



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Análisis de un proceso de etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época colonial

Autor:

Boccaro, Guillaume

Revista:

Memoria Americana

1998, 7, 11-27



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

**ANÁLISIS DE UN PROCESO DE ETNOGÉNESIS:
EL CASO DE LOS RECHE-MAPUCHE DE CHILE
EN LA ÉPOCA COLONIAL**

GUILLAUME BOCCARA*

* CERMA / École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris.

Resumen

Este trabajo aborda el tema de las reestructuraciones sociales, económicas y políticas que se produjeron entre los grupos *reche* del centro-sur de Chile como consecuencia del contacto plurisecular y polimorfo con los hispano-criollos. Veremos que esas transformaciones objetivas fueron contemporáneas de modificaciones en el orden subjetivo de la percepción del *sí-mismo* y en la construcción de la figura del *otro*, desembocando en formas totalmente nuevas de definición identitaria. De suerte que la historia del encuentro hispano-indígena puede ser interpretada como la historia de una etnogénesis a través de la lenta transformación de los grupos *reche* centrales en la nueva etnia mapuche que aparece como tal en la segunda mitad del siglo XVIII.

Abstract

This paper deals with the issue of political, economic and social restructurations produced among the *reche* groups of south-center Chile as a consequence of the plurisecular and polymorphous contact with the Hispanic-creole. We will see that this objective transformations were contemporary to the changes in the subjective order of *self perception* and in the construction of the figure of the *other*, ending in totally new ways of defining identity. The history of the Hispanic-indigenous encounter can be interpreted as an ethnogenesis process through the slow transformation of the central *reche* groups in a new mapuche ethny, appearing as such in the second half of the XVIII century.

INTRODUCCIÓN¹

Abordaré aquí el tema de las transformaciones socio-políticas y económicas experimentadas por los grupos reche-mapuche durante la época colonial. Si tuviera que resumir mi propósito, diría que se trata de mostrar en qué medida los contactos pluriseculares y polimorfos entre indígenas e hispano-criollos ocasionaron cambios notables en la organización social de los grupos indígenas y condujeron a formas totalmente nuevas de definición identitaria. Podría decir que la historia que voy a contar es la historia de una metamorfosis, la de los Reche del siglo XVI en los Mapuche del siglo XVIII. Pues la etnia mapuche que no existía antes de la segunda mitad del siglo XVIII, aparece como consecuencia de transformaciones y reestructuraciones correlativas con las diversas estrategias de dominación de los españoles, en un proceso de etnogénesis que se caracteriza principalmente por la concentración de las estructuras socio-políticas a escala macro-regional y por la modificación del sistema económico.

En primer lugar, haré una descripción de la estructura social de los grupos reche a la llegada de los españoles y me detendré sobre el fenómeno de la guerra puesto que considero que ésta funcionaba como el verdadero motor de la maquinaria social indígena.

Mostraré, en segundo lugar, que entre los siglos XVII y XVIII, todo está reconfigurado entre las comunidades reche del centro-sur de Chile: la organización socio-política y territorial, la economía, el comercio, la división del trabajo, y que esas reconfiguraciones desembocan en formas enteramente nuevas de definición identitaria perceptibles a través de la unificación del sentimiento identitario. No trataré directamente el lado español de este encuentro, a pesar de que no se puede entender este proceso de etnogénesis sin tener en cuenta las estrategias de sometimiento que se pusieron en práctica con el fin de dominar a un sujeto indígena bastante escurridizo. Pero a pesar de esta limi-

¹ El presente artículo es una versión corregida de una ponencia presentada a la Mesa Redonda de Antropología histórica ("Resistencias, identidades y cambios socio-culturales en el Nuevo Mundo") realizada el 2 y 3 de junio de 1997 en la Casa de Velázquez (EHEH) de Madrid. El objetivo de este trabajo es proporcionar una visión sintética de las principales conclusiones a las cuales he llegado al término de una investigación realizada en el marco de mi Tesis Doctoral en Antropología Social (véase Boccara 1997). Por lo tanto, y con el fin de facilitar la lectura, he reducido aquí al máximo las referencias a los documentos de archivos que he utilizado para realizar esa reconstrucción histórica.

tación. haré algunas alusiones a las formas en que los dispositivos de poder establecidos por los hispano-criollos (misión, parlamento, comercio) influyeron en la estructura socio-política y en la economía indígena².

