

Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI–XVIII)

Guillaume Boccara

Tanto la historia de los grupos indígenas que vivían en las márgenes del imperio español en el Nuevo Mundo como los procesos de interacciones socio-culturales mediante las cuales surgían nuevos sujetos en el transcurso del periodo colonial han sido poco estudiados. Grupos “sin Rey, sin fe, sin ley”, los “bárbaros” de las fronteras de la civilización (entre otros los mapuche o araucanos, los wayú o guajiros, y los chiriguano) fueron percibidos como entidades sin historia; y la resistencia que opusieron al invasor durante más de tres siglos tendía a confirmar el carácter inestable de su mentalidad y organización social. Ubicados en las fronteras de la civilización, los guerreros amerindios fueron también relegados a las márgenes de la historia.

Sin embargo, desde algunos años nuevas perspectivas de investigación y aproximaciones teóricas, así como la colaboración fecunda entre la historia y la antropología, han despertado un nuevo interés por el estudio de esas fronteras guerreras. Hay varias razones para este interés: primero, porque el análisis pormenorizado de los mecanismos sociopolíticos y guerreros de los grupos fronterizos permite resolver el problema de su tan enigmática resistencia; segundo, porque el estudio de la dinámica fronteriza aporta nuevas luces sobre la política expansionista española y sobre el funcionamiento del estado colonial; y, finalmente, porque esas zonas fronterizas—en el seno de las cuales circulaban individuos, ideas y objetos—constituyen un inmenso “laboratorio”

Mis agradecimientos a Carmen Bernand, Philippe Descola y Nathan Wachtel, quienes me asesoraron durante mi investigación doctoral; a la Fundación Singer-Polignac, el Ministerio de Asuntos Extranjeros del gobierno francés, y l'Ecole Française de Rome por su apoyo financiero; y a Jonathan Amith por las correcciones y sugerencias que hizo durante la fase de relectura de este artículo. Finalmente, quisiera agradecer a mi esposa, Ingrid Seguel, quien ha sido presente, moral e intelectualmente, en todas las etapas de esta investigación.

para el estudio de los procesos de mestizaje y de la creación de nuevos sujetos históricos.

El presente estudio, que trata de la organización social, de la guerra y de la etnogénesis mapuche, se inscribe en esta nueva problemática definida por la antropología histórica. Si los araucanos, “bárbaros de las tierras australes”, entraron rápidamente en la historia como un pueblo poético, hay que reconocer que quedan todavía muchos puntos oscuros en cuanto a sus prácticas y representaciones de la guerra, así como en cuanto a las transformaciones que sufrieron como resultado de los contactos polimorfos y pluriseculares con los españoles. El primer objetivo de este trabajo es aportar una explicación para la tan enigmática resistencia mapuche; el segundo objetivo es determinar cuales fueron las reestructuraciones y transformaciones que afectaron a este grupo durante el periodo colonial. En cuanto al segundo punto, y si tuviéramos que resumir nuestro propósito, diríamos que se trata de mostrar que la etnia mapuche que emerge en la segunda mitad del siglo dieciocho es en gran parte el producto de un proceso de etnogénesis, es decir, de un proceso a través del cual se produce un doble cambio, tanto al nivel subjetivo de las formas de definición identitaria como al nivel objetivo de las estructuras materiales (económicas y políticas). Por lo tanto, la etnogénesis mapuche se traduce por el surgimiento de una nueva entidad sociocultural cuya estructura social e identidad poco tienen que ver con las de los grupos de su origen (los reche centrales). Se podría decir que la historia que vamos a contar y que hemos intentado reconstruir es la historia de un metamorfosis, la de los grupos reche del siglo dieciseis en los mapuche del siglo dieciocho.

No trataremos directamente el lado español de este encuentro, o más bien “mal encuentro”, a pesar de que no se puede entender el proceso de etnogénesis y etnificación sin tener en cuenta las estrategias de sometimiento que los invasores asentaron con el fin de dominar a un sujeto indígena bastante escurridizo. Pero a pesar de esta limitación que nos impone el espacio, haremos algunas alusiones a las formas en que los dispositivos de poder establecidos por los hispano-criollos (especialmente el parlamento, o reunión política hispano-indígena) influyeron en la estructura sociopolítica indígena y en la percepción que los reche-mapuche tenían de si mismo.

Antes de empezar, quisiéramos esclarecer un punto relativo a los términos empleados para designar a los indígenas que vivían en el centro-sur de Chile a la llegada de los españoles. Como lo hemos mostrado en otros trabajos, se suele emplear de manera errónea a los etnónimos *araucanos* y *mapuche*

para hablar de esos grupos.¹ Decimos “de manera errónea” porque en los documentos que hemos revisado la palabra *mapuche* no aparece sino hasta la segunda mitad del siglo dieciocho. En cuanto al término *araucano*, sabemos que hace referencia a los grupos que vivían en la parcialidad de Arauco y que, por lo tanto, no abarcaba a la totalidad de los indígenas del centro-sur de Chile. El único término que aparece en la documentación temprana para calificar de manera general a los indígenas del territorio llamado Araucanía es el de *reche*, que significa “hombre auténtico o verdadero”. Por esta razón, utilizaremos el término *reche* (o *reche central*) para hablar de los indígenas que vivían en la zona bajo estudio (entre los ríos Itata y Toltén) a la llegada de los españoles. Reservamos el etnónimo *mapuche* para el siglo dieciocho, cuando según nuestro punto de vista este conjunto étnico surge como consecuencia de un profundo proceso de transculturación.

Los reche centrales del primer siglo de la conquista: estructura, guerra y sociedad

Como un gran número de poblaciones encontradas por los conquistadores en las márgenes de los grandes imperios inca y mexica, así como en las Amazonas, los reche fueron calificados de pueblo “sin Rey, sin fe, sin ley”. El término empleado de manera recurrente para designar a la organización de esos grupos situados en la frontera sur del Tawantinsuyu era el de *bebetría*. La característica principal de la distribución espacial de esos grupos era la dispersión; su organización sociopolítica era acéfala, esto es, caracterizada por la ausencia de obediencia a una figura política, la del jefe, dotada de los medios para ejercer su autoridad.

La inexistencia de un poder político centralizado que permitiera asegurar la continuidad política de la sociedad y que obligara a sus miembros a obedecer, constituía, según los españoles, uno de los principales estorbos para la conquista de estos grupos. Pero aparte de esta “falta” política esencial, los conquistadores veían otras “faltas” que impedían tanto la conquista militar como

1. Guillaume Boccard, “Notas acerca de los dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza, la resistencia y la transculturación de los reche-mapuche del centro-sur de Chile (XVI–XVIII)”, *Revista de Indias* 208 (1996), y “Des Reche aux Mapuche: analyse d'un processus d'ethnogenèse (changements et continuités chez les Indiens du centre-sud du Chili durant l'époque coloniale, XVI^{ème}–XVIII^{ème} siècles)” (Tesis de doctorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1997). Esta tesis sirvió de base para *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial: l'invention du soi* (Paris: L'Harmattan, 1998).

espiritual. Estos grupos no conocían la figura omnipotente y omnisciente del Dios cristiano y por consiguiente, los españoles razonaban, sus miembros no distinguían el bien del mal, lo bueno de lo malo, lo justo de lo injusto. Para los europeos, esa doble ausencia de las figuras celestial y terrenal del poder implicaba lógicamente la inexistencia de la ley. Hundía a estas sociedades en la más total confusión y la más grande inestabilidad en la medida en que, otra vez según los españoles, el robo, el homicidio y la violación de los tratados de paz no eran acompañadas de ningún castigo ni sanción.

Esta visión o interpretación de la formación social de las poblaciones del centro-sur de Chile aparece claramente en una carta del Gobernador Martín García de Loyola, en que expone las razones de las múltiples dificultades que frenaban la empresa de conquista:

Un enemigo que se ha defendido cuarenta años de continua ofensa por muchas comodidades que le ayudan siendo la principal la inexpugnabilidad del aspero y montuoso sitio de su habitación y no tener para su morada congregación de pueblos sino caserías distintas y silvestres donde para buscarlos es necesario dividir y desmontar el campo y con esta división y la comodidad del sitio ofenden con seguridad suya demás no tienen cabeza de gobierno a quien fuera de materia de guerra obedezcan y estos nombrados por ellos por valentía personal donde faltando uno eligen luego en su lugar al de más suficiencia.²

Esta aseveración de una triple ausencia—la falta de una figura política fuerte, la inexistencia de una repartición espacial en pueblos y la carencia de una coordinación general de las distintas unidades sociales—se encuentra en todos los documentos de la época. Pero detrás de esta visión de los reche, los españoles no dejaban de percibir las particularidades en la organización de estos grupos, especialmente en la medida en que su resistencia feroz a la empresa de conquista les planteaba un problema fundamental. Y es precisamente a partir de la discusión acerca de los factores que dificultaban la conquista y sobre los medios que serían necesarios para conseguirla, que los documentos de la época proporcionan detalles sobre la organización sociopolítica reche. Allí aparecen dos características mayores: la *dispersión* en cuanto a su patrón de asentamiento y la *guerra* en cuanto a su reacción a la presencia europea. Los españoles notaban que a pesar del hecho de que, según el marco

2. Martín García de Loyola al Rey, 18 abril 1593, Biblioteca Nacional de Chile, Santiago, Manuscritos Medina (en lo sucesivo BNC, Medina), tomo 95, doc. 1434.

interpretativo imperante en la época, en lo que tocaba al aspecto civil “no tenían cabeza”, y si cada uno actuaba como se le antojara en tiempos de paz, en tiempos de guerra los reche parecían juntarse bajo la autoridad de un solo jefe. Además, a pesar de que “no había cabeza a quien obedecían”, su atomismo residencial les ofrecía una defensa “natural” contra la empresa de conquista. Es con base en esos dos aspectos (la dispersión y la organización guerrera) que aprehenderemos la estructura y la lógica sociopolítica de las comunidades reche centrales durante los primeros años de la conquista.

La estructura sociopolítica reche y los distintos niveles de integración y diferenciación

Aunque todavía existen muchos puntos oscuros en cuanto a la articulación y función de las distintas unidades sociales que estructuraban la sociedad reche, podemos ofrecer una descripción formal del paisaje sociológico indígena y proponer algunas pistas respecto a la funcionalidad de cada agregado social. Los documentos que hemos revisado nos permiten reconstruir distintos niveles de integración en la organización social de este grupo indígena.³

La unidad social más fundamental era la *ruca* (casa), en la cual solía habitar un señor con su esposa o sus esposas, además de sus hijas e hijos solteros. Ocasionalmente algunos de los hijos varones casados y su prole permanecían en la casa del padre, haciendo en este caso de la *ruca* el lugar de habitación de la familia polígama extendida. En la casa cada esposa disponía de un lugar y un fogón propio y, cerca de la *ruca*, un pequeño huerto.

El siguiente “nivel” era el caserío, generalmente compuesto por 4 a 9 *ruca*. Teóricamente, los miembros masculinos de cada caserío pertenecían a un mismo linaje, el del *ulmen* (generalmente traducido por la palabra *cacique*) principal de la *ruca*. En algunos casos el caserío no cobijaba únicamente a individuos pertenecientes a un solo patrilinaje, puesto que los aliados (vernos y cuñados) podían radicarse en el.

Los reche centrales practicaban la residencia virilocal, es decir, después de casarse, una pareja establecía su residencia en el caserío de la familia del esposo. Pero el hecho de que sólo los hijos varones nacidos del matrimonio primario (y entre ellos el primogénito era el preferido) obtuvieran por derecho de sucesión las cargas y títulos de su padre, permite suponer que sólo estos hijos permanecían en su caserío de origen después de casarse. Lo que sí es seguro, es

3. Estos documentos se citan a continuación en las notas 4, 5, 7 y 9.

que un cierto número de hijos varones del *ulmen* se instalaban en otro caserío, en las proximidades del primero. Pero en todos casos, parece que al casarse, las hijas iban a vivir en el caserío de su esposo, o a otro próximo a ello.

