa homogeneidad *versus* heterogeneidad<sup>34</sup>. Al respecto, Tomás Guevara señala: “Desde el río Itata por el norte hasta el golfo de Reloncaví i desde el mar a la cordillera se hallaban distribuídas las varias secciones indígenas que con nombres diferentes i disposiciones especiales, constituían la gran familia étnica llamada, ‘araucana’ por los conquistadores”<sup>35</sup>.

No obstante, Guevara señala que esta familia étnica fue conocida como araucana por los conquistadores –idea contradictoria con los datos como demostraremos más adelante–<sup>36</sup>. Al señalar a una etnia araucana, deja establecido, no sin contradicciones, lo contrario de una homogeneidad cultural. Al referirse a los grupos indígenas del área, señala:

“Entre el Itata i el Laja tenían su asiento tribus que llevaron distintos nombres, como los de Conuco, Rere, Yumbel, Analién, Hualqui, los primeros que se sometieron a los españoles. Entre el Laja i el Bío-Bío se escalonaban agrupaciones de la misma estirpe i usos de los araucanos de más al sur; en este sector residieron unas tribus mui pobladas que tuvieron el nombre y cojunches, de cojúm, arena, i che, jente, lo que equivale a ‘jente de los arenales’”<sup>37</sup>.

Para Guevara, los araucanos abarcarían, en sentido lato, una variedad de agrupaciones que él mismo reconoce:

“Desde el Bío-Bío hasta el río Callecalle, se sucedían las comunidades más densas i escalonadas de araucanos de todo el territorio indígena.

<sup>33</sup> Latham, “Chile...”, *op. cit.*, pág. 66.

<sup>34</sup> Hay que mencionar que para entonces se desconocía la crónica de Vivar, documento fundamental para la temprana etnohistoria del área sur.

<sup>35</sup> Guevara, *op. cit.*, tomo 1, pág. 201.

<sup>36</sup> La emergencia del término ‘araucanos’ se debe al insigne poeta Alonso de Ercilla, pero debemos agregar que sólo la utilizamos para referirnos a los habitantes de un acotado sector geográfico que él describe cercano a Concepción. En relación a esto, es claro en señalar que: “Veinte leguas contienen sus mojones, Poséenla diez y seis varones, De diez y seis Caciques y señores, es el soberbio estado poseído”, *La Araucana*, pág. 12. Lo que nos da un espacio aproximado de alrededor de ochenta kilómetros en que se desarrollaron los “araucanos” de Ercilla. El término nunca se hizo extensivo para los hispanos salvo para la posterior historiografía.

<sup>37</sup> Guevara, *op. cit.* tomo 1, pág. 242.

Al iniciarse la conquista, la región de la costa, lauquen-mapu, desde el Bío-Bío hasta el Toltén, era la parte en que la población se apretaba en condiciones superiores a las otras secciones étnicas. Principiando por la bahía de Arauco, se escalonaban para el sur los indios araucanos, que dieron nombres a todos los del territorio; los mareguanos, los de Collico, de Quiapo, Curanilahue, Tucapel, Pilmaiquén, Paicaví, Ilicura, Lleulleu, Quidico i Tirúa. En la margen septentrional del curso inferior del río Imperial estaban los de Trovolhue i Nehuentué, i en la orilla izquierda tuvieron su asiento las tribus de Puanchu, el Budí i Toltén, donde aún se conservan en bastante número los descendientes de famosos caciques<sup>38</sup>.

A toda esta diversidad de nombres, Guevara la pone bajo el término genérico de “araucanos” diseminados en agrupaciones o comunidades que ocupaban las faldas orientales de la cordillera de la Costa, el valle que se abre desde Nacimiento hasta Nueva Imperial y hasta los primeros contrafuertes andinos desde Renaico hasta Temuco. Estos grupos, que se desenvolvían en los flancos al este de la cordillera de Nahuelbuta,

“[...] tenían en nombres de nagches, abajinos, que les daban los demás indios; los del valle de Nacimiento a Carahue, particularmente desde Angol hasta Traiguén, formaban el lelvun-mapu o país de los llanos; los de las tierras altas pertenecían al huentu-mapu, donde habitaban los belicosos huenteches o arriuanos. A toda estas secciones dieron los cronistas i autoridades españolas la denominación jenerica de lelvul-mapu o región de los llanos, que formaba el segundo vutran o vūtran-mapu, divisiones meramente jeográficas y no étnicas<sup>39</sup>.”

De igual forma, esta aparente homogeneidad se hacía extensiva a los huiliches, al sur del Toltén, que a juicio de Guevara eran una distinción interna: “Todos los indios de las regiones enumeradas distinguían a los que habitaban en el sur del río Quepe, sin distinción de límites, con el nombre de huiliches<sup>40</sup>.” Sin embargo, reconoce una variedad de “comunidades” indígenas a pesar de que las totaliza en un sustrato común: “Todos estos huiliches procedían de stirpe araucana<sup>41</sup>.” En sentido contrario, Latcham, en otra parte, expone secuencialmente las pruebas de rasgos diferenciadores entre los grupos separados por el río Toltén, apreciándose, por primera vez, la utilización del término ‘mapuche’ para distinguir dos momentos culturales: la intrusión de los araucanos y la fusión cultural que se habría generado con la población local; sólo de esta manera ya se puede hablar de mapuches, denominando como araucanos al

<sup>38</sup> Guevara, *op. cit.*, tomo 1, págs. 242 y 243.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pág. 243.

<sup>40</sup> *Op. cit.*, pág. 244.

<sup>41</sup> *Ibid.*

pueblo que irrumpe desde el Biobío hasta el Toltén, y a la mezcla posterior con los pueblos ya asentados en la zona, se reconocera como grupos “mapuches”.

“Todos estos argumentos están a favor de la intrusión de un pueblo extraño en la zona [...], pero es indudable que en la época de la conquista española se había fusionado completamente con los pobladores antiguos formando así una nueva entidad, a la cual aplicamos el nombre de mapuche”<sup>42</sup>.

Luego agrega una idea relativamente cercana a lo que actualmente entendemos por mapuche.

“No existía ninguna forma de gobierno central entre estos diversos pueblos, ni siquiera en el seno de las diferentes estirpes, las cuales, para mayor claridad, llamaremos naciones, ni en cuanto hemos podido averiguar, tenían nombres para distinguirse. Cada una de ellas se llamaba mapuche que significaba gente de la tierra, y para hablar de las demás, les daban nombres geográficos que solamente indicaban el punto cardinal en que cada una habitaba”<sup>43</sup>.

Profundizaremos en esta idea más adelante, ya tenemos, por ahora, el desarrollo en Latcham de lo que entiende por araucano y mapuche. Sin embargo, nuestro autor distingue drásticas diferencias al sur del Toltén (huilliches).

“Este pueblo era, como hemos visto, de la antigua raza que ocupaba todo el país antes de la llegada de los moluches y por lo tanto de la misma estirpe de los de al norte del Itata. En la región subandina se había mezclado algo con los puelches, como antes lo había hecho con los pescadores de la costa. Estas mezclas eran la causa de las diferencias dialectales que se notan en la región costina y la subandinas”<sup>44</sup>.

El pueblo mapuche, entonces, resulta de la fusión que se realiza con el grupo invasor: araucanos o moluches, según Latcham, si este último era cazador, terminó por asimilar los rasgos culturales más relevantes (lengua, agricultura, cerámica etc.) de los antiguos habitantes del área que en su sustrato más arcaico, estaría en los denominados huilliches.

Al respecto, señala Guevara:

“[...] el adelanto agrícola de las comunidades indígenas de la zona de Valdivia y Osorno se debió desde antes de la conquista a la calidad de los terrenos, en su mayoría campos despejados y vastas colinas, aptos para la siembra y la crianza de animales. Durante la colonia estos indios se ma-

<sup>42</sup> Ricardo Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, pág. 24.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, pág. 28.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, pág. 25. Más adelante infiere, por el análisis documental temprano, diferencias en la organización social de los grupos asentados al sur del Toltén a través del análisis de la machulla como entidad característica indígena en los alrededores de Valdivia y Osorno (ver págs. 128-123).



nifestaron menos guerreros que los del norte del río Cautín y se sabe que las tribus pacíficas prosperan más en agricultura que las belicosas”.

La cerámica pintada sería un síntoma de aportes peruanos, traídas por los mismos hispanos —yanaconas— puestos a trabajar en obrajes<sup>45</sup>.

Existen algunas diferencias de fondo en las tesis planteadas que, desde una perspectiva etnohistórica, se hacen relevantes. Mientras Latcham, de alguna manera, se adentra en lo que podríamos llamar cierta especificidad cultural para lo que hoy entendemos por mapuche con procesos y características particulares en lo que se refiere a su desarrollo sociocultural. En Guevara, todo intento por referirse en forma temprana a los mapuches, araucanos para él, pasa por determinar influencias foráneas en su desarrollo, peruanas para ser más exactos, y en especial lo relativo a lo *inka*<sup>46</sup>.

El mérito de Guevara y sus obras radica en su conocimiento tardío, pero directo de los mapuches, al respecto, en sus propias palabras nos dice que:

“Veinticinco años entre los araucanos, con asistencia a su vida diaria, íntima, agrícola y de ceremonia, me habían habilitado para conocer a fondo las peculiaridades de estos indígenas. Ahora se sabe que nadie puede transparentar con exactitud el alma de agrupaciones aborígenes si no se ha compenetrado de sus modalidades en contacto de un largo espacio de tiempo, si en suma no se ha hecho indio, por lo menos hasta cierto punto”<sup>47</sup>.

Los supuestos generales acerca de los araucanos cobrarán innegable validez desde la perspectiva etnológica. En efecto, Guevara, por mucho tiempo, tuvo un contacto íntimo con los grupos aborígenes de la zona en alguna localidad; fruto de ello, se convierten en claves las obras: *Psicología del pueblo araucano* y *Las últimas familias araucanas del siglo XIX*, sus obras más interesantes desde la dimensión de los informantes indígenas con que cuenta para su reconstrucción etnográfica, como, asimismo, su propia y valiosa experiencia en el terreno.

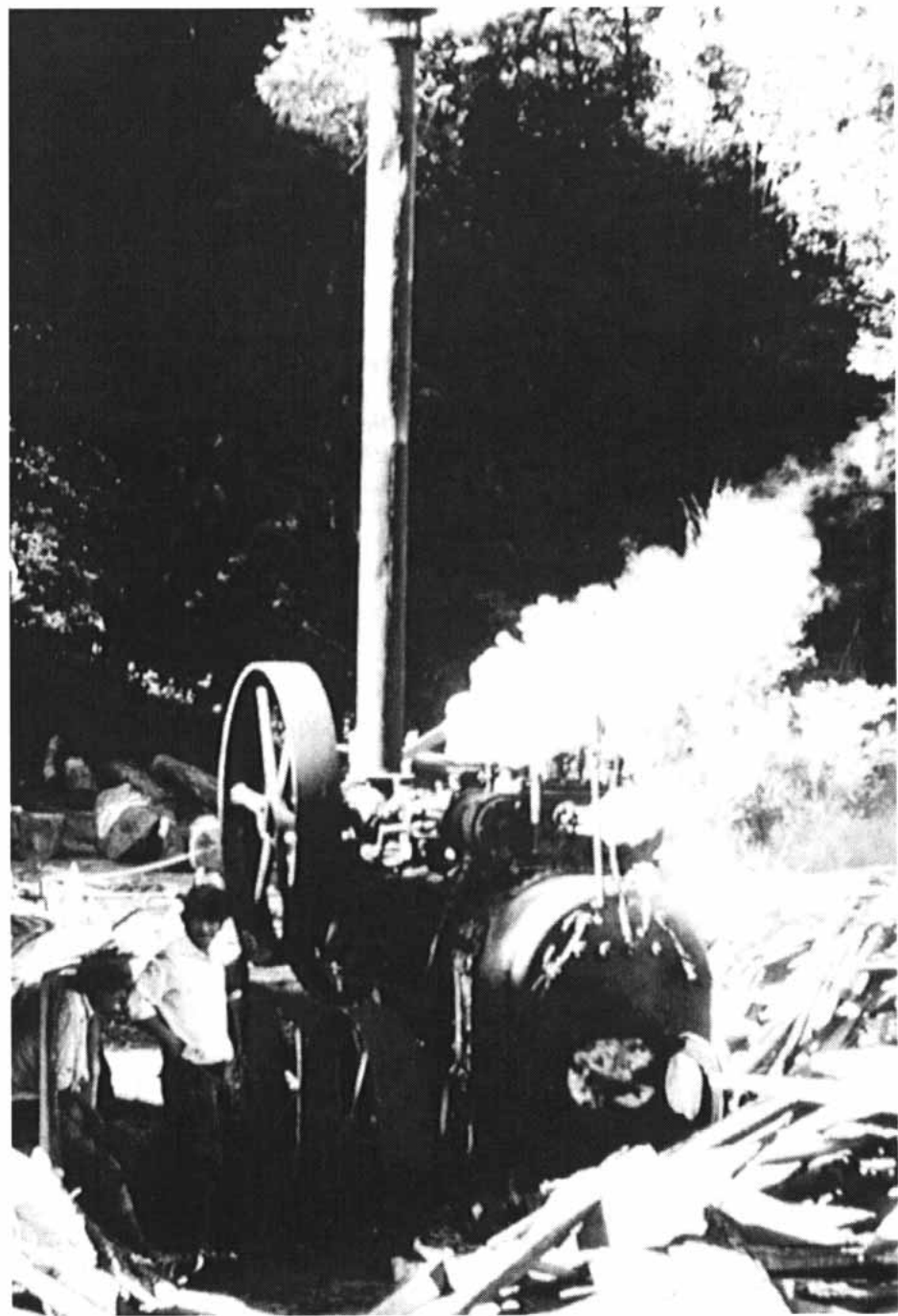
Las posiciones de estos autores frente a la problemática “araucana” tienen su correlato en las actuales evidencias arqueológicas, lingüísticas, antropológicas y etnohistóricas.

En forma pionera, Latcham habría consolidado las bases de una divergencia cultural proporcionándonos un modelo usado hasta la actualidad. La su-

<sup>45</sup> En este sentido ver: Latcham, *La organización...*, *op. cit.*, pág. 162.

<sup>46</sup> Guevara, *op. cit.*, tomo 1. Desde algunos rasgos en el lenguaje, la agricultura, animales domésticos, cómputos (el pron mapuche), pasando desde la esfera material a la intelectual, todo desarrollo en la Araucanía estuvo marcado por la gesta “civilizatoria iniciada por los *inkas*”. “Bien que en menor escala que en lo material, también la influencia incaica ejerció su acción sobre la vida intelectual de los indígenas. Esta infiltración se verifica siempre con resistencia i lentitud; pero en el caso de dos mentalidades afines, aunque de culturas diferentes, la inferior no se cierra herméticamente a la influencia de la superior” (págs. 178 y 179).

<sup>47</sup> En este sentido la última parte de la obra *Psicología del pueblo araucano*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1908, revela el conocimiento directo de nuestro autor.



Locomovil del siglo XIX en plena faena de corte de araucarias, en la actualidad.

puesta intrusión moluche posibilita a Latcham inaugurar un nuevo planteamiento para la época: nos referimos a la apreciación de los araucanos como especificidad cultural, lo que permitirá determinar una completa diversidad cultural al sur del Alto Biobío, restando importancia a la sobrevalorización de las influencias *inkas*, al menos, específicamente, para el área de estudio<sup>48</sup>. Como resultado de esta cuña étnica surgen las categorías “etnogeográficas” que aún se utilizan parcialmente. A través de esta cuña “araucana” se diferenciarán huilliches por el sur y picunches por el norte.

En relación con las evidencias arqueológicas centradas en el agroalfarero temprano, en el centro-sur del país, éstas manifiestan una relativa homogeneidad, principalmente en los patrones y tipos de cerámicas estudiados por los arqueólogos. El descubrimiento del complejo cultural Bato y Llolleo en la zona central<sup>49</sup>, ha puesto de manifiesto gran afinidad con el estilo de cerámica inicial –Pitrén– para la zona de Araucanía<sup>50</sup>. Con un fechado radiocarbónico de 660 años d. C. en Huimpil (Galvarino), el complejo cultural Pitrén, al parecer, sería una manifestación cerámica local influenciada y difundida por grupos agroalfareros tempranos que penetran desde el norte –complejo cultural Llolleo–, y después de una profusa ocupación en Chile central, habrían alcanzado segmentos más al sur, dando origen, por la dinámica del contacto y fusión, al denominado complejo cultural Pitrén<sup>51</sup>.

La disputa Latcham-Guevara, acerca del origen de los araucanos, nos presenta una problemática que al margen de la preocupación y pregunta decimonónica por el “origen”, revela una situación compleja desde el punto de vista cultural; lo que queda medianamente claro, sin embargo, a través de la disputa es que se reflejan procesos de gran dinamismo, de compases y movimientos culturales en la Araucanía. Los araucanos dejan de tener una imagen ideológica y se sumergen en un real problema de “prehistoria”, entendiendo a ésta por los procesos culturales por los que ha tenido que atravesar una cultura en momentos inmediatamente anteriores al contacto con el mundo occidental.

Por un motivo que seguramente tiene que ver con el peso de la historiografía y la emergencia de obras históricas que se superpusieron a causa de factores ideológicos y políticos en el campo académico, las ideas de Latcham y aún las de Guevara no fueron desarrolladas en su totalidad, ejemplo de lo dicho lo

<sup>48</sup> Para una exposición de las teorías e influencias en boga para la época en que escribe nuestro autor véase: Mario Orellana, *Investigaciones y teorías en la arqueología de Chile*, págs. 156 y 157.

<sup>49</sup> Fernanda Fallabela y María Teresa Planella, *Curso inferior del río Maipo: Evidencias agroalfareras*.

<sup>50</sup> Américo Gordon, “Huimpil, un cementerio agroalfarero temprano”.

<sup>51</sup> Las afinidades entre ambos complejos se fundamentan: por la tipología y la forma, en especial en lo que respecta al trabajo y elaboración de la cerámica, jarros patos, ollitas, jarritos, etc. Y, en particular, por el asa cinta y el asa puente; elementos que presentan claras semejanzas, y continuaciones de patrones estilísticos ceramológicos del complejo cultural Llolleo. La importancia de los hallazgos y las definiciones de tradiciones propias para el área centro y sur de Chile radica en el hecho que se precisan las sospechas que, desde mediados de 1950, tenían algunos arqueólogos. En este sentido véase a Bernardo Berdichewsky, *Fases culturales en la prehistoria de los araucanos de Chile*. En relación con lo anterior, señala: “No nos cabe duda que las primeras culturas agro-alfareras han surgido, en la zona central, como influencia directa de las culturas del Norte Chico” (pág. 106).

constituye una obra que colapsó el conocimiento de lo indígena: nos referimos a *Raza chilena*, de Nicolás Palacios, obra que, sin tener rigor científico, se hizo extensiva y desplazó a estos autores a causa de un momento específico dentro de la vida nacional chilena. En ese momento se insistió, a partir de la obra de Palacios, en dar un papel trascendente a la “raza” mapuche en la formación de la “raza” chilena, pero sólo a partir de criterios ideológicos que afianzaban un espectro de marcado nacionalismo.

Sin embargo, el vacío dejado por Latcham y Guevara tuvo un suplemento en la inserción de las investigaciones antropológicas que, espaciadamente y en órdenes temporales diferentes, contribuyeron a hacernos una idea de los mapuches en torno a sus comportamientos culturales. El siguiente capítulo mostrará cómo se estructura la encuesta etnográfica en la Araucanía y la imagen que de ella se desprende.

## EL TRABAJO DE CAMPO EN LA ARAUCANÍA: LA GENTE DE LA TIERRA

### EMERGENCIA DE LA ESTRUCTURA SOCIAL MAPUCHE

No es nuestro objetivo definir aquí el actual estatuto teórico de la antropología o la significación, en sentido estricto, de la etnografía, etnología, antropología cultural o social y sus diferentes tradiciones o campos cognitivos de las cuales se originan<sup>52</sup>, más bien nos interesa subrayar el hecho de que en forma real o no, el quehacer antropológico desde la dimensión etnográfica, ha sido definido en forma sustantiva por el trabajo de campo en donde la etnografía

“[...] corresponde a las primeras etapas de la investigación: observación y descripción, trabajo sobre terreno (*field-work*). Una monografía dedicada a un grupo lo bastante restringido para que el autor haya podido recoger la mayor parte de su información gracias a la experiencia personal, constituye el prototipo del estudio etnográfico. Agregaremos únicamente que la etnografía abarca también los métodos y las técnicas referentes al trabajo de campo, a la clasificación, descripción y análisis de fenómenos culturales particulares (ya se trate de armas, útiles, creencias o instituciones)”<sup>53</sup>.

La principal herramienta cognitiva para la antropología, desde el ángulo del “oscultamiento” de las sociedades llamadas “ágrafas”, la constituirá el trabajo de campo y la encuesta etnográfica. Estas herramientas metodológicas van a permitir una imagen de descripción-registro con la que el antropólogo consignará a través, principalmente del lenguaje pertinente y la observación participante, una situación supuestamente alterica, vale decir, que el antropólogo se posicionará del lenguaje, actitudes y del universo mental del “otro”, logrando, así, el pretendido punto de vista indígena.

<sup>52</sup> En este sentido, véase a Josep R. Llobera, *La identidad de la antropología*. Aquí, el autor realiza un interesante análisis desde Durkheim a Geertz. Refiriéndose a las tradiciones de los citados términos nos dice: “De entrada tenemos una gran abundancia de términos que a primera vista parecen ser intercambiables: antropología, etnología, antropología social, antropología cultural. Antropología *tout court* es posiblemente el más ambiguo de todos. En los EE.UU., por ejemplo, el término *anthropology* se refiere a una amplísima disciplina que integra tanto el estudio biológico como el estudio social del hombre, incluyendo la lingüística y la arqueología. En Francia, la palabra *antropologie* es a menudo entendida en su sentido biológico, mientras en Alemania *Antropologie* tiene todavía un fuerte sabor filosófico. En el Reino Unido *Anthropology*, se confunde prácticamente con *social anthropology*, es decir, con la dimensión social de la disciplina, aproximadamente lo que los norteamericanos denominan *cultural anthropology*, los franceses *ethnologie* y los alemanes *Ethnologie*. Por su parte, la palabra inglesa *ethnology* no existe prácticamente en el vocabulario antropológico inglés, mientras que en los EE.UU. denota estudios de reconstrucción histórica” (pág. 27).

<sup>53</sup> Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, pág. 318.

Las culturas con las que se desarrolla el trabajo etnográfico se definen en términos periféricos, éstas están integradas o mal integradas a la sociedad occidental: “[...] el etnógrafo conoce el medio de donde han venido, ha estudiado en el terreno su lengua y su cultura y simpatiza con ellos; en segundo lugar, porque el método propio de la antropología se define por este ‘distanciamiento’ que caracteriza el contacto entre culturas muy diferentes”<sup>54</sup>.

En la actualidad se discute álgidamente este punto, a tal extremo que algunos ya presentan el trabajo de campo como una verdadera camisa de fuerza epistemológica: “La idea de que puede existir una descripción pura y simple, de que el etnógrafo debe ser una tábula rasa sobre la que la cultura indígena escribe un discurso, es contestada ampliamente por la profesión en la época de hegemonía del funcionalismo estructural”<sup>55</sup>.

La encuesta etnográfica, dicho sea de paso, desde sus mismos cultores, no es actualmente esa panacea mediante la cual pretenderíamos concebir algún criterio de verdad, sea éste de objetividad o empírico<sup>56</sup>.

Para nuestros propósitos nos bastará aceptar que la encuesta etnográfica a mediados del cincuenta, irrumpe en la Araucanía posibilitando un discurso con algunos matices, pero siendo generado, básicamente, por contactos, en algunos períodos de tiempo, de antropólogos que concentran sus esfuerzos en la descripción y análisis de lengua y comportamientos culturales de la sociedad nativa, lo que permite vislumbrar algunas situaciones particulares y la emergencia de algunas categorías culturales “propias” de la cultura mapuche.

Se podría definir un período concreto en la problemática indígena del centro-sur chileno. Este período tiene que ver con la aparición de las primeras investigaciones antropológicas en el área de estudio, nos referimos a la encuesta etnográfica iniciada por Titiev, Hilger, Faron, Milan Stuchlik y, recientemente, por Tom Dillehay<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> Lévi Strauss, *op. cit.*, pág. 342.

<sup>55</sup> Llobera, *op. cit.*, pág. 34. En otra parte de su reflexión, acerca del trabajo antropológico, expone que “la disciplina ha privilegiado de forma obsesiva al etnógrafo como testigo, de forma que sobre lo que el etnógrafo no ha visto u oído no cabe teorizar” (pág. 35).

<sup>56</sup> En este sentido, véase la obra capital de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* y, además, Remo Gudiere, *La ruta de los muertos*. Gudiere ataca brillantemente la pretendida ilusión de cientificidad en el trabajo de campo: “La antropología considera ‘honesta’ (apreciación moralista para un problema que no tiene nada de tal) la descripción pura, desprovista de toda suposición, de toda voluntad interpretativa, simple exteriorización del sentido común, si no de la ingenuidad perceptiva; sentido común e ingenuidad imperativos dentro de una praxeología que tiene por objeto el inventario, sin error ni omisión, es decir, sin pensamiento. Es sobre esta caricatura de *epoké* sobre la que se pretende construir una teoría del sentido. Transcrita y considerada de modo automático, la observación, cual botín capturado, es a lo sumo, susceptible de ser recibida (buena ‘objetiva’, o mala; ‘subjettiva’, suficiente, ‘completa’, o insuficiente, ‘o incompleta’). En cuanto a los criterios de receptividad, resultan sobremanera previsibles: o bien la observación es compatible con el uso que se debe hacer de ella un sistema explicativo, o bien se la juzga ‘demasiado elaborada’ y se la rechaza como no susceptible de ser recibida, en la medida en que su reducción resulte difícil o imposible. En consecuencia, la información buena es siempre ‘simple’, ya que debe confirmar, como hecho repetitivo y esperado, lo que ya se sabía” (pág. 13).

<sup>57</sup> Optamos por referirnos a estos autores, por constituirse en ellos obras gruesas en torno a los mapuches.



Actual estado del valle de Lonquimay.



Mapuches sobre troncos ahuecados en la costa de la IX Región.

Las influencias de la investigaciones de Louis Faron para la emergencia de lo “mapuche”, su comportamiento sociocultural y, especialmente, lo tocante a su esfera religiosa, son fundamentales para entender desde una perspectiva presente la sociedad mapuche<sup>58</sup>. Sin embargo, desde el punto de vista de la aculturación, de los cambios y transformaciones sufridas por este singular grupo étnico, sólo se lograría evaluar escasamente su línea base, es decir, su “composición original” de la que Faron reconoce una relativa imposibilidad de reconstrucción global. No obstante, apreciamos que en el momento de definir las estructuras aborígenes, en estos autores existe una predominante base en torno a la reconstrucción que realiza John M. Cooper<sup>59</sup>.

En este sentido, es necesario reevaluar algunos aspectos que contiene el texto de Cooper, estableciendo los lineamientos por los cuales establece el criterio de “araucanos”. En el subcapítulo, “Nombres tribales y divisiones”, nos explica que el apelativo tribal “araucano” fue usado por primera vez en *La Araucana* de 1569-1589, por Ercilla para describir a los indios de la localidad de Arauco, agregando que: “La antropología moderna usó el término para todos los indios que hablaban el araucano o idioma mapuche”<sup>60</sup>.

Se distinguía en forma primaria, aunque confusamente, un criterio lingüístico para referirse al mapuche como “gente de la tierra”, siguiendo la distinción geoclasificatoria de Latcham; Cooper, se refiere al mapuche como a los habitantes que ocuparon el espacio entre los ríos Biobío y Toltén.

“El nombre es aceptable para los mismos araucanos actuales en este sentido, aunque puede y ha sido usado con ya un significado más inclusivo para representar a todos los araucanos, chilenos y argentinos, o con uno menos inclusive para significar cualquier grupo local, por pequeño que fuese”<sup>61</sup>.

El acento en Cooper está en una supuesta lengua araucana, centrando sus estudios en el cuerpo indígena sobreviviente de los “habladores araucanos” que, en términos culturales, los describe bajo la expresión “mapuche-huilliche”.

---

Aunque recientemente una generación de antropólogos chilenos ha iniciado, también, una primaria serie de monografías al respecto. Éstos serán citados en la medida de su pertinencia en torno a la emergencia de los mapuches como sujetos de estudio.

<sup>58</sup> Preferentemente el trabajo de Faron se sitúa en un momento posreduccional, evaluando las diferentes estrategias de sobrevivencia que se generan en la estructura social de las ahora “comunidades mapuches”. Cf. Louis Faron, *Los mapuches. Su estructura social*.

<sup>59</sup> John M. Cooper, *The Araucanians*.

<sup>60</sup> Cooper, *op. cit.*, pág. 690. En 1956 el antropólogo argentino, Salvador Canals Frau, también se refiere a los araucanos con criterio homogenizador, como “[...] al conjunto de indios de Chile que al momento de su primer contacto con los españoles, ocupaban todo el territorio que se extiende entre el río Choapa y el Archipiélago de Chiloé. Se dividían en tres grandes grupos: Picunches al norte, Mapuches al centro y Huilliches al sur [...] todos ellos hablaban una misma lengua, ostentaban parecido aspecto físico, y participaban de una cultura similar”. Pese a esta situación, reconoce que “[...] el nombre general con que conocemos hoy a estos indios, no corresponde con ninguno de los que ellos mismos se daban. Sino que, es el producto de una indebida generalización de parte de los españoles [...] el topónimo ‘araucano’, del nombre de una ‘provincia’ del sur de Rabco, y que según Febrés es una deformación española de *ragh co*, que en lengua araucana significa ‘agua gredosa’. La ‘provincia’ estaba situada en aquella parte del país donde mayores dificultades hallara la conquista española, y donde más largamente se peleara”. Salvador Canals Frau, *La civilización araucana*, págs. 525 y 526.

<sup>61</sup> Cooper, *op. cit.*, pág. 691.



Precisamente los objetivos de Titiev, en su monografía, se centran en este grupo ya detallado, en términos diacrónicos, por Cooper<sup>62</sup>.

El escenario donde se realizará la encuesta etnográfica, al menos para Titiev, abarcará la zona al norte del río Cautín en el área bordeada por Carrariñe, Cautinche, Renaco y Chollchol<sup>63</sup>. La elección de esta zona por parte de Titiev, especialmente Chollchol, radica, en parte, en que Ricardo Latcham haya hecho gran parte de su trabajo, medio siglo antes, en la vecindad de la última localidad mencionada<sup>64</sup>. Asimismo, las posibilidades relativas de obtener alguna línea base de emergencia en torno a los “mapuches-huilliches” y poder así evaluar fenómenos de cambio cultural, situación que proveía una excelente oportunidad para estudiar la dinámica del cambio cultural<sup>65</sup>. La idea de la dinámica y el cambio cultural, a la larga, resultará fundamental en Titiev; sin embargo, en otras partes de su texto, precisamente, nos habla de la imposibilidad de distinguir contemporáneamente a un mapuche de un mestizo o campesino chileno; de allí entonces, la idea de concebir a la estructura cultural mapuche en estado de transición, hecho que posteriormente no resistirá el análisis de Faron<sup>66</sup>.

Interesa destacar que el trabajo de campo antropológico abre paso al estudio de la cultura y del lenguaje como criterios básicos de conocimientos.

“Tampoco es fácil definir un araucano en términos de cultura. La única y mejor prueba parece ser aquella del idioma. De hecho se ha hecho común clasificar como araucano a cualquier persona que habitualmente hable la lengua nativa. De esta manera los indios se llaman mapuches (gentes de la tierra)”<sup>67</sup>.

En estas primeras monografías, a pesar de enfocar el problema lingüístico como un elemento de aproximación hacia la realidad indígena, se confunden los términos araucanos y mapuches, al menos así lo deja entrever nuestro autor: “[...] a través de esta monografía los términos araucano y mapuche se utilizarán en forma intercambiada para denotar ya sea el idioma aborigen o al nativo que lo habla”<sup>68</sup>.

La utilización de la encuesta etnográfica en el trabajo de campo permite, en este caso, obtener información que necesariamente tiene que ser traducida. El acercamiento se realiza por la vía del conocimiento del lenguaje que articulan las comunidades indígenas del área, permitiendo, a la larga, un acercamiento más íntimo en el plano cultural –relaciones y términos de parentesco, figuras y organización sociopolítica, etc.–; aunque todo acercamiento parte por definir el estado cultural, “pospacificación” y “posreduccional”. La situación indígena se resuelve, en estos términos, a través de la noción de “comunidad indígena”, donde se apreciarían, en primera instancia, el cambio cultural como transicional de

<sup>62</sup> Mischa Titiev, *Araucanian culture in transition*, pág. 3.

<sup>63</sup> *Op. cit.*, pág. 2.

<sup>64</sup> *Op. cit.*, pág. 6.

<sup>65</sup> *Ibid.*

<sup>66</sup> Cf. Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.* págs. xvii y xviii.

<sup>67</sup> Titiev, *op. cit.*, pág. 2.

<sup>68</sup> *Ibid.*

una cultura que contemporáneamente está siendo impactada por complejos procesos económicos y políticos globales, lo que repercute en la misma estructura social modificándola –campenización o ruralización– y generando lo que podríamos denominar una sociedad *folch* o, de otra forma, una estructura capaz de generar readaptaciones frente a la sociedad dominante (Faron) gracias a un relativo aislamiento reduccional que, al margen de generar cambios al interior de la comunidad, se perfilan como estrategias de sobrevivencias.

Hilger también reconoce en su monografía que los “araucanos” se estaban adaptando política y culturalmente a la sociedad chilena<sup>69</sup>. Las líneas culturales básicas de la estructura nativa siguen dadas por los trabajos de Cooper, pero surgen a propósito de las categorías aborígenes, apelativos en la estructura nativa que serán de gran importancia para un ulterior desarrollo. Hilger, al respecto, se refiere a estas entidades: “[...] el jefe de la unidad local de gobierno es, como antes el *ulmén*, ahora llamado generalmente cacique (el término español para jefe indio); como en tiempos anteriores el cacique es asesorado por un hombre de confianza, conocido como *lonko*”<sup>70</sup>. Como apreciamos, la unidad básica de poder estaría concentrada por el cacique, término, como sabemos, inapropiado y que primará en buena parte de las investigaciones desarrolladas hasta la actualidad –herencia que recibirá en buena dosis, particularmente la historiografía fronteriza–. Desde la dimensión antropológica se comienzan a perfilar funciones dentro de la estructura social, aunque por estado primario del trabajo de campo y la contemporaneidad de los datos que recogen, resulta comprensible la confusión que se presenta entre *Ulmén* y *Cacique* y *Lonko*, relación que explicaremos más adelante. Por el momento apreciamos un tratamiento en el desarrollo antropológico que se aproxima hacia entidades sustanciales dentro del ámbito nativo como el caso del *lonko*, que actualmente recobra plena vigencia en el ámbito etnohistórico y político desde la propia dimensión aborígen.