Pero antes de empezar, quisiera 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 he mostrado en otros trabajos (Boccaro 1996a y 1997), se suele emplear de manera errónea a los etnónimos "araucanos" y o "mapuche" para hablar de esos grupos. Digo de manera errónea porque en los documentos que he revisado, la palabra mapuche no aparece mencionada hasta la segunda mitad del siglo XVIII. 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 *reche*, que significa hombre auténtico o verdadero. Utilizaré por lo tanto el término *reche* para hablar de los indígenas que vivían en la zona considerada (rio Itata al norte y Toltén al sur) a la llegada de los españoles, y reservaré la utilización del etnónimo *mapuche* para el siglo XVIII, cuando emerge, según mi punto de vista, ese conjunto étnico como consecuencia de un profundo proceso de transculturación.

LOS GRUPOS RECHE CENTRALES DEL PRIMER SIGLO DE LA COLONIA: ESTRUCTURA SOCIO-POLÍTICA Y GUERRA DE CAPTACIÓN

Abordemos pues la descripción de la organización social de los grupos reche centrales en las primeras décadas de la conquista. Si bien es cierto que existen todavía muchos puntos oscuros en cuanto a la articulación y función de las distintas unidades sociales que estructuraban la sociedad reche, podemos sin embargo dar una descripción formal del paisaje sociológico indígena y proponer algunas pistas respecto de la funcionalidad de cada agregado social.

Los documentos que he revisado me han permitido reconstruir distintos niveles de integración en la organización social indígena.

La primera unidad social o unidad social básica estaba constituida por la *ruca* o casa en la cual habitaban el marido con su o sus esposas y sus hijas e hijos solteros. Sin embargo observamos que, a veces, 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 extendida o polígama extendida. En la casa, cada esposa disponía de un lugar

² En otros trabajos, he propuesto una interpretación de la evolución de las estrategias de sometimiento desarrolladas por los hispano-criollos durante el periodo colonial (Boccaro 1996a, 1996b y 1997).

propio y de un fuego. Disponía también de un pequeño huerto situado en las proximidades de la ruca. Observamos también que la ruca no estaba aislada, sino que formaba parte de un caserío compuesto por cuatro a nueve rucas. Los miembros masculinos de este caserío pertenecían teóricamente a un mismo linaje, el del cacique principal llamado *ulmen*. Empero, hay que mencionar que en algunos casos, el caserío no cobijaba únicamente a individuos pertenecientes al mismo patrilineaje, puesto que los aliados (yernos y cuñados) podían radicarse en él.

Los reche obedecían a una regla de residencia patri-virilocal y el hecho de que sólo los hijos varones nacidos del matrimonio primario, y en primer lugar el primogénito, obtuvieran por derecho de sucesión las cargas y títulos de su padre, permite suponer que sólo ellos residían en su caserío de origen. Lo que es seguro, es que un cierto número de hijos del *ulmen* se instalaba en otro caserío, en las proximidades del primero, y que las hijas casadas iban a vivir en el caserío de su esposo.

El nivel de integración superior a éste lo constituía el *quiñelob* que integraba a varios caseríos. Los miembros de este agregado cooperaban en las actividades económicas y se movilizaban en caso de agresión exterior. La documentación que he revisado me permite decir que el *quiñelob* no representaba una unidad unilíneal exógama como lo afirman la mayor parte de los estudios etnohistóricos, sino que era un núcleo endógamo. De suerte que si bien es cierto que las comunidades reche se organizaban a un nivel básico siguiendo 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 reunidos alrededor de la figura de un *ulmen* o cacique.