El nivel de integración superior al caserío lo constituía el *quiñelob*, que integraba a varios caseríos. Los miembros de este agregado cooperaban en la realización de diversas actividades económicas y se movilizaban en caso de agresión desde el exterior. La documentación indica que el *quiñelob* no representaba una unidad unilineal exógama, como lo afirma la mayor parte de los estudios etnohistóricos, sino que era un núcleo endógamo.⁴ Entonces, si bien es cierto que las comunidades reche se organizaban a un nivel básico (la *ruca*) sobre un principio patrilineal, sería un error considerar a su estructura social como una imbricación de segmentos de linaje, linajes, clanes y tribus. Los grupos reche no obedecían a una lógica segmentaria sino que se organizaban en una trama social hecha de múltiples grupos de consanguíneos y aliados que se giraban alrededor de la figura de un *ulmen* o cacique.⁵

4. Sería muy dilatado citar aquí todos los documentos que nos han permitido llegar a esta conclusión. Señalaremos únicamente que la existencia del *quiñelob* como unidad endógama, cuyos miembros colaboraban entre sí en las actividades económicas comunes, se juntaban en caso de agresión exterior y se reunían para realizar ritos funerarios, aparece de manera muy clara en el famoso *Cautiverio feliz* de Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán, véase su *Cautiverio feliz y razón de las guerras dilatadas de Chile* (1673; redición, Santiago de Chile: Impr. del Ferrocarril, 1863). Este texto recoge datos de la tercera década del siglo diecisiete. La composición de la *ruca* y la existencia del caserío como agregado compuesto por 4 a 9 *ruca* está confirmada por lo menos en tres textos: Pedro Mariño de Lovera, *Crónica del reino de Chile* (1595; redición, Santiago de Chile: Impr. del Ferrocarril, 1865), 124; Santiago de Tesillo, *Guerras de Chile: causas de su duración, advertencias para su fin* (1647; redición, Santiago de Chile: Impr. del Ferrocarril, 1864), 24; y Gerónimo de Quiroga, *Memorias de los sucesos de la guerra de Chile* (1690; redición, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1979), 22. Finalmente, Luis de Valdivia señala en su *Arte y gramática general de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile: con un vocabulario y confesionario* (1606; ed. facsimilar Leipzig: Julio Platzmann, 1887) lo siguiente en cuanto a la distinción social entre las distintas esposas de un mismo hombre: “*Unen domo*: la primera mujer de muchas que tienen, y esta es la mayor de casa y la que manda”; y “*ynandomo*: llaman a la segunda que se sigue”.

5. La reconstrucción histórica que hemos llevado a cabo nos ha conducido a discrepar en muchos puntos de los estudios etnohistóricos anteriormente realizados. Para una crítica detallada de los trabajos de Ricardo Latcham, Tomás Guevara, Mischa Títiev, Horacio Zapater, Osvaldo Silva, Sonia Montecino, Carlos Aldunate del Solar y Holdenis Casanova (citados en continuación), véase el primer capítulo de la primera parte de Boccara, “Des Reche aux Mapuche”. Se trata de Carlos Aldunate del Solar, “El indígena y la frontera”, en *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Sergio Villalobos R. et al. (Santiago: Ediciones Univ.

A un nivel superior al *quiñelob* encontramos a otro agregado que se llamaba el *lebo*. Esta unidad social puede ser considerada como crucial en la socialidad reche porque era en el seno del *lebo* donde se resolvían las cuestiones relativas a la guerra (incluyendo la formación de alianzas) y la paz, esto es, allí se ventilaban las cuestiones de política interior y de política exterior. Era también al nivel del *lebo* donde se desarrollaban las reuniones festivas y guerreras y las ceremonias religiosas esenciales a la reproducción simbólica de la sociedad. A fin de cuentas, la identidad social de los reche como grupo se formaba en función de la pertenencia a un *lebo* y en referencia al *rehue*, el espacio ceremonial de cada *lebo*.⁶ Las decisiones jurídicas y políticas que se tomaban en el *lebo* debían ser respetadas, y en esto se detecta la existencia de lo que podríamos llamar un código social sobre lo que se consideraba actividad criminal.⁷ Los conflictos en materia de brujería, robo y adulterio eran discutidos a nivel de los *lebo*, y las partes ofendidas tenían derecho a compensación. A nivel simbólico el *rehue* parece haber funcionado como centro del mundo. Simbolizaba la unidad del grupo. Por otra parte, el *lebo* constituía el primer grado de la diferenciación identitaria, puesto que un reche no sacrificaba, no decapitaba y no se comía a otro miembro de su propio *lebo*. Entonces, este agregado formaba una doble frontera, tanto de orden sociopolítico como de orden identitario. Era a la vez el primer nivel sociopolítico realmente autónomo y el lugar

Católica de Chile, 1982); Holdenis Casanova Guarda, "El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica", en *Araucanía, temas de historia fronteriza*, comps. Sergio Villalobos R. y Jorge Pinto R. (Temuco, Chile: Univ. de la Frontera, 1985); Tomás Guevara, *Historia de la civilización de Araucanía*, 10 vols. (Santiago de Chile: Impr. Cervantes, 1898–1916), e *Historia de Chile: Chile prehispano*, 2 vols. (Santiago de Chile: Balcels, 1925–27); Ricardo E. Latcham, *La organización social y las creencias religiosas de los antiguos araucanos* (Santiago de Chile: Impr. Cervantes, 1924); Sonia Montecino, "La sociedad mapuche entre los siglos XVI y XIX: su transformación estructural" (Tesis de lic., Univ. de Chile, 1980); Osvaldo Silva Galdames, "Grupos de filiación y territoriales entre los araucanos prehispanos", *Cuadernos de Historia* (Santiago) 5 (1985), "Los araucanos prehispánicos: ¿un caso de doble filiación?" *Boletín del Museo Regional de la Araucanía* (Temuco) 1 (1984), y "En torno a la estructura social de los mapuches prehispánicos", *Cultura, Hombre y Sociedad* (Temuco) 1 (1984); Mischa Titiev, *Araucanian Culture in Transition* (Ann Arbor: Univ. of Michigan Press, 1951); y Horacio Zapater, "Esbozo histórico del desarrollo de los pueblos araucanos" (Santiago de Chile, 1974), ms.

6. El *rehue* es también el nombre del altar de los chamanes (*machi*) mapuche.

7. Véase Diego de Rosales, *Historia general del reino de Chile, Flandes indiano*, 2 vols. (1674; redición, Santiago de Chile: Ed. Andrés Bello, 1989), 1:133–34, 137, 143, 160, 167–68; y Jerónimo de Vivar, *Crónica de los reinos de Chile* (1558; redición, Madrid: Historia 16, 1988), 266; así como los términos *genvoy* y *gentoqui* en Valdivia, *Arte y gramática*.

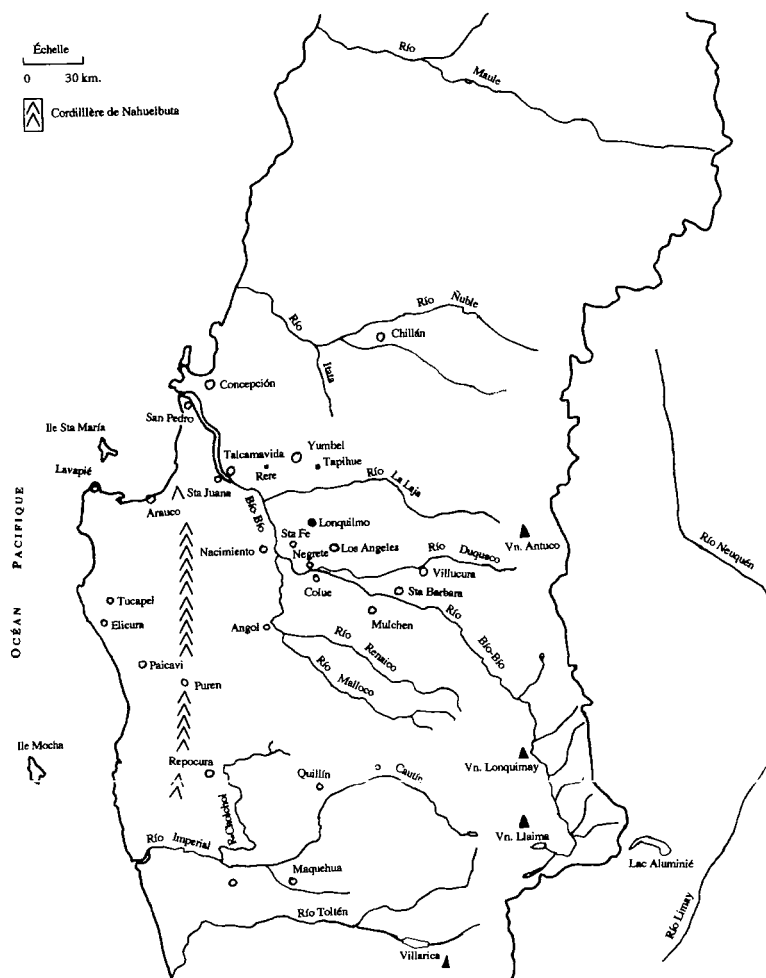
de la primera demarcación de una frontera identitaria entre uno mismo y el “otro”. Para resumir, diríamos que los *hombres verdaderos* (los *reche*, *re-*, “verdadero”, y *che*, “hombre”) se definían a nivel identitario y se organizaban a nivel sociopolítico en relación a un lugar verdadero (el *rebue*, derivado de *re-* y *bue*, “lugar”).

En caso de conflictos guerreros, varios *lebo* podían reunirse en una unidad superior llamada el *ayllarebue*, literalmente “nueve *rebue*”. Esta unidad político-guerrera no tenía un carácter permanente y hasta durante los periodos de unión guerrera cada *lebo* (o *rebue*) conservaba su autonomía y su capacidad de decisión. Aunque los *lebo* pertenecientes a un mismo *ayllarebue* nunca se hacían la guerra (*weichan*) entre sí, sí existía un tipo de conflicto colectivo interno al *ayllarebue*, la vendetta.⁸

A un nivel aún superior, tenemos al *futamapu*, o “tierra grande”, que se formaba a partir de la agrupación de varios *ayllarebue*. Durante la época colonial tardía, tres de estos *futamapu* llegaban a dividir al territorio de la Araucanía en igual número de grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del *futamapu* como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puesto que estas “tierras grandes” se mencionan por primera vez solamente a principios del siglo diecisiete, más de 60 años después del inicio de la conquista.⁹ Pero parece que si los *futamapu* existían durante la época prehispánica no tenían este mismo carácter permanente sino que la alianza de diferentes *ayllarebue* ocurría únicamente en tiempos de guerra.

8. Conviene distinguir entre tres tipos de conflictos violentos para los cuales se movilizaba una fuerza colectiva: la guerra, propiamente dicha llamada *weichan*; la *razzia*, llamado *malón*; y la vendetta, o *tautulun*. El *weichan* tenía como objetivo defender un territorio, pero cumplía a la vez una función simbólica fundamental, ya que funcionaba como guerra de captación de la diferencia y jugaba un papel importante en la dinámica política intra- e inter-*rebue*, como lo veremos más adelante. El *malón* tenía como objetivo apropiarse de la máxima cantidad de bienes de un enemigo declarado (ganado, *llanca* o piedras preciosas, mujeres) o de un grupo militarmente inferior e incluso despreciado con el mínimo de pérdida humana y de riesgo de contienda. A través del *tautulun* se pretendía vengar una muerte, un robo o un adulterio. El objetivo fundamental de la operación era la compensación.

9. Las referencias más tempranas que hemos encontrado de la existencia del *futamapu* se hallan en Luis de Valdivia, “Relación breve de lo sucedido en la pacificación del reyno de Chile por los medios que su Majestad cometió al señor marqués de Montesclaros virrey del Pirú que llevó a su cargo el Padre Luys de Valdivia de la Compañía de Jesus desde el 13 de mayo de 1612 hasta el 1 de noviembre de 1613”, *Archivum Romanum Societatis Iesu*, Roma, *Chilensis Historiae* (en lo sucesivo ARSI), vol. 4; Padre Luis de Valdivia al Rey, Concepción, 15 marzo 1617, Archivo General de Indias, Sevilla (en lo sucesivo AGI), Chile, leg. 65; y Padre Luis de Valdivia al Rey, 31 enero 1618, AGI, Chile, leg. 65.



Mapa: Territorio de los reche centrales y zonas fronterizas.

En resumen, la unidad sociopolítica crucial y permanente de la organización social reche era el *lebo* o *rehue*, aunque varios *lebo* podían aliarse de manera esporádica en un *allayrehue* en caso de una amenaza desde el exterior. Uno de los cambios notables en la estructura sociopolítica y territorial reche fue justamente la institucionalización de los *ayllarehue* y de los *futamapu*, que de unidades temporarias prehispánicas que funcionaban en periodos de guerra pasarán a ser agregados permanentes al sistema colonial tardío dotados de representantes políticos propios.

La guerra como hecho social total

Detengámonos ahora sobre el funcionamiento de esa unidad que hemos definido como fundamental dentro de la sociedad reche durante las primeras décadas de la conquista: el *lebo* o *rehue*. Dado el espacio limitado de que disponemos, abordaremos el funcionamiento de esa unidad sólo a través del fenómeno guerrero y mostraremos que la guerra constituía una institución central en la producción y reproducción material y simbólica del *lebo*.