#### ACULTURACIÓN *VERSUS* EQUILIBRIO ESTRUCTURAL EN LA ESTRUCTURA SOCIAL MAPUCHE. LA PROPUESTA DE FARON

Faron difiere notablemente de las apreciaciones de Cooper o Titiev; él ve en las comunidades indígenas que estudia una continuidad estructural y de cambios basados en contextos de ajustes ecológicos. “Considero que la sociedad mapuche está en una fase de equilibrio estructural; está pasando por algunos cambios en la organización, como siempre, pero ellos representan ajustes de patrones secundarios dentro de una estructura social estable”<sup>71</sup>. Nuestro autor sugiere que el cambio estructural más importante se sitúa en la adaptación de los mapuches en la reducción. Los cambios y ajustes ecológicos que llevan a cabo las

<sup>69</sup> María Inés Hilger, *Araucanian Child Life and Its Cultural Background*, pág. 168.

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. xvii.

sociedades mapuches siempre son el resultado de presiones externas, sin embargo, advierte Faron, tal situación de adaptación en su propia estructura social ha sido entendida tradicionalmente con el criterio de aculturación, éste no ofrece explicación alguna de desintegración sociocultural. Es más, el hecho de que la proyección de las instituciones más íntimas de los mapuches –patrilineaje, matrimonio matrilateral, moralidad religiosa– en contexto colonial primero, y luego en contextos republicanos y reduccionales, nos muestra más bien

“un sistema social tenazmente estable, que confronta la oposición colonial, planta las semillas de su propia destrucción, debido a que su poca flexibilidad hace sumamente difícil su adaptación a un nuevo ambiente natural y social. El sistema social que ha sobrevivido perdurará en tanto se ajuste a las nuevas condiciones en la matriz de las instituciones sociales tradicionales. Tal adaptación es la antítesis de la aculturación”<sup>72</sup>.

En efecto, las instituciones tradicionales mapuches se han adaptado a nuevas condiciones, fundamentalmente ecológicas, a la disposición de los grupos en nuevas tierras, a la presión de las relaciones económicas generadas con los chilenos, etc.; en definitiva, el contacto con una nueva situación que provoca la ahora república chilena con su aparato económico y político traducido en una pluralidad de presiones, serían: “parte de la adaptación ecológica hecha por chilenos y mapuches en frontera”<sup>73</sup>.

Sin embargo, un problema esencial presenta Faron en la redistribución de las tierras. Según el plano de las reducciones:

“La tierra de la que disponen hoy en día los mapuche, es bastante limitada, en tanto que antes era casi ilimitada. Actualmente a los mapuche quizá les interese menos defender su territorio ancestral, que conservar sus campos individuales. Para mantenerse en posesión de sus campos, y hacerlos producir para las necesidades familiares, los agricultores mapuche, han realizado una serie de modificaciones en sus actividades económicas, una de las cuales ha sido la adopción de una nueva tecnología. Más que sostener que esta adaptación es un índice de un decaimiento, o de una desintegración social, es posible decir que la acomodación ha permitido mantener la integridad cultural y social de los mapuche durante tres cuartos de siglo, desde el establecimiento del sistema de reducciones”<sup>74</sup>.

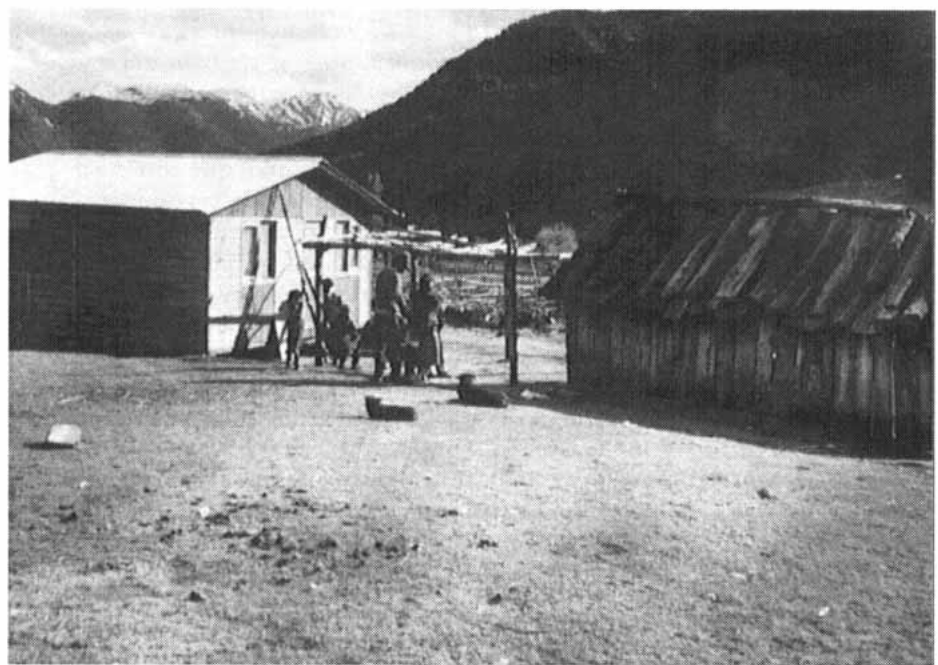
<sup>72</sup> Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. XIX. Para una discusión teórica en torno al modelo de aculturación y ecológico propuestos por los autores citados ver: Gonzalo Aguirre Beltrán, *El Proceso de Aculturación*. Siguiendo las definiciones de Redfield, Linton y Herskovits. Aguirre supone la aculturación como “[...] aquellos fenómenos que resultan cuando grupos de individuos de culturas diferentes entran en contacto, continuo y de primera mano, con cambios subsecuentes en los patrones culturales originales de uno o de ambos grupos” (pág. 14).

<sup>73</sup> *Op. cit.*, pág. 10.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pág. 26.



Ruca tradicional junto a moderna casa de subsidio rural.



Casa habitación en Trapa-Trapa.

Al penetrar en los componentes de parentescos básicos dentro del sistema de reducciones, Faron desarrolla las reglas del patrilineaje y patrilocalidad como elementos fundamentales de integración social y como una herencia cultural mapuche desde la época anterior a la reducción. La familia, según Faron, se designa con el término *ruka* (casa), al menos en tiempos anteriores a las reducciones: “[...] anteriormente *ruka* designaba normalmente una unidad familiar compuesta y/o extensa, lo que sugiere nuevamente que la familia elemental fue concebida tradicionalmente como componente de una colectividad doméstica mayor”<sup>75</sup>. El conjunto de *rukas* (familias), estaría representado en la voz, *lof* y *lofche*.

“Al discutir la composición del *lof*, los informantes advierten que los varones de dichos grupos están unidos en un estrecho parentesco patrilineal: padre e hijos o un grupo de hermanos y sus familias [...] el *lof* funciona como un grupo familiar extenso. Sin embargo, aun a falta de lazos puramente económicos, tales familias, estrechamente relacionadas, están ligadas por fuertes cadenas de obligaciones morales (religiosas), y forman un segmento corporado de las congregaciones funerarias y de fertilidad”<sup>76</sup>.

El *lofy* y vocablos derivados como *lofwen* (participantes en el trabajo comunal) y *lof-kudau* (trabajo comunal) sugieren a Faron que el término fue usado históricamente para referirse a alguna clase de grupo económico basado en el parentesco.

El autor advierte algunos términos como *kiñeche*, para enlazar tanto a los grupos consanguíneos como afines. Sin embargo, la nomenclatura no está del todo clara:

“Los linajes no tienen nombre, algunas veces se distinguen por el nombre del fundador más ilustre, cuando es necesaria una aclaración. A menudo es preciso entablar muchas discusiones previas para poder determinar exactamente lo que se quiere decir cuando se usan estos términos, ya que los mapuches tienden a usarlos sin especificación. Pero sí pueden definirlos por lo que significan en contextos. Normalmente se refieren a los parientes vivos a menos que se traten de asuntos de herencia, matrimonio, o de ritos en crisis, donde el contexto sirve siempre para aclarar la definición de los grupos en cuestión”<sup>77</sup>.

Al no existir criterios definidos de linajes “la gente suele referirse a sí misma como perteneciente a tal o cual región (identificable con la congregación ritual), más que a tal o cual reducción”. Dentro de la reducción también existen algunos topónimos con los que se produce una identificación:

<sup>75</sup> Faron, *Los mapuches...*, op. cit., pág. 80.

<sup>76</sup> Op. cit., pág. 81. Según Faron, la etimología de *lof* sugirió a Titiev un reflejo lingüístico de la disgregación de lo que fue en estricto patrón residencial unilocal (familia) “puesto que *lof* significa ‘pandearse’ o ‘desmoronarse’ [...]. La palabra también podría reflejar un patrón que estableciera unidades domésticas separadas para las coesposas y sus hijos en familias poligámicas, costumbre que aún se observa entre los mapuches y que es una aceptación del *lof* de considerable antigüedad”.

<sup>77</sup> Faron, *Los mapuches...*, op. cit., pág. 82.

“[...] la gente se refiere a sí misma como procedente de Pelehué (una región que incluye varias reducciones), aunque viva en la reducción de Mariqueo (una de las reducciones de la región), en una sección de la misma conocida como Hualpin. Por consiguiente, podrían ser llamados pelehueches, mariqueoches (lo cual es raro), o hualpinches”<sup>78</sup>.

Al respecto sugiere, nuestro autor, una interesante pista en relación con la estructura social prerreduccional:

“Aunque hoy día no sea común usar nombres de lugares como el de Hualpinche, recuerdan haberlos empleados con mucha frecuencia cuando el lof tenía gran importancia económica y política en la estructura social y en las congregaciones rituales, que eran más pequeñas y se referían más directamente a la propiación de los auténticos espíritus ancestrales”<sup>79</sup>.

Una diferencia substancial entre Titiev y Faron radica en que este último no ve en las reducciones un todo indiferenciado dentro del marco del *lof*, sino que la misma reducción se comporta como un complejo de diversos componentes en donde es preciso “la distinción entre patrilinaje y los grupos residenciales de parentesco, tiene especial importancia cuando se analiza la estructura de la organización multilínea en términos del sistema de reducción”<sup>80</sup>. En este sentido observa:

“Cuando la estructura del grupo residencial de parentesco se aproxima a la del lofche, analogía un poco peligrosa, aquélla conserva algunas características de la organización económica anterior a la reducción y de la organización del parentesco. Sin embargo, el grupo residencial de parentesco debe su existencia al sistema de reducción y a la economía agraria en la cual los mapuche han sido encerrados durante varias generaciones”<sup>81</sup>.

Esta distinción es básica para comprender el comportamiento de las relaciones de parentesco al interior de las reducciones y los patrones adaptativos que se generan en las mismas. Las enormes variaciones espaciales y desajustes ecológicos producidos por el sometimiento en reducciones, provocó lo que Faron, siguiendo a Murdock, denomina grupos de parentesco por compromiso<sup>82</sup>.

El grupo residencial de parentesco se estructura alrededor de un núcleo de varones emparentados patrilíneamente, incluyendo sus esposas e hijos y mujeres –solteras, viudas, separadas, divorciadas–.

<sup>78</sup> Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. 83.

<sup>79</sup> *Ibid.* Abordaremos este interesante dato expuesto por Faron en los siguientes estudios de etnohistoria mapuche, en el siguiente capítulo, baste decir por ahora, que la información temprana parece surgir del mismo comportamiento descrito.

<sup>80</sup> *Op. cit.*, pág. 85.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, pág. 90.

<sup>82</sup> Faron prefiere denominarlos grupos residenciales de parentesco, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. 84.

La distinción entre este grupo y los linajes, Faron la advierte por medio de la estructura política que genera la vida en reducción:

“Dentro de los límites de la reducción, los grupos residenciales de parentesco están estructurados sobre dos o más linajes diferentes. En su mayor parte, no funcionan independientemente uno del otro, sino que están integrados bajo la autoridad jurídico-moral y política del jefe, que es el poseedor del título de merced para el grupo de la reducción. Esta es una de las razones importantes para distinguir las unidades residenciales y de linaje”<sup>83</sup>.

Siguiendo algunos datos proporcionados por Guevara en su obra (*Las últimas familias araucanas*), encontramos que, al tiempo de la radicación de la mayoría de las reducciones, éstas estaban compuesta por dos o más grupos de parentesco. Al respecto, Faron nos explica estos agregados no emparentados en las reducciones a través de los ajustes adaptativos:

“Un estudio limitado desarrollado en el campo en 1953, sugiere que las reducciones así continúan compuestas. Actualmente, debido a la expansión de los linajes localizados, algunos de los grupos sin parentesco, los desalojados y los ‘restantes’, quienes se sumaron a los miembros de un grupo social más grande antes y al mismo tiempo de la ‘radiación’, han aumentado el número de miembros mediante la localización de sub-linajes y ahora representan grupos más grandes bajo condiciones más favorables. Los grupos restantes también han desaparecido gradualmente dentro de las reducciones, por lo que no es posible decir con exactitud, que los datos del título reflejen las condiciones actuales”<sup>84</sup>.

Frente a esta situación, encontramos que la reducción presenta cambios drásticos originados por el comportamiento de los grupos residenciales al interior de la reducción. Al modificarse las estructuras tradicionales, es difícil trazar un parentesco genealógico que se pudiera atribuir a un momento prerreduccional, en este sentido, el autor es categórico:

“[...] no he recogido ningún caso de linaje no relacionados que se presentara a través de las genealogías que he manipulado. Por el contrario, hay evidencias de que han sido olvidados los parentescos genealógicos anteriores a la reducción. No existen estructuras que puedan llamarse ‘clanes’ o sea, grupos unilineales que reconozcan ascendientes comunes, pero imposibilitados para trazar la conexión genealógica hasta un ancestro común conocido”<sup>85</sup>.

<sup>83</sup> Faron, *Op. cit.*, pág. 90.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, pág. 91.

<sup>85</sup> *Ibid.*

Las reducciones, observa Faron, están estructuradas en torno al sistema de patrilineaje. En las más pequeñas se componen de uno sólo, que abarcaría a toda la reducción, mientras que las mayores, que contienen más grupos patrilineales, esto es, formada por más de un grupo residencial, la estructura de autoridad se centra en un linaje dominante, es decir, que el poder que se precipita “[...] en el linaje poseedor del título, es generalmente el más grande e importante en la reducción [...] éste es generalmente el linaje del jefe y es el que domina a los otros”<sup>86</sup>.

La regla de residencia es básicamente patrilocal, separándose de la descripción que realiza Titiev, en cuanto a la desaparición de las familias patrilocales y el surgimiento del patrón de neolocalidad, argumentando:

“La neolocalidad se establece cuando el hijo radica fuera del hogar paterno después del matrimonio. Sin embargo, ya que los hijos establecen sus familias dentro de los límites de la reducción y permanecen de por vida con su grupo natal, la residencia en realidad es patrilocal por grupo o por reducción”<sup>87</sup>.

Desde esta perspectiva, la misma reducción estaría operando como una especie de integrador espacial de grupos que, anterior al proceso de reducción, se encontraban fuertemente fragmentados:

“En la época anterior a la reducción, cuando la fragmentación de los grupos residenciales locales parecía ser endémica en la Araucanía, tuvo un significado diferente, el establecimiento de familias neolocales. Por lo menos significó una separación espacial considerable, cuando no separación total del parentesco [...]. Aún cuando el parentesco es obligado entre los segmentos de lo que era una familia unilocal, los límites de la reducción compelen la proximidad física y se oponen a la fragmentación del linaje localizado y del grupo residencial de parentesco”<sup>88</sup>.

#### LA UNIDAD DOMÉSTICA Y LA CONFORMACIÓN DEL SISTEMA DE PATRILINAJE

El grupo doméstico se define como la base de sustentación de la estructura de parentesco, distinguiéndose dentro de éste, la familia elemental, la que conforma una unidad reproductiva, constituida: por el padre, la madre e hijos. Este grupo, compuesto de manera diferente de la unidad elemental en la cual nació: “[...] constituye una fase del ciclo de crecimiento del grupo doméstico y en este estudio es llamada familia extensa o unidad-extensa. Utilizo familia extensa en el sentido de unidad social corporada, esté o no reunida bajo un mismo techo”<sup>89</sup>.

<sup>86</sup> Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. 91.

<sup>87</sup> *Op. cit.*, pág. 92.

<sup>88</sup> *Ibid.*

<sup>89</sup> *Op. cit.*, pág. 143. A la muerte del padre de familia, explica Faron, las unidades elementales constitu-



Los grupos domésticos elementales, unidad-extensa y compuesta, se desarrollan circularmente a través del tiempo: “[...] una familia elemental puede formar un grupo mayor, recibiendo el nombre de extensa, unidad-extensa o compuesta, y ese grupo mayor tiende a reducirse con el tiempo en unidades elementales separadas”<sup>90</sup>. La familia cuenta con una línea de autoridad que va desde el padre de familia a los demás miembros:

“la edad relativa entre los hermanos es importante en sus relaciones y refleja el patrón de super y subordinación que caracteriza las relaciones entre el padre y los otros miembros de la familia [...] el padre es la figura central y después de su muerte, su rol autoritario como organizador de las actividades familiares, sólo puede ser alcanzado ya sea por su viuda o por su hijo mayor; generalmente ambos comparten la posición autoritaria sobre la familia”<sup>91</sup>.

Faron compara la familia extensa con el *lofche*, su unidad descansa, en parte, en la solidaridad económica –mingaco– y en las obligaciones religiosas. Actualmente, observa el autor:

“la existencia de familias extensas es en gran medida incompatible con la creciente tendencia hacia la ‘neolocalidad’, con las nociones de posesión privada de los campos y en resumen, con el surgimiento de familias elementales relativamente independientes en las actividades agrícolas cotidianas dentro de la comunidad de la reducción”<sup>92</sup>.

La movilidad que presenta Faron es a nivel intrarreducción, sustentándose específicamente en sectores acotados de tierras en esas circunstancias; familia extensa depende inexorablemente de ese factor. “Uno de los resultados del establecimiento de una familia extensa, es la retención de un sólido bloque de tierra dentro del grupo elemental de parentesco”<sup>93</sup>. La solidaridad de una familia extensa radica en el *paterfamilias*, que se encarga de reducir al mínimo las tensiones al interior de la casta; a la muerte de éste, las tensiones surgidas pueden provocar la desintegración de la familia extensa<sup>94</sup>.

---

yen una familia de hermanos con sus esposas e hijos. El grupo, de esta forma, estaría integrado por medios hermanos, “donde quiera que estos medios hermanos se establezcan, bajo un mismo techo o en un simple conglomerado residencial de unidades domésticas, constituyen una ordenación que aquí llamaremos familia compuesta”.

<sup>90</sup> Faron, *Los mapuches...*, op. cit., pág. 144.

<sup>91</sup> Op. cit., págs. 149 y 150.

<sup>92</sup> Op. cit., pág. 169.

<sup>93</sup> Op. cit., pág. 171.

<sup>94</sup> Según Faron, la solución a este problema habría sido la emigración, arreglo que ya no es efectivo, sin embargo: “aunque los miembros disgustados de una familia extensa pueden abandonar la reducción, tienen que estar preparados para cambiar el modo de vida de los mapuches por el de peones en la sociedad chilena” (pág. 172).

La familia compuesta se diferencia de las anteriores por estar constituida por unidades poligénicas la que “[...] se forma con varias familias elementales sobrepuestas, ya que un hombre es marido y padre en cada unidad elemental. Además, otros rasgos que distinguen a las familias compuestas poligénicas de las familias extensas, es que en las primeras hay una estructura de rango entre las co-esposas y sus hijos”<sup>95</sup>.

Existe una razón que entorpece el desarrollo de las estructuras poligénicas en las reducciones, la tierra es exacta e impide pagar a un hombre varias unidades de ella como precio marital. Por consiguiente, el acceso a varias esposas resulta dificultoso, ya que la posesión de la tierra en esta dimensión implica los derechos sobre potenciales esposas.

La poliginia, al parecer, sería un rasgo bastante arcaico, presentándose en la familia compuesta:

“El soroato, la herencia de la viuda y el nuevo matrimonio de una viuda pueden ser poligénicos o arreglos monogámicos en serie, que resultan en la formación de familias compuestas [...] parece que la poliginia es, sin embargo, un rasgo común en la organización de la familia compuesta y que ha sido un ideal de los mapuches durante largo tiempo”<sup>96</sup>.

Existen muy pocos datos para evaluar el comportamiento interpersonal dentro de las estructuras poligénicas; sólo tenemos algunas pistas a través de la jerarquía de las coesposas, siendo la principal la más importante en las actividades domésticas.

En el estudio, Faron indica que:

“[...] las co-esposas en las casas poligénicas tienden a ser obtenidas de linajes sin parentesco, que un hombre toma como segunda esposa a una mujer menos deseable socialmente y que en la poliginia establece un acuerdo más difuso de grupos donantes de esposas que el de los matrimonios monogámicos. En los casos de poliginia con los que me he familiarizado, los hijos se casaron matrilateralmente, aunque se establecieron uxori-localmente, debido a la escasez de tierra en su propia reducción”<sup>97</sup>.

En el capítulo final realizaremos una contrastación de las diversas disciplinas que han tratado un problema, determinando algunos puntos de encuentro, fundamentalmente, desde la óptica etnohistórica o, al menos, del discurso canalizado a través de sus investigaciones.

La obra de Dillehay se orienta en las obras de Faron, especialmente *–Hawk of the sun–*, pero su trabajo es algo más ambicioso ya que se proyecta, a modo

<sup>95</sup> Faron, *Los mapuches...*, *op. cit.*, pág. 173.

<sup>96</sup> *Ibid.*

<sup>97</sup> *Ibid.*



Comunidades del Alto Biobío.



Actual pehuenche al interior de su casa habitación (cocina).

de síntesis, en un tiempo y espacio que abarcan el paleoindio a momentos poshispánicos, funcionando, de esta manera, diferentes discursividades o planteamientos como: arqueología, antropología, historia y etnohistoria; de modo que un análisis de sus postulados los expondremos más adelante a la luz del modelo ecológico que se utiliza en uno de sus principales capítulos<sup>98</sup>.

Le debemos a Faron un conocimiento más acabado de la estructura social mapuche en función de la adaptación cultural y en relación con los desajustes ecológicos provocados por la vida en las reducciones. Sus estudios permiten suponer algunas prácticas tradicionales anteriores al momento reduccional, aunque el mismo sostiene, en pasajes de su monografía, que existen vacíos importantes en lo tocante al comportamiento indígena en contexto colonial; vacío que, en alguna medida, ha sido llenado por los estudios de frontera. La importancia de la obra de Faron la resumimos en las siguientes interrogantes: ¿cómo se comporta el modelo proporcionado por Faron frente a los estudios presentados, fundamentalmente por Latcham y Guevara, que se sitúan en momentos anteriores al proceso de reducción?, ¿es posible, operar el modelo en forma regresiva, a partir de ciertas instituciones fundamentales y su comportamiento frente a las recientes investigaciones etnohistóricas, determinando, lo que podríamos denominar un proceso de etnogénesis para el área de la Araucanía? Si existe dificultad, como el mismo Faron reconoce, para evaluar los niveles de parentesco en el complejo reducción: ¿sería posible, a partir de sus premisas, enfocar la cuestión desde la dimensión del poder y sus variaciones en términos diacrónicos?, ¿podría contribuir la historia fronteriza en este plano?, de otra forma: ¿cómo nos explicamos los criterios étnicos para los mapuches? Ciertamente, una “etnia” que ocupó un vasto territorio con un lenguaje más o menos común, más su porcentaje demográfico hasta en la actualidad no deja de ser peculiar.

Los rasgos relevantes que puso de manifiesto la investigación etnográfica en la Araucanía, principalmente a partir de Faron, supuso un giro decisivo en el conocimiento acerca de los mapuches, sobre todo en lo tocante a su estructura social y, aunque los vacíos teóricos subsistieron —no olvidemos que el trabajo de campo se desarrolla en un tiempo donde las condiciones sociopolíticas, económicas y espaciales habían cambiado drásticamente— podríamos decir que la estrategia antropológica, definitivamente colapsó a las tradicionales obras históricas que hasta ese momento trataban y hacían monopolio de los indígenas del sur chileno.

El enorme vacío que separaba a la historia tradicional con relación a las investigaciones antropológicas, tuvo como corolario un giro historiográfico que se venía gestando paralelamente con los resultados de la investigación antropológica.

La historiografía que se venía desarrollando estaba orientada hacia los procesos de larga duración que explicarían en mejor forma el desarrollo de los pueblos. Era

<sup>98</sup> Algunos rasgos fundamentales del mismo lo encontramos en Louise Spendler, *Ecological mini-model, culture change and modernization*.

una historiografía que se apartaba de la historia “política y militar” tradicional y, principalmente, se desplazaba de la historia capitalina o urbana. Esta perspectiva le permitió, en forma especial, situar su visión en el área sur de Chile donde la historiografía anterior sólo había estipulado, a modo de *slogan*, uno de los choques más importantes que contuvieron al hispano en su avance colonizador. Se abocó a las situaciones de contacto, guerra, comercio y relaciones de todo tipo que fluían de dos culturas; como asimismo, establecía las bases de la conformación de la sociedad hispano-criolla. Conjuntamente, se articulaba una noción que permitiría explicar las situaciones de contacto cultural relacionadas al aborigen, nos referimos a la emergencia de la “frontera”; concepto clave para entender a esta nueva historiografía que se desarrollará ampliamente con la obra *Las relaciones fronterizas en la Araucanía*, de Sergio Villalobos y otros. Éste es el momento, a nuestro entender, el quid en una estrategia histórica que se aproximará a la situación del aborigen no sin dificultades, suscitando, este libro, el interés de la antropología<sup>99</sup>.

Sin embargo, para determinar el real alcance de la frontera como factor explicativo, es necesario adentrarse en sus fases formativas y que, a nuestro entender, están gestadas en forma anterior a las relaciones fronterizas de Villalobos. Creemos que su trayecto, desarrollo y culminación en la actual producción fronteriza es de vital importancia para determinar sus estrategias y usos conceptuales; además, reconoceremos que pese a ser una historia sólida en la utilización de los documentos, también se apoya largamente en tradiciones teóricas, como veremos a continuación.

<sup>99</sup> Véase, Mario Orellana, *Historia y antropología de la Isla de La Laja*.

## LA CONTRARRESPUESTA HISTÓRICA: EL SURGIMIENTO DE LA FRONTERA

### LA NOCIÓN DE FRONTERA Y SUS TRADICIONES

Podríamos definir con toda seguridad que la noción de frontera en nuestra historiografía surge como un intento de enfocar desde una perspectiva distinta los eventos históricos tradicionalmente atrapados en una "historia capitalina", donde las elites dominantes configuraban una imagen de la manifestación del poder político o militar, que habría posibilitado las directrices fundamentales para nuestra historia. La nueva tendencia, hasta ese momento, se desprendió de los cánones básicos que determinaban un eje del poder que iba desde la monarquía y sus ramificaciones en el Nuevo Mundo, constituidas por los virreinos, hasta los núcleos urbanos desde los cuales se ejercía y representaba el poder. En este sentido, la historia capitalina es depositaria de la nueva tendencia que articula toda significación en una espacialidad nuclear, política, económica, cultural y, sobre todo, como productora de historia. El espacio era, a grandes rasgos, y para nuestros efectos, Santiago o Concepción, espacio de conquistadores y sus descendientes. La mirada hacia las superficies no "ocupadas", especialmente al sur del Biobío, posibilitó al nuevo movimiento histórico el descubrimiento de fenómenos singulares por un lado y, por otro, estrechas conexiones con los centros de poder insospechadas para el movimiento historiográfico anterior<sup>100</sup>.

Una aproximación temprana desde esta nueva tendencia la constituye "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile", donde Mario Góngora caracterizará un espacio singular en constante tensión con los centros de poder. Refiriéndose a mestizos y soldados en el siglo xvii, expone: "Estos hombres situados en la marginalidad social tienen como afinidad con las fronteras geográficas, que son a la vez fronteras de guerra y de pillaje"<sup>101</sup>. Góngora se refiere al ejército del Biobío, que al penetrar un área de guerra, algunos de sus componentes: "[...] españoles, mestizos o mulatos, cansados de la disciplina, atraídos por la libertad y poder que podrían adquirir en Araucanía o en los llanos de Cuyo, se quedaban a vivir entre los naturales"<sup>102</sup>. El vagabundaje emergía como propuesta explicativa en oposi-

<sup>100</sup> Véase, en este sentido, la propuesta de Sergio Villalobos en: *Historia del pueblo chileno*. Allí expone el nuevo movimiento del cual es depositario: "[...] el reestudio de la historia y diversos libros han profundizado en los temas económicos y sociales [...] temas tales como la propiedad agrícola, los grupos sociales y económicos, las formas de trabajo indígenas, la esclavitud negra, el peonaje, el inquilinaje, el comercio, el movimiento obrero", etcétera (tomo II, pág. 48).

<sup>101</sup> Mario Góngora, "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos xvii a xix)", pág. 6. El sentido de frontera en Góngora, está marcado, en una primera etapa, por la noción de conflicto y de roce socio-cultural. Más adelante desarrollará una interesante idea acerca de la captación de poder por parte de segmentos sociales desposeídos.

<sup>102</sup> Góngora, "Vagabundaje...", *op. cit.*, pág. 6.

ción al eje poder-urbano dentro de la misma lógica de la espacialidad nuclear. En este sentido, Góngora establece su propuesta sólo que ahora la encuadra dentro de los sucesos y eventos que él examina desde y en las periferias. El vagabundaje necesariamente tiene que ser incorporado dentro de patrones nuevos. Hacia el siglo xvii, éstos tenían una válvula de escape: la frontera de guerra, que ejercía una poderosa fuerza de atracción para los desposeídos, oportunidad que geográficamente la brindaba “la Araucanía y la cordillera”<sup>103</sup>. En esta primera etapa, la frontera surge como una explicación a transformaciones que experimenta el cuerpo social nuclear. Según Góngora, esta frontera estará caracterizada por un estado de guerra que paulatinamente recoge a una capa flotante de soldados o vagos que se internan a la frontera y espacios adyacentes para vivir entre los naturales, situación que se convertirá en un peligro latente para los mismos hispanos; el saqueo y el pillaje harán la diferencia en esta situación. Un elemento fundamental, que en estudios posteriores centrará la atención de la historiografía fronteriza, lo constituye un fenómeno crucial en el ámbito de la frontera: nos referimos a la “transculturación”<sup>104</sup>. En el mencionado estudio, la frontera actúa como un amortiguador social, siendo éste la correlación que presenta Góngora con respecto a marginalidad social y espacio fronterizo: “Existe una afinidad social entre la marginalidad social y la geográfica, una atracción de aquella hacia los espacios fronterizos. En Chile se trata de ámbitos de guerra, de pillaje o de comercio con indios”<sup>105</sup>; lo cierto es que esta frontera, que en un primer momento se nos presenta tan inestable, pronto irá cobrando un cuerpo sólido que tendrá que ver precisamente con la captura de una red de tejidos de poderes, que en su conjunto serán capaces de generar una estabilidad y equilibrios propios.

La razón de esta primera definición de frontera como un espacio marginal, radica en la idea de que la guerra provee sujetos sociales, la presencia de una frontera de guerra que paulatinamente se comienza a observar a la luz de procesos socio-culturales nuevos, definen para el movimiento emergente; la conformación de la sociedad chilena en torno a la guerra, idea seguida con mayor fuerza en otra parte<sup>106</sup>. Tesis que en alguna medida se equipara a la propuesta por Turner, en el sentido de avances y ocupación de territorios vírgenes por parte de colonos, que tipificarán sujetos sociales singulares en el espacio que ocuparán. Así, por ejemplo, expone Jackson Turner el desarrollo fronterizo en el oeste americano:

<sup>103</sup> Esta idea la encontraremos claramente definida en los actuales estudios fronterizos; que han optado por definir espacios tensionales y, a la vez, de captura de poder por parte de la sociedad emergente en dichas áreas.

<sup>104</sup> Góngora, “Vagabundaje...”, *op. cit.*, pág. 7.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, pág. 37.

<sup>106</sup> Mario Góngora, *Ensayo histórico sobre la noción de Estado en Chile en los siglos xix y xx*. En este trabajo se acrecienta la visión de Chile como una tierra de guerra, así lo deja expuesto claramente para el área sur: “[...] al sur estaba la ‘frontera de guerra’, que se anticipaba ya desde el sur del Maule y se extendía después por el Bío-Bío, en una línea de fuertes que se alineaban desde la bahía de Arauco hasta la precordillera [...]. El ejército de unas dos mil plazas en el siglo xvii, tenía a lo más un mil en el siglo siguiente, en que la ‘guerra viva’ era menos frecuente” (pág. 30). Hacia el siglo xvi, la ocupación del espacio está encuadrada por la estructura cultural y económica de la huaste, en este sentido se aproxima a lo señalado por Jara. Góngora argumenta su propuesta a través de la estructura de la

“La frontera es la línea de americanización más rápida y efectiva. La tierra virgen domina al colono [...] la tierra virgen le saca del coche de ferrocarril y le mete en la canoa de abedul. Le quita los vestidos de la civilización y le hace ponerse la zamarra del cazador y los mocasines. Le hace vivir en la cabaña de troncos de los cherokees y de los iroqueses y construir en torno a ella una empalizada india”<sup>107</sup>.

No obstante, queda establecido un primer nivel fronterizo de decidido exterminio, tanto en Massachussetts como en el oeste americano. Según Turner, el hombre fronterizo odiaba a los indios:

“Dentro de la zona limitada por la línea de frontera, quedaban los restos de las tribus indias derrotadas en la época de la guerra del rey Felipe, encerrados dentro de las reservas, grupos de sobrevivientes degenerados y alcoholizados, a los que los misioneros procuraban rehabilitar con poco éxito y que constituían un problema fastidioso para las ciudades fronterizas, como ocurrió en las fronteras posteriores”<sup>108</sup>.