En el siguiente nivel de integración encontramos a otro agregado que se llamaba *lebo*. Esta unidad social puede ser considerada como el nivel crucial de la socialidad reche. En efecto, observamos que es en el seno del *lebo* en donde se resuelven las cuestiones relativas a la guerra, a la paz y a las alianzas guerreras (política interior y política exterior). Es a nivel del *lebo* que se desarrollan las reuniones festivas y las ceremonias religiosas esenciales para la reproducción simbólica de la sociedad. Finalmente, el sentimiento identitario se define fundamentalmente en función de la pertenencia a un *lebo* y en referencia al *rehue*, el espacio ceremonial de cada *lebo*. Las decisiones jurídicas y políticas que se toman en el *lebo* deben ser respetadas y se detecta la existencia de lo que podríamos llamar una legislación criminal. Los conflictos en materia de brujería, robo, adulterio son discutidos y sujetos a compensación. A nivel simbólico, se puede decir que el *rehue*, el espacio ceremonial de cada *lebo*, funciona como centro del mundo y simboliza la unidad del grupo. Por otra parte, el *lebo* constituye el primer grado de la diferenciación identitaria puesto que nadie sacrifica, decapita o se come a un miembro de su *lebo*. Por lo tanto, podemos afirmar que este agregado formaba una doble frontera, de orden socio-político e identitario. Constituía, a la vez, el primer nivel socio-político realmente autónomo y el lugar de la primera demarcación de una frontera identitaria entre el sí-mismo y el

otro. Para resumir, diría que los *Reche* (los hombre verdaderos, auténticos) se definían a nivel identitario y se organizaban a nivel socio-político en relación a un rehue (lugar verdadero, auténtico) o lebo.

En caso de conflictos guerreros, distintos rehue se podían reagrupar para formar una unidad superior llamada *ayllarehue*, nueve rehue. Esta unidad político-guerrera no tenía un carácter permanente y hasta en los periodos de unión guerrera, cada rehue conservaba su autonomía y su capacidad de decisión.

A un nivel aún superior, tenemos al *futamapu* o tierra grande, formado a partir de la reagrupación de varios *ayllarehue* y que dividía el territorio de la Araucanía en tres grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del *futamapu* como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puesto que estas tierras grandes aparecen mencionadas por primera vez a principios del siglo XVII, es decir, más de sesenta años después del inicio de la conquista. Lo que sí es seguro es que el *futamapu* no tenía un carácter permanente y que la alianza de diferentes *ayllarehue* ocurría únicamente en tiempo de guerra.

En resumen, podemos decir que la unidad socio-política crucial y permanente de la organización social *reche* era el rehue o lebo, y que varios rehue o *ayllarehue* podían aliarse de manera esporádica en caso de peligro exterior. Veremos luego que uno de los cambios notables de la estructura socio-política y territorial de los *reche* fue justamente la institucionalización de los *ayllarehue* y de los *futamapu* que, de unidades temporarias funcionando en periodos de guerra, pasarían a ser agregados permanentes dotados de representantes políticos propios.

Detengámonos ahora en el funcionamiento de esa unidad que he definido como fundamental en la socialidad *reche* de las primeras décadas de la conquista: el lebo o rehue. Dado el espacio limitado de que dispongo, abordaré el funcionamiento de esa unidad a través del fenómeno guerrero y mostraré que la guerra constituía una institución central en la producción y reproducción material y simbólica del lebo.

Hay que señalar en primer lugar que 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 o *gen voye*, maestro del canelo que tiene como función dirimir los conflictos internos. El jefe de guerra, *gentoqui*, maestro o dueño del hacha de piedra, que actúa como personaje central de la movilización guerrera y en las expediciones militares. El jefe religioso, o *hoquivoye*, que actúa como intercesor entre los hombres de este mundo y las entidades que pueblan el otro-mundo para determinar si el lebo debe continuar la guerra o establecer la paz. Estas cargas se obtenían teóricamente por derecho de sucesión, pero un gran número de documentos permiten afirmar que este poder político o guerrero podía ser adquirido o merecido. De hecho, observamos que es a través de la actividad bélica que algunos ulmenes obtenían el cargo de *toqui*, o general de los escuadrones indígenas, para luego acceder al estatus de *gentoqui*, o poseedor del hacha de piedra, símbolo de su función.