Dentro del *lebo* el poder político no estaba ejercitado por un solo individuo. Los documentos mencionan la existencia de tres tipos de personajes políticos con funciones distintas: el jefe civil (*genvoye*), quien tenía entre sus funciones la de dirimir los conflictos internos; el jefe de guerra (*gentoqui*), quien actuaba como personaje central en la movilización guerrera y en las expediciones militares; y el jefe religioso (*boquivoye*), quien intercedía entre los hombres de este mundo y las entidades del otro mundo para determinar si el *lebo* debía continuar la guerra o establecer la paz.¹⁰ Teóricamente estas cargas se

10. La determinación de la existencia de estas tres funciones políticas distintas ha sido posible a partir de la revisión de, entre otros, los textos y documentos siguientes: Rosales, *Historia general del reyno de Chile*, y *Seis misioneros en la frontera mapuche (del libro IV de la conquista espiritual del Reino de Chile)* (Temuco, Chile: Univ. de la Frontera, 1991); Nuñez de Pineda, *El cautiverio feliz*; "Descripción y cosas notables del Reino de Chile, para cuando se trate en el año de 1655 del notable levantamiento que los Indios hicieron en él", manuscrito anónimo publicado por Jimena Obregón Iturra en *Journal de la Société des Américanistes* 77 (1991); "Carta anua de la provincia del Paraguay, Chile, Tucumán", 1609, ARSI, Provincia Paraquariæ; "De como vino el Señor presidente con el campo de su magestad a Paycavi . . .", en Universidad de Buenos Aires, Instituto de Investigaciones Históricas, *Iglesia: cartas anuas de la provincia del Paraguay, Chile y Tucumán, de la Compañía de Jesús*, vol. 1: 1609-1614, advertencia de Emilio Ravignani, intro. del P. Carlos Leonhardt, S.J. (Buenos Aires: Talleres Casa Jacobo Peuser, 1927); Luis de Valdivia, "Relación de lo que sucedió en la jornada que hicimos el señor presidente don Alonso de Ribera, gobernador de este reyno y yo, desde Arauco a Paicavi, a conducir las paces de

obtenían por derecho de sucesión, pero un gran número de documentos indican que podían ser adquiridas o merecidas. De hecho, era a través de la actividad bélica que algunos *ulmen* obtenían el cargo de *toqui*, o dirigente de los escuadrones indígenas, para luego acceder al estatus de *gentoqui*, o poseedor de la hacha de piedra, símbolo de su función.¹¹

Existen varias razones para aseverar que la guerra era un fenómeno central en la producción y reproducción material y simbólica del *lebo*. Primero, a nivel de la dinámica política interna observamos que es a través de la guerra que se producían los líderes del espacio político reche. El *ulmen* era, ante todo, un gran guerrero. Además, el chaman (*machi*) actuaba como un verdadero guerrero de lo invisible y los *boquivoye*, o jefes religiosos, eran los individuos claves para determinar cuales serían los periodos de guerra y cuales los de paz.¹² Segundo, la imagen del guerrero ideal se percibía en todas las facetas de la vida social reche: en el espíritu de los juegos (el *palín*, o hueca, representaba

Elicura, última regua de Tucapel”, 1612, Archivo Nacional de Chile, Santiago (en lo sucesivo ANC), Fondo Jesuitas de Chile, vol. 93. No compartimos la idea de Alfred Métraux y Arturo Leiva según la cual los *boquivoye* podrían ser asimilados a los *machi* (chamanes) o a una casta de magos negros. Véase Alfred Métraux, “Le chamanisme araucan”, en *Religions et magies indiennes d’Amérique du Sud* (Paris: Gallimard, 1967); y Arturo Leiva, “El chamanismo y la medicina entre los araucanos: síntesis sobre algunos de sus componentes rituales y espirituales”, en *Los espíritus aliados: chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, comps. Arturo Leiva et al. (Quito: ARYA-YAI A, 1991).

11. El caso más famoso es seguramente el de Anganamon, que de simple *ulmen-cona* (*cona* significa guerrero) en las postrimerías del siglo dieciseis, llegó a ser *toqui* durante las dos primeras décadas del siglo diecisiete, para terminar como *gentoqui* en la tercera década del mismo siglo. Además, existen numerosos ejemplos de indios que de simples *cona* o *ulmen* llegaron a dirigir a los ejércitos indígenas y a asumir la carga de *toqui* (p. ej., Lautaro, Joble y Alonso Díaz-Paineñamcu). Por otra parte es preciso distinguir entre el *gentoqui*, poseedor de los medios simbólicos de la movilización guerrera (el *toquicura*, o hacha de piedra, que puede ser considerado como un ancestro o como una parte de un ancestro mítico petrificado) y organizador de los rituales guerreros, y el *toqui*, general de los escuadrones indígenas, quien es el depositario temporario del poder guerrero. Por lo tanto, la diferencia principal entre el *toqui* y el *gentoqui* radica en el hecho de que el segundo fundamenta su poder o su potencia en la posesión permanente de un objeto que remite a un orden que trasciende el mundo de los hombres y rebasa el orden social para manifestar un orden cósmico instituido en el pasado. Para más detalles sobre este punto, véase Boccara, “Des Reche aux Mapuche”, 106–9.

12. Sobre el papel fundamental de los chamanes en la guerra, véase Rosales, *Historia general del reino de Chile*, 1:135, 155, 384, 445; Vivar, *Crónica de los reinos de Chile*, 308; Mariño de Lovera, *Crónica del reino de Chile*, 149; y Proceso de Juan Pichuante y otros, 1693, BNC, Medina Originales, tomo 323.

una verdadera propedéutica de la guerra¹³), en la educación de los jóvenes al estilo esparciata, y en el prestigio de los guerreros que se destacaban durante el combate al buscar la lucha individual.¹⁴

Había también un grupo de guerreros especializados quienes gozaban de un gran prestigio en el seno de la sociedad reche. A estos individuos, siempre preparados para la lucha, después de la muerte terrenal se les esperaba una vida privilegiada en el otro mundo. La existencia de este ideal guerrero se reflejaba simbólicamente en las relaciones entre los sexos. Los grandes guerreros eran, traduciendo literalmente un término reche de la época, “extremadamente hombres”, y los vencidos eran irremediabilmente ubicados en la categoría de mujer. En la medida en que la guerra, actividad masculina por excelencia, exacerbaba la demarcación y la definición social de la jerarquía entre los sexos, aparece como uno de los ejes principales de la reproducción de la desigualdad sexual entre los reche.¹⁵

Ahora bien, la existencia de una competencia guerrera al interior del *lebo* a través de la lucha por el prestigio también se puede percibir entre los distintos *lebo* que se aliaban durante los periodos de guerra. Así, la guerra se dibuja también como una institución que estructuraba las relaciones entre las diversas unidades sociales de los *ayllarehue*. La lucha para la captura de trofeos guerreros (tales como cabezas, cautivos y cautivas, caballos y ropa) ponía en movimiento una verdadera dinámica de don/contra-don entre los diversos *rehue* de un solo *ayllarehue*. Un *lebo* que había capturado a un enemigo lo enviaba, vivo o muerto, a otro *lebo* con el fin de obligarlo a que le devolviera el don. Por eso, el *lebo* que recibía un trofeo de guerra se veía obligado a entrar en la dinámica guerrera para capturar a un enemigo, decapitarlo y mandar su cabeza al *lebo* donador, cerrando así, por lo menos temporariamente, el ciclo de la deuda.¹⁶ Retomando la terminología de Marcel Mauss, podríamos decir que

13. Para una descripción de este juego, que se parece al hockey, véase Ricardo Torres, *El palín: una cosmovisión trascendente* (Temuco, Chile: Univ. de la Frontera, 1995).

14. Para más detalles sobre el espíritu de los juegos, la educación de los jóvenes, el prestigio de los guerreros y las formas de combate, véase Boccara, “Des Reche aux Mapuche”, 139–66.

15. Sobre el tema de la relación entre la guerra y la diferenciación sexual, véase el estudio de Françoise Héritier, *Masculin/féminin: la pensée de la différence* (Paris: Odile Jacob, 1996), cap. 9.

16. El misionero jesuita Diego de Rosales, verdadero etnógrafo de la cultura reche del siglo diecisiete, proporciona una descripción muy precisa de esta dinámica del don/ contra-don que ata a los distintos grupos entre sí y les obliga a entrar en la lucha, so pena de perder todo prestigio y de ser reducido a la categoría de indios despreciados; véase

existía una fuerza inherente en la cabeza del enemigo y que la participación en la dinámica guerrera era a la vez libre y obligatoria en la medida en que estaba en juego la dignidad y el prestigio, tanto el individual del jefe como el colectivo de su comunidad. Aquí, como en el caso del *potlatch* de los kwágul, son las comunidades, y no los individuos, que se obligan mutuamente.¹⁷

Por consiguiente, la guerra, verdadero *potlatch* de los reche, no era un simple hecho de resistencia. O más bien esta resistencia armada contra el invasor ponía en movimiento mecanismos que la volvían tanto más eficaz en cuanto expresaban un aspecto vital y central en la producción y reproducción dinámica de los espacios políticos internos y externos de las comunidades reche. Entonces, la guerra tenía implicaciones tanto estructurantes como dinámicas, ya que las relaciones de fuerzas y las jerarquías inter-*lebo* se modificaban regularmente en función del mayor o menor éxito guerrero.

Pero la centralidad de la guerra iba mucho más allá de la producción y reproducción del espacio sociopolítico interno y externo. Jugaba un papel fundamental en la elaboración de la identidad propia y en la producción del “si-mismo” y del “otro”. En efecto, la guerra reche era una verdadera guerra de captación de la diferencia, de construcción del “si-mismo” en un movimiento de apertura caníbal hacia el “otro”. Todo lo que se hacía en las prácticas y representaciones de la guerra tendía a la asimilación de las cualidades del enemigo; así, durante el combate los guerreros hacían todo lo posible para capturar un objeto que simbolizara al otro. De vuelta de la expedición, los guerreros y *ulmen* se vestían como españoles en un significativo movimiento de identificación con sus contrincantes. Pero es seguramente en el trabajo rit-

Rosales, *Historia general del reyno de Chile*, 1:124–25. Por otra parte, desde los primeros años de la conquista, los españoles mencionan que la circulación de una cabeza cortada de uno de sus compatriotas tenía una enorme fuerza de movilización: “Es más inconveniente matar dos hombres en esta tierra que en Flandes morir mil, especialmente si los indios alcanzan a haber alguna cabeza para con ella hacer gente por ser la mejor añagaza que ellos tienen”; Bernardino de Albornoz al Rey, 20 feb. 1585, BNC, Medina, tomo 93, doc. 1371. Encontramos esta misma idea de fuerza de la cabeza cortada al enemigo (*cayñe*) en otro documento: “en cojiendo una cabeça de español alborotan la tierra y procuran hacer juntas y borracheras”; vease “Información de méritos y servicios de Marco de Espinoza”, 3 marzo 1592, AGI, Patronato, 134, R 5. Aparte de la función estrictamente sociopolítica que cumplía la circulación de una cabeza cortada, veremos en la parte dedicada a la guerra como dispositivo de captación de la diferencia que el hecho de cortar la cabeza al enemigo tenía un valor simbólico determinante.

17. Marcel Mauss, “Essai sur le don: forme et raison de l’échange dans les sociétés archaïques”, en *Sociologie et anthropologie* (Paris: Presses Universitaires de France, 1985), 150.

ual realizado sobre el cuerpo del cautivo que se percibe de la manera más clara ese afán de digerir al otro, aunque no todos los cautivos eran “buenos para comer”. El cuerpo que servía para los rituales de antropofagia era él de un enemigo famoso y valiente. En tal caso el cautivo era decapitado y su cabeza empleada como recipiente-trofeo para las ceremonias guerreras.¹⁸ Se confeccionaban flautas de los huesos de las piernas y una especie de gorra guerrera de las quijadas y la piel de la cara.¹⁹ El corazón era arrancado y comido.²⁰ Lo que quedaba del cuerpo del otrora gran guerrero era lanzado con desdén hacia su territorio de origen.

18. Para los reche el hecho de cortar la cabeza y de conservarla respondía a varios motivos. Uno se relaciona a la homología de estructura que existía entre este mundo y el otro mundo y la analogía que existía entre el cuerpo humano y el cuerpo social. (Esta relación entre lo humano y lo social se percibe en el verbo *loncon*, que significa “estar de cabeza, principal, superior”, y se forma a partir del radical *lonco*, que significa “cabeza”; véase Andrés Febrés, *Arte de la lengua general del reyno de Chile . . . compuesto por el P. Andrés Febrés, misionero de la Compañía de Jesús, año de 1764* (Lima, 1765), 535; cortar la “cabeza” de un jefe enemigo significaba amputar el cuerpo guerrero de los enemigos en el otro mundo. Por otra parte, la cabeza de un enemigo famoso era el símbolo de la valentía del propietario y fuente de prestigio. Finalmente, conservar la cabeza de una persona le permitía a uno apropiarse de sus cualidades, o por lo menos aprovecharse del saber de esa persona ya que para los reche la cabeza era pensada como el lugar del saber y de la percepción lúcida de las cosas. Véase al respecto Rosales, *Seis misioneros*, 69–70.