Baste señalar que a pesar de los datos nuevos que a nivel documental puedan operar en esta historiografía, el modelo general es, en gran medida, depositario de Turner. Sin embargo, existe en la construcción de la frontera para Chile una importante contrastación que se fortalecerá en nuestra historiografía. Al respecto, Álvaro Jara indica que los conceptos de ocupación de tierras, poblamiento y frontera al aplicarlos al caso latinoamericano y chileno dejen de tener validez:

---

encomienda principal, motor de búsqueda y ocupación: “[...] es indudable que la encomienda fue en su origen un típico feudo militar fundado para la dominación militar de un territorio”. Ver *Encomenderos y estancieros, estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile después de la Conquista 1580-1660*, pág.117. Cf. con Ruggiero Romano, quien centra su crítica frente a la tesis de Góngora en el sentido de que éste olvida rápidamente el componente feudal hispano, para verlo desde un ángulo peculiar: el feudalismo bizantino, japonés o musulmán. Según Romano el componente feudal hispano se presenta desde un primer nivel: “[...] el ‘Estado Indiano’ es una derivación feudal del soberano español desde su nacimiento mismo. La bula del papa Alejandro VI de 1493, mirándola bien, no es otra cosa que la concesión de un feudo eclesiástico hecha a seglares por los reyes españoles. El objeto de este feudo es el continente americano” (pág. 35). Estableciendo una relación entre feudo y encomienda, rescata la idea del componente militar de la misma, basándose en la sección que el soberano hace a los particulares sobre sus “indios vasallos” (pág. 27). “Entre encomienda castellana y encomienda indiana; una vez más el problema del feudalismo americano (s. XVI-XVII)”.

<sup>107</sup> Frederick Turner, *La frontera en la historia americana*, pág. 23. No debemos hacer caso en términos estrictos al concepto de tierras vírgenes, puesto que Turner es claro al articular al factor indígena en esta verdadera transformación del colono; refiriéndose al caso de Nueva Inglaterra nos dice: “El indio ejerció una influencia muy real sobre ánimo y sobre la moral, así como sobre las instituciones de la frontera de Nueva Inglaterra. Los casos aislados de puritanos que regresaban de la cautividad para visitar ciudades fronterizas, de religión católica, pero pintados y ataviados como indios y hablando lengua india [...] se observa la clara evidencia de la influencia transformadora que ejerció la frontera india sobre el tipo puritano de colono inglés (pág. 52).

<sup>108</sup> Turner, *op. cit.*, pág. 53.



“Turner nos habla de una frontera del traficante, que es el traficante de pieles de la América del Norte, y que es el verdadero símbolo de toda una época [...] allí y en esa época, el comercio en pieles fue general, y también la exploración en tierras vírgenes de las distintas colonias de la Nueva Inglaterra fue encabezada por los traficantes. La frontera del traficante es fluida y móvil, ágil, dinámica, verdadero agente de desarrollo i crecimiento. Sin embargo, no se puede concebir una frontera si no hay detrás de ella una base de sustentación [...] percibimos al traficante de las pieles, pero hay todo un sistema detrás de ambos, sin el cual no tendría razón de ser: red de navegación, mercado europeo, concesión de la vida y posibilidades adecuadas de realización”<sup>109</sup>.

Diferencias importantes con respecto a Latinoamérica la constituyen: el carácter privado de la hueste de conquista más un importante sustrato indígena en el espacio ocupado:

“Creemos que muchas de las diferencias regionales que se observan en América en los fenómenos de poblamiento, de ocupación de la tierra y también en los de frontera, tienen sus raíces en las modalidades propias de las sociedades indígenas encontradas allí por los españoles a su llegada. Fenómenos de muy larga duración nos resultan más coherentes cuando buscamos la explicación en el sustrato social indígena, este segundo elemento conformativo de la sociedad colonial”<sup>110</sup>.

En esta visión, las variables fundamentales para definir el espacio fronterizo al sur del Biobío la constituyen los factores culturales y económicos de las sociedades nativas del área: “El territorio ocupado primitivamente por estos indígenas de escaso desarrollo económico y social, se transforma en una zona de guerra fluida, en una verdadera frontera militar, donde predomina la guerra privada de estilo español<sup>111</sup>. Situación que cambió diametralmente a raíz de la gran insurrección “araucana” de 1598, según Jara. La incapacidad de las escaramuzas privadas darán como resultado la intervención estatal y la demarcación oficial de una línea fronteriza durante toda la Colonia.

De esta manera, se constituía en nuestra historiografía la idea o noción de frontera en dos etapas claves: la primera, como frontera bélica, generada por la guerra hispano-indígena en el siglo xvi, tesis de guerra y sociedad de Álvaro Jara; en ésta se privilegia la situación estructural de las huestes de conquista. Lo curioso de esta situación, es que se explica por la estructura económica y social de las sociedades nativas al sur del Maule: “Se trataba de grupos indígenas sin cohesión entre ellos, salvo para finalidades de defensa común, de agricultura,

<sup>109</sup> Álvaro Jara, *Guerra y sociedad en Chile*, pág. 313.

<sup>110</sup> *Op. cit.*, pág. 315.

<sup>111</sup> *Op. cit.*, pág. 318.

de muy baja productividad, y que se veían obligados a practicar la caza y la pesca como complemento de su alimentación<sup>112</sup>.

Llama la atención, además, que si la frontera en Chile se caracterizaba por un importante sustrato indígena, éste se lo definía sólo con un par de líneas. Habrá que esperar un tiempo para que los grupos “étnicos” emerjan formalmente, aunque filtrados por la frontera hispana. Un segundo momento define la situación fronteriza como un componente netamente de transculturación y como un campo gravitante para sujetos desarraigados de la cultura dominante: vagos y desertores tipificarán particulares pautas de comportamiento, generando, los mismos, unos sujetos fronterizos al fragor del contacto con el espacio nativo. Desde este momento, se centra indirectamente la atención en los componentes indígenas emergidos de la documentación investigada, siempre y cuando respondan en alguna medida al vagabundaje y a la surgente sociedad fronteriza; al menos así lo deja entrever Mario Góngora al evaluar la situación, hacia el siglo XVIII, de pehuenches y huilliches:

[...] desde Guill y Gonzaga (1765). Mantenían una alianza con los Pehuenches contra los Huilliches de la otra banda, enviando a veces destacamentos militares. Era, pues, inevitable que los terrenos donde nomadizaban esos indígenas se convirtieran en espacios potencialmente abiertos al tráfico y a la depredación de los vagabundos y aventureros populares<sup>113</sup>.

En el programa historiográfico se distinguen dos momentos en la configuración de la frontera: la etapa bélica, que hemos querido representar con las tesis de Álvaro Jara y un segundo momento marcado por “Vagabundaje y sociedad fronteriza”, de Mario Góngora, donde se atisban, en germen, los hilos básicos de lo que denominaremos más adelante, con toda propiedad, *historia fronteriza*, sin embargo, es con la aparición de los trabajos de Sergio Villalobos que se logra constituir, documentalmente, un impresionante edificio pleno de eventos históricos y culturales, de contactos, dominación, violencia, mestizaje y, finalmente, una frontera capaz de generar una sociedad particular. Necesariamente la visión

<sup>112</sup> La precariedad de la frontera sur se entiende como la resultante de las variables económicas y sociales sustentadas por la sociedad nativa. Esta apreciación plasmará, en mayor o menor grado, todos los estudios de frontera posteriores. No obstante, a pesar de la preponderancia que se le otorga a las estructuras nativas, lo cierto es que en los inicios de la frontera, la situación sociocultural de los grupos indígenas del centro-sur se postergan fundamentalmente a causa de la mirada histórica a ciertas características de *la frontera hispana colonizadora*.

<sup>113</sup> Góngora, “Vagabundaje...”, *op. cit.* El mencionado fenómeno tiene relación con un impresionante comercio originado por diversos componentes sociales que genera la frontera. La dimensión nativa comienza a cobrar importancia. De otra parte, la idea braudeliana le impide ver a Góngora los complejos mecanismos que estos “marginados” generaban en el espacio originario: “La cordillera andina fue, pues, refugio favorito de prófugos y facinerosos, no solamente en esta zona [...]. Existe una como geografía de los marginados, y en Chile, como en Europa y en el Mediterráneo [según la descripción elocuente de F. Braudel], las montañas son la guardia de todas las disidencias sociales, frente al mundo de la llanuras, regularizado y dominado” (pág. 24).

de frontera en su etapa formativa, por su especificidad de área, dará lugar a expresiones más acordes con la realidad indígena que pretende mostrar, o al menos lo intenta. De todas formas, las relaciones económicas y sociales que genera la frontera posibilitaron una mirada más activa a los componentes indígenas, aunque siempre en el plano formal; de esta manera, Góngora, siguiendo a Rosales, identificaba hacia 1640 la presencia de pehuenches de los valles andinos al sur del grado 35 y de los puelches, que se acercaban a robar ganado por los pasos de más al sur, siendo objetos de malocas por parte de gobernadores e indios amigos de Boroa. Góngora comparará estos eventos con datos provenientes de la primera mitad del siglo XVIII; sosteniendo que los testimonios comienzan a densificarse a partir de la década de 1760.

“Los pasos, desde el Planchón hasta el de Antuco [...] sirven de rutas a un tráfico en ambos sentidos y a un género de vida nomadizante de los Pehuenches, que se alimentaban de piñones y de la carne de sus caballos y de los vacunos que pastaban en los potreros cordilleranos. Anualmente, estos naturales salían al Valle Central de Chile, trayendo ponchos, brea, plumas de avestruz y, sobre todo, la sal del sur de Cuyo”<sup>114</sup>.

#### GUERRA Y PAZ EN LA ARAUCANÍA:

##### LOS MECANISMOS BÁSICOS DE COEXISTENCIAS EN LAS RELACIONES FRONTERIZAS

Las relaciones fronterizas en la Araucanía inauguran una idea fundamental: la paz. Estas relaciones revelarán ciertos mecanismos que posibilitarán la coexistencia de dos culturas. A partir de estas premisas, observamos las nociones básicas que van a animar la posterior historiografía fronteriza. Será preciso esperar dieciséis años para que esta segunda transformación, o etapa atisbada por Góngora, cobre verdadero cuerpo en una obra capital: nos referimos a las *Relaciones fronterizas en la Araucanía*. Aquí se consolidan los conceptos anteriores, ratificándose la primera etapa de frontera bélica o de guerra (Jara) y se da, además, un sólido desarrollo de las interacciones entre hispanos y las sociedades nativas a medida que declina la guerra.

En esta fase se prioriza una red de relaciones entre el europeo y el indígena:

“Las relaciones fronterizas alcanzaron una intensidad insospechada, ocurriendo el fenómeno de convivencia que caracteriza a las guerras de muy

<sup>114</sup> Góngora, *Vagabundaje...*, op. cit., pág. 22. Esta idea, gestada en 1966, será capital para la consolidación de la historia fronteriza. A través del intercambio los pehuenches “eran recibidos y agasajados por hacendados cordilleranos quienes solicitaban luego el oficio de ‘Capitanes de amigos’. Ello les permitía en seguida, internarse en sus potreros, utilizarlos para sus propios animales, hasta obtenerlos en merced. Y además, comerciar por su cuenta o permitir el paso de grupos de ‘malévolos, forajidos, vagamundos, perfidios, facinerosos’, que se dirigían a la otra banda a comprar la sal, a cambio de trigo, de caballos robados en Chile, y sobre todo de vino” (pág. 23).

larga duración. Los puntos de contacto fueron las estancias próximas a la línea del Biobío, algunas tierras explotadas por criollos y mestizos en la comarca indígena más cercana, los fuertes y puestos de vigilancia, siempre necesitados de alimentos y de colaboración de los naturales, las reducciones de indios amigos junto a la frontera y, finalmente, las misiones, que muy pobremente cumplían su cometido divino y humano<sup>115</sup>.

Nuevamente surgía con fuerza la noción de frontera y su principal exponente para el caso chileno, siguiendo ahora menos a Turner y más a Walter Prescott Webb (*The Great Frontier, 1888-1963*) acotaba:

“hoy día pareciera estar fuera de duda que la pequeña historia fronteriza de cada región o país se sitúa dentro del marco mayor de la ‘gran frontera’, aun cuando falte todavía un panorama de relaciones y comparaciones que haga inteligibles las líneas fundamentales [...] pero cada ángulo geográfico no debe ser una historia separada, que confluya sólo a un muestrario variado de tipos de frontera, sino que debe ser comparado con los demás para llegar a una metodología y ensayar interpretaciones globales. Sólo entonces la historia de las fronteras exhibirá su pleno significado<sup>116</sup>.”

En este aspecto, Villalobos compara la vida fronteriza en la Araucanía con la de provincias internas del virreinato mexicano. Siguiendo las obras de María del Carmen Velázquez (*Establecimiento y pérdida del septentrión de Nueva España, México, 1974*) y (*El marqués de Altamira y las provincias internas de Nueva España, México, 1976*), Villalobos escribe:

“[...] se perciben características comunes en el contacto de los pobladores y fuerzas hispanocriollas con los indígenas apaches, comanches, texas y cíbolos, que vivían preferentemente de la caza. Hubo allí diferentes fuertes o presidios, que en algún momento se procuró ordenar en una línea para contener incursiones y asegurar la dominación. La lucha con los nativos fue muchas veces enconada a causa del valor de ellos y su astucia para la guerra. La actividad misionera, relativamente débil, se desplegó con una constancia digna de mejor suerte. Debido a las mutuas necesidades se desarrolló un comercio básico y el trato humano dio lugar al mestizaje. Algunas reducciones fueron aliadas de los dominadores y participaron en la lucha contra otras agrupaciones indígenas, con las cuales mantenían antagonismos. Finalmente, hombres, mujeres y niños eran tomados como esclavos y vendidos aún cuando no estaba autorizada su esclavitud<sup>117</sup>.”

<sup>115</sup> Sergio Villalobos, “Tipos fronterizos en el ejército de Arauco”, pág. 179.

<sup>116</sup> Sergio Villalobos, “Tres siglos y medio de vida fronteriza”, pág. 14. Sin lugar a dudas, esta propuesta encontrará pleno eco en estudios posteriores y la pequeña frontera de Arauco se ampliara de manera notable, tomando un carácter macrorregional.

<sup>117</sup> Villalobos, “Tipos...”, *op. cit.*, pág. 178.

De esta forma, asistimos a una primera definición de la frontera americana

“Entre sus rasgos distintivos está el hecho de no ser solamente un frente pionero, sino que ha sido un área de expansión y contracción donde la existencia de pueblos nativos ha jugado un papel de primera magnitud por el volumen de la población y, en algunos casos, por su alto nivel cultural que les permitió sobrevivir y participar, aunque fuese por compulsión. Las mayores consecuencias de esa realidad fueron el mestizaje y la transculturación, que dieron características propias a los pueblos latinoamericanos. La frontera de esta parte del continente debe ser entendida, en consecuencia, como las áreas donde al impulso de la expansión europea se han presentado fuertes desniveles culturales y económicos identificados con dominadores y dominados”<sup>118</sup>.

La “pequeña” frontera se define esencialmente, para Villalobos, como un espacio capaz de configurar a una sociedad:

“En cuanto ha modelado tipos raciales, relaciones económicas, formas de explotación, mentalidades, sectores sociales y variaciones políticas [...]. Es preciso definir las fronteras, entonces, como las áreas donde se realiza la ocupación de un espacio vacío o donde se produce el roce de dos pueblos de cultura muy diferentes, sea en forma bélica o pacífica [...]. Violencia, primitivismo, despojo de la tierra u otros bienes, desorganización social, impiedad, gran riesgo en los negocios y reducida eficacia de la autoridad, son algunas características de las fronteras”<sup>119</sup>.

Se perfilan nítidamente a través de la definición expuesta, la idea de sectorizar los temas en el ámbito de frontera, tipos raciales, relaciones económicas, formas de explotación, mentalidades, política, etc. Como hemos visto, este espacio marginal de vagabundos y malentretémidos en palabras de Góngora, pronto irá cobrando un lugar privilegiado dentro de la historiografía; los investigadores, al descubrir las influencias de la frontera para la vida nacional, ponían de manifiesto el área de frontera, como un espacio donde se podía generar un poder capaz de entrar en contradicción con los tradicionales centros de poder de ese entonces. Esta idea, que ya estaba en germen en “Vagabundaje y sociedad fronteriza”, se torna una realidad desde la aparición de la obra de Villalobos *et al.*, ya que Góngora sólo se refiere a la frontera como un elemento para explicar la realidad social en la mitad del valle central. En este sentido cabe destacar el valor de Villalobos al atreverse a cruzar el Biobío, tierra ignota hasta ese momento para la historia. Más adelante veremos cómo se perfila una historia política en la Araucanía que rebasará el ámbito regional, aunque inserto dentro de las tradiciones fronterizas, al menos en lo tocante al ámbito de las acciones bélicas globales, que tendrán vastas consecuencias.

<sup>118</sup> Villalobos, “Tres siglos...”, *op. cit.*, pág. 15.

<sup>119</sup> *Ibid.*

Los estudios recientes sobre la frontera, a pesar de rescatar el componente nativo para el espacio en cuestión y a la preponderancia que, al menos rotularmente, se le da a este componente, el término 'araucanos' persiste en toda su potencialidad "explicativa". En el área de contacto se presenta la concurrencia de la sociedad blanca: funcionarios civiles y militares dependientes del poder local, misioneros, agricultores de la zona, que con las transformaciones económicas internas aparecen como peones-inquilinos, propietarios, comerciantes y toda clase de desarraigados de la sociedad dominante. De la otra parte, la indígena, concurren a la frontera:

"Los araucanos, ya sea del interior, en menos proporción, o de la zona inmediatamente próxima a la línea divisoria, instalada en esta época junto al Biobío. Todos comprenden diversas calidades, pues habrá 'mocetones', indios labradores y pastores, caciques en general, e individuos que lideran los 'conas', la gente armada o de guerra araucana, quienes vacilarán, seguramente, antes de aproximarse mucho a la parte bajo el dominio contrario, pues sus nombres son generalmente conocidos, se les señala como autores de 'depredaciones' y por ello hay constantes agravios planteados en su contra"<sup>120</sup>.

Pero observemos qué entiende por araucanos un estudioso de la frontera.

"Por 'araucanos' se entenderán aquí todos los pueblos de esa lengua, de Chile y la Argentina, comprendiendo las siguientes denominaciones locales o regionales: (Chile): mapuches, pehuenches, huilliches, cuncos, moluches, arriuanos, llanistas, lelcrunches, costinos; (Argentina): pampas, ranqueles, picunches, ranculches indios de calfucura, de catriel, pincen. Quedan fuera de esta denominación sólo los tehuelches, puelches, y los fueguinos"<sup>121</sup>.

Sin lugar a dudas que la frontera de alguna forma colapsa los criterios "étnicos" y, aunque el estudio de Leiva se sitúa tardíamente, comenzamos a sospechar lo delicado que puede ser acomodar en un sólo saco a una diversidad sociocultural con comportamientos diversos frente a las situaciones de contacto.

En efecto, lo que interesa en esta articulación histórica son:

"[...] los *hijos de la frontera* [que], son los más interesantes desde el punto de vista del que estudia la aparición de géneros de vida nuevos, aunque no muy relevante por ahora –aparte del interés anterior–, cuando se trata de caracterizar en sí mismo algún ciclo fronterizo [...]. Entre estos *hijos de la frontera*, figuran los capitanes de amigos, lenguaraces, comisa-

<sup>120</sup> Arturo Leiva, *El primer avance a la Araucanía*, pág. 21.

<sup>121</sup> *Op. cit.*, pág. 205 (nota a pie de página); resulta sorprendente cómo el criterio de araucano ejerce una influencia inevitable en los estudios de frontera. Con éste, se pretende homogenizar no sólo a un

rios, caciques, gobernadores, indios amigos, bandidos fronterizos y, ya por nuestra época, especuladores en tierras, caciques propietarios, traficantes de ganado, españoles inquilinos de los indios, etc. Socialmente hablando todo lo anterior constituye el esquema de la frontera<sup>122</sup>.

Esta preocupación historiográfica por los sujetos fronterizos revela lo que el mismo Leiva confiesa y denomina *el esquema de la frontera*. En este sentido, el desarrollo de la frontera y su alcance está operado plenamente en la Araucanía.

Las palabras de Leiva, entonces, reflejan precisamente el desarrollo teórico-metodológico estructurado en *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, de Villalobos. Desde este desarrollo teórico, la perspectiva nativa se especifica con relación al estudio de los indios amigos, siendo éstos la principal estructura del edificio fronterizo:

“En este mundo activo de las relaciones fronterizas cupo un papel de primer orden a los indios amigos, como se designaba a los que vivían cerca de la línea fronteriza y que se habían convertido en colaboradores de los españoles en la paz y en la guerra. En un comienzo los amigos habían sido muy pocos, pero el transcurso del tiempo amplió su número y su distribución geográfica<sup>123</sup>.

Tal como otras agrupaciones indígenas, “los amigos” se nos pierden en la oscuridad de la noche. En la historiografía fronteriza aparecen como peones en las empalizadas y fuertes militares, como cuerpos de guardia y como militares en los choques armados: “con el transcurso del tiempo hubo un mayor control sobre ellos y comenzaron a actuar bajo las órdenes de los capitanes de amigos<sup>124</sup>”. No encontramos una definición precisa de este importante componente en la frontera, sólo se insiste en su función básica en la exploración, conquista y ocupación del territorio, indígena:

“En la creación del ámbito fronterizo a ambos márgenes del Biobío, los indios amigos desempeñaron un papel fundamental. Junto a los fuertes y las misiones tenían sus tierras y sus rucas que, de acuerdo con la costumbre araucana, debían estar próximas pero sin constituir poblados. Reducciones de ese tipo hubo en Santa Bárbara, Santa Juana, Talcahávida, San Cristóbal, Nacimiento, Yumbel, Arauco, Hualqui y la Mocha, esta última constituida por los naturales de la isla de igual nombre,

---

grupo reducido de aborígenes comarcanos de Concepción, sino que ahora se integra toda la diversidad sociocultural aborígen del territorio centro-sur, y lo más sorprendente es que la denominación ‘mapuches’ aparece subordinada al primer criterio que, nótese, aparece ligado a una “lengua general araucana”.

<sup>122</sup> Leiva, *op. cit.*, pág. 21. Algunos tipos fronterizos predilectos hacia el siglo XIX, lo constituyen bandoleros y toda clase de pendencieros, en este sentido véase Jorge Pinto, *El bandolerismo en la frontera, 1880-1920*.

<sup>123</sup> Villalobos, “Tres siglos...”, *op. cit.*, pág. 42.

<sup>124</sup> *Op. cit.*, pág. 43.

que fueron trasladados a la ribera del Biobío. Casi todas estas agrupaciones eran ya colaboradoras en la primera mitad del siglo XVII<sup>125</sup>.

Se entiende que la condición de amigos surge de un fortuito acercamiento de los agregados indígenas cercanos a los puestos de frontera, en otras palabras: poco los diferenciaba de los "indios enemigos"; más adelante veremos que en este acercamiento a las fuerzas hispano-criollas operaban mecanismos internos de los agregados indígenas del área. Uno de estos mecanismos que la historia fronteriza no ha querido ver lo constituye la adopción marcadamente territorial que realizaban los linajes aborígenes, más ciertos mecanismos de equilibrio interlinaje conocidos en la literatura fronteriza como "malones". De otro lado, existe un elemento central dentro de estas sociedades segmentarias: las *alianzas* para la guerra. De allí que no compartimos la afirmación de Villalobos en el sentido de una ruptura total de los indios amigos con respecto a los alzados:

"Los españoles, al aceptar la colaboración de los indios amigos lo hicieron con cierta desconfianza, pues la experiencia probaba que no se podía contar con la lealtad de los nativos. Sin embargo, el tiempo demostró que en general eran de fiar y que en el campo de combate no fallaban.

Se comprende que así fuese, pues desde el momento en que aparecían aliados de los invasores, sus hermanos de raza les cobraban un odio mortal, que se acrecentaba continuamente por la animosidad de uno y otro bando. Quedaban, por esa razón, ligados permanentemente a españoles y chilenos, sin poder siquiera huir a las parcialidades libres"<sup>126</sup>.

En otra parte se ha que y desarrollo del indio amigo a través de los indios en encomienda, al menos esa información se desprende del parlamento de 1605 en Paicaví: "Tenemos entonces, que por estos años los indios amigos provenían todavía del sector de encomienda. Se empezaba, así a perfilar su condición específica [...] de indios de encomienda del área misma del conflicto"<sup>127</sup>. Si esto es así, ratificamos nuestra premisa inicial en el sentido de que podrían ser linajes completos o segmentos de ellos según la apropiación hispana en el área, o los grados de acercamientos a los blancos, tema que abordaremos con mayor atención en otro capítulo.

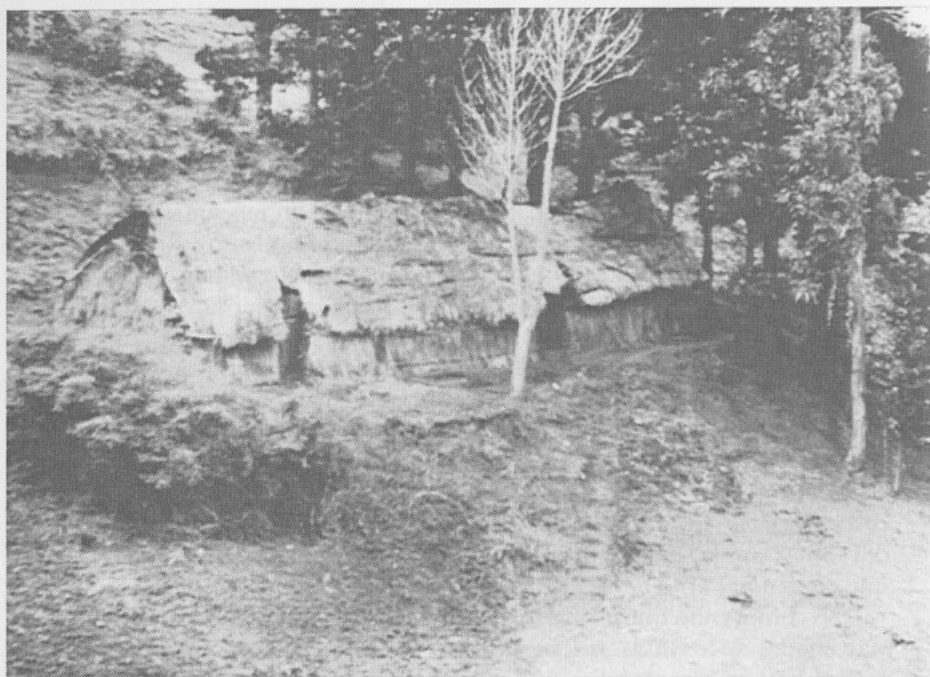
El proyecto fronterizo, digámoslo de una vez, deja de ser tal y comienza a transformarse en una mirada histórica gracias a la obra de Villalobos. Una vez descubierta la frontera y sus alcances para la vida nacional, las investigaciones comienzan a sectorizar la frontera; el papel de los capitanes de amigos; las órdenes misionales; los comisarios de naciones, etc., se constituyen gradualmente en

<sup>125</sup> Villalobos, "Tres siglos...", *op. cit.*, pág. 44.

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

<sup>127</sup> Andrea Ruiz-Esquide, *Inestabilidad e integración en la frontera. Los indios amigos en el siglo XVII*, pág. 25. La autora aprecia una posibilidad jurídica de los indios amigos en la frontera a través de los autos y paces realizados por el padre Valdivia en 1612. En éstos se reconoce al indígena como vasallo del Rey y no encomendable y libres de tributos (págs. 27 y 28).





Ruca de dos puertas.



Adaptación de la vivienda a las tierras altas.

los grandes temas fronterizos reclamados por Sergio Villalobos, temas que reforzarán la mirada histórica como haces de luces, hasta el entonces oscuro espacio hispano-índigena del centro-sur chileno. En esta dimensión emerge *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, donde se busca plantear las diferentes estrategias de las órdenes misionales que penetran el territorio centro-sur chileno; la tesis general de la investigación radica en la incapacidad de la acción misionera para llevar a cabo sus proyectos en la Araucanía, convirtiéndose en verdaderos etnocidas en su accionar con las sociedades aborígenes. En este sentido, se formula una definición de frontera unida a unas variables de desarrollo económico y cultural. La frontera es zona de contacto entre sociedades de desigual desarrollo y:

“[...] están particularmente expuestos a conflictos. Éstos tienen un doble origen por una parte, hay que considerar los resultados de las contradicciones existentes entre sociedades en contacto y, por otra, los originados en las contradicciones internas que afectan a cada una de ellas y que repercuten en las relaciones establecidas en el área fronteriza”<sup>128</sup>.

De este modo, se señala a la frontera como un área de conflicto regulada por las mismas contradicciones internas de los grupos en contacto. Desde la óptica misionera en la Araucanía se destacan dos momentos cruciales: la penetración jesuita y la franciscana, ambas con discursos disímiles y con proyectos distintos, pero con un sólo efecto: la incapacidad de “traducción”, vale decir, incapaces de reconocer al otro. El proyecto cristiano en sus distintas vertientes se convierte en un decidido plan etnocida. Pero veamos quién es el “otro” en el proyecto fronterizo de Pinto:

“La resistencia que opusieron los araucanos al cristianismo es tema que merece, con toda propiedad capítulo aparte. En términos generales, creo que se puede hablar de tres tipos de actitudes. En primer lugar, hay un rechazo que podríamos llamar formal, cuyas expresiones van desde el cuestionamiento verbal hasta las agresiones físicas que sufrieron los misioneros, a veces de manera individual [...] y a veces, en el caso de las rebeliones, de manera colectiva. Hay, en segundo lugar, un rechazo que podríamos llamar informal que se manifiesta en la indolencia que muestran los indios. Esta conducta, tremendamente desgastadora para los misioneros, terminó por derrumbar a los franciscanos. Finalmente, hay una resistencia que me parece algo distinta: es la oposición de *brujos* y *machis* que predisponen a los mapuches a cerrar el paso a los padres [...] llamaría a este último rechazo recurrente, pues, se apoya o recurre a la propia religión nativa para resistir a la de los conquistadores”<sup>129</sup>.

<sup>128</sup> Jorge Pinto, “Frontera, misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600 - 1700)”, pág. 22.

<sup>129</sup> *Op. cit.*, pág. 55. El destacado es nuestro. Debemos recalcar que los supuestos ejes cosmológicos de

Nuevamente la frontera pone en movimiento su aparataje conceptual, ¿quiénes componen el otro grupo de contacto?, primero araucanos, luego mapuches, para qué hablar entonces de los sistemas “religiosos” que se enfrentan. Si bien es cierto que se dejan medianamente establecidos los proyectos misionales, no nos queda claro sobre qué bases se inserta el pretendido etnocidio que propugna Pinto. No vemos una coherencia de la articulación de la cosmología aborígen del área de frontera que estudia Pinto, y esto por una razón fundamental: la frontera privilegia la inserción hispana en el área en cuestión.

Que existen desniveles y contradicciones es evidente, pero nos preguntamos cuáles o en qué consisten los que están “del otro” lado, es decir, exactamente en qué consisten las estructuras aborígenes sobre las que se inserta la dominación hispana. Creemos que en esta visión la frontera ocupa como pretexto “al otro”, al nativo, para hablar y clausurar el discurso de la sociedad blanca que se instala en el área en cuestión; decimos clausurar porque en el discurso fronterizo las sociedades aborígenes aparecen como si se conocieran de antemano sus estructuras sociales, culturales y cosmológicas, cuando en realidad aparecen como oscuros epifenómenos.

Coherentes o no, los temas fronterizos darán cuerpo a esta línea de investigación histórica. Advertimos en los recientes estudios fronterizos dos corrientes que, a nuestro entender, derivan de los primeros momentos de la historia fronteriza tratados al comienzo de este capítulo. Foerster resume, aunque de manera inexacta, estas dos miradas que surgen de la frontera:

“En los últimos años, la polémica Góngora/Villalobos ha puesto en el tapete el significado de la guerra para la conformación de la sociedad chilena. Para Mario Góngora la guerra, hasta el siglo XIX, fue un ‘factor histórico capital’ y caracteriza ‘la imagen de Chile como país de guerra’. Reconoce que la ‘la guerra viva’, en el siglo XVII, era ‘menos frecuente’ y donde las ‘entradas’ del ejército en ‘tierra de indios’ era con el propósito de volver ‘con mujeres, además, de niños y ganados’. En el siglo siguiente, dicho factor no sólo se expresaría en los conflictos armados contra los enemigos externos o ‘internos’ [...] para Góngora la guerra habría sido el ‘motor principal’ del Estado, ‘matriz de la nacionalidad’ [...]. Para Sergio

---

de brujos y chamanes articulados por Pinto para los “araucanos o mapuches”, sobre los cuales se ejerce la dominación cristiana, son, al menos en su estudio, turbios y no aparecen mayores precisiones al respecto. Una tesis en abierta contradicción con la propuesta en *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, es la de Ricardo Salas: *Hermenéutica de los nombres de Dios: la traducción de la palabra dios en lenguas aborígenes americanas*. Aquí se presenta una actitud más comprensiva sobre el intento de las traducciones llevadas a cabo por parte de misioneros. Cf. del mismo autor “Una interpretación del universo religioso mapuche”, donde la tesis fundamental es la siguiente: “el cristianismo en la Araucanía ya no es algo superpuesto, sino que es algo propio, que ha sido ya incorporado por un movimiento interno a la propia cultura de los pueblos mapuches, queremos sostener que la innovación semántica presente en el simbolismo y el lenguaje ritual mapuches permite asegurar que el universo religioso mapuche tiene una vitalidad que va más allá de la desestructuración social y cultural que se experimenta en algunas zonas de Araucanía” (pág. 44).

Villalobos la lucha en la Araucanía 'inició el mito bélico, que con otros acontecimientos ha dado la imagen de un país de guerra'. Para este autor, desde 1650, la guerra deja de ser activa, para erigirse en un 'fantasma' inflado por el ejército, no por 'el espíritu épico, sino por los intereses ligados a ella'. La guerra dio paso a una intensa compenetración fronteriza y a una ocupación espontánea de buena parte del territorio"<sup>180</sup>.

Después de colocar en el "tapete" histórico ambas tesis, nuestro autor nos recalca una idea que para nosotros está errada, precisamente por desconocer la configuración de la historia fronteriza, la cual tratamos de estructurar, precisando sus ejes fundamentales y articulando su coherencia interna desde la dimensión de su construcción cronológica y sus efectos de discurso dentro del programa de las "ciencias sociales", y específicamente, en lo que respecta a la etnohistoria. En relación con lo antes dicho, Foerster comenta:

"Nuestra impresión es que Góngora y Villalobos pueden ser leídos de forma complementaria. Desde el punto de vista simbólico: mito o realidad de la guerra, poco importa desde esta óptica, sobre todo por su relación alegórica con la nación y el Estado; lo que sucede es que Villalobos se niega a continuar apoyando un 'mito' que sólo oscurece las verdaderas relaciones y acontecimientos de nuestra historia. Lo lamentable es que, en ese ejercicio, inventa otro mito: el caos fronterizo. Un segundo paso en esta desmitificación, que Villalobos se niega a dar, es justamente intentar escudriñar qué es lo que se esconde tras los tupidos velos de los mitos".