Vayamos ahora a la explicación de la guerra y veamos en qué medida se puede decir que este fenómeno era central en la producción y reproducción material y simbólica del lebo o rehue.

A nivel de la dinámica política interna, observamos que es a través de la guerra que se producían las figuras del espacio político reche. El Gran Hombre o *ulmen* era, antes de todo, un gran guerrero. El chamán actuaba como un verdadero guerrero de lo invisible. Los boquivoye, o jefes religiosos, eran los individuos claves en la determinación de los períodos de guerra y de paz.

Por otra parte, registramos la existencia de un ideal guerrero perceptible en todas las facetas de la vida social reche: el espíritu de los juegos, la educación de los jóvenes, el prestigio de los *conas* o guerreros que se destacaban durante el combate, nombrándose y buscando la lucha interindividual.

Notamos también la existencia de un grupo de guerreros especializados que gozaban de un gran prestigio en el seno de la sociedad reche. Esos individuos, siempre listos para la lucha, gozaban además de una vida privilegiada en el otro-mundo, después de la muerte terrenal. Hace falta destacar que la existencia de este ideal guerrero tenía su traducción simbólica a nivel de las relaciones entre los sexos. Podríamos decir, traduciendo literalmente un término reche de la época¹, que los grandes guerreros eran extremadamente hombres, cuando los vencidos eran irremediablemente ubicados en la categoría de mujer. La guerra, actividad masculina por excelencia, a través de la exacerbación de la demarcación y de la definición social de la jerarquía entre los sexos, aparece por lo tanto como uno de los ejes de la producción y de la reproducción de la desigualdad sexual entre los reche.

Ahora bien, la existencia de una competición guerrera hacia el interior del lebo o rehue, a través de la lucha por el prestigio, es también perceptible entre los distintos rehues aliados en período de guerra. De suerte que la guerra se dibuja también como una institución que estructura las relaciones entre las diversas unidades sociales que forman un ayllarehue. La lucha para la captura de trofeos guerreros (cabezas, cautivos, caballos, ropa, etc.) pone en movimiento una verdadera dinámica de don/contra-don entre los diversos rehues. Un rehue que ha capturado un enemigo lo enviará a otro rehue, muerto o vivo, con el fin de obligarlo a que le devuelva el don. El rehue donatario se ve, de esta manera, obligado a entrar en la dinámica guerrera: capturar un enemigo, decapitarlo y mandar su cabeza al rehue donador, cerrando así, temporariamente, el ciclo de la deuda.

La guerra funcionaba, por lo tanto, como estructura estructurante, pero también como estructura dinámica, ya que las relaciones de fuerzas y las jerarquías inter-rehue 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 socio-político interno y externo. Jugaba un papel fundamental en la elaboración de la identidad propia y en la producción del sí-mismo y del otro. Pues la guerra

¹ Se podría decir que el momento de la guerra es el momento durante el cual el hombre es más hombre. Es el instante privilegiado durante el cual la diferencia entre los sexos está radicalizada y la valorización del hombre es más clara. Luis de Valdivia señala en su diccionario ([1606] 1887) que si *cona* significa soldado, *conahuentru* significa indio valiente y no, como la traducción literal lo hubiera exigido, indio u hombre (*huentru*) soldado.

reche era una verdadera guerra de captación de la diferencia, de construcción del sí-mismo en un movimiento de apertura canibal hacia el otro. Todo, en las prácticas y representaciones de la guerra, tendía a la asimilación de las cualidades del enemigo.