19. En cierta medida se puede decir que los reche, al tocar las flautas hechas con los huesos de los sacrificados, hacían cantar o hablar sus almas. En *mapudungun* se utiliza el mismo verbo (*dungun*) para designar la acción de hablar y de tocar música. La descripción que proporciona un cronista del siglo dieciseis es interesante al respecto: “hallaron a los tres que murieron el capitán Alvarado aunque sin brazos, piernas ni cabeza, porque los indios se les habían cortado haciendo casi anatomía con dellos, con tal extremo, que con los cascotes de las cabezas bebían en sus fiestas, y de las canillas usaban en lugar de trompeta, como suelen hacer en semejantes ocasiones, diciendo, que aquellas canillas tienen las voces muy claras por ser de españoles”; Mariño de Lovera, *Crónica del reino de Chile*, 322. Esta descripción recuerda lo que escribía el sociólogo francés Robert Hertz a propósito del vínculo simbólico existente entre el alma y los huesos: “Muy a menudo, se supone que son los huesos que sirven de soporte material al alma desencarnada”, en *Sociologie religieuse et folklore* (Paris: Presses Universitaires de France, 1970), 29. La gorra guerrera (*manague*), confeccionada a partir del hocico de animales feroces o de los que se caracterizaban por su agilidad y rapidez, era un atuendo de distinción que servía para expresar la valentía y la ferocidad del guerrero que lo arbolaba. A veces las quijadas de un sacrificado eran mezcladas con la piel de un zorro en la fabricación del *manague*.

20. Para los reche, el corazón (*piuke*) era considerado como el lugar de la decisión, de la voluntad, de los *affects* y de los sentimientos. Para más detalles, véase Boccara, “Des Reche aux Mapuche”, 184–88, así como los términos formados a partir del radical *piuke* en los diccionarios de Valdivia y de Febrés.

Los cautivos que no eran propicios para el sacrificio ritual eran sometidos a un intenso proceso de “recheización”. Se les prohibía hablar el castellano y se les vestía inmediatamente a la moda reche. Se les depilaba. Se les ponía a trabajar como cualquier otro labrador. En cuanto a las mujeres, se les casaba con los reche y los hijos de estas uniones mixtas eran totalmente integrados a la sociedad indígena.²¹

Sería muy dilatado profundizar en más detalles sobre la relación que los reche mantenían con el “otro”. Pero si tuviéramos que resumir, diríamos, retomando una fórmula de Eduardo Viveiros de Castro, que para los reche, “el otro no era solamente pensable, era indispensable”.²² El exocanibalismo, la recheización de los cautivos y tránsfugas, la adopción de elementos culturales exógenos (caballo, trigo, hierro, ropa), la identificación con el otro en el período inmediatamente anterior a la guerra (cuando los guerreros reche se dejaban crecer la barba y los bigotes), el hecho de jugar al otro en las ceremonias realizadas a la vuelta de una expedición guerrera y la captación simbólica de la sustancia vital del cuerpo del cautivo, todo esto demuestra que la reproducción de la diferencia y de la identidad reche se hacía, paradójicamente, a través de un movimiento de apertura caníbal hacia el otro.²³

Creemos que tenemos aquí un elemento de respuesta a la tan sorprendente resistencia reche que podría resumirse de este modo. Si los grupos reche demostraban una gran capacidad de resistencia, de adaptación al cambio o, en otros términos, si la sociedad reche se caracterizaba por su enorme flexibilidad, es porque la guerra, hecho social central en la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad y motor de la máquina social indígena, obe-

21. Véase las descripciones en Nuñez de Pineda, *Cautiverio feliz*, 35, 103–4; Fray Juan Falcón (1614), publicado por Arturo Leiva bajo el título “El otro cautiverio: el relato de Fray Juan Falcón y su oposición a la doctrina del Padre Luis de Valdivia”, *Revista Frontera* (Temuco) 1 (1982); y Alonso González de Nájera, *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile* (1614; redición, Santiago de Chile: Andrés Bello, 1971), 118.

22. “Le marbre et le myrte: de l'inconstance de l'âme sauvage”, en *Mémoire de la tradition*, publicado por Aurore Becquelin y Antoinette Molinié (Nanterre: Société d'Ethnologie, 1993).

23. Utilizamos el término *exocanibalismo* porque a diferencia de las guerras de captación y del canibalismo ritual de otras poblaciones amerindias (p.ej., los tupi-guaraní y los jívaro), la antropofagia reche se practicaba sobre el “otro” máximo. Para la adopción de elementos de los colonizadores entre los mapuche, véase el estudio del historiador chileno Alvaro Jara, *Guerre et société au Chili: essai de sociologie coloniale: la transformation de la guerre d'Araucanie et l'esclavage des indiens du début de la conquête espagnole aux débuts de l'esclavage légal* (1612), trad. y notas Jacques Lafaye (Paris: Institut des Hautes Etudes de l'Amérique Latine, 1961).

decía a una lógica de captación de la diferencia.²⁴ Por lo tanto, esa guerra de resistencia traía fundamentalmente consigo la transformación de la sociedad, era esencialmente vector de aculturación.

La gran transformación o el lento surgimiento de la etnia mapuche (siglos XVII–XVIII)

Para examinar las innovaciones ocurridas en el seno de las comunidades reche como consecuencia del contacto con los hispano-criollos, trataremos primero de los cambios económicos para luego explorar las transformaciones sociopolíticas e identitarias. Veremos que como cualquier otra entidad étnica o nacional, los mapuche son producto de la historia. Las tentativas de conquista y colonización del centro-sur de Chile produjeron un efecto que podríamos llamar “perverso”, en el sentido de efecto no querido o no esperado: el nacimiento de una nueva entidad e identidad étnica: los mapuche.²⁵

Economía y sociedad: de la guerra a la *maloca* y al comercio

En cuanto a su economía, durante el siglo dieciocho las actividades indígenas eran radicalmente diferentes a las de sus antepasados del siglo dieciseis. La documentación temprana indica que los reche practicaban la horticultura, la recolección y la crianza reducida de camélidos. La producción de un excedente era limitada y los hombres participaban en las labores hortícolas. La lana de su ganado (*rebueque*, o llama) se empleaba en la elaboración de ponchos de uso

24. Retomamos aquí el concepto de *fait social total* tal como lo definió el sociólogo y antropólogo francés Marcel Mauss. Según nosotros, es a través del análisis de la guerra que se puede llegar a ver la sociedad reche en su totalidad, ya que es a través de la guerra que se expresan todas suertes de instituciones: religiosas, jurídicas y morales. Desde este punto de vista, la guerra es ese momento privilegiado en que la sociedad entra en efervecencia y “se donne toute entière à voir”; véase Mauss, “Essai sur le don”.

25. Retomando una reflexión de Pablo Macera, podríamos decir que “los españoles, sin querer, hicieron de los indios una sola nación”; citado por Manuel E. Marzal en *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (Barcelona: Ed. del Hombre, 1993), 45. Por otra parte, hace falta señalar que la idea de la construcción de la “nación” mapuche como producto del contacto con los hispano-criollos y como consecuencia de la exacerbación de la lógica guerrera tradicional ha sido apuntada por James Lockhart y Stuart B. Schwartz, quienes escriben: “También fue igual de importante la creación, procedente de la tradición de enérgicos jefes guerreros, de unas configuraciones más amplias, y, en cierta forma, la ‘nación araucana’ se creó con esta guerra incesante”; *América Latina en la edad moderna: una historia de la América española y el Brasil coloniales* (Madrid: Akal, 1992), 279.

doméstico, y los animales mismos eran utilizados en los intercambios matrimoniales y para la paga de una compensación en caso de homicidio, robo o adulterio. Dos siglos después el panorama había cambiado radicalmente. Para entonces la economía giraba alrededor de tres nuevos polos de actividad: la crianza de ganado no autóctono (tanto equino, como bovino y ovino); la *maloca*, o empresa de pillaje, en busca del ganado de las estancias hispano-criollas; y el comercio, principalmente con ponchos que eran vendidos en los puestos fronterizos y a los comerciantes *huinca* (una palabra mapuche que se empleaba para referir a los no mapuche, esto es, a los españoles, criollos y mestizos) que penetraban tierra adentro, es decir, al sur del río Bío-Bío.

Estos cambios económicos ocasionaron transformaciones en la división del trabajo entre los reche. Toda la carga de la economía doméstica llegó a recaer sobre la mujer, quien además de sus quehaceres tradicionales se dedicaba a tejer los codiciados ponchos, que eran vendidos en grandes cantidades tanto al lado chileno como al lado argentino. La actividad del hombre se volcaba cada vez más hacia el exterior, ya que el mapuche era a la vez *maloquero* y *conchavador* (comerciante), es decir, realizaba *malocas* en las estancias fronterizas sobre el río Itata en Chile y hacia Buenos Aires y Córdoba al oriente, y comerciaba regularmente con los *huinca* de los fuertes y puestos fronterizos.²⁶ Los mismos cambios económicos también ocasionaron una transformación en el papel de los cautivos en la sociedad reche. En el siglo dieciseis y buena parte del diecisiete, algunos de los cautivos eran sacrificados y los demás eran utilizados para un rescate o eran puestos a trabajar. Pero gradualmente se transformaron los cautivos en verdaderos esclavos-mercancía. Los hombres se vendían y circulaban de comunidad en comunidad como cualquier tipo de mercancía; las mujeres, tanto *huinca* como indígenas, sufrían la misma suerte aunque el valor de ellas dependía principalmente de su habilidad en tejer ponchos.

A través del tiempo, la actividad económica de los mapuche rebasaba la Araucanía. Así, por ejemplo, a partir de la segunda mitad del siglo diecisiete empieza el fenómeno conocido como la “araucanización de las Pampas”. Sin entrar en muchos detalles sobre esta “internacionalización” de la economía mapuche, cabe precisar que a lo largo del periodo colonial la presencia mapuche allende la cordillera de los Andes revistió varias formas y obedeció a diversos motivos. Por ejemplo, para huir de la presión española, los reche del siglo dieciseis se refugiaban en los Andes. O en su intento de esquivar las fuer-

26. Estos cambios han sido señalados en el ya clásico libro del historiador chileno Leonardo León Solís, *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700–1800* (Temuco, Chile: Univ. de la Frontera, 1991).

zas españolas situadas en los alrededores del río Bío-Bío, cruzaban la cordillera para volver a salir hacia el lado chileno a la altura del río Maule. Durante la segunda mitad del siglo diecisiete, los indígenas atravesaban la montaña en busca del ganado cimarrón. La primera gran *maloca* indígena en la provincia de Cuyo se registra en 1650, y durante las décadas siguientes vuelven a ocurrir en la zona de Mendoza.²⁷ Ya para las últimas décadas del siglo se nota la existencia de algunos asentamientos indígenas al este de la cordillera, y a principios del siglo dieciocho se afianza un complejo sistema económico-guerrero (la *maloca*) que supone la unión y colaboración de varias etnias a través de un territorio que se extiende del Pacífico al Atlántico. Los mapuche cruzaban la cordillera en busca de la sal e iban tejiendo una red de relaciones políticas, matrimoniales y económicas con los pueblos de la Pampa y del norte de la Patagonia. Tenemos aquí un interesante proceso de mestizaje interétnico que queda todavía por estudiar.²⁸

Al analizar este proceso de reestructuración económica hacia la ganadería,

27. "Letras anuas de la Vice Provincia de Chile . . . desde el año de 1657 hasta el de 1659", ARSI, Chilensis Annuae, vol. 6; "Breve relación . . . por el teniente general de cavallería Alonso de Figueroa y Cordoba", 18 feb. 1673, AGI, Chile 62; Gobernador de Chile Juan Henríquez a la Reyna, 10 feb. 1673, AGI, Chile 62; y Padre Andrés de Rada de la Compañía de Jesús al Rey, 6 julio 1671, AGI, Chile 62.