Si Foerster analizara no tan sólo el discurso de Góngora, en *La noción de Estado en Chile*, de donde saca, precisamente, la disputa con Villalobos, y dirigiera su mirada a "Vagabundaje y sociedad en Chile", vería un discurso algo distinto y muy próximo a Villalobos. La verdad de las cosas es que la cuestión no reside en la mal planteada dicotomía mito o realidad, sino más bien, en una evaluación de dos corrientes de explicación que surgen de un modelo historiográfico preciso del cual hemos dado cuenta, tal como observábamos al principio del capítulo. Los ejes claves en la construcción de la frontera podemos clasificarlos tentativamente y de una manera general, como la guerra *versus* paz; todo análisis posterior pasa por estos ejes, por lo tanto, no se trata de ocultar o propagar un mito sino de considerar cómo se ha construido la noción de frontera en Chile a la luz de estos filtros.

En este sentido, y precisando esta aparente dicotomía, expondremos la tesis de la guerra hoy, dentro del mismo aparato fronterizo. La reintroducción de este tópico en los actuales estudios, se debe a Leonardo León, quien, recientemente, afirma que desde mediados del siglo XVII:

<sup>180</sup> Rolf Foerster, "Guerra y aculturación en Araucanía", pág. 186.

“La guerra de Arauco comenzó a extinguirse, pero el conflicto hispano-indígena no desapareció, solamente fue reemplazado por la furia del guerrero del malón que montado en excelentes caballos, cubierto de coseletes y armado de cuchillos, asolaba las haciendas y villas. Así, la paulatina decadencia de la confrontación formal y el aparente estado de paz que prevaleció en la región de Biobío, fueron eventos locales que influyeron pero no constituyeron el único factor que configuró las relaciones hispano-araucanas [...]. A diferencia de las guerras ordinarias, las malocas eran ataques sorpresivos durante los cuales los guerreros de dedicaban al saqueo, al robo y la destrucción, capturamos mujeres, niños y, sobre todo, ganados y caballos para huir más tarde dejando tras sí un rastro de desolación y muerte. En más de un sentido, las malocas eran una forma de guerra chica, sin los rasgos épicos de la Gran Guerra de Arauco, pero mucho más feroz y brutal”<sup>131</sup>.

En efecto, el tema de la guerra o, más bien de la prolongación de ésta, encuentra eco en esta tesis, que no surge como un mito como querría Foerster, sino que hunde sus raíces en *Guerra y sociedad en Chile* primer estudio, a nuestro parecer, en la constitución de la frontera. De manera que son sólo dos momentos de una misma línea histórica a pesar de no haberse detectado en trabajos anteriores relacionados con la misma materia, la magnánima influencia del malón en la prolongación de la guerra en la Araucanía; al menos así lo deja entrever una investigación centrada en este tema:

“En la historia de las fronteras, se destaca el predominio de las relaciones pacíficas, expresadas, principalmente, en el incremento del comercio, en el desarrollo del mestizaje, de la acción misionera y en la transformación de los métodos oficiales, todo lo cual contribuyó a un mayor acercamiento y contacto entre los habitantes del medio fronterizo [...] consideramos que durante el siglo XVIII, tanto en lo cotidiano como en aquellos aspectos de carácter oficial, las relaciones entre los grupos humanos involucrados en el contacto fronterizo se desarrollaron en un marco complejo y dinámico, propicio a la estabilidad y la paz”<sup>132</sup>.

Nos interesa esta renovada vertiente de la prolongación de la guerra en Araucanía ya que va a contener en su discurso una relación más cercana con la sociedad aborigen, al menos en sus lineamientos generales.

#### LA FRONTERA COMO MODELO EXPLICATIVO

En una investigación anterior afirmábamos que la frontera, al transformarse en un proceso de metodologización priorizábamos las obras que, a nuestro enten-

<sup>131</sup> Leonardo León, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas*, págs. 15 y 21.

<sup>132</sup> Sergio Villalobos, *La vida fronteriza en Chile*, pág. 25.

der, constituían un corpus textual, es decir, un paradigma o sencillamente las obras que más impacto habían tenido en el desarrollo de la historiografía fronteriza, convirtiéndose en una densa carga disciplinaria<sup>133</sup>.

Villalobos ha desarrollado recientemente el tema en una rigurosa cronología de las obras publicadas al respecto, similar a la expuesta por nosotros anteriormente<sup>134</sup>. Sin embargo, él no comparte nuestro juicio de incluir la obra historiográfica de Mario Góngora como un intento dentro de la etapa formativa de la frontera en Chile. En este sentido, creemos que en dicha obra, aunque todavía en forma precaria, se enuncian algunos tópicos que con posterioridad se desarrollarán de forma más profunda cuando la historiografía fronteriza esté plenamente asentada en la obra de Villalobos. No obstante, las relaciones fronterizas también le deben mucho a la obra de Turner, al menos en sus lineamientos generales. *Las relaciones fronterizas*, justamente destacan las singulares relaciones entre el blanco y la sociedad aborigen, que entre la guerra y la paz se forjaron mutuamente, dando cabida a la posibilidad de un sujeto nuevo<sup>135</sup>, que lejos de la espacialidad del poder, se construía así mismo<sup>136</sup>.

El uso de la frontera en Chile, como recurso organizativo fundamental, coincidía, además, al igual que en Turner, con la importancia que él asignaba a las categorías geográficas y espaciales. La idea de una frontera seccional fue para Turner un buen vehículo para insistir en su exigencia de que se reconociera la importancia del oeste para la vida nacional estadounidense. Asimismo, en nuestro país, Villalobos recuperaba la importancia de la “frontera araucana”.

Sin embargo, en ciertos aspectos la sección, como tema básico, representaba una retirada parcial de la interpretación de la frontera, puesto que daba a Turner una oportunidad para acentuar el poder y el carácter multilateral del desarrollo histórico, y para insistir sobre el juego recíproco de las secciones, más bien que sobre la fuerza aislada del papel que desempeñaba el oeste norteamericano<sup>137</sup>.

Este juego recíproco de las secciones, y no tan sólo de una frontera, se ve claramente expuesto en el desarrollo historiográfico de la frontera, especialmente en *Los pehuenches en la vida fronteriza*, de Sergio Villalobos, donde se aprecian, por vez primera, las intensas relaciones con áreas o secciones distantes de la frontera araucana, acentuando, precisamente, el carácter multilateral del desarrollo histórico.

En este sentido, la frontera proporcionó una explicación para la historia de

<sup>133</sup> Luis Carlos Parentini y Patricio Cisterna, *El factor frontera en los estudios étnicos del centro-sur chileno*.

<sup>134</sup> Sergio Villalobos, *Deficiencias de la historiografía europea relativa a América. El caso de la frontera en Chile*.

<sup>135</sup> Villalobos, *La vida...*, *op. cit.*, págs. 11-33.

<sup>136</sup> Es el caso de *Maloqueros...*, *op. cit.* Cuando nos referimos a la espacialidad del poder, hacemos hincapié en la noción clásica de que el poder se concentraba espacialmente en las ciudades como Santiago o Concepción. Justamente la frontera derriba esa tesis decimonónica, porque a través de ella es posible seguir de cerca “micropoderes” (tales como misiones, gobernadores, capitanes de amigos, etc.), que crean tensión y conflicto con los centros tradicionales de poder.

<sup>137</sup> La respuesta de Turner a la amenaza de una civilización uniforme se expresaba una vez más en términos geográficos más que sociológicos: la fuente realmente confiable de pluralismo no residía en las instituciones sino en la geografía: “Las condiciones geográficas —escribió en 1908— y las stirpes de las cuales surgió el pueblo son los factores más fundamentales en la configuración del seccionalismo. Entre éstos, la influencia geográfica es particularmente importante en la formación de una sociedad como la de los Estados Unidos, pues incluye en su influencia aquellos factores constituidos por los intereses

la Araucanía, de aquí la importancia para evaluar la producción textual de la frontera araucana. Nuestros esfuerzos se centran en el examen textual; determinando su coherencia interna no tienen exactamente la índole de una refutación de los puntos de vista de la frontera, sino que nos proporcionan un fundamento necesario para cualquier tentativa de decidir en qué medida podemos utilizarlos; no reconocer los efectos económicos o políticos de la frontera sur sería erróneo, sus consecuencias están claramente expuestas en las "instituciones" que analizan los historiadores de la frontera: el ejército, misiones, parlamentos, capitanes de amigos, lenguas, comisarios de naciones y colonos en general<sup>138</sup>.

La historiografía fronteriza utiliza, en varias ocasiones, términos flexibles para definir su cuerpo de estudio: el ambiente desértico, en otras, la tierra vacía y no colonizada, o la población que vivía en una cierta región, o la Araucanía en sentido general, o los recursos que allí se encontraban, o un proceso social de colonización y aculturación. La experiencia inmediata de la frontera se define, en su forma más bien estricta y literal, como el lugar de encuentro entre la civilización y la barbarie o como un borde colonial caracterizado por no respetar una cierta densidad considerable de población nativa: "Es preciso definir las fronteras, entonces, como las áreas donde se realiza la ocupación de un espacio vacío o donde se produce el roce de dos pueblos de cultura muy diferente, sea en forma bélica o pacífica"<sup>139</sup>.

La frontera importa, ya que sus forjadores (hispano-criollos) constituyen un cuadro básico para la vida nacional. Es más importante, entonces, referirse a los efectos de la frontera sobre la vida regional en un cuadro más vasto:

"El rasgo fronterizo ha tenido en Chile una vigencia muy marcada, que no hemos percibido porque hemos vivido preocupados de una historia capitalina, oficial y aristocrática. Pero desde el momento en que fijamos la atención en las regiones históricas, se capta la intensidad del quehacer fronterizo, sus orientaciones sucesivas y su influencia en la vida nacional"<sup>140</sup>.

Al igual que Turner, Villalobos sostiene un cuadro explicativo global al afirmar que la historia latinoamericana es la historia de la frontera:

"Hoy día pareciera estar fuera de duda que la pequeña historia fronteriza de cada región o país se sitúa dentro del marco mayor de la 'gran frontera', aun cuando falte todavía un panorama de relaciones y comparaciones que haga inteligibles las líneas fundamentales.

La historia de Latinoamérica ha sido en gran medida una historia fronteriza"<sup>141</sup>.

---

económicos. Así como por las condiciones ambientales que afectan la psicología de un pueblo" (pág. 103). Véase: Richard Hofstadter, *Los historiadores progresistas*; Frederick Turner (edit.), *Frontier and section*.

<sup>138</sup> Al respecto, y siguiendo los mismos lineamientos de la tradición fronteriza en Chile, ver: Patricio Cerda, "La frontera en Chile: un análisis comparativo.

<sup>139</sup> Villalobos, *Deficiencias...*, *op. cit.*, pág. 14.

<sup>140</sup> Villalobos, *La vida...*, *op. cit.*, pág. 14.

<sup>141</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

En lo relativo a la organización social de la frontera, se produce una mezcla de lo social y lo colectivo, de lo privado y lo gubernamental, cuyos métodos de procedimiento se basaban en la experiencia y seguían los dictados de lo oportuno y lo prudente.

En otra parte, se ha intentado una explicación de la frontera a partir de su misma producción literaria como consecuencia de un proceso de dominación global y religiosa en su primera etapa, y científica y tecnológica en un segundo momento; de allí que podamos observar un apoyo logístico que se genera en su misma praxis discursiva de géneros para —etnográficos, periodismo, literatura de viajes y otros textos producidos desde y en relación con las fronteras coloniales— las fronteras emergen desde esta perspectiva como: “una dramática aparición de la conciencia planetaria se produce como consecuencia del enfrentamiento europeo con las poblaciones no occidentales en los espacios fronterizos”<sup>142</sup>.

De manera similar Bolton se refiere a la primera fase de expansión europea y contacto fronterizo. Con relación a los agentes misionales señala el significado de las misiones como institución fronteriza: “[...] los misioneros no fueron solamente agentes religiosos [...] eran agentes civilizadores y políticos [...] como tales, constituyeron un elemento vital del sistema pionero español”<sup>143</sup>.

Los lineamientos generales de la frontera se fundamentan en una “estricta cronología” derivada del examen documental de las fuentes que le sirven de sustento (guerra y paz en Araucanía, periodificación) consistentes en: alzamientos generales, rebeliones parciales, etc., diseñándose un marco que se adecua a fluctuaciones sucesivas de enfrentamientos que demuestran un lento declinar de la guerra y una paulatina coexistencia de los bandos en conflictos; ciertamente está cronología refleja una situación en la mayoría de los rasgos occidentales. Llama la atención de que en otra parte, Bengoa, pese a no centrarse directamente en los primeros siglos de la penetración occidental, realiza una cronología comparativa entre la hispana y la indígena, allí no se presenta coincidencia entre los eventos que rescata la historia fronteriza y los expuestos por Bengoa, para los mapuches<sup>144</sup>.

A nuestro entender, esa situación no se deriva del desconocimiento de Bengoa de los sucesos que enmarcaron la penetración hispana en la Araucanía, sino por el tipo de fuentes que él utiliza. Junto a la masa documental histórica, da preferencia a algunos eventos traídos a colación por informantes mapuches, actuando la tradición oral como eje cronológico. Sin duda que semejante empresa, no exenta de dudas y de críticas, se nos aparece como un intento de enfocar la problemática desde un punto de vista fuera de la frontera estrictamente “histórica”, pero justamente su intento sólo es posible en un marco tardío de tiempo (siglo XIX) donde, precisamente, los estudios fronterizos declinan paulatinamente dejando un espacio de tiempo que lo puede ocupar la antropología o sociología en virtud de este *impasse*.

<sup>142</sup> Álvaro Fernández-Bravo, *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en la narrativa argentina y chilena de fin de siglo*, pág. 10.

<sup>143</sup> Herbert Bolton, “La frontera en Chile. Un análisis comparativo”, pág. 48.

<sup>144</sup> José Bengoa, *Historia del pueblo mapuche, siglos XIX y XX*.



El interés de enfocar desde una perspectiva etnohistórica la “historia” de la Araucanía, justamente requiere insertarse en la frontera hispana y su producción documental, intentando generar desde la misma, el real alcance de una frontera indígena, acaso una frontera más acorde con los resultados de la antropología a un nivel comparativo que precise las estructuras sociales en el área en cuestión y los diversos grupos nativos que en ella habitaron.

Si la frontera no ha fallado en cuanto a la historia hispana en el centro-sur, sí lo ha hecho cuando se aproxima a las sociedades aborígenes; al respecto, ¿qué son *Los pehuenches en la vida fronteriza*?; sólo un nombre nativo para referirse a la sociedad hispana o hispano-criolla de la frontera para aludir a los límites coloniales del imperio español y su funcionamiento interno, como lo vemos en *Maloqueros y conchavadores en las Pampas*, de Leonardo León. Ciertamente, los intentos de la frontera para señalar a los grupos aborígenes, como: tribus, etnias, caciques, cacicazgos, jefaturas, señoríos, etc., incrementan aún más el desconcierto, inclusive para el emergente discurso etnohistórico que prácticamente recién comienza. Es mucho lo que se lleva avanzado en el área andina como para desconocerle su avance en este sentido; allí han caído en desuso, las categorías antes señaladas, donde lo étnico y la etnicidad han colapsado desde la propia verificación empírica, hasta las mismas teorías antropológicas. Al respecto, desde la obra de Barth en adelante ha pasado, indudablemente, mucha agua bajo el puente. Es preciso, pues, reexaminar los fundamentos de la historia en la Araucanía para ajustar en un orden más acorde a los momentos culturales en juego, equilibrando la balanza hasta ahora de decidido predominio occidental.

# ETNOHISTORIA EN EL ÁREA CENTRO-SUR

## FRONTERA Y ANTROPOLOGÍA

La etnohistoria que se inaugura en el área sur es relativamente nueva y, aunque no es depositaria de una etnohistoria “poderosa” como la andina, se entroniza a nivel local con obras monumentales de principios de siglo<sup>145</sup>. Véase, por ejemplo, las técnicas usadas por Latcham y Guevara (en especial Latcham), al evaluar a “los araucanos” del siglo XVI; éstas son impresionantes, ajustándose a una búsqueda masiva para utilizar una variada gama de documentación que no sólo parte del eje de las crónicas –legajos, probanzas, informes etc.–, sino que asocian la información escrita al “dato” arqueológico y antropológico con una buena dosis de análisis comparativos que, para su tiempo, lo convierte en un verdadero ejemplo de diversidad en cuanto a las estrategias asumidas en la investigación.

La utilización del método etnohistórico lo enfocaremos desde una doble óptica “técnica”:

Primero, en cuanto a su producción concreta en la “reconstrucción” de una etnografía documental determinada, en un período de tiempo oscilante –grupos indígenas en el siglo XVI o XVII–, donde habría que precisar un intento de reconstrucción operada a través de una “destrucción” de algunos elementos conceptuales y categorías más apropiadas a las unidades indígenas del área que habrían sufrido una complejidad y, tal vez, una no-coherencia a partir de un tratamiento histórico encuadrado en la denominada “frontera”. No es paradójal tal situación si observamos que en la última producción fronteriza se prioriza por el diseño o construcción de una “historia indígena” o por el de un sujeto indígena (véase, por ejemplo, León, *Maloqueros...*, *op. cit.*), sólo que partir de una perspectiva del cambio a través del contacto o de la coexistencia de ambos grupos, del hispano y del aborígen. El momento de preferencia de este espacio discursivo lo constituirá el siglo XVII, (formulándose una serie de estrategias nativas asociadas a categorías tales como: caciques, cacicazgos, etc. o la utilización de criterios étnicos a grupos inexistentes: puelches, por ejemplo)<sup>146</sup>.

Esta estrategia de investigación evaluará la tipificación del sujeto indígena a partir de las instituciones hispanas, parlamentos, juntas de guerra, comisario de naciones, capitanes de amigos, etcétera<sup>147</sup>.

<sup>145</sup> La etnohistoria andina cuenta a su haber con un desarrollo teórico sistemático en una línea de investigación que con sus divergencias condice desde Porras, Wedin, Rowe, hasta Murra y Pease (por citar a los más destacados).

<sup>146</sup> En este sentido véase Osvaldo Silva, “Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista española”.

<sup>147</sup> Nos sumamos aquí a la crítica de Faron, acerca de las relaciones fronterizas, quien reconoce que esta estrategia histórica es saludable y abre paso a un trabajo interdisciplinario, sin embargo, agrega que: “[...] muy poco análisis antropológico fue incorporado en el estudio, datos contenidos en las crónicas especialmente las características de la organización social de los mapuches, como parentesco, arreglos matrimoniales y residenciales, que han cambiado a través de los siglos”.

Dejando un tanto de lado el examen de algunos elementos propiamente nativos, es decir, la concreción del linaje a un territorio determinado; la figura del lonko como elemento regulador de un conjunto de familias; la emergencia de procesos de integración –*Ayllaregues*– o simplemente los ordenadores rituales básicos a toda agrupación indígena, sistemas de clanes, relaciones de reciprocidad, etc., se nos podrá objetar que pertenecen no ya a determinaciones nativas propias, sino, más bien, a conceptos y tradiciones antropológicas. No obstante, en lo mismo radica la importancia de la lectura, un tanto antropológica de los documentos, donde, precisamente, esta etnohistoria busca algunos rasgos organizadores y más apropiados al sistema que describe. De otro lado, las preguntas a la documentación cambian radicalmente en el intento por extraer algunos patrones y comportamientos indígenas.

Y segundo, en una dimensión más “especulativa”, tomando a la etnohistoria como límite metodológico que nos permita una reflexión de “los discursos acerca de los indígenas” que se generan contemporáneamente en torno a un espacio acotado, aunque difuso como es la Araucanía, espacio que permite discursividades disímiles, pero también constriñe<sup>148</sup>. Espacio que, al fin y al cabo y por derecho propio, se constituye en un monumento<sup>149</sup>.

Desde aquí, la etnohistoria la asumimos como actividad de interiorización y reflexión frente a la producción histórica y antropológica.

Qué es la frontera sino una serie de planteamientos acerca de algo que se mueve y desliza hacia lo indígena o al menos trata de aprender. Del mismo modo, el discurso antropológico de lo “mapuche”, con sus posibilidades ahora (después de que se lo ha sacado de un contexto de colonización-descolonización) de una “pureza” que autoriza el filtro de lo “otro” como verdadero, es un discurso “acerca de”, que a partir de sus tecnologías –herramientas cognoscitivas, tales como: bandas, tribus, totemismo, sistemas de parentesco, etc.– trata también de aprehender<sup>150</sup>.

---

Véase Louis Faron, “Reseña crítica a las relaciones fronterizas en la Araucanía”.

<sup>148</sup> En este sentido ver las propuestas de la etnohistoria como límite disciplinario de Tax Chon, en José Alcina, *En torno a la antropología cultural*, pág. 162 y, para el área andina, Franklin Pease G., *Etnohistoria andina: problema de fuentes y metodología*, también Ana María Lorandí, *Arqueología y etnohistoria hacia una visión totalizadora del mundo andino*.

<sup>149</sup> Tomamos la noción de “monumento” a partir de la *Arqueología del saber*, de Michel Foucault, quien nos dice que: [...] la historia, en su forma tradicional, se dedicaba a “memorizar” los monumentos del pasado, a transformarlos en documentos y hacer hablar a aquellas trazas que, en sí mismas, no son en absoluto verbales, o dicen tácitamente cosas diferentes de las que dicen explícitamente; hoy, en cambio, la historia es la que transforma los documentos, y que, allí donde se descifraban trazas dejadas por los hombres y se descubría en negativo lo que habían sido, presentan una masa de elementos que necesita después aislar, reagrupar, hacer pertinentes, poner en relación, constituir un conjunto” (pág. 14). Cf. con Le Goff, *op. cit.*, donde propone que en este proceso al documento se le señala a través de su propuesta: la no inocencia del documento, caracterizado ya como monumento, en el que hay que caracterizar y precisar su fabricación en conexión a las relaciones de fuerza que lo hicieron posible (pág. 227).

<sup>150</sup> El problema fundamental de una disciplina creada por Occidente para aprehender a “lo otro”, fue anticipada por Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, en torno a la etnología, como una positividad “vertida en la vulgata de occidente”. Es decir, la etnología como un corpus privilegiado de la “palabra” indígena.

No se trata de que unas y otras disciplinas estén o no en lo cierto; es más, se trabaja con una misma racionalidad o, diríamos mejor, “preocupación”, que no es otra cosa que una reflexión diseñada a partir de la misma noción de alteridad que, con mayor o menor fortuna, técnicamente o especulativamente, se desliza en ellas, adquiriendo, en su punto más álgido, un carácter axiológico.

En tanto se presentan programas de conquistas y dominación, se habla de una supuesta violencia originada en el contacto mismo, manifestada en la guerra y en el desenfreno del “deseo de matar” por parte de los hispanos conjuntamente con el “evangelio, que actúa como una opresión sin límites “contra mapuches”<sup>151</sup>.

No es el discurso indígena *per se*, es el “acerca de” que hace a nuestra propuesta realizable como una reflexión de aquellas disciplinas que enlazan su decir en torno a una voz que en razón de la dinámica temporal, nos resulta cada vez más ausente y problemática.

La etnohistoria que emerge en la Araucanía lo hace en pequeña escala<sup>152</sup>, sin constituirse en un corpus general, reparando en asuntos claves para la reconstitución aborígen del área en cuestión. Le debemos a Osvaldo Silva los primeros avances en el sentido de reevaluar las fuentes tradicionales con nuevas preguntas como, asimismo, algunas configuraciones iniciales en torno a las sociedades aborígenes que se desarrollaron tempranamente en el centro-sur chileno. Antes de articular sus investigaciones, abordaremos una reciente síntesis en torno a la Araucanía y sus habitantes: nos referimos a la obra de Dillehay. En ella se ofrece, en líneas gruesas, algunos problemas relevantes, susceptibles de contrastación y diálogo con las investigaciones etnohistóricas.

Dillehay se pregunta por una problemática sustancial en relación con los mapuches; en sus palabras, siempre se ha cuestionado que todos los segmentos de la población mapuche pertenecen a la misma ‘tribu’ o grupo ‘étnico’ con rasgos culturales semejantes. Tal idea estaría

“[...] basada principalmente en la descripción y definición de las condiciones y relaciones tanto históricas como actuales, que los no mapuches, particularmente los primeros cronistas e historiadores al igual que los investigadores sociales modernos, nos han presentado en sus escritos históricos y en sus estudios científicos sobre estos indios”<sup>153</sup>,

la razón de esta imagen de homogeneidad se debería básicamente a que “[...] los datos y las interpretaciones que nos han proporcionado historiadores y otros estu-

<sup>151</sup> Ejemplo del carácter extremadamente valórico en recientes estudios en la Araucanía es: *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, de Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster.

<sup>152</sup> No es que consideremos pioneros y monumentales los trabajos dejados por Latcham o Guevara, entre otros, que ya en sí constituyen una temprana etnohistoria para el centro-sur chileno, pero creemos que sus proyecciones se vieron colapsadas por la fuerte tradición histórica que asumen las investigaciones en el área, conocidas hoy como los estudios de frontera, sin embargo, luego de un amplio “reinado” comienza nuevamente a perfilarse una búsqueda en lo que respecta a la etnohistoria.

<sup>153</sup> Tom Dillehay, *Araucanía, presente y pasado*, pág. 123.



Chalas de cuero y calcetines pehuenches.



Paisaje sureño andino.

diosos, junto con los conceptos científicos que hemos utilizado para construir esta imagen, nos impiden conceptualizar y entender con exactitud la naturaleza, el significado y la exacta relevancia de esta homogeneidad”<sup>154</sup>.

Creemos que el problema surge a nivel de las interpretaciones y no al nivel del “dato” proporcionado por las primeras documentaciones; esta idea la hemos tratado de explicar a lo largo de nuestra exposición, justamente determinando qué “dice” cada disciplina frente a los grupos indígenas del área y qué tiene que ver con la “construcción” del sujeto indígena a nivel de las disciplinas sociales (historia, antropología, etcétera).

Algunos ejes de esta problemática radican en el hecho de cómo han sido ocupados los “datos” proporcionados por los primeros cronistas, la imagen que se hacen de ellos tanto historiadores como antropólogos; siendo, quizá, similar la utilización del concepto ‘araucano’ utilizado ampliamente por los trabajos históricos o el de ‘mapuche’, reelaborado por la antropología, aunque ya sea un avance por la utilización del idioma propio (*mapudungu*), ocultándonos también la diversidad. Para Dillehay, el problema se centra en los criterios acríticos –conceptos o categorías– con las que se ha trabajado: “grupo”, “tribu”, “unidad étnica”. “Cada una de estas expresiones ha sido aplicada a la población mapuche y, aunque cada término aparentemente conlleva el mismo significado, cada uno involucra problemas diferentes en ciencias sociales y deberá, por lo tanto, ser entendido desde la perspectiva histórica, teórica y cognitiva”<sup>155</sup>. Completamente de acuerdo con estas premisas, nuestra investigación se acerca a la perspectiva histórica, aunque también ponemos de manifiesto algunos presupuestos teóricos que animan la interpretación, existiendo ya intentos de esta naturaleza<sup>156</sup>.

Los diferentes niveles en que se sitúan las teorías, que de ninguna manera son puras, más la coherencia de la configuración que realiza el propio investigador, es decir, su discurso, relato o interpretación frente a la realidad observada<sup>157</sup>, y si agregamos a la configuración de lo que éstos utilizan como datos para la interpretación de documentos para el historiador, encuesta etnográfica para el antropólogo o artefactos para el arqueólogo, demandaría una labor titánica para evaluar exactamente los diferentes campos cognoscitivos con sus diferentes procedimientos y matices<sup>158</sup>.

Dillehay detecta ciertas problemáticas en torno a la estructura social de los grupos mapuches:

<sup>154</sup> Dillehay, *op.cit.*, pág. 123.

<sup>155</sup> *Op. cit.*, pág. 124.

<sup>156</sup> Véase: Ricardo Salas, “Tres explicaciones del universo religioso mapuche”.

<sup>157</sup> Véase la tesis de Jean Ladrière, *L’articulation du sens*, donde se plantea que: en las ciencias sociales, “los datos con que hay que contrastar la teoría no pueden ser descritos con independencia del lenguaje teórico de cada caso”. Cf. con Paul Fereyabend en el sentido de que si las proposiciones observacionales y teóricas son distintas, “no es por que ellas sean la expresión adecuada de un contenido perceptivo, sino en razón de las circunstancias de su producción”. En otras palabras, Fereyabend en, *Límites de la ciencia*, págs. 146 y 147, apunta a lo siguiente: “los términos observacionales dependen de la teoría en cuyo nombre se hacen las observaciones”. Del mismo modo, Clifford Geertz ha señalado que “lo que llamamos nuestros datos son ya interpretaciones de interpretaciones”. Ver *La interpretación de las culturas*.

<sup>158</sup> El acoplamiento de marcos teóricos entre arqueología, antropología y etnohistoria han sido trabajados y denominados interfases, véase Michael Pshiffer, *Archaeological Method and Theory*, vol. 4.

“Es un hecho histórico que aun dentro de la sociedad mapuche misma, durante los siglos XVI y XVII, hubo una oposición interna entre segmentos poblacionales pese a lo cual, primero se unieron contra los incas y posteriormente contra los españoles y criollos; luego algunos grupos mapuches se separaron y permanecieron en desacuerdo después de las guerras de frontera. Sin embargo, ¿qué se puede decir de las posibles diferencias o condiciones culturales reinantes en estos grupos o segmentos internamente opuestos de la población mapuche que podrían haber provocado tensiones intergrupales? Además, ¿qué hay de las alianzas y desacuerdos que podrían haber involucrado (posiblemente aún hoy se da el caso) a la unidad étnica mapuche propiamente dicha, así como a otros grupos afiliados (por ejemplo, huilliches, pehuenches) con distintas ‘identidades étnicas’, pero de culturas semejantes”<sup>159</sup>.

Dillehay percibe, en parte, una estructura segmentada en los mapuches, pero persiste en denominarlos, a partir de ello, una “etnia propiamente mapuche; luego se pregunta, una vez establecidas las oposiciones y diferencias de las tensiones a nivel intergrupar ocasionadas por estas mismas –volveremos sobre esto más adelante, ya que a través de las oposiciones segmentarias se puede explicar dicho problema que, hasta el día de hoy, se manifiesta en forma recurrente–, ¿cómo tratar a pehuenches, mapuches o huilliches? Este autor, sitúa el problema en los siguientes términos: que los investigadores –antropólogos– han subestimado la variabilidad cultural dentro de las mismas poblaciones indígenas, se suma a esto las limitaciones metodológicas; falta de datos de grupos particulares como: pehuenches, picunches y huilliches, y el “intento de estudiar los segmentos socio-culturales que parecen ser relativamente uniformes y representativos de toda la población indígena como entidad, en algún punto dieron paso a la perspectiva que tenemos hoy de los mapuches como una sociedad homogénea”<sup>160</sup>.

Detrás del tratamiento de la sociedad mapuche, efectivamente se ubican los marcos teóricos con los que ha sido abordada. De allí la pertinencia de un enfoque que utilice datos etnográficos comparativos sin descuidar algunos elementos específicos culturales, determinando los rasgos relevantes de las variaciones a través del tiempo como, asimismo, las reestructuraciones que sufren las estructuras nativas por medio del contacto con el occidental.

Precisamente, en una sociedad que nosotros la definimos como segmentaria, es dificultoso hablar de la “etnia” mapuche (al menos tempranamente). Dillehay comparte la definición de comunidad que nos proporciona Barth:

“1) en gran medida se autopropetua biológicamente, 2) comparte valores culturales fundamentales realizados con unidad manifiesta en formas culturales, 3) integra un campo de comunicación e interacción, 4) cuenta con unos miembros que se identifican a sí mismos y son identificados por otros y que constituyen una categoría distinguible de otras categorías del mismo orden”<sup>161</sup>.

<sup>159</sup> Dillehay, *op. cit.*, pág. 129.

<sup>160</sup> *Op. cit.*, pág., 130.

<sup>161</sup> Fredrik Barth, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, pág. 11.

Podríamos señalar que Dillehay se orienta por un presupuesto más fenomenológico donde las características que priman tengan un carácter subjetivo, vale decir, aquellas diferencias que los mismos actores consideran significativas<sup>162</sup>.

Se desprende entonces, la preocupación de Dillehay por el cuarto punto planteado por Barth: "la autoidentificación", es decir, el "nosotros" *versus* "ellos"<sup>163</sup>. Este planteamiento, seguido, no sin dificultades, por Dillehay, sugiere un problema casi insoluble: primero, porque en la documentación temprana "hispana" no existe lo que él denomina: pocos estudios serios "sobre lo que 'ellos', los mapuches, han identificado como su esencia a través del tiempo"<sup>164</sup> y segundo, porque el enfoque a grupos étnicos inexistentes (picunches o pehuenches), tal como veremos más adelante, se quedaría en lo que el mismo Barth nos advirtió: "las diferencias entre los grupos se convierten en simples diferencias en el inventario de rasgos; la atención se concentra en el análisis de las culturas y no en la organización étnica".

Concordamos en la vía de análisis propuesta por Tamagno y, siguiendo a Cardoso de Oliveira, en el sentido de que las limitaciones de construir metódicamente el objeto de estudio, por sus definiciones, orienta su propuesta para entender las identificaciones étnicas como categorías sociales generadas en procesos sociales complejos, posibles de ser interpretados en sus connotaciones comunicativas, cognitivas y simbólicas, permitiendo:

1. No restringir lo étnico a los límites del grupo.
2. No restringir lo étnico a una enumeración de rasgos culturales.
3. No definirlo teniendo a la cultura como concepto fundante.
4. Entender lo étnico como construido en *procesos sociales complejos que deben ser situados en el marco histórico y analizados en sus connotaciones sincrónicas y diacrónicas*.
5. Situar los procesos de identidad e identificación a nivel de las relaciones sociales atendiendo a:
  - 5.1. Las relaciones de dominación/subordinación presentes en la estructura social que ordena la vida de los grupos en cuestión.
  - 5.2. Los vínculos y lealtades que unen a los individuos y que hacen posible la constitución de la sociedad; así como también los procesos de diferenciación, desigualdad y exclusión que los separan entre sí"<sup>165</sup>.

Si lo étnico se entiende como identidad, asociado a un momento ideológico, siendo su configuración política fundamental, es pertinente, entonces, atender a los procesos sociales complejos que han posibilitado la construcción de identidad o identidades en un espacio amplio como lo es el área de la Araucanía. Se pregunta Dillehay al respecto:

<sup>162</sup> Barth, *Los grupos...*, *op. cit.*, págs. 16 y 17.

<sup>163</sup> *Op. cit.*, pág. 129.