Hay que señalar, en primer lugar, que los guerreros hacían todo lo posible para capturar durante el combate un objeto que simbolizara al otro. De vuelta de la expedición guerrera, los conas y caciques se vestían como los españoles. Pero es seguramente en el trabajo ritual realizado sobre el cuerpo del cautivo que se percibe de manera más clara ese afán de digerir al otro. Hace falta advertir que no todos los cautivos eran buenos para comer. El cuerpo que servía para los rituales de antropofagia era el de un enemigo famoso y valiente. En tal caso, el cautivo era decapitado (*katrúlonkon*) y su cabeza servía de recipiente-trofeo (*ralilonko*) para las ceremonias guerreras. Los huesos de las piernas servían para confeccionar flautas. La piel de la cara y las quijadas eran utilizadas en la confección de una especie de gorra guerrera (*manague*). El corazón era arrancado y comido (*curucul*). Lo que quedaba del cuerpo de este otrora gran guerrero era lanzado con desdén en dirección a su territorio de origen.

Los cautivos que no eran aptos para los sacrificios rituales eran sometidos a un intenso proceso de recheización. Se les prohibía hablar el castellano. Se los vestía inmediatamente a la moda reche. Se los ponía a trabajar como cualquier otro labrador. En cuanto a las mujeres, se las casaba con los indios y los hijos de esas uniones mixtas eran totalmente integrados a la sociedad reche.

Sería muy largo dar más detalles de la relación que los reche mantenían con el otro. Pero si tuviera que resumir diría, retomando una fórmula de Eduardo Viveiros de Castro (1993), que para los reche, *el otro no era solamente pensable, era indispensable*. El exocanibalismo, la recheización de los cautivos y transfugas, la adopción rápida de elementos culturales exógenos (caballos, trigo, hierro, ropa), la identificación con el otro en el período anterior a la guerra (los conas y ulmenes se dejaban crecer barba y bigote) y el hecho de jugar al otro en las ceremonias realizadas a la vuelta de una expedición guerrera, todo demuestra que la reproducción de la diferencia y de la identidad reche se hacía, paradójicamente, a través de un movimiento de apertura canibal hacia el otro.

Creo que tenemos aquí un elemento de respuesta a la tan sorprendente resistencia reche que podría resumirse de este modo: si los grupos reche demostraron una gran capacidad de resistencia, de adaptación al cambio o, en otros términos, si la sociedad reche se caracterizó por su enorme flexibilidad es porque la guerra -hecho social central en la producción y reproducción material y simbólica de la sociedad- obedecía a una lógica de captación de la diferencia. Por lo tanto, esa guerra de resistencia traía fundamentalmente consigo la transformación de la sociedad, era esencialmente vector de aculturación. Son precisamente esas transformaciones las que vamos a examinar ahora.

ETNOGÉNESIS MAPUCHE

Abordemos pues el tema de los cambios ocurridos en el seno de las comunidades reche como consecuencia del contacto prolongado con los hispano-criollos. Trataré en primer

lugar el tema de los cambios económicos, para luego interesarme por las transformaciones socio-políticas e identitarias.

A nivel económico, se puede decir que las actividades de los indios del siglo XVIII son radicalmente diferentes de las de sus antepasados del siglo XVI. La documentación temprana permite afirmar 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. En cuanto al ganado (*rehueque* o llamas), servía para la elaboración de ponchos de uso doméstico y era utilizado en los intercambios matrimoniales o para la paga de una compensación en caso de homicidio, robo o adulterio.

El panorama que nos ofrece el siglo XVIII es radicalmente diferente puesto que tenemos una economía que gira esencialmente alrededor de tres polos de actividad: la crianza de ganado (equino, bovino, ovino), el *malón* o empresa de pillaje en las estancias hispano-criollas en busca de ganado, y el comercio, a través de la venta de ponchos en los puestos fronterizos o a los conchavadores huincas (españoles, criollos, mestizos) que penetran tierra adentro. Estos cambios económicos ocasionaron transformaciones en la división del trabajo. Toda la carga de la economía doméstica recayó sobre la mujer que se dedicaba además a tejer el famoso poncho vendido en grandes cantidades tanto del lado chileno como del lado argentino. La actividad del hombre se volcó cada vez más hacia el exterior ya que el mapuche fue a la vez maloquero y conchavador, es decir que realizó malocas en las estancias de la frontera del río Itata en Chile y sobre la frontera de Buenos Aires y Córdoba, y comerció regularmente con los huincas de los fuertes o puestos fronterizos⁴.