28. Véase Martha Bechis, "Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX", *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria* (Buenos Aires) 3 (1994), y "Los lideratos políticos en area araucano-pampeana en el siglo XIX" (ponencia presentada en el Primer Congreso Internacional de Etnohistoria, Buenos Aires, 1989); Salvador Canals-Frau, *Las poblaciones indígenas de la Argentina: su origen, su pasado, su presente* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1953); León Solís, *Maloqueros y conchavadores*, y "La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806", *Nueva Historia* (Londres) 5 (1982); Raúl Mandrini y Sara Ortelli, *Volver al país de los araucanos* (Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1992); Raúl Mandrini, "Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense", *Boletín Americanista* (Barcelona) 41 (1991), y "La sociedad indígena de las Pampas en el siglo XIX", en *Antropología*, comp. Mirta Lischetti (Buenos Aires: Ed. Universitaria de Buenos Aires, 1987); Lidia Nacuzzi, *Identidades impuestas: Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la Patagonia* (Buenos Aires: Sociedad Argentina de Antropología, 1998); Miguel Angel Palermo, "El revés de la trama: apuntes sobre el papel económico de la mujer en las sociedades indígenas tradicionales del sur argentino", *Memoria Americana: Cuadernos de Etnohistoria* 3 (1994), y "La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el periodo colonial", *América Indígena* (México, D.F.) 51 (1991); Horacio Zapater, "La expansión araucana en los siglos XVIII y XIX", en Villalobos et al., *Relaciones fronterizas en la Araucanía*; y Daniel Villar, comp., *Relaciones interétnicas en el sur bonaerense, 1810-1830* (Bahía Blanca: Univ. Nacional del Sur, 1998).

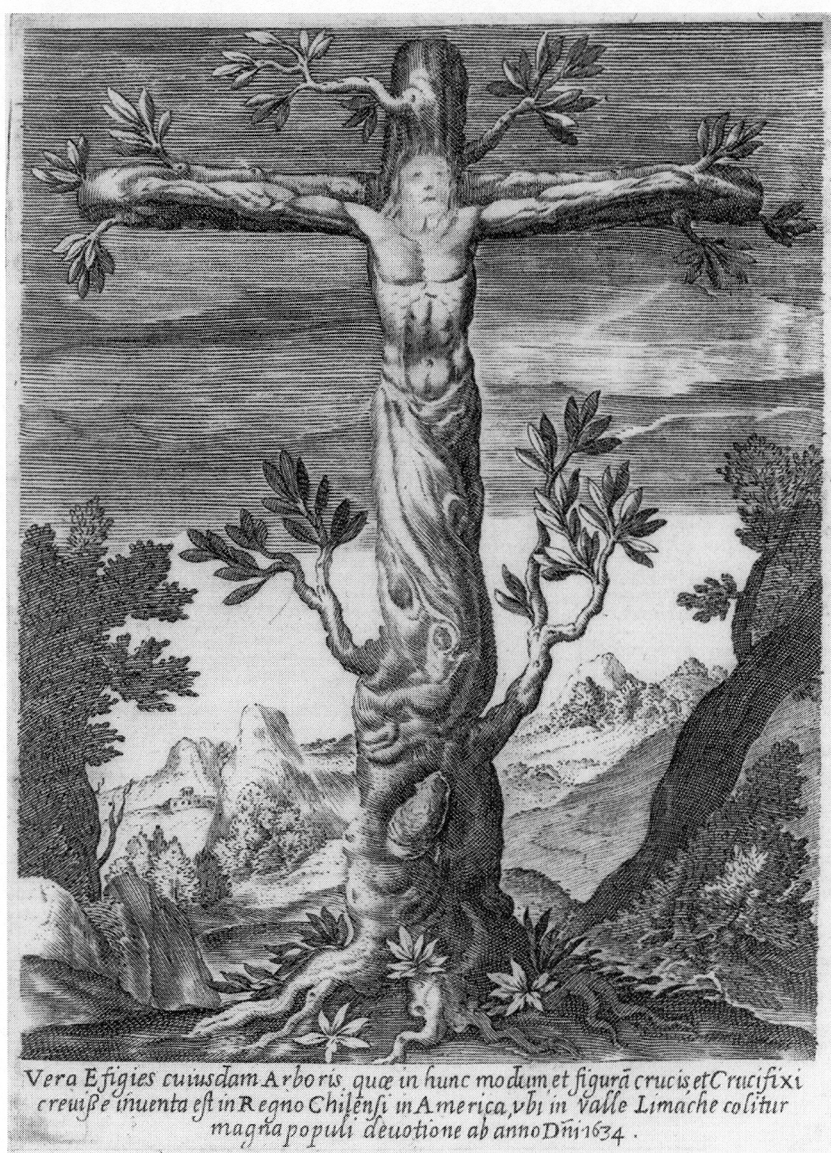


Fig. 1: Alonso de Ovalle, *Historica relatione del regno di Cili, e delle missioni, e ministerii che esercita in quelle la Compagnia de Giesu* (Roma: F. Caualli, 1646), 58a.
Courtesy of the Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University.

la *maloca* y el comercio, se puede distinguir dos etapas. La primera, esencialmente un proceso de maduración, abarca la primera mitad del siglo diecisiete. Durante este periodo los reche empiezan a criar ganado, a realizar razzias lejos de sus tierras de origen y a establecer contactos comerciales con los hispano-criollos. La segunda etapa, que dura desde las postrimerías del siglo diecisiete hasta el fin de la época colonial, es una de afianzamiento de este nuevo modelo económico. Genera un excedente considerable y supone la integración de un espacio económico macroregional.

Durante la primera etapa, la *maloca* tendía a imponerse como la forma privilegiada de la confrontación bélica. Poco a poco la guerra (*weichan*) se veía desplazado por el pillaje (*maloca*), que permitía que los indígenas captaran los bienes extranjeros y que los caciques juntaran el capital económico necesario al nuevo tipo de poder que ejercitaban. Las *maloca* se realizaban principalmente sobre las comunidades de indios amigos situadas en la frontera del Bío-Bío y sobre las estancias hispano-criollas ubicadas en el reino de Chile. Según las descripciones de los *malón* en los documentos de la primera mitad del siglo diecisiete, los reche no solamente habían adoptado el ganado caballar, sino que lo criaba y, por eso, organizaban algunas razzias con el objetivo exclusivo de apropiarse de yeguas. Así que el uso del ganado caballar se iba arraigando en la socialidad reche, llegando a utilizarse para las transacciones matrimoniales y a formar parte del ajuar funerario.

El análisis de los objetos presentes en el comercio hispano-indígena también revela una evolución de la economía reche. Durante el primer periodo los indígenas intercambiaban ganado y ponchos por vino, añil, clavos y hierro; en la segunda etapa la dirección de los flujos de ganado se había invertido. Para este periodo todos los documentos notan que los indígenas producían una enorme cantidad de ponchos que eran vendidos por todo tipo de ganado. De esta manera se registraba un flujo constante de ganado desde el lado hispano-criollo de la frontera hacia las tierras independientes del interior.²⁹

El comercio del poncho llegó a tomar tales proporciones que algunos españoles no dudaban en hacer de este vestido “la metrópoli de todos los males”, ya que al generalizarse el uso del poncho los habitantes de la frontera

29. Por ejemplo, el fray Juan de San Antonio escribió que los mapuche “aprovechan las oportunidades que el tiempo ofrece a favor de sus intereses, como se experimenta en el comercio de Ponchos que es una burda manufactura que hazen de lana, y les es de mucho lucro y a los Españoles de mucho perjuicio su comercio, pues extraen de nuestros payzes considerable cantidad de ganado maior que según compute ha avido mas de 14 mil vacas”; véase el informe del fray Juan de San Antonio, 1765, Archivo del Colegio de Propaganda Fide de San Ildefonso de Chillán, Chillán, Asuntos Varios (en lo sucesivo AFC, As. Va.), vol. 2.

se iban haciendo dependientes de los reche para el abastecimiento de un bien que sólo ellos producían.³⁰ Esta dependencia generaba una transferencia masiva de ganado de las estancias españolas hacia las tierras libres del interior, fortaleciendo así la independencia económica y, por consiguiente, política de los reche. He aquí lo que escribe el obispo de Concepción a propósito de los males que generaba el comercio del poncho:

I empezando por el comercio de ganados para la tierra de los indios, ha llegado a tanto exeso, que solo las yeguas y caballos me asegura el administrador de una hacienda de los padres de la Compañía de Jesus . . . habian salido en espacio de pocos meses mucho centenares de aquella estancia y sus contornos solamente. . . . La pobreza que se experimenta cada día mas y mas en este obispado, en tanta manera que mucha de la gente de el, anhela pasarse y vivir en las tierras de los yndios para hallar en ellas la abundancia de que carecen en las propias . . . se hacen las ventas de dichos ganados clandestinamente por personas que para hacerlas han de multiplicar precisamente los robos . . . porque todos los ociosos y vagamundos entonces se aplican con mayor conato a su deprabado ejercicio, como que es el medio de haber de los Yndios, para despues vender a los Españoles el buen poncho que es un genero de manta abierta de que usan generalmente todos en lugar de capa . . . estos infieles [los indios] cuya mayor riqueza consiste en tener muchas concubinas que contribuyan a este negocio con la labor que es propia solamente de sus manos . . . el comercio de los ponchos unico e indecente atractivo de todas las especies españolas y poder de los Yndios y cebo vil de su poligamia y libertad.³¹

30. El filósofo cínico Diogenes decía: “El dinero es la metrópoli de todos los males”.

31. “El obispo de Concepción de Chile fray Pedro de Angel de Espineira informa V. M. sobre el comercio de ganados y vino que tienen los españoles de su obispado con los yndios infieles”, Concepción, 7 feb. 1765, BNC, Medina, vol. 191, doc. 4421. Esta opinión fue confirmada por un gran número de observadores contemporáneos, tal como el propio gobernador Manuel de Amat, quien escribía que “el trafico y comercio con los Yndios de tierra adentro quienes a cambio de sus ponchos con el transcurso del tiempo no solo han abastecidos sus países de ganados, sino que dedicandose a su cria, les han aumentado sobre manera, hasta enriquecerse a proporcion de los que han empobrecido nuestros campos. De suerte que por una insensible translacion de estas especies, hay partido en donde recogiendo ahora pocos años doscientas y trescientas mulas de diezmo y a este respecto el de otros ganados, hoy no hay una sola cabeza en que se verifique dicha recaudación, al paso que los yndios poseen gran copia de todas ellas”; véase “El presidente gobernador y capitán general de la ciudad de Santiago en el reyno de Chile informa a Vuestra Magestad con autos lo que ocurre en punto de comercio de vino y ganados con los yndios de la tierra adentro”, 16 marzo 1759, BNC, Medina, vol. 189, doc. 4345.

Los documentos de la época también hablan muy claramente del vínculo que existía entre el desarrollo de la ganadería, la intensificación de la producción y la comercialización del poncho y la resistencia exitosa de los indígenas a los esfuerzos de los *huinca* para sujetarlos:

El unico ramo de industria que tienen estos naturales i de lo que forman todo su comercio pehuenches llanos i costa es el de los ponchos tejidos de lana i matizados de varios colores que es la general vestidura exterior de todos ellos i de todos los españoles del reino a excepcion de tal cual sujeto de distincion que usa capa a la española i aun estos usan poncho para sus viajes i faenas de campaña . . . el trabajo de esta especie es solo de las mugeres de los Yndios, en hiladuras, tintes y texidos y solo queda a cargo de ellos el comercio dentro de sus tierras y en la frontera. El comercio pues de estos ponchos es la piedra de ofension del Reyno. La causa de innumerables pecados y uno de los mas poderosos motivos de no conseguir ventajas con estos Yndios ni la religion, ni el estado, no solo por las infidelidades e iniquidades que se cometen en su cambio (o conchavo como llaman en este Reyno) sino por los efectos i especies que les introducen los mismos conchavadores. . . . Por esto los Yndios estan con mejores cavallos y mas ventajosas armas que los mismos españoles a excepcion de las de fuego que no manejan ni usan. Y como el reconocimiento de estas ventajas no se les oculta, estan en una tan descarada alteneria e indolencia, que es necesario consentirlos, agasajarlos y aun asalararlos . . . para que esten sosegado en lo publico, sin embargo de que no cesan los robos y hostilidades con los españoles en lo secreto. Se goza en esta frontera de paz, pero solo ventajosa a los enemigos.³²

En resumen, ya para el siglo dieciocho la economía mapuche producía un fuerte excedente económico y estaba ampliamente abierta a los varios flujos comerciales, tanto hacia lo que hoy es Chile como hacia el oriente de la cordillera. La división del trabajo se había transformado a un doble nivel. El primero tocaba a la actividad masculina, maloquera y comercial, que se desarrollaba cada vez más hacia el exterior de la comunidad. El segundo involucraba las actividades, ya más diversificadas e intensificadas, de las mujeres. Por lo tanto, el aspecto general es el de una sociedad que había incrementado considerablemente sus riquezas y transformado profundamente la naturaleza de su

32. "Relación de las misiones de el obispado de la Concepción de Chile por Francisco Joseph Maran, obispo de Concepción", 28 ago. 1784, ANC, Fondo Jesuitas, vol. 64. Véase también Obispo de la Concepción al Rey, 8 nov. 1740, ANC, Fondo Morla Vicuña, vol. 38.

economía. El ganado llegó a ser el patrón de una economía en la cual el comercio jugaba un papel fundamental.