<sup>164</sup> *Op. cit.*, pág. 130.

<sup>165</sup> Cardoso de Oliveira, en Liliana Tamagno, "La construcción social de la identidad étnica", pág. 56.



“En épocas pasadas, ¿se consideraron los mapuches a sí mismos como una serie de grupos distintos, tribus o unidades étnicas?, ¿podría ser acaso que los mapuches identificados externamente con una sola denominación tuvieran nombres diferentes (así como las comunidades locales algunas veces toman el nombre del linaje del lonko), como resultado de una cultura común de varios siglos anteriores?”<sup>166</sup>.

La primera interrogante la descartamos, sin embargo, la segunda, nos ofrece un potencial explicativo que trataremos de responder desde una dimensión etnohistórica, teniendo presente que la denominación “externa”, es decir, araucanos, no es situada, en estricto rigor, por hispanos en la confrontación bélica originada en la conquista a pesar de ser difundido el término por Ercilla<sup>167</sup>. Asimismo, la denominación mapuche como apelativos externos, aun cuando esta última sea utilizada masivamente hoy por los “nativos” del área, responde más a construcciones que se vierten y desarrollan en modelos teóricos y disciplinarios y, principalmente, a la intervención y necesidad de un campo semántico propiamente indígena que, a grandes líneas, reduzca las oposiciones y fricciones de sus tradicionales estructuras segmentarias a través del eje semántico *tierra* el cual posibilitará múltiples sentidos en lo religioso y en lo político fundamentalmente, originando una identidad global (MAPUCHES) que se contraponga al proceso de desintegración ocasionado en forma variable, en alrededor de quinientos años de impactos políticos, económicos e interculturales<sup>168</sup>.

La investigación etnohistórica para la Araucanía intenta despejar el comportamiento social por medio de la precisión de los “átomos” de la organización social, dejando fuera de dudas unas complejas estructuras segmentarias que se desarrollaban “[...] esparcidas sobre un amplio territorio, presentando algunas variantes culturales derivadas de su adaptación a medios ecológicos disímiles”<sup>169</sup>.

<sup>166</sup> Dillehay, *op. cit.*, pág. 130.

<sup>167</sup> El examen detenido de la documentación temprana sugiere que a pesar de existir cierta “homogeneidad” en el lenguaje, los segmentos de la población nativa eran heterogéneas; al menos así lo perciben los españoles de la época. Un documento escrito en 1601 vale aquí como ejemplo: “Todos los indios coyunchenses de la provincia de Cauchina, Reregualqui y Quilacoja que son de la comarca de esta ciudad hasta el río Bío-Bío están rebelados y alzados contra el real servicio y asimismo los naturales de la cordillera de San Bartolomé”. Alonso Rivera, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*. Problema que ha llevado contemporáneamente a una confusión generalizada. Así se refiere Américo Gordon, en el supuesto de una autodenominación global: “No coinciden las opiniones respecto de si los indios del país tenían o no tenían nombres propios para autodenominarse”. *Actas de las jornadas de la lengua y literatura mapuche*, pág. 172.

<sup>168</sup> Leo mapuche hoy día, creemos que debe entenderse más como un proceso de identidad política que se explica por la continua tensión que ejerce, en cierta medida, el Estado chileno frente a la actual minoría nativa del centro-chileno. Desde esta perspectiva, la dispersa minoría indígena operaría en la construcción de un discurso global que tomará el sentido al interior de un campo semántico en torno a la *tierra*. Desde el eje “tierra” se desprenderá la articulación identificatoria del nosotros *versus* ellos. Al otro lado del eje “tierra” aparecerá la cultura dominante: “los chilenos”; por otra parte, la tierra será: “[...] un factor de reconocimiento mutuo entre los aborígenes [...] la necesidad de tierra, ha servido de activador en el campo social, llevando a la unificación de oposiciones”, María Ester Nostro, *Semiótica de un conflicto étnico encubierto. Los indios de la Argentina. Sobre culturas indígenas lenguaje e identidad*, págs. 119 y 120.

<sup>169</sup> Nostro, *op. cit.*, pág. 89.

El núcleo de estas estructuras segmentarias, tal como lo observa Silva, podemos denominarlo linaje:

“[...] organizado como una *familia extensa*, conviviendo el padre, con sus vástagos varones casados, en rucas cercanas y disponiendo de un territorio común para la agricultura, recolección y pastoreo. Cuando éste se hacía estrecho debía emigrar uno de los hijos desposados quien, de ese modo, daba origen a una nueva familia extensa, localizada, en lo posible, dentro de la misma circunscripción geográfica. El fenómeno se repetía permanentemente provocando una segmentación que terminaba por crear nuevos linajes, perdiéndose, con el tiempo, sus vínculos consanguíneos. La integración a un clan los volvía a relacionar con un mítico antepasado común cuyo tótem daba nombre a la agrupación”<sup>170</sup>.

Fuera del núcleo básico de la familia, donde los nexos consanguíneos son fundamentales, estaban los grupos de parentesco residencial, que a través de la filiación, la persona era asignada socialmente a un grupo de parentesco<sup>171</sup>. El eje de descendencia era, al parecer, patrilineal: “Resalta, en primer lugar, el que las co-esposas habiten en territorio diferente al de su linaje natal. De ello se desprende una residencia patrilocal que debe ir acompañada de una filiación patrilineal, puesto que el hijo es el heredero natural de su padre”<sup>172</sup>.

La adopción territorial era realizada por cada patrilineaje, la estructura segmentaria generaba su propia dinámica vinculada al espacio y a la capacidad de cada patrilineaje. En términos de manutención:

“La superficie a obtener, debía guardar relación con la magnitud de su familia poligínica. Ello naturalmente, limitaba el número de varones dentro del patrilineaje a una cantidad que no sobrepasase la capacidad de tención del territorio. Cuando ésta era superada, una o más familias debían separarse para ocupar otro valle, surgiendo de tal modo, un nuevo patrilineaje cuyo parentesco con el originario se mantenía a través del reconocimiento de antepasados comunes”<sup>173</sup>.

Según Silva, las denominaciones que encontramos en los documentos tempranos hispanos tales como: *tucapeles*, *mapochoes*, *cachapuales*, *pencones*, corresponderían a organizaciones mayores al patrilineaje: “[...] el patriclán, grupo territorial que debió poseer un nombre particular con el cual se identificaba también a juzgar por las evidencias, a quienes lo componían y a la región. Las fronteras de los patriclanes pudieron estar señaladas en ríos, valles u otro importante accidente geográfico”<sup>174</sup>.

<sup>170</sup> Osvaldo Silva, “Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos”, pág. 93.

<sup>171</sup> *Op. cit.*, pág. 8.

<sup>172</sup> *Op. cit.*, pág. 12.

<sup>173</sup> *Op. cit.*, pág. 13.

<sup>174</sup> *Ibid.*

Al momento del contacto con los españoles, Silva ha descrito, a través de un análisis de la documentación disponible más una revisión de las tesis de Latcham, Guevara y Medina, un sistema de doble filiación al reparar en los títulos de encomienda expuestos por Latcham en el siglo XVI; en éstos, los hijos de los “caciques llevaban un apellido distinto: “creemos que Latcham tuvo razón al sostener que el apellido se heredaba vía materna por lo cual dos hermanos lo tenían igual sólo cuando eran hijos de la misma madre. Esto nos induce a pensar que junto a la filiación patrilineal había otra matrilineal con sus respectivos linajes y clanes”<sup>175</sup>.

La base de esta situación radica en que los derechos de progenie observados por Silva en Rosales y en Bibar se perfilan, en el primero, como: “uno de los derechos del matriclán: recibir los tejidos entregados como parte del precio de progenie”<sup>176</sup>.

Dentro de los deberes está la situación inversa. Una vez deshecho el vínculo se estipula la devolución de la “hacienda” pagada. Lamentablemente en lo que dice relación con las denominaciones de parentesco, al menos para los siglos XVI y XVII, la información sigue siendo escasa; en concreto sólo se posee como evidencia la denominación *cuga* y *laku* consignada en el primer vocabulario en *mapudungu* realizado por el padre Valdivia (1606)<sup>177</sup>. En general, la terminología del parentesco recuerda, según Silva, al sistema Omaha –descritos por Halowell (1943), Títiev (1951) y Faron (1961, 1968)–: “[...] las sociedades que presentan este tipo de terminología poseen un mismo término para hermanos y primos paralelos, reconocen primos cruzados. Agrupan bajo una terminología a parientes de diversas generaciones. Así llaman madre a la hermana de la madre y a la hija del hermano de la madre”<sup>178</sup>, siguiendo al padre Valdivia (1606), el autor nos expone que:

“[...] el vocablo chao es asignado al padre y a los hermanos del padre; ñuque, voz que significa madre, es aplicado también a las hermanas del

<sup>175</sup> Silva, “Grupos...”, *op. cit.*, págs. 18 y 19.

<sup>176</sup> *Op. cit.*, pág. 19.

<sup>177</sup> Quien traduce la voz *cuga* como: “el apellido de linaje, como grú, o antú, zorras, o soles, o ríos, etc., como acá hay mendozas, toledos, etc.” [ ¿ ? ]. De igual forma, más tarde, el padre Havestad (1777), lo traduce como: “género, progenie, estirpe, familia, gens. El mismo apellido adquiere denominaciones de aves, cuadrúpedos, serpientes, peces, piedras o cualquier cosa animada o inanimada”. La traducción del texto en latín del padre en Horacio Zapater, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*, pág. 105.

Foerster y Gundermann han definido un modelo aleatorio para la *cuga* en el que los individuos varones eran nombrados a partir del nombre genérico o *kunga* por medio de una particularización de la especie o de la clase: “De allí entonces que el nombre propio, agregado al *kunga* de un individuo, fuera aleatorio”. Sin embargo, observan otro sistema el de los *laku*, al cual denominan modelo mecánico: “[...] que es otra modalidad mediante la cual un individuo accede a un nombre propio [...] en la terminología de parentesco, agrupa a todos los nombres de la generación alternada paterna ascendente de Ego por la línea paterna, incluyendo los bisabuelos y tatarabuelos paternos, al igual que a todos los miembros de la generación alternada paterna descendente de Ego”. De igual forma, estos autores están de acuerdo que, a pesar de las variaciones, estas denominaciones son colectivas del mismo modo como un individuo forma parte de un linaje. Ver: Rolf Foerster y Hans Gundermann, “Acerca del nombre propio mapuche”, págs. 42 y 43.

<sup>178</sup> Foerster y Gundermann, *op. cit.*, pág. 14.

padre, a la tía materna, a la esposa del tío materno y a la hija del tío materno [...] votm, al hijo y al hijo del hermano; ñahue, a la hija y a la hija del hermano; peñi, al hermano del padre; lamuen, a la hermana y a la hija del hermano del padre; llopu, al hermano de la madre; ñuñu, a la hermana de la madre; choqm, al hijo de la hermana y lamué, a la hija de la hermana<sup>179</sup>.

Al momento del contacto, las estructuras de parentesco reflejarían una fuerte filiación patrilineal<sup>180</sup>. Sin embargo, el conjunto de derechos y obligaciones que filia a los varones dentro del linaje paterno y materno para determinados objetivos, ya sean de uno o de otros, se define como de doble filiación. En este sentido Marvin Harris, al referirse a los sistemas de doble filiación expone:

“[...] ego traza de modo simultáneo la filiación, matrilinealmente, a través de la madre y patrilinealmente, a través del padre [...] puede haber, a sí mismo, muchas otras combinaciones de las reglas de filiación [...] en todas las culturas existe un grado de filiación bilateral en el cómputo de derechos y obligaciones. Si una sociedad observa la filiación patrilineal para agrupar a la gente en grupos domésticos propietarios de tierras, esto no significa que el ego y la hija del hermano de la madre no tengan derechos y obligaciones especiales entre sí”<sup>181</sup>.

Nos interesa recalcar que tal sistema, o al menos sus rastros, fue detectado en un análisis y recopilación de la tradición oral mapuche realizado por Adalberto Salas. En ella encontramos una sugerente interpretación, en viva versión, de un *epeo* (cuento) clásico entre los mapuches: *El viejo Latrapay*. En este cuento se relata la intención del viejo Latrapay de negarse a entregar sus hijas a sus sobrinos mediante la imposición de tareas imposibles. Interviene la acción sobrenatural, que castiga al viejo y ayuda a sus sobrinos. Lo excepcional en este relato es la observación del autor de dos estructuras de parentesco matrilineal y patrilineal que para el caso del relato y su interpretación se presentan en transición:

“[...] la decisión del viejo Latrapay de retener para sí sus hijas no es monstruosa. Sin embargo, la decisión divina apoya a los sobrinos y castiga al viejo Latrapay. En el espacio del cuento, la sociedad mapuche es

<sup>179</sup> Foerster y Gundermann, *op. cit.*, pág. 14.

<sup>180</sup> Debemos dejar en claro que la terminología de parentesco analizada por Osvaldo Silva, no precisa un sistema de doble filiación. Ésta se sustenta, ante todo, en lo que el autor puede desprender a través de la documentación temprana relativa a la transmisión de derechos y obligaciones, y a la organización de estos derechos y obligaciones entre generaciones. Para una crítica en este sentido, que recuerda la excesiva importancia a la filiación y descendencia a partir de los derechos y obligaciones atribuidas fundamentalmente a Radcliffe Brown, véase: Louis Dumont, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, págs. 51-55.

<sup>181</sup> Marvin Harris, *Antropología cultural*, pág. 267.

virilocalizada: La hermana del viejo Latrapay se casó, se fue a residir al grupo de su marido, allí tuvo dos hijos y allí murió. Por supuesto es concebible una sociedad virilocalizada y matrilineal [...] los hombres constituían el grupo residencial, pero las mujeres daban el parentesco y el tótem. Pero el texto no sólo implica virilocalización, sino también una incipiente patrilinealidad: a la muerte de sus padres, los jóvenes deben buscar mujer y fundar sus propias familias individuales, pero no lo hacen dentro del grupo de su padre. Debe haber estado funcionando ya el tabú del incesto entre patriparientes. Es la mejor explicación de por qué los muchachos emprenden el largo viaje hasta llegar al lugar de residencia del hermano de su madre para casarse con las hijas de éste, en vez de la solución cómoda de buscar pareja en el grupo de su padre, cautelando únicamente que no fuesen matrimarientes suyas. Aparentemente todas las mujeres del grupo de su padre le estaban vedadas por el tabú del incesto. Hay que tener presente que el matrimonio con la hija del hermano de la madre no viola el tabú del incesto, ni en la patrilinealidad, ni en la matrilinealidad: en cualquiera de las dos situaciones, para un hombre su prima cruzada materna es de otro tótem y por lo tanto accesible para el matrimonio. *Esto significa que los jóvenes estaban siguiendo una pauta tradicional bien asentada, compatible con ambos sistemas de filiación*<sup>182</sup>.

Para Salas, el motivo del cuento puede ser un conflicto generacional que se expresaría en la emergente patrilinealidad representada por los muchachos y la generación mayor, constituida por el viejo Latrapay, el cual se aferra a la pauta matrilineal ya en receso<sup>183</sup>. Los resultados expuestos nos permiten afirmar una red de relaciones entre los grupos humanos que habitan la Araucanía.

Con relación a la filiación no unilineal, sistema que Ira Buchler, siguiendo a Firth, lo denomina ambilateralidad

“[...] constituye, a medias, una mezcla de lo bilateral y lo unilineal. Al revés que la filiación unilineal, no es necesario ni automático el trazado de la descendencia a través de ambos padres, aunque es posible hacerlo por otro lado, en tanto que organizado selectivamente por una unidad corporativa de parientes consanguíneos (grupo ambilateral al que, técnicamente, se da el nombre de rama), resulta funcionalmente equivalente a un linaje<sup>184</sup>.”

El problema de los sistemas no unilineales o, mejor dicho, cognaticios, es la división de la sociedad en grupos discretos, dada la superposición de ele-

<sup>182</sup> Dumont, *op. cit.*, págs. 249 y 250 (el destacado es nuestro).

<sup>183</sup> En esta parte del análisis, el autor se acerca a la clásica tesis de Latcham, véase *La organización...*, *op. cit.*, págs. 54 y 55, donde se postula para los mapuches, al momento del contacto, un estado transicional de la matrilinealidad a la patrilinealidad. Posición atacada por sus detractores, quienes ven en ella la influencia del evolucionismo imperante en el momento en que Latcham escribe.

<sup>184</sup> Latcham, *op. cit.*, pág. 101.

mentos cognaticios. “Cualquiera, y probablemente casi todo el mundo, afiliado en determinada unidad de filiación cognaticia, tiene un padre y una abuela del abuelo, que era miembro de otro grupo en el que por tanto dicho individuo puede sentirse tan legítimamente a gusto como en el propio grupo”<sup>185</sup>.

Los grupos cognados conforman un todo, una red de parentesco que operaba identidades a través, precisamente, de oposiciones. Creemos que ése es el caso en la Araucanía hacia los siglos XVI y XVII. Las continuas referencias a una no unidad política observadas en las crónicas y la cantidad de nombres que representaban las unidades indígenas dispersas con las que los hispanos se encontraron pasando la línea del Biobío, más las crecientes disputas que observaron entre ellos, nos hablan en favor de esa gran superestructura de relaciones de linaje por encima del segmento mínimo, la cual:

“[...] no es si no una red de alianzas, puesta en juego durante conflictos producidos entre los grupos mínimos en funciones. Esta superestructura es una política de ‘oposición complementaria’: en toda disputa sería entre miembros de diferentes linajes mínimos, todos los grupos exteriores más próximamente emparentados con uno de los contendientes que con el otro se colocan de parte de sus parientes más próximos y el pleito se dirime entonces entre los linajes de orden superior involucrados”<sup>186</sup>.

Un elemento de gran importancia, referente a las estructuras segmentarias en sus equilibrios o desarrollos a otras estructuras (sistemas cognaticios o sistemas unilineales), lo conforman las características ambientales en las cuales los grupos humanos tienen que desenvolverse, cuyo resultado es la expansión de estrategias tecnoeconómicas particulares que se relacionan con el marco cultural global, pudiendo diferenciar comportamientos de subsistencia disímiles en la zona central de Chile con respecto al área sur. En la primera, se han detectado sistemas de irrigación artificial y de agricultura intensiva, donde los sistemas de parentesco varían notablemente, puesto que tenemos la presencia de unidades endogámicas; en cambio en la segunda, al sur de la línea del río Biobío, adonde anteriormente aclaramos la situación de las estructuras de parentesco y su segmentación en linajes territoriales dispersos a causa, precisamente, de la variabilidad ecológica que presenta el territorio centro-sur chileno:

“El hábitat mapuche, en las latitudes señaladas, recibía abundantes lluvias, repartidas a lo largo del año. En tales condiciones ambientales y con una cubierta vegetal predominantemente selvática, *lo más adaptativo era la agricultura de roza y tala* [...]. Obviamente los terrenos deben rotarse y ello impide la nucleación populacional. Tal es el denominado efecto centrífugo que afecta a sus cultores. También es un factor de presión

<sup>185</sup> Latcham, *op. cit.*, pág. 101.

<sup>186</sup> Marshall Shaling, *Las sociedades tribales*, pág. 82.

demográfica, pues limita el crecimiento de la población más allá de la capacidad de mantenimiento de un territorio que exige amplias superficies de reservas para alternarlas hasta que crezca el 'bosque secundario' y puedan volver a cultivarse [...]. Naturalmente cuando la tierra escasea los linajes tienden a mantener su crecimiento a expensas de territorios vecinos, lo cual repercute en ese 'permanente estado de guerra de todos contra todos' característica de la vida tribal, hecho, sin embargo que no impide la 'organización política entre los grupos'<sup>187</sup>.

Este fenómeno, seguramente, posibilita en la Araucanía una mecánica de concentración y expansión de los linajes. De acuerdo con esto, Vargas expone dos mecánicas que posibilitan diseminación o concentración de los grupos humanos:

"[...] estos procesos de concentración-expansión están también influidos en su manifestación y resultados, por la presencia de los sistemas agrarios prehispánicos basados en la vegecultura o la semicultura. De manera general, podemos considerar que la vegecultura, como sistema agrario itinerante, requiere —para ser llevada a cabo— por su misma naturaleza, de un amplio territorio, debido a la necesidad de rotar los suelos para su recuperación, mientras que la semicultura —por el contrario— es un sistema que requiere que las tierras cultivadas sean repuestas por medio del barbecho y la rotación de cultivos"<sup>188</sup>.

Desde esta lógica, entre los primeros:

"[...] la tendencia es hacia la expansión territorial en la búsqueda de nuevos medios naturales de producción, lo que trae como consecuencia la ampliación y la indefinición del territorio tribal y la existencia de relaciones esporádicas y laxas, en donde las relaciones sociales de producción están enmascaradas por el sistema de parentesco consanguíneo garantizando de esa manera la complementación"<sup>189</sup>.

Esta relación biofísica es altamente significativa para interpretar los comportamientos de los grupos humanos asentados en el área comprendida desde el Itata al Toltén. Aquí, la tradicional división longitudinal presenta subáreas no homogéneas: "hay sectores de microclimas que posibilitan la existencia de fauna y flora no habitual en el área; en la costa también hay cambios, a lo largo del año, respecto de las especies que pueden ser capturadas por el hombre, lo cual sin duda influye en su comportamiento económico"<sup>190</sup>.

<sup>187</sup> Shaling, *Las sociedades...*, op. cit., pág. 71.

<sup>188</sup> Op. cit., pág. 17.

<sup>189</sup> *Ibid.*

<sup>190</sup> Op. cit., pág. 58.

Pero el medio de cualquier grupo “étnico” no se define sólo por las condiciones naturales:

“[...] sino también por la presencia y actividades de los otros grupos étnicos de los que depende. Cada grupo explota sólo una sección del entorno biofísico total, y deja grandes partes abiertas a la explotación por otros grupos [...]; conviene utilizar alguno de los conceptos de la ecología animal, particularmente el de nicho: el lugar de un grupo en el medio ambiente total, sus relaciones con los recursos y con los competidores”<sup>191</sup>.

Estos niveles de complejidad y de interacción entre los sistemas naturales y culturales, tradicionalmente habían sido pasados por alto en lo que respecta a los grupos del centro-sur chileno, contribuyendo a forjar la idea de una comunidad total basada solamente en los rasgos generales “homogéneos” que ofrecía la lengua (*mapudungu*) y a establecer sólo una ordenación geoclasificatoria heredada desde los tiempos de Latcham. Hoy, recién se comienzan a percibir estas diferenciaciones, aunque someramente; en este sentido Faron apunta:

*“Cultivation was the main subsistence activity and differed from the tropical forest slash-and-burn horticulture. The Mapuche cleared land for their gardens by burning down trees that they had killed by slashing, but similarity with the methods of the tropical forest people ended there, because the Mapuche were able to cultivate the same parcel of land over and over again. The fact that they usually left a parcel fallow for a year, so that it could replenish itself, indicated an entirely different agricultural technology. This meant that Mapuche were able to remain in the homestead for a lifetime. In the drier, northern part of the territory, they practiced irrigation, digging a network of canals through which water was regularly distributed. This freed them from a dependency on rainfall”<sup>192</sup>.*

Al parecer, la homogeneidad observada por los hispanos entre el río Aconcagua y el golfo del Reloncaví, obedecía a las diversas interrelaciones que los grupos humanos ejercían en términos de subsistencia en relación a su piso ecológico específico donde la base económica:

“[...] se apoyaba en un sistema mixto agrícola-ganadero que les aseguraba una autosuficiencia alimenticia y proveía de materias primas para nutrir los telares donde confeccionaban prendas de vestir y abrigo. Complementariamente cazaban, pescaban o recolectaban frutos silvestres. La adquisición de ciertos bienes como la sal, plumas de ñandú, pieles

<sup>191</sup> Fredrik Barth, en Patty Watson, Steven Le Blanc y Charles Redman, *El método científico en arqueología*, pág. 110. Agregan al respecto que: “Los nichos ecológicos no deben confundirse con las zonas ambientales y con la mera localización geográfica de los asentamientos [...]. El nicho ecológico del que participa una sociedad no es una porción de una región geográfica, sino una posición dentro de un complejo de relaciones [...]. De este modo, los nichos son ocupados selectivamente por una cultura y abarcan los sistemas de aprovisionamiento del grupo humano, más sus otras relaciones con plantas, animales y grupos vecinos”.

<sup>192</sup> Louis Faron, “A continent on the move”, pág. 212.



de pumas y animales marinos, algas o mariscos ahumados, fomentaba la creación de redes de intercambio basadas, esencialmente, en principios de reciprocidades que a su vez, generaban interrelaciones entre los habitantes de los sectores cordilleranos, el valle central y la costa. A ello obedecía, en gran medida, la relativa homogeneidad cultural observada por los cronistas tempranos entre el río Aconcagua y el Golfo del Reloncaví<sup>193</sup>.

No obstante, diferencias marcadas se aprecian cuando atendemos a descripciones realizadas por los propios cronistas; ya Latcham había llamado la atención al respecto. La especialización económica, a ciertos hábitats, marca una prudente diferenciación en las estrategias económicas y sociales<sup>194</sup>.

Siguiendo un estudio referente a la relación parentesco y estructura social realizado por Michael Harner, Harris plantea que:

“existe una correlación estadística muy alta entre una dependencia creciente de la agricultura, como algo opuesto a la caza y recolección, y la sustitución de los grupos de filiación cognaticia por grupos de filiación unilineal. Las sociedades de aldeanos horticultores organizados de modo unilineal son más numerosas que las basadas en sistemas cognaticios; en la muestra de Harner, las primeras superan a las segundas en una proporción de 380 a 111. Además, casi todas las sociedades unilineales muestran signos de creciente presión demográfica, como el agotamiento de los recursos de alimentos y plantas silvestres”<sup>195</sup>.

Asimismo, la guerra originada por la conquista pudo contribuir notablemente a mantener y desarrollar un sistema patrilineal cognaticio, tal como se ha detectado en el registro etnográfico en que la práctica de la guerra intensiva, y a pequeña escala entre aldeas vecinas, puede ser el factor crucial que fomenta todo complejo de instituciones centradas en el varón y dominadas por éste<sup>196</sup>.

Tal como plantean Divale y Harris: “Al estructurar los grupos domésticos en torno a un núcleo de padres, hermanos e hijos, la patrilocalidad facilita la cooperación militar entre los varones que se han criado juntos y evita que padres, hijos y hermanos se enfrenten en el terreno de combate cuando una aldea ataca a otra”<sup>197</sup>.

<sup>193</sup> Osvaldo Silva, “Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche”, págs. 84 y 85.

<sup>194</sup> Jury Bronley en: *Aspectos étnicos de la ecología humana*, pág. 84, señala en este sentido que: “La especialización económica histórica de cada etnos, como regla, está condicionada por la correlación de dos factores en el momento de su surgimiento: El nivel de su desarrollo socioeconómico y el carácter de su hábitat”.

<sup>195</sup> Harris, *op. cit.* pág. 276.

<sup>196</sup> *Op. cit.*, pág. 278.

<sup>197</sup> *Ibid.*

Divale y Harris se refieren a comportamientos internos a los grupos que poseen esta estructura social. Si pensamos en la Araucanía, reevaluamos la guerra hispano-indígena como un intensificador de dichas estructuras y, al mismo tiempo, ser un factor de cambio en la estructura social.

LA GUERRA DE TODOS CONTRA TODOS.  
VARIACIÓN ETNOHISTÓRICA SOBRE UN MISMO TEMA:  
LA FRONTERA

La introducción en nuestro medio de la ya clásica tesis de Thomas Hobbes sobre el estado de naturaleza, que describe la sed humana de poder y violencia, ha sido realizada por algunos investigadores para explicar ciertos comportamientos en las estructuras nativas de la Araucanía<sup>198</sup>. A Osvaldo Silva le debemos las primeras aproximaciones en este sentido, al seguir la tesis de Hobbes, a la luz, fundamentalmente, de Marshall Shaling, quien dedica un interesante análisis de la política en las “sociedades primitivas” a partir del registro etnográfico, vinculándolo teóricamente a los aspectos políticos vertidos en el *Don y El Leviathan*, de Marcell Mauss y Thomas Hobbes<sup>199</sup>.

Cuando historiadores evalúan la situación nativa en la Araucanía dentro del marco de la “frontera”, optan por definir un clima bélico, inestabilidad sociocultural a “un mal crónico” endémico como característica no tan sólo de las áreas fronterizas<sup>200</sup>, sino como características de las idénticas estructuras culturales nativas. En el análisis anterior, desarrollamos algunos elementos básicos de las mismas. Desde esta perspectiva, trataremos de probar que la guerra a nivel “tribal” está enmarcada dentro de la esfera de los grupos domésticos y pautada de acuerdo a normas ancestrales.

El impacto de los asentamientos españoles provocará variaciones en las formas de enfrentamiento tradicionales que precipitarán reestructuraciones a nivel

<sup>198</sup> Así, por ejemplo, Sergio Villalobos, en *Los pehuenches en la vida fronteriza*, pág. 51, al evaluar el comportamiento de pehuenches, específicamente, en el siglo XVIII [que en realidad eran o pertenecían para entonces a una órbita mapuche], comenta que: “Vivían en medio de una gran inseguridad frente a otras agrupaciones y en continuas disputas, incluso entre ellos mismos. Debían por lo tanto, permanecer con las armas al alcance y desarrollaron costumbres guerreras que formaban parte importante de su existencia. Lo mismo ocurría entre sus rivales, de modo que el cuadro indígena en el sur, a ambos lados de los Andes, estaba marcado por un clima bélico”. Cf. Leonardo León, *Política y poder en la Araucanía. Apogeo del toqui Ayllapanqui de Malleco*, el autor afirma en esencia lo mismo, al evaluar los episodios de 1772: “[...] el mal crónico de la sociedad tribal, –la incesante guerra del ‘hombre contra el hombre’ que describió Hobbes–, floreció con energía en los rehues del Bío-Bío”.

Recientemente Foerster, siguiendo a Claster, presupone la guerra en la estructura social indígena para la Araucanía, como la vida misma de su ser (sellar alianzas para la guerra). Desde esta perspectiva, la guerra sería consustancial a la estructura social nativa al momento de la conquista. Véase: Foerster, *Guerra...*, op. cit., pág. 186.

<sup>199</sup> Marshall Shaling, *Economía en la Edad de Piedra*, pág. 190.

<sup>200</sup> Aquí, la noción de frontera la utilizamos en el sentido del contacto intercultural emergido por la llegada de las huestes hispanas y las líneas demarcatorias forzosamente usadas por los españoles, especialmente, la gran línea de frontera del Biobío.

político-religioso, unificando y alternando la anterior fisonomía de los linajes territoriales como también, implicando integraciones de unidades que tradicionalmente estaban en una situación opuesta, como, por ejemplo, el surgimiento de la denominada *ayllavegua*. Asimismo, la “guerra” impactará en las “formas jurídicas” nativas (el surgimiento de hombre rico –*ulmen*– habría que ubicarlo a este nivel). Al mismo tiempo, a medida que se estructura un permanente contacto con el blanco, las pautas “guerreras” tradicionales –malones– se insertarán en un circuito mercantil en los puestos de frontera, aunque manteniendo los tradicionales niveles redistributivos. Si nos atenemos al análisis de estos factores y no sólo a las tácticas militares<sup>201</sup>, comprenderemos la importancia de los espacios territoriales y las redes de alianza puestas en juego por los agregados mapuches que se enfrentan a un elemento completamente extraño a su cuerpo social.

Los agregados nativos se encontraban en un estado de tremenda fragmentación, conformada en grupos corporados igualitarios y divididos en linajes territoriales antagonicos. Es decir, eran sociedades igualitarias donde el “botín y pillaje” sólo pudieron significar “robos” y “saqueos” a la luz del contacto cultural y de la frontera<sup>202</sup>, e inclusive, como postularemos más adelante, en el contexto de una frontera intercultural no es imposible referirnos de igual forma en estos términos.

El predominio del modo de intercambio recíproco y la ausencia de mercados anónimos hacen que el robo sea innecesario y poco práctico<sup>203</sup>. La guerra en las sociedades igualitarias está en función del parentesco, la principal amenaza a la ley y el orden proviene de la tendencia de los grupos domésticos y de parentesco a intensificar los conflictos en apoyo de ofensas reales o imaginarias a uno de sus miembros<sup>204</sup>. En este sentido, la sociedad aborígen, en la Araucanía, a causa de no poseer “instituciones objetivas” fuera de los lazos de parentesco<sup>205</sup>

<sup>201</sup> Véase Leonardo León, *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes 1541 - 1558*.

<sup>202</sup> Así, al menos, lo expresa Villalobos, en *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 52, al destacar que: “Tanto la lucha con propósitos de pillaje como el afán de relacionarse amistosamente, fueron puestos en juego frente al blanco”.

<sup>203</sup> Marvin Harris, “Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias”, pág. 327. Aunque se han registrado “mercados” o, mejor dicho, algunas ferias en la medida que se entretrejan las relaciones fronterizas... a nuestro entender esto no significó un rompimiento en la estructura igualitaria mapuche; véase: Silva, *Guerra...*, *op. cit.*, pág. 52.

<sup>204</sup> Silva, *Guerra...*, *op. cit.*, pág. 327. En este sentido, discrepamos en el análisis fronterizo que observa en la sociedad nativa, no tan sólo el carácter de pillaje, sino también el sentido individual por encima del colectivo. Cf. Villalobos, *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 52.

<sup>205</sup> Maurice Godelier, *Marxismo, antropología y religión*. Aquí se discute una cuestión decisiva para antropología e historia: de las condiciones del paso de las sociedades primitivas sin clases a las sociedades de clase, vale decir, el tránsito hacia el Estado desde las contradicciones que se observan en las estructuras de parentesco como un lenguaje total frente a la gradual “objetivación” de las instituciones sociales. Al respecto, Godelier indica, con relación al funcionamiento de la estructura, lo siguiente: en la medida en que funciona como relación de producción o como una parte de las relaciones de producción. En segundo lugar, funciona como un “elemento de la superestructura a dos niveles: como relación de autoridad y por lo tanto, como medio para que la sociedad se gobierne así misma, por lo tanto, como elemento político” (pág. 30). Cf. con Ronald Cohen, “El sistema político”, pág. 36. Quien determina este fenómeno por un limitado conjunto de funciones: “En las sociedades muy



Casa con techo bote.



Machis y mapuches en ceremonial del guillatún.

y: “la falta de un derecho procesal y de jueces les impulsaba a ejercer, mediante verdaderas ‘vendettas’, la justicia en forma comunitaria”<sup>205</sup>.