Hay que señalar, por otra parte, que esos cambios económicos ocasionaron una transformación en la utilización de los cautivos. Porque si en el siglo XVI y buena parte del XVII, los cautivos eran sacrificados, utilizados para un rescate o puestos a trabajar, se puede decir que se han transformado, a partir de la segunda mitad del siglo XVII, en verdaderos *esciavos-mercancía*. Las mujeres cautivadas, huincas o indígenas, eran muy apreciadas en la medida en que podían producir el poncho, pero los hombres eran vendidos y circulaban de comunidad en comunidad como cualquier mercancía.

Tenemos que señalar finalmente que la actividad económica de los mapuche no se desarrolló únicamente en la Araucanía, puesto que a partir de la segunda mitad del siglo XVII empezó el fenómeno conocido bajo el nombre de "araucanización de las Pampas". Sería muy largo dar muchos pormenores sobre esta "internacionalización" de la economía mapuche. Precisemos, únicamente, que la presencia mapuche allende la Cordillera revisitó formas diferentes y obedeció a motivos diversos a lo largo del período colonial. Los reche del siglo XVI se refugiaban en los Andes para huir de la presión española. En la segunda mitad del siglo XVII, los indígenas atravesaban la Cordillera en busca del ganado cimarrón o bien para realizar malocas en la zona de Mendoza. En el siglo XVIII, se nota ya la existencia de algunos asentamientos indígenas al este de la Cordillera y, sobre todo,

⁴ Estos cambios han sido apuntados en el ya clásico libro de Leonardo León Solís (1991).

se afianza un complejo sistema económico-guerrero (el malón) que supone la unión y colaboración de varias etnias. Los mapuche cruzan la Cordillera en busca de sal y van 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 estudiar⁵.

A nivel político registramos un doble movimiento de concentración del poder y de cristalización de las relaciones de fuerza.

Primero, a nivel de la dinámica política interna, con la transformación de los caciques reche de Gran Hombre en una especie de Jefe⁶. 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 malocas y de un comercio exitosos) y de un capital político adquirido durante los parlamentos generales con los españoles, así como por la constitución de amplias redes de alianzas políticas, matrimoniales y económicas con otros grupos indígenas⁷. El Gran Hombre reche que se distinguía por sus cualidades guerreras y su habilidad oratoria es progresivamente reemplazado por un ulmen que se lanza a una nueva competencia económica y a 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 correspondían a personas distintas (jefe de guerra, jefe de paz, jefe religioso). Esta reducción del espacio de las figuras del poder político y este cúmulo de funciones se acompaña de un movimiento de concentración de las distintas especies de capital en las manos de un solo individuo, que dispone a la vez de la riqueza más importante, del número más grande de maloqueros, de relaciones políticas privilegiadas con los españoles y de la red más extensa de alianzas con otros grupos indígenas.

Esta transformación en la dinámica política interna se acompaña de un movimiento de concentración de las estructuras socio-políticas. Aparecen, en efecto, agregados socio-políticos macro-regionales permanentes, los ayllarehue y los futamapu. El ayllarehue es, desde ahora, una unidad política permanente que tiene como cabeza a un *Apoulmen* o gran cacique. El Apoulmen es a la vez un jefe de guerra y un jefe de paz. Con el afianzamiento del apoulmenato, aparece una nueva forma de delegación del poder político. Esa representación política a nivel macro-regional en tiempo de paz contrasta notablemente con el poder militar intermitente y local de los caciques del siglo XVI.

Esa cristalización se registra a un nivel aún superior con la institucionalización de los tres futamapu que dividen a la Araucanía en tres grandes distritos políticos⁸. De suerte

⁵ Véase al respecto: León Solís 1981, 1982 y 1991; Bechis 1984, 1989 y 1994; Mandrini 1987 y 1991; Palermo 1991; Nacuzzi 1998.

⁶ Sobre los términos "Gran Hombre", "Big Men", "Jefe" véase Godelier 1982; Lemonnier 1990.

⁷ Utilizamos aquí el concepto de "capital" en el sentido que le ha dado el sociólogo Pierre Bourdieu.