Esos cambios objetivos en las estructuras económicas supusieron transformaciones en la mentalidad económica indígena, puesto que los mapuche estaban dispuestos a trabajar más que antes para satisfacer sus nuevas necesidades. Aparece una sociedad relativamente rica que incluso se permitía el lujo de intercambiar su producción por artículos que no tenían ninguna utilidad material directa, tales como las láminas y monedas de plata que utilizaban para fabricar platería, además de otros bienes de distinción (p. ej., frenos y estribos).

Pero hay más que considerar. Estos cambios económicos no perjudicaban el poder militar de los indígenas puesto que los mapuche nunca habían dispuesto de tantas monturas y de tan buenas armas. Los cambios económicos incrementaban la capacidad de resistencia indígena a tal nivel que llegaba a preocupar a las autoridades coloniales. Esto lo podemos observar en una carta del gobernador Manuel de Amat, quien propone como solución una verdadera “paz por vino”: “Cuando conocí, y ahora me ha confirmado la experiencia en el provecho que el Reyno reportara con el permiso de introducir vinos, por que de esa suerte con una materia mas apetecible cesara de todo punto la extracción de ganados, que tanto damnifica. . . . Y a corto tiempo podria ser que a falta de ponchos nos cambiasen los mismos ganados que nos han llevado, dejandolos de esta suerte mas necesitados y dependientes y menos armados y poderosos, con mas fundada esperanza de la sugecion, a que se aspira”.³³

El éxito de la resistencia indígena era el resultado de una doble dinámica: la inscripción de los mapuche dentro de un contexto histórico en el cual supieron aprovecharse de la sociedad colonial-fronteriza (esto es, la existencia de una población mestiza flotante), y unas reestructuraciones económicas que iban en el sentido de un reforzamiento de su capacidad de resistencia. Entonces, las reestructuraciones económicas se inscribieron en un contexto histórico propicio y tendieron a acentuar el desequilibrio en las relaciones de fuerzas favorables a los indígenas.³⁴ Pero también la existencia de un espacio de nego-

33. “El presidente gobernador y capitán general de la ciudad de Santiago en el Reyno de Chile informa a Vuestra Magestad”, 16 marzo 1759, BNC, Medina, vol. 189, doc. 4345.

34. Tampoco hay que olvidar que la existencia de un inmenso espacio libre del control español directo (las Pampas) fue un factor determinante en el éxito de la resistencia indígena. Además, hace falta precisar que existieron diferencias regionales en este proceso de transformación y resistencia. De hecho, nuestra reconstrucción histórica nos ha permitido distinguir entre tres conjuntos: el primero, formado por las comunidades de la frontera del Bío-Bío, entró en un proceso de aculturación impuesto y perdió todo tipo de independencia, tanto económica como política; el segundo, formado por las comunidades

ciación hispano-indígena (los parlamentos) proporcionaba una estructura de paz que permitiera el crecimiento del comercio hacia el exterior de la comunidad.

Finalmente, en gran medida la transformación del modelo económico determinó el desarrollo de las guerras entre los distintos grupos indígenas (mapuche, huilliche y pehuenche) para el control de los pastizales, de los pasos fronterizos (para la empresa *maloquera* y el comercio en las Pampas) y de las minas de sal.³⁵ Las guerras interindígenas habían cambiado de significado. Desde ahora eran determinadas por factores político-económicos. Con la sustitución del *weichan* por la *maloca* y el pasaje progresivo de una economía de abundancia hacia una economía de escasez, el conjunto de la estructura socio-política y de los mecanismos de construcción identitaria iba a ser redefinido.³⁶

Política e identidad: la transformación de la dinámica política interna

Si las transformaciones económicas fueron importantes, las modificaciones experimentadas en el campo sociopolítico también lo fueron. La dinámica, la estructura y el funcionamiento políticos mapuche del siglo dieciocho se diferenciaban sustancialmente de los de los reche del siglo dieciseis. Esas reestructuraciones sociopolíticas se caracterizaban por un doble movimiento: uno hacia la concentración del poder y otro hacia la cristalización de las relaciones de fuerza. Los dos movimientos se localizaban tanto al nivel interno (intra-comunitario) como externo (intercomunitario) y tenían como consecuencia la transformación de los mecanismos de definición identitaria. En esta primera sección tratamos de la dinámica política interna, en la siguiente exploramos las redefiniciones identitarias.

de la costa (del río Bío-Bío al norte, hasta el río Imperial al sur), se integró de manera subordinada al nuevo contexto económico, puesto que no tenía tanto ganado y no podía realizar *maloca* tan fácilmente como sus congéneres del centro y del piedemonte cordillerano; el tercero, que reunía a las comunidades del llano central y del piedemonte de los Andes, fue el que entró con más éxito en el proceso de reestructuración arriba expuesto. Para más detalles sobre estas diferenciaciones regionales, véase Boccara, "Des Reche aux Mapuche", 393-98.

35. Sobre el tema de las guerras interindígenas, véase Boccara, *ibid.*, 403-15; y Leonardo León Solís, "Guerra y lucha faccional en la Araucanía (1764-1777)", *Proposiciones* (Santiago) 24 (1994).

36. Utilizamos estos términos en el sentido que Marshall Sahlins les ha dado en *Stone Age Economics* (Chicago: Aldine, 1972).

Al nivel de la dinámica política interna, registramos la transformación de los caciques reche de “gran hombre” a una especie de “jefe”.³⁷ Ya no es a través de la guerra que se constituyen las figuras reche del poder político, sino por acumulación de un capital económico (como resultado de las *maloca* y de un comercio lucrativo), de un capital político (adquirido durante los parlamentos generales con los españoles) y de un capital informacional (determinado tanto por la posición central de los caciques reche en un campo de poder desde ahora bastante integrado como por la constitución de amplias redes de alianzas políticas, matrimoniales y económicas con otros grupos indígenas).³⁸ El “gran hombre” reche que se distinguía por sus cualidades guerreras y su habilidad oratoria es progresivamente remplazado por un *ulmen* que se lanza en una nueva competición económica y en hábiles negociaciones políticas. El cacique mapuche sigue sin ejercer un poder coercitivo, pero concentra desde ahora todas las funciones de organización de la sociedad que antes competían a personas distintas (*genvoye*, *gentoqui*, *boquivoye*).

El poder de los caciques ya no varía en función del contexto (guerra o paz) sino que se vuelve permanente. Y si bien es cierto que los documentos siguen mencionando a distintos tipos de jefes (caciques gobernadores, caciques de bastón, principales) parece que más que una diferenciación funcional, estos términos expresan una distinción en la jerarquía sociopolítica. Aquellos que los españoles llamaban caciques gobernadores son, de hecho, los *apoulmen*, los *ulmen* mayores de los diferentes *ayllarehue*. En cuanto a los caciques de bastón o principales, son los *ulmen* de los diferentes *rehue* que estructuraban el paisaje sociopolítico de la Araucanía.

Eso aparece claramente en la descripción que en 1780 proporcionan los misioneros Alonso Blas y Francisco Javier Ramírez de la misión de Tucapel, una misión que se responsabilizaba, más o menos, por el *futamapu* de la costa, con excepción del *ayllarehue* de Arauco, que disponía de su propia misión.³⁹ Según los padres franciscanos, este *futamapu* se componía de ocho *ayllarehue*. A la cabeza de cada uno se encontraba un cacique gobernador. Cada *ayl-*

37. Sobre los términos *gran hombre*, *jefe* y “big man”, entre otros, véase Maurice Godelier, *La production des grands hommes: pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée* (Paris: Fayard, 1982); y Pierre Lemonnier, *Guerres et festins: paix, échanges et compétition dans les highlands de Nouvelle-Guinée* (Paris: Editions de la Maison des Sciences de L'Homme, 1990).

38. Utilizamos aquí el concepto de *capital* en el sentido que le ha dado el sociólogo y antropólogo francés Pierre Bourdieu.

39. “Plan de la misión de San Ambrosio de Tucapen de la costa del Reyno de Chile, Fr. Alonso Blas y Fr. Francisco Javier Ramírez”, 5 oct. 1780, AFC, As. Va., vol. 4.



Fig. 2: Alonso de Ovalle, *Historica relatione del regno di Cili, e delle missioni, e ministerii che esercita in quelle la Compagnia di Giesu* (Roma: F. Caualli, 1646), 94a. Courtesy of the Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University.

larebue, por su parte, se componía de varios *rebue* (más de 50 para todo el *futamapu*) a la cabeza de los cuales se ubicaban los caciques principales. Los dos franciscanos señalaron que el cacique del *ayllarebue* de Tucapel se ubicaba en la cúspide de esta jerarquía, puesto que era a la vez jefe de su *ayllarebue* y representante del *futamapu*. Esta división está confirmada por lo que escribía el franciscano Ramón Redrado en 1775. Según él, cada *futamapu* se componía tanto de gobernadores (*apoulmen*) como *ayllarebue*. A su vez los *ayllarebue* agregaban a un cierto número de *rebue*, todos dirigidos por sus *ulmen*, o caciques, respectivos.⁴⁰ Volveremos a lo novedoso de la existencia de jefes permanentes

40. Ramón Redrado (vicecomisario de misiones), "Relación de los yndios de las dos jurisdicciones de Chile y Valdivia y sus inclinaciones, errores y costumbres", 10 mayo 1775, AFC, As. Va., vol. 3. La misma información se halla en las descripciones entregada por el gobernador Ambrosio de Benavides del *futamapu* de la costa, quien señaló que el *lafquenmapu* (tierra de la costa) tenía ocho gobernadores y más de cincuenta caciques principales; véase "Relación general del estado de las misiones de yndios que estuvieron a cargo de los ex jesuitas y subsisten . . .", 31 enero 1784, BNC, Medina, vol. 202, doc. 5007.

a la cabeza de agregados macroregionales como los *ayllarehue* y los *futamapu* después de explorar las implicaciones de la existencia de una función política totalizadora y permanente representado por estos *apoulmen* y *ulmen*, quienes gobernaban sus distritos políticos de una manera continua.

Esta reducción del espacio de las figuras del poder político y esta acumulación de funciones se acompañaba de una concentración de las distintas especies de capital en las manos de un solo individuo que disponía a la vez de la riqueza más importante (capital económico en término de número de mujeres, de cabezas de ganado y de producción de ponchos), del número más grande de *maloqueros* (capital de fuerza física), de relaciones políticas privilegiadas con los españoles (capital político que se implica por la presencia en la comunidad de un capitán de amigos o de un misionero y por su participación en los parlamentos) y de la red más extensa de alianzas con otros grupos indígenas (capital político-matrimonial). En fin, el tipo de poder que apareció en Araucanía en la segunda mitad del siglo dieciocho era radicalmente diferente a él que existía a la llegada de los españoles. El *ulmen* mapuche es desde ahora un *hombre rico* en el sentido literal de la palabra.

Pero ese poder que tiende a cristalizarse bajo la forma de hegemonías sociales, económicas y políticas (el *ulmenato* y *apoulmenato*) tiene una contrapartida en el sentido de que obligaba al cacique a operar una redistribución de bienes. Así aparecen en la documentación referencias a grandes fiestas (*cabuin*) durante las cuales los jefes consumían riquezas y distribuían liberalmente chicha y vacas: "Los yndios que tienen por vil al pobre pues aunque ellos no tengan mas que un pellejo o manta de pellejos de guanaco y chamal o manta por la cintura se tienen por mas ricos que un principe entre nosotros por que tienen chicha que veer y cuatro mugeres que le sirven y con tanta vanidad que no hacen caso del que no es ulmen que es lo mismo que rico que no puede dar chicha y si el misionero no les da, lo desprecian por cuñifal, esto es pobre".⁴¹ El jefe mapuche estaba obligado a dar para legitimar y reforzar la nueva posición central que ocupaba en el espacio social:

En cada parcialidad general que en su idioma se llama Butalmapus o Tierra Grande se hayan diferentes gobernadores, gran numero de caciques i otro mayor de mocetones que son los vasallos de los gobernadores i de los caciques . . . pero ni los subalternos i mocetones obedecen ni los gobernadores i caciques son respetados si son pobres, el

41. Juan Bernardo Bel al Gobernador de Chile, Chillán, 12 feb. 1720, AGI, Chile, leg. 51.

gobernador o cacique mas acomodado es el mas obedecido i el mas poderoso, sin embargo de que todos sus vasallos se le subordinan regularmente para algunos particulares de que se le siguen intereses que son todos los ejes que mueven sus operaciones jamas indio alguno ni superior ni inferior se movera sino con la vista del interes o con la esperanza fundada que se prefigura de tenerle i en esta atencion los gobernadores i caciques para moverlos se valen de las dadivas o de las promesas para ello se hacen cahuines o juntas de comida i bebida i baile o juego de chuecas o finalmente coyanes en que se juntan con comida i bebida a dar i premeditar las disposiciones particulares en orden a sus guerras o malocas entre si mismos con respeto a los robos i sublevaciones.⁴²

Estas descripciones sugieren algunas características de este nuevo poder de los *ulmen* y *apoulmen*. En primer lugar, el respeto de que gozaban se había desplazado de la esfera guerrera al espacio político-económico. Pues si todos los documentos inmediatos a la conquista señalan que el cacique se respetaba en la medida en que era un gran guerrero, las descripciones hacia el fin de la época colonial indican que ya para entonces el *ulmen* gozaba del respeto de sus “vasallos” según su riqueza, riqueza que debía ser distribuida durante los *cabuin* (reuniones festivas de caracter agonístico), los *cojau* (reuniones políticas) y las reuniones anteriores a la realización de una *maloca*.