En el cabeza de linaje se operaban diversos papeles tal como observa Guevara: “En él se concentraban las funciones de cabeza de familia, juez i caudillo guerrero [...] podía repudiar a las mujeres, casar a las hijas, escluir o autorizar a los hijos para el cambio de casa, fijar i presidir las fiestas rituales i familiares, dirigir los ataques, delegar sus facultades militares i permitir el trueque de especias”<sup>207</sup>, pero la justicia poco o nada tiene que ver con las nociones abstractas del bien o del mal, los sistemas exogámicos que se encontraban operando plenamente al momento de la conquista, determinaban, a nuestro entender, una red de parentesco a nivel global que cubría todo el espacio de la Araucanía, haciéndose más difuso según la posición de parentesco de los linajes en una especie de círculo concéntrico ya descrito por Shaling. Íntimamente ligados al espacio, los linajes en la Araucanía mantenían relaciones de culto con sus antepasados: el *admapu*, es decir, el conjunto de sus tradiciones entregadas en línea directa por las divinidades a los antepasados<sup>208</sup>.

Esta guerra a nivel nativo no ofrecía las características de una guerra de exterminio (ni siquiera hemos hallado el término guerra en *mapudungu*). El factor de equilibrio a nivel de interlinajes se centraba en el malón —una incursión de toda la parentela agraviada—, que se ejercía como mecanismo de control de acuerdo al poder real de la parentela involucrada<sup>209</sup>.

Esta situación reviste para nosotros, gran importancia, ya que el poder, en esta vía, pertenece a todo el cuerpo social sin excepción, por lo que estaríamos en presencia de estructuras igualitarias donde el poder de liderazgo indígena va unido a factores económicos y distributivos<sup>210</sup>. Sin embargo, es necesario hacer resaltar la forma “jurídica” nativa, la cual se organizaba en torno a una memoria ancestral ejerciéndose en términos binarios. La justicia era ejecutada, esencialmente, entre dos partes, no obstante, lo importante era la compensación del daño infringido<sup>211</sup>. De manera que las incursiones de “pillaje” y la

---

sencillas, un conjunto limitado de roles incorporan todas las actividades, incluyendo aquellas que tienen significación política. De esta forma la relación de conducta en el sistema político con los otros sectores, tales como los sistemas de parentesco, económicos o religiosos se consigue fácilmente, porque todo ello tiene lugar dentro de unos pocos roles”.

<sup>206</sup> Silva, *Guerra...*, *op. cit.*, pág. 84.

<sup>207</sup> Guevara, *op. cit.*, págs. 289 y 290.

<sup>208</sup> Foerster, *Guerra...*, *op. cit.*, pág. 188.

<sup>209</sup> En este sentido, Harris agrega que un requisito importante en el control de las disputas en las estructuras igualitarias: “[...] es el aislamiento temporal de los litigantes, de tal manera que no se produzca una respuesta corporativa por parte de sus respectivos grupos de parentesco. Mientras los litigantes crean contar con el apoyo de sus grupos de parentesco, continuarán insistiendo en sus pretensiones contrapuestas. Ahora bien, los miembros de estos grupos nunca reaccionan mecánicamente. No desean verse atrapados en una situación en la que la mayoría de la gente de la banda o de la aldea se les opone. En otras palabras, la opinión pública influye en el apoyo que los litigantes pueden esperar de sus grupos de parentesco”, *op. cit.* pág. 298.

<sup>210</sup> Pierre Clastres, *La sociedad contra el Estado*, pág. 38.

<sup>211</sup> Luis Carlos Parentini, *El malón como mecanismo de equilibrio intertribal*. En relación con lo anterior

belicoidad expuesta por algunos autores son, precisamente, negaciones de la guerra<sup>212</sup>. No detectamos un ejemplo claro de guerra total entre las agrupaciones aborígenes en el centro-sur ni el aniquilamiento de un linaje por otro, sólo lo apreciamos en un contexto de desajuste adaptativo de las agrupaciones indígenas causado por la presencia hispana<sup>213</sup>. Al contrario, nosotros vemos en las estructuras nativas tempranas mecanismos tendientes a regular la dimensión del conflicto: “el que quiera evitar la guerra lo conseguirá sólo con una condición, mostrar que está dispuesto a hacer la guerra y no renunciar a ella”. Es la guerra de todos contra todos en un contexto “tribal”. Siguiendo esta lógica, pensamos que la adopción territorial de los linajes que se observa en la Araucanía, a causa de su fragmentación interna, provocaron una serie de antagonismos tendientes a mantener una diversidad de identidades dentro de un todo indiviso<sup>214</sup>, donde le cupo mayor importancia a un mecanismo básico de equilibrio que regulaba las disputas a nivel doméstico y de linajes, nos referimos al

---

Latham en: *La organización...*, *op. cit.*, págs. 153 y 154, señala: “En todas sus acciones personales, que no afectaban directamente los intereses de la colectividad a que pertenecía, el indio gozaba de la completa libertad y en el caso de infringir algunas de las costumbres tradicionales (*admapu*), consideradas como leyes, sólo se hacía responsable la persona o personas perjudicadas, quienes, cuando era posible, aplicaban la ley del talión [...]. Ésta era causa de muchas guerrillas entre las diversas agrupaciones, pero con frecuencia se ajustaban las diferencias mediante el pago o compensación, como se hacía igualmente cuando el ofensor y el ofendido eran de la misma agrupación, en cuyo caso intervenía como componedor el Jefe del grupo” (el destacado es nuestro).

<sup>212</sup> Según Shaling, *Las sociedades...*, *op. cit.*, pág. 20: “Muchos de los patrones especiales de la cultura tribal, adquirieron significación precisamente como mecanismos defensivos, como negociaciones de la guerra”.

<sup>213</sup> El caso de los pehuenches sigue siendo problemático, León sostiene que en el contexto de las guerras intestinas entre las agrupaciones aborígenes, los pehuenches estaban en una situación de extinción, atrapados entre llanistas y huilliches por la lucha de sus tierras, razón por la cual se aliaron a los hispanos. Véase: “La Corona española y las guerras intestinas entre los indios de Araucanía, Patagonia y las Pampas. 1760-1806”, pág. 46. Cf. con Silva, “Las etnias...”, *op. cit.*, pág. 65, quien no ve a los pehuenches hacia el siglo XVIII sino a grupos “mapuchizados” cuyo proceso comenzó en un momento anterior a la conquista por factores de exogamia y matrimonios por rapto. Para hacer más problemático el asunto, Casamiquela observa que los denominados pehuenches antiguos, eran grupos adaptados a ambientes circunlacustres que nada tenían que ver con los mencionados aquí. De todas maneras, parece factible que el mestizaje fuera un factor gravitante más de la extinción entre los grupos indígenas del área del otro lado. El análisis de León se centra en un contexto de plena frontera, donde los asentamientos hispanos repercuten seriamente en las tradiciones bases territoriales de los grupos en la zona, además del impacto económico (circuitos comerciales e intercambio con los nativos) tuvo que repercutir en algún preciado control de recursos por parte de las agrupaciones indígenas. (Ver el caso de las salinas disputado por chiquillanes y pehuenches).

<sup>214</sup> Mecanismos como el tabú del incesto, exogamia y alianzas rituales, generaron lo que Cohen, *op. cit.*, pág. 35, denominó una *polity*, en el sentido de una comunidad jurídica. Hace referencia al tamaño y naturaleza de la comunidad jurídica, y varía de sociedad en sociedad y algunas veces dentro de la misma sociedad según las épocas. Se producen un conjunto de interrelaciones entre funciones que se pueden activar como el caso de un determinado liderazgo o de una persona que esté autorizada para poner fin a una disputa entre una serie de grupos de linaje: “[...] el uso de la ‘polity’ como la entidad social en la que el sistema político se manifiesta a sí mismo, implica que es

“malón”.

---

bastante posible de hablar de una tribu integrada por un número de políticos constituyentes o, por el contrario, hablar de una tribu como parte de una política multiétnica más grande”.

## ALGUNOS PUNTOS RELEVANTES DE LA RECIENTE PRODUCCIÓN FRONTERIZA PARA EL ÁMBITO DE LA ETNOHISTORIA

### FRONTERA Y SISTEMAS POLÍTICOS EN CONFLICTO

La penetración hispana al sur del Biobío estuvo marcada, a nuestro entender, por dos momentos: la conquista y el contacto paulatino de los blancos con los linajes nativos próximos a las áreas de centralización hispana, determinando un mecanismo fundamental de dominación: la encomienda y la esclavitud.

Recientemente se ha señalado otra alternativa operada por el dominio colonial en y sobre el Biobío, nos referimos a la mita<sup>215</sup>. Distinguimos en esta primera etapa de conquista, la guerra abierta, donde, por sobre todo, interesa la apropiación de la tierra y sus productos. Mediante la conquista, la soberanía establecía mecanismos de bloqueo dando posibilidad a todas sus “técnicas de guerra”, fundándose, además, en el derecho sobre la tierra y sus productos. De aquí que la encomienda, los metales y la esclavitud indígena eran considerados como productos, asimismo, el espacio y sus cosas eran propiedad soberana incautadas mediante la guerra y la conquista. No obstante, el levantamiento indígena de 1598 anuló las estrategias hispanas. El territorio y las estructuras sociales nativas distaban mucho de las encontradas al norte del Maule<sup>216</sup>, donde la conquista asentó las bases de la apropiación territorial al sur del Biobío, cambiando drásticamente las condiciones del cuerpo social autóctono acéfalo y reformando cualquier intento de desmoronamiento político. Sin embargo, a contar de este momento surgen alianzas relativamente estables en la sociedad nativa. La emergencia de las *ayllareguas* posibilitó la ofensiva indígena que ofrecía la posibilidad de una organización territorial dispersa la cual agrupaba a diversos linajes que en un momento anterior habrían sido potenciales enemigos. La reactivación de este fenómeno fue, sin duda, similar al del clan del cual se tienen algunos testimonios.

Anterior a la llegada del conquistador<sup>217</sup>, la unificación fue factible a través de medios rituales denominados por Faron *fesh arrow*<sup>218</sup>. La imposibilidad de seguir con las mismas estrategias político-militares dio lugar a una demarcación fronteriza, teniendo como hito principal el río Biobío y una red de fortificaciones que protegían los incipientes núcleos urbanos hispanos.

<sup>215</sup> Iván Inostroza, “Los indios penquistas y los mitayos araucanos, 1600 - 1620”, pág. 133. El colapso de la conquista en los linajes del área, más la continua fuga de los mismos y la insuficiente estructura militar, que impidió un flujo esclavista estable, determinó: “la solución de corto plazo al problema de mano de obra para las estancias del rey, fue alcanzada a través de otra modalidad que sólo pudo darse en el contexto que creaba la existencia y la cercanía de la frontera con respecto a Concepción: Las mitas de indios araucanos en las riberas del Bío-Bío”. A pesar de que el autor determina un proceso voluntario por parte de los mitayos, sigue siendo, para nosotros, un mecanismo de dominación.

<sup>216</sup> Véase, Louis Faron, “The effects of conquest on the araucanian picunche during the spanish colonization of Chile: 1536-1635”.

<sup>217</sup> Osvaldo Silva, “Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos”, págs. 13 y 14.

<sup>218</sup> Faron, “A Continent...”, *op. cit.*



La probabilidad de un contacto prolongado repercutió enormemente en la estructura social nativa. Las enormes cantidades de objetos, metales, caballos, mujeres, etc. dejadas por los españoles en la victoria de las federaciones de linajes de la Araucanía en Curalaba, les permitió, por primera vez, acceder a elementos completamente nuevos. En razón a lo anterior, ya se ha analizado en demasía el ejemplo del caballo, o del incipiente comercio generado en la frontera formativa, o la emergencia de unidades de poder no tradicionales en los linajes del centro-sur, como el maloquero o el surgimiento del hombre rico (*ulmen*). La verdad, es que todos estos elementos están interrelacionados, como lo han demostrado los estudios fronterizos. Sin embargo, para referirse a cómo este impacto repercute en la variabilidad política, es preciso determinar las propias fluctuaciones de poder en los núcleos hispanos en el intento de consolidar su dominio en los confines de su imperio. Interrelaciones que abordaremos ahora.

Conjuntamente con la frontera, se inicia una diferente modalidad jurídica que se inaugura en la Araucanía a fines del siglo xvii y que operará plenamente en el siglo xviii; nos referimos a una estrategia jurídica originada en la Europa del medievo y que va a estar en estrecha relación con la expansión y el poderío de los sistemas monárquicos.

La posibilidad de un control a distancia por parte de las monarquías recayó en la figura del "Procurador", quien va a instaurar para la realeza un dominio global sobre la población, convirtiéndose en los ojos y oídos del monarca al interior de la misma localidad<sup>219</sup>. Este sistema, con diversos matices, se encontraba proyectado en la Araucanía a través de las figuras fundamentales del Gobernador, el Comisario de Naciones y el Capitán de Amigos, los que conjuntamente con los tenientes de amigos, vivían en los fuertes y territorio indígena. Ellos serán los encargados de establecer el contacto "oficial" primario que permitirá la información<sup>220</sup>, agregándose, además, un mecanismo de control, de gran efectividad como lo eran las misiones. Éstas se constituían en un dispositivo doctrinario y moral hispano de gran influencia por el contacto que generaron con algunas parcialidades indígenas en su avance al interior de la Araucanía. Las misiones se diferenciaban formalmente en sus estrategias evangelizadoras<sup>221</sup>, al punto de intentar la fundación de pueblos por parte de jesuitas tal como lo dictaba la experiencia en otras partes de América, lo que trajo, como consecuencia, un serio factor de tensión fronterizo, originando una resistencia frontal por parte de la sociedad nativa de la Araucanía que aún se resistía a dejar sus costumbres esenciales en favor de la de adaptación territorial. Seguiremos de cerca estos eventos registrados por la historiografía fronteriza para evaluar los dispositivos

<sup>219</sup> Un sistema como éste, desde la perspectiva europea, fue precisado por Michel Foucault en: *La verdad y las formas jurídicas*.

<sup>220</sup> Luz María Méndez, "La organización de los parlamentos de indios en el siglo xviii", pág. 119.

<sup>221</sup> Jorge Pinto en: "Frontera...", *op. cit.*, pág. 99, estudia la penetración misional en dos momentos: primero la jesuita, como fuerza desestabilizadora en la frontera y luego la franciscana, con "una vocación etnocida y etnocentrista" frente a la sociedad nativa.

de poder hispanos que se ramificarán por toda la Araucanía y zonas adyacentes.

La nueva mecánica de dominación hispánica encontró su posibilidad real en la “arquitectura” de los denominados parlamentos:

“Los encuentros circunstanciales entre jefes españoles y grupos de caciques, efectuados de manera espontánea y sin mayor formalidad, fueron los primeros pasos de aproximación en eventos contingentes. No tardaron sin embargo, en transformarse en costumbre, a medida que se repetían y se vistieron de alguna formalidad mínima. Fueron las ‘parlas’, ‘juntas’ o ‘parlamentos particulares’ [...] pero fueron los parlamentos surgidos en el siglo xvii y predominantes en el xviii, la institución más destacada del encuentro de jefes de uno y otro lado. También se las denominó ‘paces’ en los comienzos, cuando primaba la guerra y se creía necesario abrir un período de paz”<sup>222</sup>.

Dos tesis principales en torno a estos mecanismos de poder hispanos se deducen de la historiografía fronteriza:

“la institución de los parlamentos, no obstante haberse mantenido por largo tiempo y haber demandado preocupación y esfuerzo a las autoridades del gobierno y del ejército, no gozó de una real aceptación de éstas ni de la sociedad en general. Se criticaban los elevados gastos que demandaba, lo desdoroso que significaba tratar con unos indios arrogantes y la inutilidad de los acuerdos porque eran siempre quebrantados por unos y por otros. Tanto los gobernadores como los caciques, sabían que las estipulaciones no se cumplirían y, sin embargo, estaban de acuerdo en llevar a cabo las asambleas; los primeros, porque habían llegado a ser una costumbre y un modo de satisfacer a los indígenas y éstos porque obtenían cuantiosos regalos, eran objeto de un festejo muy satisfactorio y podían formular sus quejas”<sup>223</sup>.

A nuestro entender, los parlamentos se constituyeron en verdaderos núcleos de relaciones de fuerza. En ellos se gestaban los instrumentos mediante los cuales la Corona intentaría la “domesticación” del poder nativo segmentario y no coherente con los principios que inauguraban las arquitecturas hispanas, estrategia que se enmarca en un proyecto político de mayor estabilidad regional. Desde esta postura, se aprecia la acción concreta del poder hispano en la Araucanía, dando perspectivas interesantes que no se explican solamente por la “costumbre” ni por los bienes que en ellos se repartían para agasajar a los indígenas.

La otra tesis radica en que los parlamentos serían una prolongación de antiguas pautas de comportamiento indígena, derivadas de juntas *pantribales*:

<sup>222</sup> Villalobos, *La vida...*, *op. cit.*, págs. 385 y 386.

<sup>223</sup> *Op. cit.*, pág. 394.

“[...] la institución del parlamento estaba fuertemente arraigada en la tradición política tribal, que requería la celebración de reuniones pantribales cada vez que se trataba de implementar acuerdos que involucraran a los miembros de más de un linaje o parcialidad. Desde antaño, la formulación del consenso tribal era el resultado de un largo proceso de discusiones que alcanzaban su clímax en los discursos que se pronunciaban ante las autoridades coloniales en los días que duraba el parlamento”<sup>224</sup>.

Esta posición obvia el hecho de la representatividad de las estructuras políticas nativas que no correspondían a las generadas en el parlamento. Los linajes dispersos o asociaciones nunca pudieron estructurarse coherentemente, porque no existía la “representación”, al menos como se entiende desde una dimensión occidental y, fundamentalmente en este caso, monárquica. Pensamos que es en el mismo parlamento donde observamos el colapso de la dinámica sociopolítica nativa.

Un ejemplo de esta situación la podemos evaluar en el parlamento de Nacimiento, donde las posibilidades de un diálogo van a estar impuestas por una línea de fuerza de representación jurídico-política extraña a las maneras aborígenes. En el espacio del parlamento se construirá una figura que los hispanos denominarán *caciques gobernadores*, la cual obedecía a la generación de ejes de representación globales en un espacio nativo que a los ojos de los mismos hispanos se apreciaba tremendamente fragmentado y en permanente conflicto. En el mencionado parlamento:

“[...] algunos días después el maestre de campo (octubre de 1765). Salvador Cabrito daba cuenta al gobernador de haber convocado a todas las parcialidades del butalmapu de Angol [...] para la pronta conformación de pueblos de indios, algunos días después hacía saber al gobernador de la constitución de los pueblos en los partidos de Angol y Marbén según el jefe militar, los caciques de las localidades mencionadas, solicitaban la pronta erección de sus pueblos, el envío misionero jesuita y las designaciones de capitanes y tenientes”<sup>225</sup>.

Aparentemente los “caciques gobernadores”, en algunas áreas, participaban del proyecto en parcialidades cercanas a los asentamientos blancos o, sencillamente, linajes desestructurados y traspasados completamente por las relaciones de fuerza hispano-criollas que se manifiestan en la frontera. Los estudios fronterizos insisten en dar relevancia a la existencia de “caciques gobernadores” definiéndolos como:

<sup>224</sup> Leonardo León, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*, págs. 147 y 148. (Ver Luz María Méndez “Parlas y parlamentos”, en *Relaciones fronterizas en la Araucanía*).

<sup>225</sup> Carta de Salvador Cabrito al gobernador Guill y Gonzaga, en Holdenis Casanova, *Las rebeliones araucanas del siglo xvii*, pág. 62.

"[...] expresión española [que] suele designar, tanto entre araucanos como pehuenches a importantes jefes locales reconocidos como tales, y a quienes se entregaba un bastón y se les acordaban algunos honores y beneficios. Este reconocimiento se fundaba indudablemente en el poder alcanzado sobre otros caciques y el prestigio general de que gozaban"<sup>226</sup>.

Pensamos que no existe tal reconocimiento, porque esta fórmula jurídico-política no se presentaba en la estructura social indígena. El nombramiento de caciques gobernadores está guiado fundamentalmente por la idea política de la representación, no existiendo en las formas aborígenes. Siguiendo el relato de Cabrito, éste igualmente convocaba a las parcialidades de Marbén, Reguel, Chaibo, Malleco y Quechereguas: "[...] para nombrarles cacique gobernador e instarle a la pronta erección de sus pueblos"<sup>227</sup>. En esta acción, Cabrito actúa: "[...] según y como me lo ofrecieron en el parlamento de Nacimiento"<sup>228</sup>.

Es oportuno citar la opinión de un insigne historiador del siglo pasado respecto a este parlamento: nos referimos a la mirada aguda de Barros Arana:

"En realidad los indios se mostraron cavilosos i reservados no dieron a las proposiciones del gobernador más que respuestas evasivas [...] sólo el tercer día del parlamento pudieron los padres jesuitas asegurar que las bases de aquel pacto eran aceptadas, si bien los indios se reservaban el derecho de consultar el punto con los que no habían asistido al parlamento"<sup>229</sup>.

La actitud de los indígenas demuestra que en el parlamento se proyectan algunas relaciones políticas subordinadas. Ciertamente, los caciques gobernadores no poseen la forma de representatividad que pretendían las fuerzas hispanas o la posición jerárquica en la que ha insistido la historia fronteriza. De todas formas, los recientes estudios han advertido una actitud intervencionista y centralizadora por parte de la Corona en una frontera que, según León, se articulaba, cada vez más, como una compleja gama de intereses "hispano-araucanos", que nos eran impuestos desde arriba, así como tampoco con algún estamento exclusivo, sino que era la constante competencia entre los diversos intereses<sup>230</sup>. Al contrario, pensamos que lo que oculta esta nueva modalidad en la Araucanía no es precisamente una competencia de grupos de poder sino, más bien, se asientan las bases de una nueva mecánica de dominación que tiene que ver con la particular realidad de la frontera nativa, diversa en sus comportamientos y con una gran tendencia a la escisión. Como asimismo, con los particulares problemas del imperio por mantener su dominio más allá de su núcleo<sup>231</sup>. Se trataría,

<sup>226</sup> Villalobos, *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 50.

<sup>227</sup> Cabrito, en Casanova, *Las rebeliones...*, *op. cit.*, pág. 62.

<sup>228</sup> *Ibid.*

<sup>229</sup> Diego Barros Arana, *Historia jeneral de Chile*, tomo VI.

<sup>230</sup> León, *Política...*, *op. cit.*, pág. 2.

<sup>231</sup> León, "La corona...", *op. cit.*, pág. 35.



Verdadero tipo fronterizo de la actualidad, recompensado por el apoyo a la institución.

entonces, de un cambio global en las estrategias y en la acción que la soberanía inaugurará en sus periferias. En este sentido, la monarquía produce en sus fronteras otras técnicas de dominación que se apartan de la mecánica de bloqueo impuesta por la guerra. La nueva modalidad permitirá proyectar el poder hispano al interior del cuerpo social indígena.

Ésta consiste en domesticar, ordenar y controlar la dispersión del poder en las estructuras sociales nativas; de allí, parlamentos, acción misionera, comisarios de naciones y capitanes de amigos cubrirán la Araucanía y zonas adyacentes. Éstos se transformaron en una malla de poderes con estrategias distintas, pero, a la larga, isomorfos, en la medida que vigilan, convierten y controlan. De acuerdo con lo anterior, los mecanismos monárquicos que operan en la frontera se entretajan unos con otros y no son autogenerados en las relaciones hispano-indígenas como observaría León. Precisamente, pensamos que es en la frontera donde el poder del imperio y la soberanía se manifiestan plenamente.

En la Araucanía esta mecánica de poder “permite extraer de los cuerpos, tiempo y trabajo más que bienes y riquezas”<sup>232</sup>. Se ejerce continuamente a través de la vigilancia y por medio del sistema de tasación y obligaciones distribuidas en el tiempo; como en el mecanismo anterior, que se apoyaba en una serie de coerciones materiales más que en la existencia de un soberano. Esta nueva estrategia se fundamenta sobre un principio configurado como una verdadera y propia economía del poder en el que se debe hacer creer al mismo tiempo las fuerzas avasalladas y la eficacia de quienes las avasallan<sup>233</sup>. No existe dominación si no hay un reconocimiento de ésta; los parlamentos formaban eficaces dispositivos de poder, donde más que un diálogo al interior se trataba de disciplinar a las estructuras igualitarias nativas por medio de la creación hispana de autoridades jamás vistas en el mundo indígena: nos referimos a los caciques gobernadores, entre otros.

En otro nivel, se producía la domesticación frente a la dispersión del poder nativo, tal como observa Silva a través del comisario de naciones:

“La jerarquía superior de los comisarios, comparada con la posición de los capitanes de amigos principales y los de parcialidades, descansa en la apremiación de su oficio como aglutinador de todos los linajes. Se conectaba directamente con los lonkos, resolviendo con ellos los problemas que ponían a prueba sus buenas relaciones”<sup>234</sup>.

Lo que apreciamos en estas estrategias, es la penetración de acciones jurídicas que se ejecutan en tres partes. Esta forma jurídica monárquica consiste en la participación de una figura que lo representa. Así, en el caso de las tensiones

<sup>232</sup> Este segundo momento es también económico, valga el ejemplo encontrado por León en las haciendas penquistas de trabajadores indígenas (*mitayos*) proporcionados por los mismos indígenas. Ver León, *Maloqueros...*, *op. cit.*, págs. 127 y 128. Cf. con Inostroza, *op. cit.*

<sup>233</sup> Michel Foucault, *Genealogía del racismo*, pág. 30.

<sup>234</sup> Osvaldo Silva, “Acercas de los capitanes de amigos: un documento y un comentario”.

entre linajes por algún daño infringido ya no se realizará entre las dos partes, con la intervención de un tercero en las disputas no existirá daño ni compensación entre dos familias o linajes, ahora el daño es también contra el monarca. Si se requirió la presencia de estos “oídos” y “visitas” del monarca en los linajes que integraban la Araucanía, efectivamente sería un indicador de la eficacia sutil con que las estructuras nativas se someten al dominio de la monarquía. Sin lugar a dudas que, con esta fórmula, el pleno control recae sobre el cuerpo social. Cuando las diferentes parcialidades, sea por imposición o intereses, asumieron esta forma jurídica, sus sistemas básicos de protección, como la tradición milenaria de resarcirse del daño a través de la compensación, comenzaron a sufrir seriamente una domesticación y transformación en sus estructuras más esenciales.

#### DE LA GUERRA/TRUEQUE A LA ECONOMÍA FRONTERIZA

A falta de una exposición del indígena y sus propias formas de actividad cultural, los estudios fronterizos han puesto de relieve algunos impactos de la parafernalia occidental en la Araucanía, aunque sin detallar los procesos de transformación al interior de las estructuras nativas. Sin embargo, nos ofrecen un amplio espectro para iniciar un programa etnohistórico.

La importancia radica en el hecho de que en la frontera se articulan fenómenos bien descritos por estos estudios, donde le cabe capital importancia al comercio y a las incipientes estructuras económicas que comienzan a desarrollarse por efectos del prolongado contacto con el occidental. Se aprecian en estas investigaciones la paulatina emergencia de grupos nativos en estrecha interacción con los asentamientos hispanos; ejemplo de lo dicho lo constituyen dos importantes obras: *Los pehuenches en la vida fronteriza* y *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas*, de Sergio Villalobos y Leonardo León, respectivamente. Aunque se siguen usando algunos términos inapropiados con respecto a los grupos aborígenes, creemos que estos análisis se acercan positivamente a las complejas relaciones que se ejercen entre los grupos en conflicto. Sin embargo, se define, o al menos existe un intento de señalar el espacio ocupado por los nativos, ya que la Araucanía no fue sólo un frente colonizador en tierras valdías, sino que en ellas, efectivamente, estaba diseñada una “cartografía” aborígen, en la cual se insertó la dominación hispana.

Diversos episodios irán desarrollándose en la Araucanía, los cuales contribuirán a nuevas modalidades donde tendrán que ajustarse las estructuras sociales nativas como: los asentamientos cristianos, que también repercutirán en la territorialidad y movilidad de los grupos mapuches<sup>235</sup>. En este sentido, el fenómeno de expansión regional conocido como “araucanización”, estaría ligado estrechamente a la penetración hispana, a veces potenciada por ella, y a los efectos provocados por la introducción del caballo<sup>236</sup>. Episodio de capital impor-

<sup>235</sup> Carlos Aldunate del Solar, “El indígena y la frontera”, pág. 78.

<sup>236</sup> Canals, *Las poblaciones...*, op. cit. Sitúa la expansión a mediados del siglo xvii.

tancia ya que posibilitará y potenciará circuitos indígenas a grandes distancias, incrementando el contacto a nivel de linajes y etnias<sup>237</sup>. La gradual adopción del caballo y el manejo e incremento de ganado por parte de la sociedad indígena, especializará ciertos niveles territoriales, por ejemplo: los grupos pehuenches, frente a la necesidad de obtener su carne, persiguieron las manadas y las reprodujeron: “posteriormente grupos de huilliches por intereses análogos cruzaron los boquetes cordilleranos para ingresar a la Patagonia y la pampa”<sup>238</sup>. Los efectos de la movilidad proporcionada por el equino repercutirá en un contacto más fluido, pero conflictivo, entre los linajes nativos que, anterior a esta innovación, delimitaban más lentamente sus propias fronteras.

Se revela también en estas investigaciones a grupos cordilleranos (pehuenches) ejerciendo y controlando ciertos pisos ambientales con vistas a la extracción de sal<sup>239</sup>. Hacia mediados del siglo XVIII, el control de las salinas por parte de pehuenches y chiquillanes es una realidad: “También los chiquillanes efectuaban sus propios negocios en el sector situado al norte del río Maule. Un documento de 1760 señala que por el ‘desembocadero de Tinguiririca, Teno, El Huaico y Lontué tienen salida y entrada los indios Chiquillanes que habitan entre las cordilleras”<sup>240</sup>.

Las regularidades comerciales en el siglo XVIII están operando plenamente en una serie de circuitos indígenas e hispanos:

“[...] los nativos del sur de Cuyo, mezcla de chiquillanes y pehuenches, tenían tratos con los pehuenches situados en el Neuquén y al poniente de los Andes, que llegaban con cargas de ponchos para cambiarlos por caballos. Una gran desconfianza presidía, sin embargo, esas relaciones, porque los cordilleranos al retirarse les robaban animales”<sup>241</sup>.

Las repercusiones de este fenómeno implicaron en el ambiente fronterizo una modificación en los patrones y estrategias nativas que, paralelamente, transformarán sus propias tácticas militares. De tal magnitud fue el desarrollo en el manejo de ganado por parte de la sociedad indígena que: “[...] incapaces de obtenerlos en las pampas, los guerreros araucanos se vieron obligados a incursionar contra las haciendas fronterizas”<sup>242</sup>. Esta transformación, que Leonardo León denomina “maloqueros” (*raiders*), habría potenciado y actuado como elemento adicional en las hostilidades hispano-indígenas entre 1767 y 1773, tratadas por Casanova<sup>243</sup>. Además de posibilitar la emergencia del malo-

<sup>237</sup> El caballo es un elemento fundamental dentro de los estudios fronterizos, se lo coloca en un eje de efectiva transculturación.

<sup>238</sup> Horacio Zapater, “La expansión araucana en el siglo XVIII y XIX”, pág. 91.

<sup>239</sup> La sal era, efectivamente, comercializada por estos grupos cordilleranos, Armando de Ramón, en *Los orígenes de la vida económica de Chile*, señala un relativo intercambio, inclusive en la zona central del país.

<sup>240</sup> Villalobos, *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 74.

<sup>241</sup> *Op. cit.*, pág. 162.

<sup>242</sup> León, *Maloqueros...*, *op. cit.*, pág. 31.

<sup>243</sup> Casanova, *Las rebeliones...*, *op. cit.*



quero que, merced del botín occidental, tuvo la posibilidad de contar con bienes de *status* y riquezas, regulares en el ámbito indígena lo que, ha juicio de León, significó una merma en la estrategia tradicional de los *lonkos*<sup>244</sup>. Es precisamente en este momento, donde los estudios de frontera sitúan la emergencia de los ulmenes en la Araucanía. A causa de las fluctuaciones entre la guerra y la paz y el comercio se desprende que:

“El desarrollo de las relaciones de convivencia actuó como un factor adicional que invitaba a los cazadores a viajar a las pampas y retornar a la Araucanía para trocar el botín por las manufacturas europeas que internaban los conchavadores. Finalmente, la emergencia de los ulmenes, cuyo status de hombres ricos dependía fundamentalmente de la posesión de riquezas materiales, tales como caballos, ganados, manufacturas y mujeres blancas”<sup>245</sup>.

Como consecuencia de está lógica se producía un drástico cambio en los tradicionales sistemas de reciprocidad, los ulmenes descubrieron rápidamente los jugosos beneficios que podían sacar si negociaban directamente con sus clientes de pueblos y ferias. Según Silva:

“El ulmen, percibido como ‘hombre principal’ por los cronistas de los siglos XVII y XVIII, pudo llegar a convertirse en el personaje más importante de una región, sin que ello llegara a alterar fundamentalmente las fuentes de autoridad en la estructura social mapuche debido a que, en la medida que se asentaron las relaciones fronterizas pacíficas, se atrevieron a ingresar mercachifles al territorio araucano, y un número cada vez mayor de *lonkos* y grupos familiares tuvo acceso directo a las baratijas conchavadas por productos nativos”<sup>246</sup>.

En la conceptualización de Marshall Shalin, los conchavadores practicaban la ‘reciprocidad negativa’ que envolvía sujetos no vinculados directamente por lazos sanguíneos y cuyas transacciones, en consecuencia, no reflejaban las limitaciones impuestas por los intercambios recíprocos que surgían en el seno de la sociedad tribal.

<sup>244</sup> León, *Maloqueros...*, *op. cit.*, pág. 41.

<sup>245</sup> *Op. cit.*, pág. 26 (el destacado es nuestro). Este punto es de suma importancia, se está en presencia de dos tesis contrapuestas que tienen que ver fundamentalmente con la ruptura de la estructura igualitaria observada por las investigaciones de frontera, en contraposición con las investigaciones etnohistóricas que afirman que el conchavo regular en la Araucanía impidió mermar las fuentes de autoridad tradicional en la sociedad mapuche como lo señala Silva, en “Guerra...”, *op. cit.*, pág. 94: “El ulmen, percibido como ‘hombre principal’ por los cronistas de los siglos XVII y XVIII, pudo llegar a convertirse en el personaje más importante de una región, sin que ello llegara a alterar las fuentes de autoridad en la estructura social mapuche debido a que en la medida que se asentaron las relaciones pacíficas, se atrevieron a ingresar mercachifles al territorio araucano, y un número, cada vez mayor de *lonkos* y grupos familiares tuvo acceso directo a las baratijas conchavadas por los productos nativos”.

<sup>246</sup> Silva, “Guerra...”, *op. cit.*, pág. 93 y 94.