⁸ En el último tercio del siglo XVIII, se puede considerar que la Araucanía está formada por cuatro futamapu. El cuarto futamapu, de la Cordillera, es el de los Pehuenche mapuchizados.

que la Araucanía de las postrimerias del siglo XVIII aparece como un espacio político integrado en el cual las relaciones de dependencia extracomunitaria van cobrando mayor peso.

Lo que me parece interesante para destacar, es que esas transformaciones en las estructuras objetivas fueron acompañadas de modificaciones en la percepción que los grupos indígenas tenían de sí-mismos y en la construcción de la figura del otro o de la alteridad. Porque si los reche de los primeros tiempos de la Conquista definían su identidad en relación al rehue, desde ahora se definen en función de su pertenencia a una unidad macro-regional y en su oposición global a los extranjeros huincas. En efecto, en el siglo XVI, la dispersión socio-política y la guerra determinaban una gestión local de las identidades. Ahora bien, con la desaparición progresiva de la guerra de captación y en razón de la expansión territorial, del contacto permanente y unificador con el Estado colonial y del proceso de concentración de las estructuras socio-políticas, es toda la dinámica de definición identitaria la que se transforma.

Hemos visto que los futamapu, cuya existencia es bastante dudosa para las primeras décadas de la conquista, estructuran desde ahora y de manera permanente, el conjunto del territorio de la Araucanía. Una relación escrita por un misionero franciscano en 1775 permite afirmar que el afianzamiento de este nuevo agregado fue contemporáneo con la emergencia de un nuevo sentimiento identitario macro-regional o global. He aquí lo que escribe el Padre Ramón Redrado:

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 sí, 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 Paysanos⁶.

Varios documentos de la segunda mitad del siglo XVIII tienden a confirmar la emergencia de un sentimiento identitario unificado puesto que es a partir de este momento que aparece el término mapuche como etnónimo. Es decir que los indígenas del centro-sur de Chile se autodenominan, desde ese momento, *mapuche*. El jesuita Andrés Febrés señala en su diccionario (1765) que los indígenas se autodenominan mapuche y que llaman a un mapuche de otra tierra, *ca-mapuche*. 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 el miembro de otro futamapu. Vemos entonces aquí que la formación de

⁶ "Relación de los Yndios de las jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus inclinaciones, costumbres y costumbres", Padre Ramón Redrado, Vice-comisario de Misiones, 10-5-1775. *Archivo Histórico Nacional de Chillán* (Chile), Vol. 2, Asuntos Varios.

esta nueva unidad socio-política macro-regional fue acompañada por la emergencia de un nuevo sentimiento identitario que trascendía al simple grupo local constituido antes 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. Dice:

Nosotros, no queremos guerra contra los Huincas ... los Mapuche son ahora muy tranquilos y miran a los Españoles como hermanos¹⁰.

Destaco, finalmente, que el término *mapuche* aparece por primera vez en la documentación en los años 1760. Es decir, en el momento mismo en que hemos registrado cambios notables en la organización socio-política y económica indígena.

Por todas estas razones pienso que con los Reche-Mapuche, nos encontramos ante un caso particularmente interesante de etnogénesis. Pues la proverbial resistencia 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 la emergencia de nuevas identidades.

Desde este punto de vista, creo que la emergencia de esa nueva entidad e identidad étnica debe ser interpretada como el resultado tanto de un proceso de etnogénesis como de etnificación. Etnogénesis, porque los mapuche son el resultado de una dinámica socio-histórica específica. Etnificación, porque la naturaleza de los métodos empleados por los agentes del estado colonial produjeron, sin lugar a dudas, un efecto tanto sobre las estructuras objetivas de los grupos indígenas (economía, organización socio-política) como sobre las estructuras cognitivas de los individuos y colectividades.

Daré un solo ejemplo, para terminar, de la manera en que una institución o un dispositivo de poder colonial (el parlamento general) podía influir tanto sobre los mecanismos políticos como sobre las conciencias indígenas.