Por otra parte el hecho de que el *ulmen* desempeñaba todas las funciones de organización relegaba la empresa bélica a solamente uno entre varios de los medios de que disponía el cacique para afianzar su posición central en el espacio político. Si la empresa guerrera aún tenía importancia para las aspiraciones políticas, era más bien como un medio para acumular riquezas para la redistribución en una dinámica de la competición pacífica. Aparte de la *maloca*, el *ulmen* disponía de un gran número de medios para fundar la legitimidad de su poder: enriquecerse por medio del comercio, tejer una red de alianzas al desarrollar una hábil política matrimonial y participar en los parlamentos hispano-indígenas. Pero este nuevo poder de representación extracomunitario en los parlamentos generales tenía su precio al interior de la comunidad. El *ulmen* que fuera seleccionado como representante por los miembros del *rehue* o del *ayllarehue* tenía la obligación de organizar, antes y después del parlamento, un *cojau* (reunión política) durante el cual la chicha debía correr a mares.

Para calificar a estos nuevos caciques es más indicado hablar de un *chief*

42. “Relación de las misiones de el obispado de la Concepción de Chile del Obispo Francisco Joseph Marán al Rey”, 28 ago. 1784, BNC, Medina, vol. 202, doc. 4998.

que de un *big man*, precisamente porque las cargas y los estatutos tienden a volverse hereditarios. En su gran mayoría, los *apoulmen* y *ulmen* eran hijos de caciques. También, el primogénito del matrimonio primario heredaba el nombre de su padre. Por eso, aparecían patrilinajes localizados y emergían unas suertes de dinastías como los *Ñamcu* de Angol, los *Lemu* de Colue y los *Vilu* de Maquegua.

Política e identidad: transformaciones en la estructura política y redefiniciones identitarias

Las transformaciones en la dinámica política interna se acompañaban de la concentración de las estructuras socio-políticas. Aparecieron lo que eran, en efecto, agregados sociopolíticos macroregionales permanentes: los *ayllarehue* y los *futamapu*.

El *ayllarehue* era, en la primera mitad del siglo dieciocho, una unidad política permanente encabezada por un *apoulmen* quien era, a la vez, el *ulmen* del *rehue* más poderoso del *ayllarehue*. Y aunque los *rehue* seguían gozando de una cierta autonomía política, en tiempo de paz las decisiones en cuanto a la política exterior (y también para dirimir problemas de orden interior) ya no eran de la competencia de un solo *ulmen*. Entonces había transformaciones a dos niveles. A nivel interno se registraba una extensión del espacio abarcado por la legislación criminal, es decir del distrito en el cual se aplicaba una norma jurídico-política de compensación y sanción en caso de homicidio, robo, adulterio y violación de los tratados y acuerdos. Y a nivel externo, la toma de decisión política ligaba el conjunto de los *rehue* pertenecientes a un mismo *ayllarehue*. Eso representaba un cambio notable, puesto que en los siglos anteriores, cada *rehue* podía decidir de manera individual si quería romper la paz aunque fuera colectivamente firmada por el conjunto de los *rehue* del *ayllarehue*. El *rehue* había perdido buena parte de su autonomía política.

De la misma manera, incluso en tiempo de paz, el *apoulmen* que perteneciera al *rehue* más rico y poderoso tenía la capacidad de presionar a los otros *ulmen* de su *ayllarehue*.⁴³ Esta transformación en el ejercicio del poder se hace constar tam-

43. Esto se puede deducir de los acontecimientos en la Araucanía durante la segunda mitad del siglo dieciocho, cuando aparecieron numerosos caciques—Curiñamcu de Angol, Ayllapangui de Malleco, Cheuquelemu de Colue, Neculbud de Arauco, Antivilu de Maquegua—que ejercitaban un poder considerable sobre los demás miembros de su *ayllarehue*. Sobre la historia de algunos de estos caciques, así como sobre la dinámica política regional, véase León Solís, “Guerra y lucha faccional”, “Política y poder en Araucanía: apogeo del Toqui Ayllapangui de Malleco, 1769–1774”, *Cuadernos de Historia* 12

bién en los documentos que hablan de las relaciones entre los *ulmen* y los *apoulmen*, colocando a los primeros en una posición subordinada o jerárquicamente inferior a los segundos. Es así como Ambrosio O'Higgins calificó a los *ulmen* como "caciques subalternos de las tribus", en un vocabulario absolutamente novedoso que expresaba la originalidad del nuevo poder de representación ejercida por los *apoulmen*.⁴⁴ Esta consolidación en la estructura política también se refleja en el hecho de que desde la segunda mitad del siglo dieciocho, la decisión de aceptar o no a los misioneros se tomaba en el seno del *ayllarehue* y era el *apoulmen* quien se encargaba de transmitir la decisión a los españoles.⁴⁵ Finalmente, aparece un nuevo vocabulario para calificar el poder de esos caciques que "gobiernan y mandan" en sus jurisdicciones: "Tiene de extensión [la misión de Arauco] 16 leguas de Norte a Sur y de 4 a 5 de Este al Oeste. Todo este territorio o Ayllarehue, que esta baxo del comando de un Indio Gobernador y su Mastre de Campo, en varias rancherías dispersas por las campañas".⁴⁶ Encontramos el mismo vocabulario en la "Relación" del Padre Ramón Redrado de 1775: "hay algunos caciques que han logrado ser respetados de sus vasallos y con su autoridad los gobiernan y conservan de paz".⁴⁷

Esta globalización de las estructuras políticas se expresa también a través del nuevo poder ejercitado por el *apoulmen* quien había adquirido la capacidad de tomar una decisión que comprometiera al conjunto de las unidades que componían su jurisdicción. He aquí lo que escribió el Gobernador Jauregui a propósito del poder de que gozaban algunos caciques gobernadores:

Delibere dar plazas de soldados distinguidos al cacique gobernador de Angol don Agustín Curiñamcu, a don Juan de Catirupai cacique gobernador de Chacaico, a don Cristóbal Traipilafquen cacique de las Quechereguas . . . i son no solo los mas respetados sino mui temidos de

(1992), y "El malón de Curiñamcu: el surgimiento de un cacique araucano, 1765-1767", *Proposiciones* 19 (1990).

44. "Diario de lo ocurrido en el parlamento general celebrado por el muy Illre Señor Don Ambrosio O'Higgins de Vallenar . . . en el año de 1793", BNC, Medina, vol. 209, doc. 5233.

45. Hay varios ejemplos de esto en los documentos relativos a las misiones que se encuentran en los volúmenes 2 y 3 del AFC. Véase especialmente Comisario de Naciones Miguel Abriasola al Gobernador, 16 feb. 1773, As. Va., vol. 3; El Padre Valcarcel al Obispo de Concepción, 28 enero 1768, As. Va., vol. 2; y "Descripción de la misión de Arauco por el Padre Villareal", dic. 1768, As. Va., vol. 2.

46. Plan de la Misión de Arauco, 4 junio 1780, AFC, As. Va., vol. 4.

47. Redrado, "Relación de los yndios de las dos jurisdicciones de Chile y de Valdivia y sus inclinaciones, errores y costumbres", 10 mayo 1775, AFC, As. Va., vol. 3.



Fig. 3: Jerónimo de Vivar, *Crónica de los reinos de Chile* (1558; redición, Santiago de Chile: n.p., [196?]), lámina H. Courtesy of the Beinecke Rare Book & Manuscript Library, Yale University.

los indios no menos de infames clases que de los de alguna suposicion entre ellos i en vista de estas demostraciones de confianza i aprecio me han ofrecido responder de qualesquier daño que causasen sus mocetones o subordinados en las haciendas de los españoles . . . de que ninguno pasa de el mencionado rio sin su licencia i la de los comandantes de las plazas de aquella banda a cuyos ordenes habian de estar sujetos como vasallos fieles del rei.⁴⁸

Esta concentración de las estructuras políticas y esta cristalización del poder se manifiesta en la reducción, a través de los siglos, del número de los representantes indígenas que participaban en los parlamentos. Por ejemplo, en cuanto al parlamento realizado en 1662 entre los españoles y los indígenas de la zona de Arauco, los documentos mencionan la presencia de “1516 indios de lan-

48. Presidente de Chile al Señor Joseph de Gálvez, Santiago, 3 feb. 1777, BNC, Medina, vol. 197, doc. 4729.

zas cabezas de innumerables familias”.⁴⁹ Algunas décadas más tarde, en el parlamento de Puren (1698), llevado a cabo con representantes de los cuatro *futamapu*, se registra la presencia de 800 caciques. Pero casi un siglo después, en el parlamento de Negrete (1793) y cuando los parlamentos ya eran generales, asistieron solamente 187 caciques y 527 indios. Este número parece estabilizarse. Se registra la presencia de 225 caciques en el parlamento de Lonquillo (1783) y de 239 durante el último parlamento de la época colonial, el de Negrete (1803).

Parece que la concentración de poder que hemos podido constatar tanto en la dinámica sociopolítica interna como en las estructuras políticas generales se refleja en la reducción del número de individuos que representaban a su comunidades durante las reuniones hispano-indígenas. Por consiguiente, este proceso de concentración se acompañaba de una acentuación en el mecanismo de la delegación del poder político. Desde este punto de vista, se puede decir que el proceso de negociaciones fronterizas (parlamentos) fue uno de los factores que contribuyó a las transformaciones políticas, incitando a las parcialidades indígenas a generar “cabezas”.

Con la institucionalización de los tres *futamapu* que dividían a la Araucanía en tres grandes distritos políticos, este proceso de concentración y cristalización pasó a un nivel superior, en el cual las relaciones extracomunitarias iban cobrando mayor fuerza que antes.⁵⁰ Las actas de los parlamentos indican que a partir de las postrimerías del siglo diecisiete el *futamapu*, que agregaba a los diferentes *ayllarebue*, empezaba a constituirse como una forma política macroregional que funcionaba aun en tiempo de paz. Es a partir de los primeros parlamentos generales, organizados por el gobernador Tomás Marín de Poveda, y especialmente a partir del parlamento de 1698 en Puren, que los *futamapu* se mencionan regularmente. Sin embargo, la formación de los *futamapu* no se efectuaba de manera homogénea en todo la Araucanía; el *futamapu* de la costa se constituyó antes de los otros dos, el *futamapu* de los llanos y el del piedemonte cordillerano.⁵¹

Las mismas actas de los parlamentos también revelan como funcionaba este nuevo agregado político. Los verdaderos portavoces de los *futamapu* eran sus *apoulmen*, quienes durante el primer siglo después de la conquista parecen haber

49. Gobernador Angel de Peredo al Rey, 2 feb. 1663, ANC, Fondo Morla Vicuña, vol. 3, pieza 139.

50. Se puede considerar que ya para el último tercio del siglo dieciocho, la Araucanía estaba formada por 4 *futamapu*. El cuarto *futamapu*, el de la cordillera, era de los pehuenche mapuchizados.