La visión fronteriza prioriza a grandes rasgos este fenómeno, el del comercio y conchavo como poderosos gestores de las relaciones “intertribales”, en un plano que lo aleja de los vínculos de parentesco: “En las relaciones fronterizas el regalo jugó un papel fundamental, con sus diversos significados; pero fue antes que nada un medio para comprometer la lealtad y recibir futuras compensaciones”<sup>247</sup>. Esto tendría como corolario la proyección nativa al otro lado de la cordillera de los Andes. Las incursiones a Buenos Aires cobrarían una regularidad que hasta ahora conllevaba una situación tal vez única en la historia de la Araucanía: nos referimos a singulares alianzas indígenas que llevarán al malón a una situación “intertribal”: “[...] por primera vez se formaban en la pampa una confederación maloquera que integrara a los guerreros provenientes de los tehuelches, huilliches, pehuenches, araucanos y pampas”<sup>248</sup>.

Según esta postura, la mecánica y funcionamiento del espacio fronterizo iría desde el eje guerra/trueque a la proyección de circuitos comerciales de características regionales que involucraba tanto a naturales como hispanos. Idea similar será sustentada por un autor argentino:

“[...] la obtención de ganado por los indios tuvo dos modalidades. La primera fue la captura de animales salvajes, pero cuando éstos comenzaron a escasear en el siglo XVIII por sobre explotación de los centros criollos, hecho en coincidencia con avances de las fronteras sobre tierras de los indígenas, éstos comenzaron a llevarse reses de las estancias por medio de los ‘malones’ o invasiones”<sup>249</sup>.

Estos eventos modificarán radicalmente el “mapa” fronterizo. En las pampas, el impacto fronterizo provocó relaciones entre diferentes “etnias” y “[...] a pesar de la lucha, no impidieron los enlaces y que se establecieran vínculos de parentesco, incluidos los pehuenches y los araucanos. A veces, la misma lucha o cualquier avatar dejaba a los individuos en agrupaciones ajenas”<sup>250</sup>. Hacia 1770 se reactiva el ciclo maloquero encabezado por Curiñancu<sup>251</sup>.

En 1766 se inicia un período de fuertes fricciones que afecta a Cuyo y a Buenos Aires. El fenómeno incrementará la intersección de linajes, producto del tráfico comercial y malocas:

“[...] quedó claro que las tribus habían establecido estrechos lazos de solidaridad a través de los Andes y que contaban con un excelente siste-

<sup>247</sup> Villalobos, *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 187.

<sup>248</sup> *Op. cit.*, pág. 41.

<sup>249</sup> Miguel Ángel Palermo, “La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeanos-patagónicos: génesis y procesos”, pág. 82. Cf. León, *Maloqueros...*, *op. cit.*, págs. 41-68. Aquí se aprecian con detalle las diversas transformaciones que significó la proyección de los malones al otro lado de la cordillera, en la esfera decididamente mercantil.

<sup>250</sup> Villalobos, *Los pehuenches...*, *op. cit.*, pág. 190.

<sup>251</sup> Con mayor profundidad véase de Leonardo León, “El malón de Curiñancu”.

ma de apoyo que permitía la realización regular de las malocas. Por sobre todo las autoridades estuvieron en condiciones de juzgar la táctica empleada por los caciques de actuar como negociantes de la paz en una frontera y continuar su rol de depredación en otras”<sup>252</sup>.

No obstante, como bien señala Palermo, siguiendo a Gribell Montero, el malón no puede entenderse siempre como una mera expedición de búsqueda de ganado, porque en muchos casos fue una neta actividad de guerra tendiente a lograr determinadas condiciones en las relaciones con el mundo hispano.

Tradicionalmente, el factor comercial ha sido tratado de la perspectiva hispana, pero son de suma importancia ciertos circuitos pautados a nivel nativo; de esta manera, los asentamientos hispanos se organizan sobre un espacio que de alguna forma ya entretrejía diversos contactos “interétnicos”. Es el caso estudiado por Varela y Biset, acerca de la penetración pehuenche en territorio neuquino, pampeano y bonaerense, llevando a estas autoras a plantear que: el tráfico y manejo de ganados a nivel nativo hacia el siglo XVIII, estaba siendo controlado por pehuenches:

“[...] los grupos pampeanos no accedían en realidad al territorio chileno, y que cualquier transacción hecha en ese mercado estaba en manos de las tribus neuquinas. Surge aquí claramente la función de intermediarios. Podemos plantear que el ganado que cruzaba la cordillera provenía de los intercambios previos realizados entre los pehuenches y los grupos de la pampa”<sup>253</sup>.

Los niveles que se darán en la Araucanía son de características regionales proyectándose fuera de su centro, tal como lo observa Mandrini “destacando la complejidad de las estructuras y del funcionamiento económico de los cacicatos pampeanos”. Mandrini pone énfasis en destacar el manejo de una gran masa ganadera por parte de la sociedad nativa de la región interserrana del sur bonaerense entre fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX. En el sector estudiado, importan sobre manera los valores de uso de la lana:

“[...] aunque los corderos a veces podían proporcionar alimento, estas majadas servían fundamentalmente, para proveer de lana a los telares indígenas. El tejido constituía una de las producciones más importante de las tolderías [...] además de satisfacer las necesidades de la toldería, los tejidos especialmente ponchos y mantas constituían uno de los rubros fundamentales del comercio indígena”<sup>254</sup>.

<sup>252</sup> León, “El malón...”, *op. cit.*, pág. 82.

<sup>253</sup> Gladys A. Varela y Ana María Biset, *Los pehuenches en el mercado colonial*, págs. 5 y 6.

<sup>254</sup> Raúl Mandrini, “Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserrana bonaerense”, pág. 78.

Mandrini aclara un hecho capital: el tejido y las técnicas textiles eran, sin duda, de origen chileno y su difusión en las pampas aparece ligada al proceso de araucanización. Los tejidos araucanos, de larga tradición, eran ya conocidos en las pampas en el momento de la conquista, y con la expansión de la cultura araucana se convirtió en lo fundamental de las tolderías de la pampa<sup>255</sup>. De manera que las actividades pastoriles en el área no deben ser interpretadas como resultado de un obligado nomadismo con rasgos primitivos: “allí se vislumbra un proceso de mayor especialización económica, al volcarse a una ganadería comercial vinculada ante todo al mercado chileno y *muy rentable para los caciques*”<sup>256</sup>.

Desde esta perspectiva, se enfatiza la emergencia de poderosas unidades nativas, “cacicatos”, controlando una determinada producción y, por ende, la paulatina descomposición de las estructuras igualitarias indígenas.

Para la historiografía fronteriza, el comercio provoca una producción que a nivel nativo se precipitaba en un plano microrregional, convirtiéndose en “valores de cambios” en la dimensión de la economía indígena. El análisis de los efectos económicos de la frontera encuadran relativamente con el modelo de Fried sobre la evolución de la estratificación social. Es pertinente citarlo por las tesis en juego que en la dimensión diacrónica se precipitan desde las estructuras igualitarias *versus* estratificación social<sup>257</sup>, en este sentido, los lineamientos generales del modelo de Fried señalan que:

“Una sociedad ‘igualitaria’ puede definirse como aquella en la que existen tantas posiciones de prestigio para cualquier clasificación de edad y sexo como personas capaces de ocuparlas. De este modo, en cualquier posición de *status* particular, no existe un número predeterminado de oportunidades; por ejemplo, si hay cuatro cazadores jóvenes, habrá cuatro posiciones, si sólo hay tres, habrá solamente tres, no existen límites en el número de individuos que pueden obtener un *status* particular ni tampoco para su consecución”<sup>258</sup>.

Con relación a lo anterior, Redman señala que:

“Un análisis de la bibliografía etnográfica sobre las sociedades igualitarias revela que entre ellas figuran casi exclusivamente bandas de cazadores y recolectores. La producción de bienes y la obtención de recursos de subsistencia son, en estos casos, una cuestión familiar. Los grupos familiares no están especializados, de manera que cada familia reproduce las mismas actividades generales desarrolladas por los demás. El

<sup>255</sup> Mandrini, “Desarrollo...”, *op. cit.*, pág. 78. El autor correlaciona la expansión “araucana” con la difusión del tejido que, a juzgar por la documentación que utiliza, ya era un hecho evidente hacia el siglo XVIII.

<sup>256</sup> *Op. cit.*, pág. 79 (el destacado es nuestro).

<sup>257</sup> Véase: “Guerra...”, *op. cit.* y *Maloqueros...*, *op. cit.*

<sup>258</sup> Fried, en Charles Redman, *Los orígenes de la civilización*, pág. 60.

intercambio es informal y se realiza a pequeña escala entre individuos que pertenecen a distintos grupos de parentescos, mientras que la economía es recíproca, aunque no sea posible alcanzar el equilibrio en el intercambio de bienes”<sup>259</sup>.

Siguiendo el modelo antes referido, interesa destacar que Fried establece una forma de diferenciación expresada en la sociedad “jerárquica”:

“Dado que realmente no existe ninguna sociedad humana totalmente igualitaria, el término ‘jerarquía’ se utiliza como medida relativa. Una sociedad de este tipo se diferencia de otra igualitaria en la manera de tratar la diferenciación de prestigio, ya que la primera limita el acceso a los *status* valorados y esas limitaciones están relacionadas sólo de manera indirecta con el sexo, la edad o las cualidades personales. Debido a esas limitaciones, las sociedades de jerarquía tienen menos posiciones de *status* valorados que individuos capaces de detentarlas. Varios son los procedimientos empleados para limitar el *status* [...] siendo el más simple el orden de nacimiento, es decir, que el primogénito reciba el *status* más elevado. Esto puede repetirse a lo largo de distintas generaciones o, de manera alternativa, todos los descendientes de una persona determinada pueden adquirir un *status* alto, con lo que se originarán diferencias generales de *status* entre los distintos linajes de una misma comunidad”<sup>260</sup>.

Es importante destacar que la noción de jerarquía indicada por Fried no es inherente a la naturaleza humana, sino provocada por factores externos como la economía:

“[...] la transición hacia la sociedad jerarquizada coincide a menudo con la *emergencia de una red de distribución cuya unidad básica no es la familia*. Una diferencia esencial entre las sociedades igualitarias y las jerarquizadas radica en que las economías igualitarias están dominadas por la reciprocidad, mientras que el principal elemento en la economía de una sociedad jerarquizada es la redistribución”<sup>261</sup>.

Aunque de manera encubierta, o mejor dicho no explícita, los estudios de frontera propugnan una marcada estratificación social en las estructuras sociales nativas implicando a los mecanismos redistributivos (Leonardo León, para el caso chileno), sin embargo, del otro lado de los Andes se defiende la misma tesis:

“Además, los complejos protocolos que se cumplían en ceremonias y parlamentos –sobre los que tenemos detalladas descripciones en las fuentes–,

<sup>259</sup> Fried, en Redman, *Los orígenes...*, *op. cit.*, pág. 260.

<sup>260</sup> *Ibid.*

<sup>261</sup> *Ibid.*

la marcada estratificación social, la acumulación de poder y riquezas —plata ganado y mujeres— en manos de los caciques más importantes, la práctica de la poliginia por parte de los jefes y la capacidad de movilizar ejércitos de muchos centenares de lanceros, son, en conjunto, elementos más que significativos. Este conjunto de indicadores nos llevó a definir, siguiendo a González, a los grandes cacicatos pampeanos como ‘señoríos’<sup>262</sup>.

La frontera genera una economía en la que, según se ha visto, ocupaban un lugar central el comercio, el intercambio y la redistribución. Varios ejes se articulaban en torno a este tráfico: el Neuquén aparecía como una especie de vértice, donde sus ejes se proyectaban hacia el sector pampeano hasta Buenos Aires, conectando a las provincias de Chile. En su posición más central, cobraban importancia los pasos transcordilleranos de las ciudades de Chillán y Los Ángeles, tal como observa Villalobos, a través de los boquetes de Longaví, Achibueno y Alico<sup>263</sup>.

A mediados del siglo XVIII, la riqueza mercantil de las pampas alimentaba un amplio espectro: “[...] ante todo, la expansión de la ganadería indígena en el sur bonaerense se vincula estrechamente con la consolidación con un vasto circuito comercial que enlazaba a esta región con los mercados de Chile, a través de las rutas de los ríos Colorado y Negro y de los pasos andinos del sur”<sup>264</sup>.

Uno de los sitios destacados en estas rutas lo constituye Choel-Choel, punto neurálgico en este sistema mercantil<sup>265</sup>. A lo anterior, agregamos la presencia de ferias ya aprobadas en el parlamento de Negrete<sup>266</sup>, en Lonquildo (1784) se habrían autorizado la celebración de cuatro ferias anuales sobre la Araucanía, hecho que habría estimulado aún más el comercio ganadero<sup>267</sup>. El tráfico a nivel tribal cobraba una proporción nada despreciable, si sumamos a este fenómeno el entretejido fronterizo entre hispano-criollos. El comercio era global, aunque recientemente se han querido reducir las dimensiones de este circuito comercial<sup>268</sup>.

<sup>262</sup> Raúl Mandrini, “La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)”, pág. 12. En esta exposición Mandrini sigue a Alberto Rex González.

<sup>263</sup> Villalobos, en *Los pehuenches...*, *op. cit.*, págs. 165-172, acciona este comercio en forma imbricada entre criollos y pehuenches.

<sup>264</sup> Mandrini, *op. cit.*, pág. 86. Según el autor, este comercio comenzó a desarrollarse con ritmo creciente a lo largo del siglo XVII, aunque sin duda usó vías de contacto muy anteriores. Ésta tendría que ver, inicialmente, con el aprovisionamiento de animales —sobre todo caballos—, que los indios de Chile necesitaban en su guerra con los españoles. Cf. Miguel Ángel, “El complejo ecuestre”.

<sup>265</sup> León, *Maloqueros...*, *op. cit.*, pág. 87; y para los sucesos de la época ver Vidaurre (1789) y Carvallo Goyeneche, ambos se refieren a la venta de ganado provenientes de las llanuras trasandinas.

<sup>266</sup> Méndez, *op. cit.*, pág. 129.

<sup>267</sup> Mandrini, “Desarrollo...”, *op. cit.*, pág. 87. Siguiendo a De la Cruz, y principalmente a Villarino, deja constancia no tan sólo de la articulación del ganado sino también: sal, telas, cuentas, sombreros, añil y, sobre todo, plata (monedas, frenos, espuelas, etcétera).

<sup>268</sup> Véase, León, *Maloqueros...*, *op. cit.*

## CONCLUSIONES

Como herencia de la tradición histórica decimonónica, los términos 'arauco' y 'araucano' pasaron a convertirse en un eje insoslayable para aproximarse a las sociedades aborígenes del centro-sur chileno,

"[...] la tesis más generalmente aceptada hace derivar el topónimo Arauco, del que a su vez proviene el gentilicio 'araucano', del nombre de una 'provincia' del sur de Chile que la primera documentación escrita nos da como Rauco y Rabco, y que según Febres es una deformación española de *ragh co*, que en lengua araucana significa 'agua gredosa'. La 'provincia' estaba situada en aquella parte del país donde mayores dificultades hallara la conquista española, y donde más dura y largamente se peleara. Así que el nombre llegó a ser muy mentado en aquella época. Sobre todo después de haberse establecido allí un fortín con guarnición española que fué llamado con el mismo nombre. Sólo que la primitiva forma en 'rauco' no perduró mucho tiempo, puesto que a partir de 1550 ya se dice Arauco, según generalmente se cree por haberse aglutinado la preposición *a* con el nombre originario"<sup>269</sup>.

Según Canals Frau, el proceso de fijación del nombre "[...] termina cuando el historiador Molina extiende el nombre de araucanos a todos los indios que hablaban el chilidungu o 'lengua de Chile'<sup>270</sup>.

Desde el punto de vista de la emergencia de los términos *rauco*, *rabco* y *araucanos* se puede encontrar una primera mención de 'rauco':

"[...] en el acta del Cabildo de Santiago correspondiente al 11 de agosto de 1541, es decir, seis meses después de la fundación de la ciudad (*Colección de Historiadores de Chile*, tomo 1, pág. 98), como se sabe, la fundación se hizo el día 12 de febrero de 1541. Con la grafía Rabco aparece el topónimo en un poder que Pedro de Valdivia, el conquistador de Chile y fundador de la ciudad de Santiago, otorga a Juan Bautista Pastene, en 1544 [...]. La primera mención del Arauco chileno la encontramos en la tercera carta de Valdivia, que es de 1550 (*Colección de historiadores de Chile*, tomo 1, pág. 46)<sup>271</sup>.

Posteriormente, aparece esta terminología desarrollada en Alonso de Ercilla, quien "[...] tomó parte en la guerra de Arauco, en los años de 1557 y 1558.

<sup>269</sup> Canals, "La civilización...", *op. cit.*, págs. 525 y 526.

<sup>270</sup> *Ibid.*

<sup>271</sup> *Op. cit.*, pág. 600.

La primera parte de su celebrado poema épico, *La Araucana*, se publicó en Madrid en 1569<sup>272</sup>.

Adalberto Salas, sugiere que:

“Los españoles llamaron inicialmente Arauco a las tierras situadas al sur de la desembocadura del Bío-Bío, entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano, y araucanos a sus belicosos habitantes. Posteriormente, el nombre araucano se hizo extensivo a toda el área comprendida entre el Bío-Bío por el norte y el Toltén por el sur –el territorio no ocupado por el conquistador– y, en consecuencia, araucano pasó a ser el nombre genérico para todos los indígenas libres, no sometidos a la Corona española. Más tarde se empezó a usar como nombre propio del territorio autónomo el derivado Araucanía, en el sentido de ‘país de los araucanos’<sup>273</sup>.

Sin embargo, no existen pruebas sustanciales de que originalmente los hispanos denominarán como araucanos a todas las agrupaciones indígenas encontradas al sur de la línea del Bío-Bío. Más bien, este uso generalizado comenzó, tal como percibe Canals Frau, como un proceso de fijación histórica, es decir, como parte de una tendencia historiográfica que, para él, se inició con el cronista Molina.

Desde el punto de vista del lenguaje, como bien apunta Salas, siguiendo, en parte, la argumentación anterior:

“No hay nada en mapuche que explique directamente la palabra ‘araucano’. En realidad, éste es un gentilicio hispánico, formado al modo normal a partir del castellano araucano, nombre que el conquistador dio a las tierras situadas al sur del curso inferior del Bío-Bío, entre la cordillera de Nahuelbuta y el océano, motivado tal vez por el mapuche ragko ‘aguas gredosas’, de rag ‘greda’ y ko ‘agua’ posteriormente, el nombre araucano se aplicó a todo el enclave autónomo entre el río Bío-Bío y la ciudad de Valdivia<sup>274</sup>.

Específicamente, el nombre de araucanos fue utilizado por los hispanos para referirse a una porción de indígenas con un territorio más o menos delimitado, con todas las salvedades del desconocimiento de límites, territorialidad y de las propias estructuras sociales nativas con las que el español se iba encontrando a medida que ampliaba la conquista del territorio<sup>275</sup>.

<sup>272</sup> Canals, “La civilización...”, *op. cit.*, pág. 600.

<sup>273</sup> Salas, *El mapuche...*, *op. cit.*, págs. 30 y 31.

<sup>274</sup> *Op. cit.*, pág. 58.

<sup>275</sup> Así, por ejemplo, a Ercilla le debemos la popularidad del término, sólo lo utilizó para referirse a los habitantes de un acotado sector geográfico que él describe cercano a Concepción. En este sentido es claro al señalar: “Veinte leguas contienen sus mojones. Poseenla diez y seis fuertes varones. De diez y seis caciques y señores. Es el soberbio estado poseído”. *La Araucana*, *op. cit.*, pág. 12.



La extensión del término 'araucanos' primó largamente en nuestra historiografía, precisamente, para dar forma y reducir a un conjunto homogéneo a todos los indígenas al sur del Biobío que resistían la dominación española.

En el primer tercio de nuestra centuria, se da una disputa de gran importancia para el conocimiento de las estructuras nativas del centro-sur a través de dos connotados investigadores, nos referimos a Tomás Guevara y Ricardo Latcham. Este último, a nuestro entender, despejará la noción de homogeneidad cultural tras la voz de 'araucanos' y aclarará la utilización que él mismo realiza de este término. Araucanos será, para Latcham, un pueblo invasor proveniente de las pampas y que, como una cuña, vino a superponerse a los asentamientos indígenas locales. Al penetrar a la depresión intermedia, estos grupos de tradición pampeana se habrían posesionado del valle del Cautín fusionándose con los antiguos habitantes y expulsando a los demás hacia el norte y hacia el sur. Al promediar la conquista española, se habrían fusionado completamente con los antiguos habitantes formando una nueva entidad que, según Latcham, "conocemos con el nombre de mapuches". De esta forma, para este investigador, existen diferencias fundamentales entre lo que él llama araucanos o "moluches" y lo mapuche, que resulta de una fusión cultural de rasgos que se terminan por reabsorber en una línea que sigue el substrato y tradición más arcaica situada en los denominados huilliches (lengua, cerámica, agricultura, tejidos. etc.). De esta idea, en sus puntos fundamentales, saldrá la reflexión de Latcham que se manifestará en el ordenamiento de la información con que él cuenta para fines geoclasificatorios (picunches, araucanos y huilliches) la que con todo el esquematismo que representa hasta hoy, es utilizada.

El orden geoclasificatorio, según nos parece, posee innegables anomalías, pero lo que nos interesa destacar y hacer relevante es que al menos el término de araucanos en Ricardo Latcham posee una especificidad cultural que se aborda concretamente en *La organización de las creencias religiosas de los antiguos araucanos* (1930), además de proponer, al menos en su estado germinativo, complejos procesos de "etnogénesis" para el área de la Araucanía y zonas adyacentes. Es decir, lo que denominamos mapuche es el resultado de interacciones y fusiones de diferentes niveles culturales.

Un segundo momento en el conocimiento de las culturas aborígenes del centro-sur chileno, lo constituye, lo que en nuestra investigación hemos llamado, "el trabajo de campo en Araucanía" lo cual está relacionado con los trabajos de campo iniciados por antropólogos entre los años cincuenta y sesenta de nuestro siglo. Fundamentalmente, estos estudios operan un interesante cambio en la mirada al espacio y a los mencionados araucanos, que pronto, y más apropiadamente, se llamaron mapuches; término que hacía justicia con el material de primera mano, pero que desde una perspectiva presente, era utilizado por

---

De ser efectiva esta aseveración, nos da aproximadamente ochenta kilómetros en los cuales se desarrollaron los "araucanos" de Ercilla. Creemos que el término nunca se hizo extensivo para los hispanos, salvo para la posterior historiografía.

antropólogos. Tal como evidenciaba Cooper, la antropología utilizó el vocablo para “todos los indios que hablaban el araucano o idioma mapuche”, aunque se especifica a los mapuches como “gentes de la tierra”, la proyección del término no escapa al de araucanos que en esta primera parte van juntos, percibiéndose, sin embargo, los significados “internos” del *mapudungu*. El nombre, en palabras de Cooper, es aceptable “para los mismos araucanos actuales aunque puede y ha sido usado con ya un significado más inclusivo para representar a todos los araucanos, Chilenos y Argentinos, o con menos inclusivo para significar cualquier grupo local por pequeño que fuese”.

Nos interesa recalcar que así como el criterio de araucanos se homogenizó en la historiografía, el criterio lingüístico, al parecer, también operó con la misma suerte. Titiev expone las dificultades de definir a “un araucano” en términos culturales, aunque lo clasifica como a “cualquier persona que habitualmente hable la lengua nativa, de esta manera los indios mismos se llaman mapuches (gente de la tierra)”. En su monografía, ‘araucano’ y ‘mapuche’ se intercambian para denotar ya sea el idioma aborígen o al nativo que lo habla. Sin embargo, el acento lo centra en la resultante del impacto del Estado chileno en la estructura social nativa. Se interesa más por el campesinado y su reestructuración dentro de un contexto global industrial indicando como gravitante el fenómeno de aculturación.

No obstante, el trabajo antropológico en el área en cuestión no es del todo similar. En este sentido, Louis Faron se aparta considerablemente de sus predecesores; en sus monografías destaca el hecho de precisar las estructuras sociales nativas en relación con el propio lenguaje utilizado por sus informantes, proponiendo la tesis de que las estructuras sociales en la Araucanía, lejos de pasar por un proceso de aculturación de desintegración, han puesto en juego una serie de reestructuraciones culturales que colocan a prueba un equilibrio estructural notable. Faron aborda la sociedad mapuche en un momento posreducción y, aunque él mismo admite la imposibilidad de reconstruir todo el sistema, al menos en lo tocante en su composición original, acepta una continuidad estructural y de cambios basados en contextos de ajustes ecológicos.

A grandes rasgos, la tesis de Faron se fundamenta en la flexibilidad de la estructura, permitiendo su adaptación a nuevos ambientes sociales y culturales<sup>276</sup>. En todo caso es importante señalar que el criterio de araucanos no aparece en las investigaciones de Faron, siendo el *mapudungu* el eje central para pesquisar y denotar su gran aporte al conocimiento de la cultura mapuche; nos referimos a los componentes de parentesco básicos dentro del sistema de reducciones. Faron desarrolló las reglas del patrilineaje y de la patrilocalidad como elementos fundamentales de integración social y herencia cultural mapuche desde época anterior a la reducción. La perspectiva lingüística le permite, en parte, recons-

<sup>276</sup> La tesis de Faron es sugerente: él estudia algunas comunidades en el presente. Los datos históricos recientes, en contextos coloniales, señalan precisamente esa flexibilidad sociocultural reclamada por Faron en la estructura social mapuche.

truir los patrones de parentesco: así *ruka* (casa), como unidad familiar extensa o compuesta; *lof*, como grupo familiar extenso y sus derivaciones *lofwen* y *lofkudau*, como trabajo comunal, le sugieren un grupo económico-político de gran importancia en momentos prerreduccionales basado en el parentesco; además de observar algunos términos referidos a los grupos consanguíneos (*kiñeche*), señalando la relativa erranza en la terminología de los mismos grupos en cuestión para definir su linaje y la opción generalizada de adscribir el *linaje a una determinada región*. Por último, constituye un hecho relevante en su propuesta la congregación ritual mapuche como institución principal de adaptabilidad moral y política en el presente. La preponderancia de los resultados de la investigación etnológica en la Araucanía radica en la recuperación de fuentes no escritas, aunque la crítica a este nivel pueda situarse en la contemporaneidad del trabajo de campo, más la obvia situación de cambios y reestructuraciones culturales por las que han tenido que atravesar las sociedades mapuches producto de la dinámica histórica que surge del trabajo de campo, es decir, el antropólogo y sus específicos marcos teóricos (sean éstos funcionalistas o estructuralistas). Lo cierto es que la recuperación de la tradición oral en sus niveles más arcaicos, o como supervivencias que han franqueado el nivel del mestizaje y los ritmos de aculturación, nos colocan en una línea directa para evaluar su propio universo a través del lenguaje.

Faron reclamaba la poca atención que se prestaba por entonces al momento prerreduccional y, específicamente, a los vacíos en contextos coloniales. En esos momentos se operaría un movimiento historiográfico tendiente a escudriñar el espacio de la Araucanía con el fin de precisar los fenómenos de penetración hispana en el área. Este movimiento estuvo centrado en una idea capital: *la frontera*. Este concepto permitirá desarrollar plenamente la idea procesal además de manifestar el comportamiento político, económico y cultural en un espacio que se define esencialmente por el concepto de frontera.

El espacio de la Araucanía fue objeto de intensas investigaciones históricas que paulatinamente esclarecieron el panorama de conquista y colonización hispana.

La dominación española durante la primera fase de la conquista se caracterizó por la guerra frontal contra el indígena. Hecho que culminó con el levantamiento general de los linajes al sur de Concepción en 1598, año a partir del cual los hispanos debieron cambiar de estrategia ante la imposibilidad de sustentar los asentamientos al sur del Biobío. Desde ese momento se construye la línea de demarcación entre las dos sociedades y con ella, el inicio de las relaciones fronterizas en la Araucanía.

Al analizar las investigaciones fronterizas, la situamos en una línea de tradición histórica que, desde luego, era posible pesquisarla en el momento de su emergencia, además de detectar los marcos teóricos que de alguna forma promovían su desenvolvimiento en Chile.

Los límites que nos preocupaba establecer tenían que ver, específicamente, con el discurso histórico que se había elaborado en los últimos diez años en

nuestro país y que, bajo el nombre de historia fronteriza, ocupa hoy un lugar privilegiado en nuestra historiografía. Nuestra hipótesis central radicaba en el hecho de que era tal la magnitud de los estudios fronterizos, que éstos han plasmado una imagen de las sociedades nativas del área (en tiempos históricos), que de alguna manera habían colapsado o aplastado todo intento de otras disciplinas por dar una mirada diferente hacia los complejos eventos que se desarrollaron en el contacto hispano-indígena y, en especial, a las propias estructuras sociales nativas.

Tal como observamos en el capítulo “La contrarrespuesta histórica”, emergieron en el espacio de la Araucanía una serie de “instituciones” coloniales como: parlamentos, misiones, comisarios de naciones, capitanes de amigos, etc., que se constituyeron en un aporte real en la historia colonial chilena, sin embargo, pese a estar tan cercanas, o mejor dicho, que debían su existencia al indígena asentado en dicho espacio, se omitía en estos estudios en general, el despliegue antropológico anterior realizado fundamentalmente por Faron; inclusive, propuestas anteriores como las de Latcham-Guevara. Al denotar al indígena en estos trabajos, se seguía operando con los términos de araucanos, indios alzados o de guerra, amigos, auxiliares, etc. Se podría sospechar entonces, en esta línea de investigación, una igualdad en cuanto a los comportamientos culturales indígenas no habiendo razón alguna para preocuparse por sus estructuras sociales.

De los análisis de los textos fronterizos desprendimos dos grandes discursos desde los cuales los indígenas entraban al escenario de la frontera: los ejes guerra-paz. Precisamente, por intermedio de éstos los estudios fronterizos explicaban el elemento nativo, definiéndose sólo al indígena por su posición entre los dos polos y en relación con el hispano o hispano-criollo.

Una primera etapa de guerra frontal definirá al indio alzado de “guerra” sin más, proviniera de donde proviniera. Para entrar en el terreno de la “leyenda” propiamente, estábamos en el escenario de los *araucanos* por antonomasia, esto es, un conjunto o núcleo cultural homogéneo a los que desde esta perspectiva sólo se los definirá como “grupos indígenas sin cohesión entre ellos, salvo para finalidades de defensa común, de agricultura de muy baja productividad, y que se veían obligados a practicar la caza y la pesca como complemento de su alimentación”<sup>277</sup>.

Asimismo, la “paz” se expresa principalmente por el desarrollo del comercio, el mestizaje, acción misionera, activación de parlamentos, es decir, un acercamiento de carácter oficial y cotidiano de los grupos humanos involucrados en el contacto un campo propicio para la estabilidad y la paz.

Los resultados para aproximarse al nativo no prosperan en la historiografía fronteriza, porque ésta es una frontera hispana y, en su grado más específico, hispano-criolla, aportando, en su última producción, algunos elementos de juicio valiosos para el examen de los comportamientos autóctonos frente a la Conquista y a la Colonia, cosa que tratamos extensamente en el capítulo “Algunos puntos relevantes de la reciente producción fronteriza”.

<sup>277</sup> Véase el capítulo “La contrarrespuesta histórica: El surgimiento de la frontera”.

En general, los estudios fronterizos se nos presentan como una compleja red de relaciones hispano-indígenas que se tejen en la Araucanía, configurando un mundo con características peculiares haciéndolo propicio para la investigación de situaciones de contacto cultural. Sin embargo, estos estudios, insistimos, no precisan las estructuras culturales aborígenes, elemento básico para conocer los procesos de aculturación. Es decir, de la situación interna de una sociedad se perfilan los elementos susceptibles de definir dentro del cambio cultural potenciados, en este caso, por la presencia de dos formas culturales<sup>278</sup>.

Nosotros entendemos a la frontera como un espacio donde se entretejen variados fenómenos históricos que afectarán en alguna medida a ambos grupos, pero también concordamos en que la mirada antropológica a los espacios fronterizos al evaluar la situación de contacto:

“[...] exige el conocimiento de la condición original de las culturas en conflicto, porque es a partir de la línea básica o punto cero del contacto de donde arranca el análisis de las fuerzas en pugna y de sus resultantes: los elementos culturales selectivamente aceptados por uno o ambos grupos; aquellos pasiva o activamente rechazados, los que fueron sincretizados o reinterpretados para ajustarlos a la estructura social y a los valores tradicionales [...]. La línea básica de donde el contacto parte, sólo puede establecerse acudiendo a la reconstrucción histórica y ésta, para ser formulada objetivamente, requiere del método etnohistórico, es decir, del contraste del pasado y el presente”<sup>279</sup>.

En este aspecto, la mirada etnohistórica trata de dilucidar al territorio centro-sur y, especialmente, al área de la Araucanía.

Si se cuestiona la terminología utilizada por la historia fronteriza es a causa de una no correspondencia con las recientes reconstrucciones a nivel etnohistórico y con el lenguaje mismo —*mapudugun*—, que fragmentadamente podemos encontrar en los vocablos y diccionarios antiguos. Asimismo, la etnohistoria encuentra dificultades en las mismas categorías antropológicas para referirse a las estructuras sociales nativas tales como: tribus, etnia, clan, etc. (ver capítulo: “Etnohistoria en el área centro-sur frontera y antropología”). Problemática que radica básicamente, en que aún no esclarecemos los límites étnicos ni situamos la naturaleza de una posible frontera indígena en el área centro-sur.

Encaminada en este sentido, la etnohistoria ha puesto de manifiesto la imposibilidad de seguir tratando, con los presupuestos terminológicos anteriormente señalados, a los indígenas que se encontraban al momento del contacto en el área sur. Las posibilidades que brinda la investigación acerca de los nexos consanguíneos y territoriales en que se encontraban las estructuras sociales nativas en el área de la Araucanía, traducidas, por el momento, como linajes territoriales antagonicos diseminados en el espacio, nos ofrece un enorme potencial interpretativo para establecer los mecanismos diferenciadores que justamente no nos

<sup>278</sup> Aguirre, *op. cit.*, págs. 17 y 18.

<sup>279</sup> *Op. cit.*, pág. 18.

permiten hablar de la pretendida homogeneidad escondida tras los criterios de 'araucanos' o de 'mapuches' como "pueblo" o unidad étnica como, asimismo, entender el "ser" mapuche con los criterios de la territorialidad y ancestralidad pertinentes; de ahí la fragmentación como herramienta de análisis y de reconstitución y redefinición del espacio indígena en términos etnohistóricos tremendamente heterogéneo y con diversas "identidades" resultantes de estos mecanismos diferenciadores y derivada de adaptaciones a medios ecológicos disímiles. Diferencias que los mismos hispanos percibieron al dejar registrados en sus escritos una diversidad de nombres para referirse a las "parcialidades" como: tucapeles, pencones, quilacoayas, gualques, mareguanos, etcétera.