51. Aquí no cabe pormenorizar en la formación de cada uno de esos macrodistritos. Para más información, véase Boccara, “Des Reche aux Mapuche”, 393–98, 412–15, 474–76.

tenido un papel mucho más restringido que el que llegaron a tener a finales de la época colonial. Por ejemplo, durante el parlamento de Tapihue (1774), el *apoulmen* Curiñamcu era el encargado de expresar la línea política del *futamapu*, que significativamente llevaba el nombre de *futamapu de Angol*, tomado del nombre de su *ayllarehue*. El 22 de diciembre, segundo día de este parlamento, habló el portavoz del *futamapu* de Colue, Cheuquelemu. El día siguiente, el parlamento fue presidido por el portavoz de los indios amigos. Finalmente, el día 24 el parlamento fue presidido por los *apoulmen* de los *futamapu* de la costa y de los pehuenche. Desde ahora los grupos mapuche disponían de una instancia central de integración política; el proceso de unificación política había desembocado en la formación de un nuevo tipo de dirigente.

A principios del siglo XIX, este proceso de unificación y concentración tendió a intensificarse. Por ejemplo, en el último parlamento de la época colonial una sola persona—el *apoulmen* de Angol, Curinaguel—se designó para presidir las sesiones en nombre del conjunto de los *futamapu*. Aunque todos los caciques presentes hablaron durante los tres días que duró el parlamento, sólo Curinaguel actuó como representante de todos. Seguramente el fin de las guerras interindígenas fue un factor importante para este nuevo paso hacia la unificación que se dio en los últimos momentos de la colonia.

Estas transformaciones estructurales fueron acompañadas por modificaciones en la percepción que los grupos indígenas tenían de sí mismo y hacia la figura del “otro”, o de la alteridad. Si en el tiempo inmediato a la conquista los reche definían su identidad en relación al *rehue*, ya para finales del siglo dieciocho lo hacían en función de su pertenencia a una unidad macroregional y en oposición a los *huinca*. De igual manera, en el siglo dieciseis la dispersión sociopolítica y la guerra determinaban una gestión local de las identidades. Pero con la paulatina desaparición de la guerra de captación—y en la medida en que se efectuaba la gradual expansión territorial, el contacto permanente con las instituciones de poder colonial y la concentración de las estructuras sociopolíticas mapuche—toda la dinámica de definición identitaria se transformó. Así es que el término *mapuche* aparece por primera vez en la década de 1760, es decir, precisamente en el momento en que hemos registrado cambios notables en la organización sociopolítica y económica indígena.

Los *futamapu*, cuya existencia es bastante dudosa durante las primeras décadas de la conquista, después llegaron a tener una estructura permanente que abarcaba el conjunto del territorio de la Araucanía. Una relación del padre franciscano Ramón Redrado, escrita en 1775, sugiere que el afianzamiento de este nuevo agregado político mapuche fue contemporáneo con el surgimiento de un nuevo sentimiento identitario macroregional de este mismo grupo:

Los Yndios de Chile subdividen su jurisdicción en cuatro Huythanmapu, o Provincias, y esta es entre ellos la mas famosa division, porque aunque es verdad que para armarse contra el español con facilidad se hermanan como si fueran Paysanos, pero entre si, miran como extranjero al que es de otro Huythanmapu, y las malocas o guerras que dan a los de un Huythanmapu o Provincia, la hazen causa propia todos los de ella y toman las lanzas para defender a los de un Huythanmapu, aunque los invadidos esten muy distantes, porque todos los de un Huythanmapu se consideran como Paysanos.⁵²

Otros documentos de la segunda mitad del siglo dieciocho confirman el surgimiento de un sentimiento identitario unificado, puesto que es a partir de este momento cuando aparece el término *mapuche* como etnónimo. Fue desde entonces que los indígenas del centro-sur de Chile empezaron a autodenominarse *mapuche*. Así, el misionero jesuita Andrés Febrés señala en su diccionario de 1765 que los indígenas se autodenominan mapuche y que llaman a un mapuche de otra tierra, *ca-mapuche*.⁵³ En este caso, y si relacionamos la definición de Febrés con la descripción de Redrado, podemos deducir que el *ca-mapuche*, el mapuche extranjero, era un miembro de otro *futamapu*. Vemos aquí que la formación de esta nueva unidad sociopolítica macroregional fue acompañada por el surgimiento de un nuevo sentimiento identitario que transcendía al simple grupo local antes constituido por el *rehue*. Una declaración de un cacique hecha algunas décadas después del fin de las guerras de independencia es desde este punto de vista bastante elocuente: “Nosotros, no queremos guerra contra los huinca . . . los mapuche son ahora muy tranquilos y miran a los españoles como hermanos”.⁵⁴

Los reche-mapuche, entonces, representan un caso particularmente interesante de etnogénesis puesto que la resistencia proverbial de los reche que les permitió sobrevivir como entidad específica fue también el vector de un profundo proceso de transculturación que desembocó en la estructuración de una nueva formación social y en el surgimiento de nuevas identidades. Desde

52. Redrado, “Relación de los yndios de las dos juridicciones de Chile y de Valdivia y sus inclinaciones, errores y costumbres”, 10 mayo 1775, AFC, As. Va., vol. 3.

53. Febrés, *Arte de la lengua general*.

54. “Memoria sulla civilizzazione degli Araucani letta l’undici di giugno avanti il Consiglio della Società evangelica dal Sacerdote Don Giuseppe Emmanuelle Orrego del Diretorio di detta Società in disimpegno dell’incarico assidatogli di visitare le Missioni dell’Araucania”, 1854, Archivio Generale dei Frati Minori, Roma, Fondo Missioni 110.

este punto de vista, creemos que la aparición de esta nueva entidad e identidad étnica debe ser interpretada como el resultado tanto de un proceso de etnogénesis como de etnificación. Era un proceso de etnogénesis porque los mapuche son el resultado de una dinámica sociohistórica específica. Era un proceso de etnificación porque la naturaleza de los métodos empleados por los agentes del estado colonial produjeron un efecto tanto sobre las estructuras objetivas de los grupos indígenas (su economía y organización sociopolítica) como sobre las estructuras cognitivas de los individuos y colectividades.

Para terminar, ofrecemos un ejemplo de como una institución o un dispositivo de poder colonial (el parlamento general) pudo influir tanto sobre los mecanismos políticos como sobre la conciencia de los indígenas.⁵⁵ A un nivel puramente formal, la realización regular de parlamentos obligaba a cada grupo a elegir individuos para representarlo hacia afuera de la comunidad. Estos representantes debían tener el poder de comprometerse en el momento mismo del parlamento, aunque a nivel de su organización sólo algunos representantes tenían el derecho de la palabra. Además, cada *futamapu* debía elegir solamente a un representante, lo que contribuía aún más a la concentración del poder político y a la dinámica de la delegación de poder. Los parlamentos se convirtieron en una reunión política obligatoria para todos los caciques de la Araucanía. Primero, esto era porque un cacique que no participara en un parlamento corría el riesgo de que los otros caciques establecieran relaciones privilegiadas con los españoles, dejándolo marginado del campo de poder global que constituía desde ahora la Araucanía. Segundo, era porque el parlamento no era solamente el espacio donde se discutían los conflictos hispano-indígenas sino que en la segunda mitad del siglo dieciocho el parlamento general llegó a ser el lugar donde se resolvían los problemas y conflictos interindígenas. De esta manera el parlamento se convirtió en una especie de congreso “pantribal” bajo la mediación de los españoles y de los indios amigos.⁵⁶

Pero ese dispositivo no tendía solamente a cambiar los mecanismos políticos tradicionales, sino que tenía también una influencia sobre la visión que los indígenas tuvieron del espacio sociopolítico. Esta influencia se debía a dos factores. Primero, al congregarse en un solo lugar y al mismo tiempo los representantes de la totalidad de los grupos indígenas, el parlamento general les pro-

55. Para un análisis pormenorizado de las estrategias de sujeción durante la época colonial, véase Boccara, “Des Reche aux Mapuche”, segunda parte.

56. Véase León Solís, “Política y poder en la Araucanía”; y el trabajo precursor de la historiadora chilena Luz María Méndez Beltrán, “La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII”, en Villalobos *et al.*, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*.

porcionaba una visión de la Araucanía en su conjunto, una suerte de modelo reducido del espacio sociopolítico. Segundo, los diferentes grupos que participaban en el parlamento general eran clasificados y repartidos en el espacio de manera rígida, creando así también una visión entre los mapuche de su espacio sociopolítico. Se asignaba un lugar propio a cada *futamapu* y las parcialidades, llamadas *suektas*, debían ser necesariamente integradas a esta nueva representación y organización del espacio. Cada uno de los representantes indígenas debía encontrar su sitio y permanecer en él. La construcción de un espacio político ordenado según distritos claramente delimitados era concomitante a la inculcación de estructuras cognitivas y a la difusión de una norma jurídico-política sin las cuales toda armonía entre el orden objetivo de las cosas y el orden subjetivo de las conciencias hubiese sido imposible.⁵⁷

Conclusión

El desarrollo del encuentro hispano-mapuche permite que nos desprendamos de una perspectiva substantivista que tiende a considerar a los grupos, las identidades y las etnias como algo siempre dados, como una esencia. Este enfoque dinámico, que tiene como objetivo aprehender los mecanismos mediante los cuales los grupos se constituyen, las identidades se dibujan y las etnias se estructuran, puede ser considerado como una de las aportaciones más valiosas de la antropología histórica.

A nivel teórico, últimamente la antropología ha travesado, como las otras ciencias sociales, una evolución bastante nítida a través de la reincorporación de los sujetos sociales en la construcción de su modelo. No se trata de decir que los sujetos libres hacen su propia historia con una clara conciencia de sus actos; pero sí se pretende reincorporar a los agentes sociales en la construcción de nuestros modelos con el fin de percibir como las estructuras sociales se ponen en movimiento a través de sus actos, de sus representaciones y de sus estrategias. En resumen, la complementariedad entre la historia y la antropología permite plantear verdaderos problemas teóricos y abrir nuevas perspectivas de investigación.⁵⁸

57. No hay que olvidar tampoco la influencia que hubiera tenido el hecho de fijar una realidad social, política e histórica sobre un papel a través de la escritura. Véase los estudios teóricos de Jack Goody, *The Interface between the Written and the Oral* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), y *The Domestication of the Savage Mind* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1977).

58. Véase Carmen Bernard, comp., *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años* (México: Fondo de Cultura Económica, 1994); Serge Gruzinski, *La pensée*

Pero este caso particular también nos enseña algo sobre un problema recurrente en la antropología política en torno al pasaje de sociedades sin estado a sociedades con estado o con relaciones de poder cristalizadas de manera permanente bajo la forma de hegemonías sociales y políticas. No se pretende ir en busca del origen del estado ni de la sociedad. Lo que se intenta es mucho menos ambicioso pero a la vez mucho menos hipotético: se trata de analizar, a través de un encuentro entre una sociedad estatal con otra sin estado, los procedimientos utilizados por los agentes estatales para imponer la legitimidad de una dominación y de un ejercicio centralizado de la fuerza pública. La creación de jefes políticos, la formación de dirigentes indígenas, la política de parlamentos que tendía a organizar y a dividir el espacio, a clasificar a los grupos y a asentar una norma jurídico-política, nos permite ver, a partir del estudio de este caso concreto, que el reconocimiento de la legitimidad del estado no es un acto libre de la clara conciencia, como lo proponía Max Weber, sino que se arraiga en el acuerdo inmediato entre las estructuras incorporadas, vueltas esquemas prácticos, y las estructuras objetivas, retomando así una formulación de Pierre Bourdieu.⁵⁹ Desde este punto de vista, creemos que habría que estudiar con mucha atención los dispositivos asentados por los diferentes agentes coloniales en el Nuevo Mundo con el fin de establecer un orden, no solamente de manera violenta, sino también a través de la producción de un acuerdo entre las estructuras cognitivas que la historia colectiva e individual ha inscrito en los cuerpos y las estructuras objetivas del mundo al cual se aplican.

métisse (Paris: Fayard, 1999); Carmen Bernand y Serge Gruzinski, "La redécouverte de l'Amérique", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, núms. 122-24 (1992); Isabelle Combès y Thierry Saignes, *Alter ego: naissance de l'identité chiriguano* (Paris: École des Hautes Études en Sciences Sociales, 1991); Cecilia Méndez, "Not Finding as a Finding: Looking for an 'Iquichano' Past" (ponencia presentada en el Programa de Estudios Agrarios, Yale University, 1997); François-René Picon, *Pasteurs du Nouveau Monde: adoption de l'élevage chez les indiens guajiros* (Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1983); Frank Salomon y Stuart B. Schwartz, "New People and New Kinds of People: Adaptation, Readjustment, and Ethnogenesis in South American Indigenous Societies", en *Cambridge History of Native Peoples of South America*, eds. Frank Salomon y Stuart B. Schwartz (Cambridge: Cambridge Univ. Press, en prensa); y Nathan Wachtel, "Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales", *L'Homme: Revue Française d'Anthropologie*, núms. 122-24 (1992).

59. Pierre Bourdieu, *Méditations pascaliennes* (Paris: Seuil, 1997).