Pero decíamos anteriormente que la reciente investigación fronteriza es relevante en el sentido de que podemos evaluar correctamente las formas de dominación, imposición y las diferentes estrategias que se articularon en la conquista y colonización del territorio en estudio, esclareciendo la cuestión de los sistemas políticos de las dos culturas en contacto (véase el capítulo: "Sistemas políticos en conflicto"). Justamente de estos estudios se desprende que la penetración española en el mundo indígena se caracterizó, esencialmente, por su heterogeneidad, pues ésta se efectuó de las más diversas formas: desde el enfrentamiento bélico hasta estrategias mucho más sutiles de dominación como: las misiones, los parlamentos y la imposición de autoridades que topaban con las formas nativas. En oposición al sistema político colonizador, nosotros definíamos a las estructuras sociales nativas del área en conformidad con los resultados de la reconstrucción etnohistórica, como tremendamente segmentadas y acéfalas lo que no quiere decir que carecieran de organización política<sup>250</sup> (ver: "La guerra de todos contra todos: variación etnohistórica sobre un mismo tema: La frontera"). La política indígena estaba situada en los polos del parentesco, y su proyección, en alianzas dinámicas y variables reguladas por mecanismos de reciprocidad —esto lo olvida frecuentemente la historia fronteriza— que no ofrecían un bloque al estilo español.

Sin embargo, la noción de autoridad entre los indígenas es una transformación fuertemente potenciada por el contacto ya que también alteró las relaciones de poder existentes al interior de los linajes, propiciando el surgimiento de auténticos jefes "[...] los *toquis de guerra*, cuyas órdenes eran obedecidas por combatientes pertenecientes a diversos linajes, incluyendo los ancestralmente antagónicos. Apareció también, el caudillaje formándose bandas que seguían lealmente a quienes encabezaban *malones* y distribuían el botín"<sup>251</sup>.

<sup>250</sup> Holdenis Casanova, siguiendo el clásico análisis de Cooper, en el sentido de que está característica acéfala de las sociedades indígenas le restan o le dan ninguna preponderancia política a los segmentos. Así, cuando Casanova, refiriéndose al jefe de linaje en la Araucanía, le encuentra carencia de significación política, creemos que justamente se evalúa lo político como el resultado solamente de la acción de un polo nos referimos al occidental y en este caso específico al hispano, en contraste a esta aseveración, estamos de acuerdo con Clastres en el sentido de: "[...]. Que no se pueden repartir las sociedades en dos grupos: sociedades con poder y sociedades sin poder. Estimamos por el contrario (en absoluta conformidad con los datos de la etnografía) que el poder político es universal, inherente a lo social (sea cual fuere la determinación de lo social: lazos de sangre o clases sociales, pero se realiza principalmente de los dos modos: poder coercitivo, poder no coercitivo)".

<sup>251</sup> Silva, "Guerra...", *op. cit.*, pág. 88.



Últimos parajes cordilleranos ocupados por población nativa.

La importancia de este fenómeno radica en el hecho de que habría que determinar si este circuito malonero era ejercido a través de los tradicionales lazos consanguíneos por algún *lonko* o si se está realizando fuera de los lazos de parentesco involucrando a hombres de diferentes linajes –en este sentido, pensamos en la dicotomía *lonko/ulmen* y sus espacios políticos específicos– de ser así, estaríamos en presencia de profundas modificaciones dentro de la estructura económica y política (ver capítulo “De la guerra/trueque a la economía fronteriza”).

La introducción de bienes externos produjo ciertas formas de “acumulación de riqueza”, trayendo consigo el nacimiento de sujetos que administraron y redistribuyeron estos bienes de acuerdo a pautas de redistribución. Este nuevo elemento, el *ulmen* u hombre rico, disputará el poder con el *lonko* o cabeza de linaje, determinando el grado de influencia y prestigio a través de la posesión de bienes y la capacidad que tenga para ejercer la reciprocidad, sistema que paulatinamente fue adquiriendo un carácter coercitivo.

Si bien es cierto que estos nuevos actores que comienzan a ejercer un cierto tipo de liderazgo en la sociedad nativa, son el resultado de procesos internos estimulados por el contacto, originando una dinámica política en función del hispano. Mucho más clarificador resulta el caso del *cacique gobernador*, autoridad surgida exclusivamente a instancias de los españoles y que, incluso, justificaban su existencia en el espacio fronterizo. Con esto, se trastoca completamente la función del jefe en los linajes mapuches denominados parcialidades por los españoles. Estas agrupaciones –las más próximas a los asentamientos hispanos y las que ya participan de los mecanismos creados en la frontera–, llegarán al extremo de acudir a las autoridades monárquicas para solicitar que se les designase un cacique gobernador (primer reconocimiento por parte de algunos segmentos de la dominación y su participación activa en el espacio político generado por la frontera), hecho que se simbolizaba por medio de la entrega de un *bastón de poder* cuya importancia para los indígenas era el reconocimiento de su autoridad no sólo por los españoles sino, fundamentalmente, por los miembros de sus linajes. La excesiva importancia dada por la historiografía al cacique gobernador es totalmente decreciente para nosotros, ya que a juzgar por el comportamiento nativo y la dinámica de sus sistemas políticos, el ejercicio de su poder estaba destinado al fracaso. Quizá sean éstas las causas de la inoperabilidad en el tiempo de tales sujetos y de su poca capacidad para evitar los alzamientos y las fricciones internas de los linajes. Nuestra tesis sugiere que estos sujetos son una *construcción* realizada, principalmente, por el mundo hispano, y poco tienen que ver con las formas de organización políticas nativas.

La política de dominación en la Araucanía la observamos en dos momentos: primero, en un “mecanismo de bloqueo”, es decir, la guerra frontal donde la soberanía articulaba todos sus derechos sobre la tierra y sus productos, incluidas las agrupaciones indígenas; la estrategia ocupada fue la esclavitud regulada a “derecho” con su propia “tecnología”: la encomienda. El levantamiento generalizado de 1598 hechó por la borda esta estrategia monárquica, dando paso al establecimiento de una línea demarcatoria, conjuntamente con una red de



fuertes militares que se erigían como hitos en la Araucanía. Era la emergencia de la frontera hispana y el comienzo de una nueva modalidad política: la proyección del poder imperial por otros medios. Una vez que los hispanos se dieron cuenta de que las estructuras sociales distaban mucho de las que encontraron más al norte, constatando su fragmentación, instauraron otra estrategia sustentada fundamentalmente por los capitanes de amigos, lenguaraces, comisarios de naciones, misiones y parlamentos que actuaban como eficaces dispositivos de poder cuyo objeto era la proyección del poder monárquico en la Araucanía como una red envolvente tendiente a “domesticar” las estructuras segmentarias que ofrecía la política indígena.

Un hecho notable lo constituye la figura del comisario de naciones en la Araucanía que, como dispositivo monárquico, se convertía en los “ojos” y “oídos” del Rey. Comprobamos que su presencia en la zona fue nefasta a causa de su intervención en las formas “jurídicas” tradicionales de los linajes que, a través de sus mecanismos, operaban en dos polos, ofendido y ofensor<sup>282</sup>. Por intermedio de la compensación de algún daño o una rencilla ancestral se actuaba en el plano de familias o linajes. La intervención del comisario de naciones, como aglutinador de todos los linajes, introdujo un “tercer” elemento jurídico en la Araucanía; nos referimos a la monarquía española que actuó como juez para dirimir las partes afectadas. Esta forma jurídica ternaria tendrá por objeto el control del cuerpo social cuando las diferentes parcialidades, sea por imposición o intereses, vieran mermada la forma de equilibrio básica interlinaje a través de la compensación del daño.

La guerra contra los españoles poco a poco fue transformando las relaciones sociopolíticas, lo que puede considerarse como un factor aglutinante de la sociedad “tribal”, por cuanto estimuló la formación de alianzas interlinajes para enfrentar al enemigo. Éstas, con el tiempo, se transformaron en unidades más o menos permanentes como el caso de las *ayllareguas* descritas por los cronistas como provincias. Posteriormente, se dio paso a la creación de unidades territoriales mayores como los *butalmapus*, desarticulando notoriamente las antiguas normas de poder y ocupación del espacio.

A raíz de la guerra que se desencadenó entre hispanos e indígenas, estos últimos debieron enfrentarse no sólo a un enemigo externo, sino también a formas de lucha completamente ajenas a sus prácticas tradicionales. Este enfrentamiento significó, en los primeros años de la conquista, el aniquilamiento sistemático de los guerreros nativos que se enfrentaban a formas de lucha completamente nuevas, es decir, con estrategias militares y políticas tendientes a sacar de contexto al liderazgo y espacio indígena ancestrales. Con el fragor de la contienda y con la intensificación del contacto, los naturales fueron incorporando nuevas estrategias para defenderse del invasor; éstas afectaron considerablemente sus tácticas para hacer la guerra, implicando no sólo cambios en las técnicas utili-

<sup>282</sup> Recientemente Osvaldo Silva ha comprobado, a nivel documental, tal situación. Véase: “Acerca de los capitanes...”, *op. cit.*

zadas sino, fundamentalmente, en la concepción que se tenía de la guerra, la que contaba con un significado mágico-religioso, por lo cual no podía llevarse a cabo en forma indiscriminada, pues existían numerosas barreras que limitaban cualquier intento de emprender alguna acción bélica, por ejemplo, quien organizaba estas expediciones tenía que compensar las pérdidas humanas. Del mismo modo, por considerar que el espacio que ocupaba cada linaje era sagrado, las incursiones y venganzas interlinajes no consideraban la apropiación del territorio de los vencidos, garantizándose, así, la convivencia entre los linajes antagonicos y conservando cada uno de ellos su completa independencia. En primera instancia, los indígenas aparentemente consideraron que los españoles comprendían estos códigos y emprendieron la guerra como lo habían hecho desde tiempos inmemoriales; es por ello quizá que las incursiones contra los hispanos muchas veces se limitaban solamente a intimidar los con una gritería descomunal y algunas escaramuzas para luego retornar a sus parcialidades. Obviamente que esta estrategia resultó nefasta para los nativos quienes, necesariamente, debieron modificar sus costumbres bélicas para lograr sobrevivir.

La utilización de *indios auxiliares* por parte de los españoles permitió a los indígenas contar con agentes que actuaban como puente entre las dos culturas y, al mismo tiempo, conocer y comprender los mecanismos utilizados por los españoles. En este sentido, sería de gran interés determinar el impacto ejercido por un indio auxiliar como Lautaro en los linajes que, creemos, modificó radicalmente la concepción que tenían los mapuches de la guerra, despojándola de su sentido mágico-religioso e incorporándole importantes elementos de la estrategia militar española como, por ejemplo: la emboscada, el ataque por distintos frentes simultáneamente, el ataque por sorpresa, etcétera.

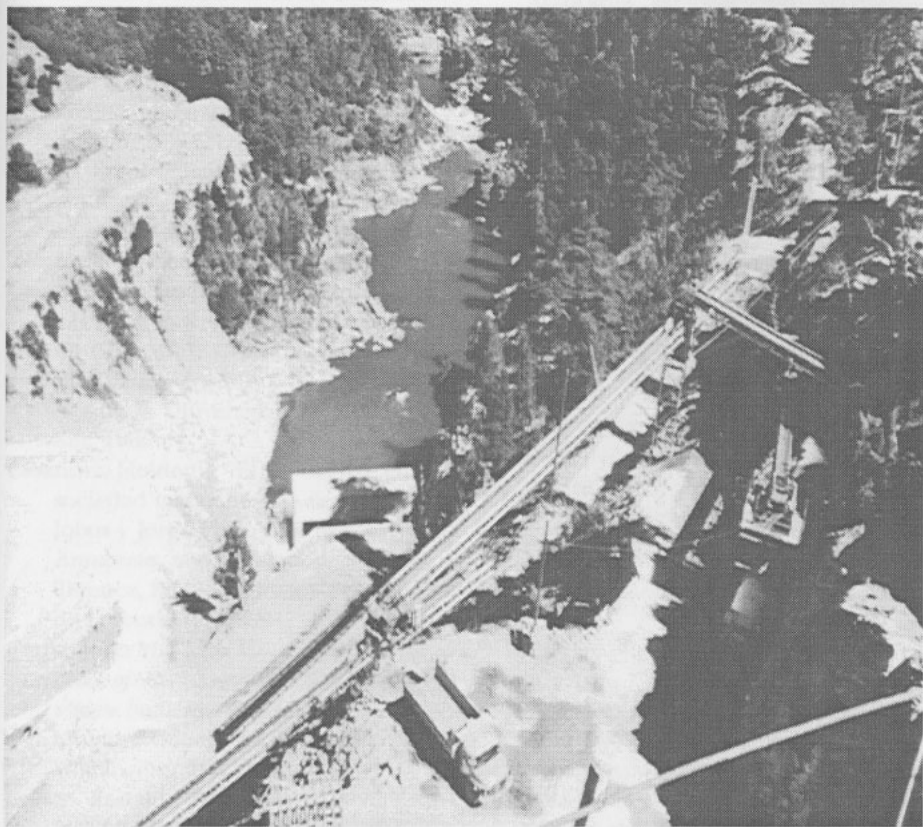
Pero, sin lugar a dudas, las innovaciones más revolucionarias la constituyeron la introducción del hierro y del caballo. Lo primero implicó el mejoramiento de las armas utilizadas por los mapuches, haciéndolas más mortíferas y efectivas, dejando de lado las usadas en tiempos precolombinos. Por otra parte, el uso del caballo alteró notoriamente las estructuras sociopolíticas de los indígenas por cuanto se introdujo un bien diferenciador en la estructura igualitaria tribal. Además les permitió contar con un elemento vital para la defensa de sus territorios, otorgándoles mayor movilidad.

El caballo significó tal impacto entre los nativos, que transformó completamente el sistema de relaciones intertribales, haciendo más cruentos los conflictos entre los linajes. Un efecto importante provocado por la introducción del caballo se manifestó entre los mapuches hacia los siglos XVII y XVIII en un fenómeno de expansión regional conocido como la "araucanización de las pampas", caracterizado por el desplazamiento constante ejercido por los linajes mapuches contra los grupos cordilleranos y transcordilleranos.

El contacto prolongado con una cultura dominante y en expansión terminó por modificar en diferentes niveles las formas culturales nativas del centro-sur chileno, siendo dramático el cambio en el caso de los pehuenches. A nuestro entender, lo que explicaría este proceso tiene que ver con la guerra y con la deno-

minada frontera que permitió relaciones un tanto más fluidas entre los grupos de contacto, surgiendo un deterioro más marcado en las estructuras aborígenes en la última fase. El comercio y el mestizaje, conjuntamente con la adopción de elementos traídos por el español e incorporados en el seno de la sociedad indígena, darán como resultado la conformación de un mundo conocido como sociedad fronteriza, donde se operará una completa modificación de los límites étnicos.

La frontera hispana, a nuestro juicio, entrega un enorme potencial para entender el comportamiento occidental en su proceso colonizador, además de explicar las modificaciones en el espacio. Es que la frontera como concepto, es fundamentalmente espacial y política. No obstante, desde la dimensión etnohistórica cobra importancia determinar una frontera básicamente social y cultural, con respecto a la sociedad nativa que allí se desarrolló. Entender esta frontera oculta tras la hispana nos coloca de plano en una explicación más coherente de lo que Barth denominó hace algunos años: los límites étnicos y sus fronteras.



Central Pangué, motor de un nuevo mundo fronterizo.

## FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

### I. ARTÍCULOS

- Aldunate del Solar, Carlos, "El indígena y la frontera", *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982.
- Barthes, Roland, "El discurso de la historia", *Estructuralismo y literatura*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1972.
- Berdichevsky, Bernardo, "Fases culturales en la prehistoria de los araucanos de Chile", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, N° 139, Santiago, 1971.
- Bolton, Herbert, "La frontera en Chile un análisis comparativo", *Revista Nueva Historia*, N° 17, Londres, 1988 - 1989.
- Canals Frau, Salvador, "La civilización araucana", *Las civilizaciones prehispánicas de América*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1959.
- Casamiquela, Rodolfo, "Raíces patagónicas en creencias araucanas. El mito de Cherrufe", *Cuadernos del sur*, Bahía Blanca, Instituto de Humanidades de la Universidad Nacional del Sur, 1982.
- Casanova, Holdenis, "El rol del jeje en la sociedad mapuche", en Sergio Villalobos y Jorge Pinto (compiladores), *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1985.
- Cerda, John M., "The Araucanians", *Handbook of South American Indians. Smithsonian Institution Bulletin*, N° 13, Washington, Government Printing Office Washington, 1947.
- Cohen, Ronald, "El sistema político", en José Llobera, *Antropología política*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1979.
- Faron, Louis, "Comentarios al libro *Relaciones fronterizas en la Araucanía* de Sergio Villalobos y otros", *Revista Nueva Historia*, año 2, N° 8, Londres, 1968.
- Faron, Louis, "A continent on the move", *America in 1492 the world of the indians peoples before the arrival of columbus*, U.S.A., edited by Alvin M. Josephy, 1993.
- Foucault, Michel, "¿Problema o período? El reparto del pastel", *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1982.
- Foerster, Rolf, "Guerra y aculturación en Araucanía", en Jorge Pinto, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1991.
- Foerster, Rolf y Hans Gunderman, "Acerca del nombre propio mapuche", *Revista Nutram*, año IX, N° 31, Santiago, 1993.
- Furet, François, "L'atelier de l'historien", en Jorge Lozano, *El discurso histórico*, Madrid, Editorial Alianza, 1987.
- Gordon, Américo, "Huimpil, un cementerio agroalfarero temprano", *Revista Hombre, Ciencia y Sociedad*, Temuco, CIBRE, 1985.
- Góngora, Mario, "Vagabundaje y sociedad fronteriza en Chile (siglos XVII a XIX)", *Cuadernos del Centro de Estudios Socioeconómicos*, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Ciencias Económicas, 1966.
- Harris, Marvin, "Ley, orden y guerra en las sociedades igualitarias", *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editores, 1990.
- Hilger, María Inés, "Araucanian child life and its cultural background", *The Smithsonian Institution Bulletin*, N° 10, Washington, December, 1957.
- Inostroza, Iván, "Los indios penquistas y los mitayos araucanos, 1600 - 1620", *Revista de Historia*, vol. 2, Concepción, 1992.

- Latcham, Ricardo, "Chile prehispano. El problema araucano", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, tomo LVII, N° 61, 1983. Santiago, abril - junio, 1928.
- León, Leonardo, "La Corona española y las guerras intestinas entre los indios de Araucanía, Patagonia y las pampas, 1760 - 1806", *Revista Nueva Historia*, año 2, N° 5, Londres, 1982.
- León, Leonardo, "El malón de Curiñanco (1764 - 1767). El surgimiento de un cacique araucano", *Revista Proposiciones*, N° 19, Santiago, julio, 1990.
- Mandrini, Raúl, "Desarrollo de una sociedad indígena pastoril en el área interserana bonaerense", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, N° 3, Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 1987.
- Mandrini, Raúl, "La agricultura indígena en la región pampeana y sus adyacencias (siglos XVIII y XIX)", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, N° 1, Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 1986.
- Martínez, José Luis, "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI", *Estudios Atacameños*, N° 10, San Pedro de Atacama, Universidad Católica del Norte, 1992.
- Méndez, Luz María, "La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII", en "Relaciones fronterizas en la Araucanía", *Revista Nueva Historia*, año 2, N° 8, Londres, 1983.
- Mujica, Elías, "Nueva hipótesis sobre el desarrollo temprano del altiplano del Titicaca y de sus áreas de interacción", *Arte y Arqueología*, N° 5-6, La Paz, 1978.
- Oliveira, Cardoso de, en Liliana Tamagno, "La cosntrucción social de la identidad étnica", *Cuadernos de antropología*, N° 2, Argentina, Universidad de Lujan, 1988.
- Palermo, Miguel Ángel, "Reflexiones sobre el llamado 'complejo ecuestre' en la Argentina", *Revista Runa*, vol. XVI, Buenos Aires, 1986.
- Palermo, Miguel Ángel, "La innovación agropecuaria entre los indígenas pampeanos-patagónicos, génesis y procesos", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, N° 3, Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 1988.
- Parentini, Luis Carlos y Patricio Cisterna, "El factor frontera en los estudios étnicos del centro-sur chileno", ponencia presentada al III Congreso Internacional de Etnohistoria, El Quisco, Chile, 1993.
- Parentini, Luis Carlos, "El malón como mecanismo de equilibrio intertribal", inédita, ponencia presentada a las IX Jornadas de Historia de Chile, La Serena, 1991.
- Pinto, Jorge, "El bandolerismo en la frontera, 1880 - 1920", en Sergio Villalobos et al., *Araucanía, temas de historia fronteriza*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1989.
- Pinto, Jorge, "Frontera, misiones y misioneros en Chile y Araucanía (1600-1700)", en Jorge Pinto, Holdenis Casanova, Sergio Uribe y Mauro Matthei, *Misioneros en la Araucanía 1600-1900*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1988.
- Romano, Ruggiero, "Entre encomienda castellana y encomienda indiana. Una vez más el problema del feudalismo americano (siglos XVI - XVII)", *Anuario del Instituto de Estudios Históricos Sociales*, N° 3, Buenos Aires, Universidad Nacional del Centro de Buenos Aires, 1988.
- Salas, Ricardo, "Tres explicaciones del universo religioso mapuche", *Revista Nutram*, N° 6/3, Santiago, 1990.
- Silva, Osvaldo, "Las etnias cordilleranas de los Andes centro-sur al tiempo de la conquista española", *Cuadernos de Historia*, N° 10, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, 1990.
- Silva, Osvaldo, "Acerca de los capitanes de amigos: un documento y un comenta-

- rio", *Cuadernos de Historia*, N° 10, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, 1990.
- Silva, Osvaldo, "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", *Economía y Comercio en América Hispana*, N° 5, serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, Santiago, Universidad de Chile, 1990.
- Silva, Osvaldo, "En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos", *Revista Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 1, N° 1, Temuco, Pontificia Universidad Católica de Chile, 1984.
- Silva, Osvaldo, "Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos pre-hispanos", *Cuadernos de Historia*, N° 5, Santiago, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, 1985.
- Spendler, Louise, "Ecological minimodel", *Culture change and modernization*, Stanford, Stanford University, 1977.
- Tamagno, Liliana, "La construcción social de la identidad étnica", *Cuadernos de Antropología, Identidad e Identidad Étnica*, N° 2, Buenos Aires, Universidad Nacional de Lujan, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.
- Vargas, Iraida, "La formación económico-social tribal", *Boletín de Antropología Americana*, N° 15, México, julio, 1987.
- Villalobos R., Sergio, "Deficiencias de la historiografía europea relativa a América. El caso de la frontera en Chile", manuscrito en poder del autor, enero de 1994.
- Villalobos R., Sergio, "Tipos fronterizos en el ejército de Arauco", *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982.
- Villalobos R., Sergio, "Tres siglos y medio de vida fronteriza", *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982.
- Zapater, Horacio, "La expansión araucana en el siglo XVIII y XIX", *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Santiago, Ediciones de la Universidad Católica de Chile, 1982.

## II. LIBROS

- Aguirre Beltrán, Gonzalo, *El proceso de aculturación*, México, Universidad Nacional Autónoma, 1957.
- Alcina Tron, José, *En torno a la antropología cultural*, Madrid, Ediciones Porrúa S.A., 1975.
- Barth, Fredrik, *Los grupos étnicos y sus fronteras*, México, Fondo de Cultura Económica, 1976.
- Barros Arana, Diego, *Historia jeneral de Chile*, Santiago, Rafael Jover editor, 1884-1902, tomo VII.
- Buchler, Ira, *Estudios de parentesco*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1932.
- Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche siglos XIX y XX*, Buenos Aires, Editorial Sud-americana, 1953.
- Canals Frau, Salvador, *Las poblaciones indígenas de la Argentina*, Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1953.
- Casamiquela, Rodolfo, *En pos del Gualicho*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1988.
- Casanova, Holdenis, *Las rebeliones indígenas en el siglo XVIII*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, serie Quinto Centenario, 1987.
- Clastres, Pierre, *La sociedad contra el Estado*, Barcelona, Editorial Monte Ávila, 1978.
- Chaunu, Pierre, *Historia cuantitativa, historia serial*, México, fondo de Cultura Económica, 1987.
- Dillehay, Tom, *Araucanía: presente y pasado*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1990.
- Dumont, Louis, *Introducción a dos teorías de la antropología social*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1975.
- Ercilla, Alonso de, *La Araucana*, Madrid,

- Edición de la Real Academia Española, Imprenta Nacional, 1866, tomo 1.
- Fallabela, Fernanda y María Teresa Planella, *Curso inferior del río Mapocho: evidencias agroalfareras*, tesis de Licenciatura en Arqueología y Prehistoria, Santiago, Universidad de Chile, Departamento de Antropología, 1979.
- Faron, Louis, *Los mapuches su estructura social*, México, Instituto Indigenista Americano, 1969.
- Fereyabend, Paul, *Límites de la ciencia: explicación, reducción y empirismo*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1989.
- Foucault, Michel, *Genealogía del racismo*, Buenos Aires, Altamira Ediciones, 1990.
- Foucault, Michel, *La arqueología del saber*, México, Fondo de Cultura Económica, 1971.
- Foucault, Michel, *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Editorial Gedisa, 1993.
- Foucault, Michel, *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquet Editores, 1970.
- Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas*, México, Siglo XXI Editores, 1971.
- Fernández-Bravo, Álvaro, *Literatura y frontera. Procesos de territorialización en la narrativa argentina y chilena de fin de siglo*, Princeton, Princeton University, Department of Romance Languages and Literatures, 1992.
- Geertz, Clifford, *La interpretación de las culturas*, México, Gedisa Editorial, 1987.
- Gordon, Américo, *Actas de las jornadas de la lengua y literatura mapuche*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1984.
- Godelier, Maurice, *Marxismo, antropología y religión*, México, Colección R. 1974.
- Goff, Jacques le, *El orden de la memoria*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1991.
- Góngora, Mario, *Encomenderos y estancieros. Estudios acerca de la constitución social aristocrática de Chile de la conquista 1580- 1560*, Santiago, Ediciones de la Universidad de Chile, 1970.
- Góngora, Mario, *Ensayo histórico sobre la no- ción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX*, Santiago, Editorial Universitaria, 1986.
- Gudiere, Remo, *La ruta de los muertos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.
- Guevara, Tomás, *Chile prehispano*, Santiago, Editorial Balcells & Co., 1925.
- Harris, Marvin, *Antropología cultural*, Madrid, Alianza Editorial, 1990.
- Hofstadter, Richard, *Los historiadores progresistas*, Buenos Aires, Editorial Paidós, 1970.
- Jara, Álvaro, *Guerra y sociedad en Chile*, Santiago, Editorial Universitaria, 1971.
- Jurgen, Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Madrid, Editorial Taurus, 1992.
- Ladriere, Jean, *L'articulation du sens I*, Paris, Edition du Cerf, 1984.
- Latcham, Ricardo, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos*, Santiago, Imprenta Cervantes, 1924.
- Latcham, Ricardo, *La prehistoria chilena*, Santiago, Sociedad Imprenta y Litografía Universo, 1928.
- León, Leonardo, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1991.
- León, Leonardo, *La merma de la sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes 1541-1558*, Londres, University of St. Andrews, Institute of Amerindian Studies, 1991.
- Leiva, Arturo, *El primer avance a la Araucanía, Angol 1862*, Temuco, Ediciones de la Universidad de la Frontera, 1984.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Editorial Universitaria de Buenos Aires, 1958.
- Lorandi, Ana María, *Arqueología y etnohistoria, hacia una visión totalizadora del mundo andino*, La Plata, Obras del Centenario del Museo de La Plata, tomo II, 1977.
- Lozano, Jorge, *El discurso histórico*, Madrid, Editorial Alianza Universidad, 1987.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril, *Análisis del discurso. Hacia*

- una semiótica de la interacción textual, Madrid, Ediciones Cátedra, 1989.
- Llobera, Josep R., *La identidad de la antropología*, Barcelona, Editorial Anagrama, 1990.
- Nostro, María Ester, *Semiótica de un conflicto étnico encubierto. Los indios de la Argentina. Sobre culturas indígenas lenguaje e identidad*, Temuco, Ediciones de la Universidad Católica de Temuco, 1991.
- Núñez, Lautaro, *Paleoindio y arcaico en Chile: diversidad, secuencias y procesos*, México, Ediciones Cuicuilco, 1983.
- Obrégón, I., Jimena Paz, *Les araucans dans les premiers travaux d'ethnologie chilienne, mémoire en vue de la maîtrise d'ethnologie*, Paris, Université de Nanterre, x-oct-1985.
- Orellana, Mario, *Historia y antropología de la Isla de La Laja*, Santiago, Ediciones Universidad de Chile, 1992.
- Orellana, Mario, *Investigaciones y teorías en la arqueología de Chile*, Santiago, Ediciones del Centro de Estudios Humanísticos, 1982.
- Parentini, Luis Carlos, *Araucanos y chilenos, siglo XIX*, tesis de licenciatura en historia, Santiago, Universidad Católica de Chile, 1982.
- Pease G., Franklin, *Etnohistoria andina: problema de fuentes y metodología*, Lima, Universidad Católica del Perú.
- Pinto, Jorge, Maximiliano Salinas y Rolf Foerster, *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Temuco, Universidad de la Frontera, Facultad de Educación y Humanidades, Departamento de Humanidades, 1991.
- Ramón, Armando de, *Los orígenes de la vida económica en Chile. 1659 - 1808*, Santiago, C.E.P., 1982.
- Reale, G. y Herder D. Antiseri, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, 1988.
- Redman, Charles, *Lor orígenes de la civilización*, Barcelona, Editorial Crítica, 1990.
- Rivera, Alonso, *Colección de documentos inéditos para la historia de Chile*, Santiago, Fondo Bibliográfico José Toribio Medina, tomo VII, segunda serie.
- Rivera, Mario, *Temas antropológicos del Norte Grande*, Antofagasta, Universidad de Antofagasta, 1980.
- Ruiz-Esquide, Andrea, *Inestabilidad e integración en la frontera. Los indios amigos en el siglo XVII*, tesis para optar al grado de licenciado en historia, Santiago, Pontificia de la Universidad Católica de Chile, Instituto de Historia, 1992.
- Salas, Adalberto, *El mapuche o araucano*, Madrid, Editorial MAPFRE 1492, 1992.
- Salas, Ricardo, *Hermeneútica de los nombres de Dios: la traducción de la palabra dios en lenguas aborígenes americanas*, Santiago, Editorial Eset, 1990.
- Schiffer, Michael, *Archaeological method and theory*, Arizona, University of Arizona, Department of Anthropology, vol. 4, 1981.
- Shaling, Marshall, *Economía en la Edad de Piedra*, Madrid [174], Editorial Akal, 1983.
- Shaling, Marshall, *Las sociedades tribales*, Madrid, Editorial Labor, 1972.
- Titiev, Mischa, *Araucanian culture in transition*, Michigan, University of Michigan, 1951.
- Turner, Frederik Jackson, *Frontier and section*, New York, Prentice-Mall Inc., Englewood Cliffs, 1961.
- Turner, Frederik Jackson, *La frontera en la historia americana*, Madrid, Ediciones Castilla S.A., 1960.
- Varela, Gladys A. y Ana María Biset, *Los pehuenches en el mercado colonial*, manuscrito.
- Villalobos R., Sergio, *La vida fronteriza en Chile*, Madrid, Editorial MAPFRE 1492, 1992.
- Villalobos R., Sergio, *Historia del pueblo chileno*, Santiago, Instituto Chileno de Estudios Humanísticos, 1980.
- Villalobos R., Sergio, *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Santiago, Ediciones Universidad Católica, 1989.
- Watson, Patty, Steven Le Blanc y Charles



Redman, *El método científico en arqueología*, Madrid Editorial Alianza Universidad, 1993.

White, Hayden, *El contenido de la forma. Narrativa, discurso y representación históri-*

*ca*, Barcelona, Ediciones Paidós, 1992.

Zapater, Horacio, *La búsqueda de la paz en la Guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Santiago, Editorial Andrés Bello, 1992.

DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS  
BIBLIOTECA NACIONAL  
PUBLICACIONES DEL CENTRO DE INVESTIGACIONES  
DIEGO BARROS ARANA  
1990 - 1996

- Revista *Mapocho*, N° 29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).  
Revista *Mapocho*, N° 38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).  
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).  
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).  
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras* (Santiago, 1992, 179 págs.).  
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).  
*La época de Balmaceda. Conferencias* (Santiago, 1992, 123 págs.).  
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes*, N° 1 (Santiago, julio, 1993).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes*, N° 2 (Santiago, agosto, 1994).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 3 (Santiago, diciembre, 1995).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes*, N° 4 (Santiago, diciembre, 1996).  
Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).  
Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).  
José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos (siglos XVI y XVII)* (Santiago, 1994, 117 págs.).  
Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).  
Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).  
Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).  
Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).  
Juvenio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).  
Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a la India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).

*Colección Fuentes para el estudio de la Colonia*

- Vol. I Fray Francisco Xavier Ramírez, *Coronación sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).

- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Protocolos de los escribanos de Santiago. Primeros fragmentos 1559 y 1564-1566*, transcripción de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe, prólogo de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, 800 págs.).

### *Colección Fuentes para la historia de la República*

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. visiones, realidades y proyectos. (1816- 1916)*, compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León León (Santiago, 1996, 298 págs.).

### *Colección Sociedad y Cultura*

- Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850 - 1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932 - 1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886 - 1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).
- Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibáñez y los sindicatos (1927 -1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813 - 1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Perentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).

### *Colección Escritores de Chile*

- Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. II *Jean Emar; escritos de arte. 1923 - 1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. III *Vicente Huidobro, textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar. Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra, biografía para una obra, Pablo Bordsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134).

### *Colección de Antropología*

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile* (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).

### *Colección Imágenes del patrimonio*

- Vol. I. Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 61 págs.).

Se terminó de imprimir esta primera edición,  
de quinientos ejemplares,  
en el mes de noviembre de 1996  
en la Imprenta de la Biblioteca Nacional,  
Av. Libertador Bernardo O'Higgins 651  
Santiago de Chile

DISTRIBUCIÓN Y VENTAS EN LA LIBRERÍA DE LA BIBLIOTECA NACIONAL  
SALA AMANDA LABARCA, SECTOR MONEDA  
AV. LIBERTADOR BERNARDO O'HIGGINS 651. TELÉFONO 6338957 ANEXO 321  
SANTIAGO DE CHILE