A un nivel puramente formal, notamos que la realización regular de parlamentos obligaba a cada grupo a elegir representantes hacia afuera de la comunidad. Además, estos representantes debían tener el poder de comprometerse en el momento mismo del parlamento. A nivel de la organización del parlamento, notamos que sólo algunos de estos representantes tenían el derecho de palabra y que cada futamapu debía elegir un solo representante, lo que contribuía aún más a la concentración del poder político y a la dinámica de delegación del poder. Por otra parte, hay que señalar que el parlamento se convirtió en una reunión política obligada para todos los caciques de la Araucanía. En primer lugar, porque un cacique que no participaba de un parlamento, corría el riesgo de ver a

¹⁰ "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.

otros caciques establecer relaciones privilegiadas con los españoles y de quedar por lo tanto marginado del campo de poder global que constituía desde ahora la Araucanía. En segundo lugar, porque el parlamento no era solamente el espacio en el cual se discutían los conflictos hispano-indígenas. En la segunda mitad del siglo XVIII, el parlamento general llegó a ser el lugar donde se conversaba de los problemas y conflictos inter-indígenas, se convirtió en una especie de congreso «pan-tribal» bajo la mediación de los españoles y de los indios amigos¹¹.

Pero el parlamento no tendía solamente a cambiar los mecanismos políticos tradicionales, tenía también una influencia sobre la visión que los indígenas se hacían del espacio socio-político. Primero porque en razón de su naturaleza exhaustiva, el parlamento general reagrupaba en un solo lugar y al mismo tiempo a los representantes de la totalidad de los grupos indígenas, proporcionando así una visión de la Araucanía en su conjunto, una suerte de modelo reducido del espacio socio-político. Segundo, porque los diferentes grupos que participaban en el parlamento eran clasificados y repartidos en el espacio de manera rígida. Se asignaba un lugar propio a cada *futamapu* y las parcialidades llamadas *sueftas* 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 con distritos claramente delimitados era concomitante con la inculcación de estructuras cognitivas y con 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 imposible¹².

CONCLUSIÓN

Quisiera terminar este artículo enunciando algunas enseñanzas generales que el caso particular del encuentro hispano-mapuche nos permite sacar.

En primer lugar, creo que el caso mapuche nos permite desprendernos claramente de una perspectiva substantivista que tiende a considerar a los grupos, las identidades y las etnias como siempre dados o como una esencia. Me parece que este enfoque dinámico que tiene como objetivo aprehender los mecanismos por los cuales los grupos se constituyen, las identidades se dibujan y las etnias se estructuran, puede ser considerado como uno de los aportes más valiosos de la antropología histórica.

A nivel teórico, parece también que la antropología ha conocido últimamente, como las otras ciencias sociales, una evolución bastante nitida, a través de la reincorporación de

¹¹ Véase León Solís 1992.

¹² No hay que olvidar tampoco la influencia que ha podido tener el hecho de fijar una realidad social, política e histórica sobre un papel, a través de la escritura. Véase al respecto Goody 1977, 1986 y 1993; Boccard 1997.

los sujetos sociales en la construcción de su historia. No se trata de decir que los sujetos libres hacen su propia historia con una conciencia clara de sus actos, pero se pretende reincorporar a los agentes sociales en la construcción de nuestros modelos con el fin de percibir cómo las estructuras sociales se ponen en movimiento a través de sus actos, de sus representaciones, de sus estrategias. En resumen, la complementariedad entre la historia y la antropología permite derribar las falsas fronteras académicas para plantear verdaderos problemas teóricos y abrir nuevas perspectivas de investigación¹³.

La segunda enseñanza general que quisiera sacar de este caso particular tiene que ver con un problema recurrente de 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. Aquí también, me parece que no se pretende ir en busca del origen del estado o de la sociedad. Lo que se intenta es mucho menos ambicioso pero a la vez mucho menos hipotético: se trata de analizar, a través del encuentro entre sociedades estatales y sociedades 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 cabezas, la formación de dirigentes indígenas, la política de parlamentos que tiende a organizar el espacio, a clasificar los grupos, a asentar una norma jurídico-política nos permite ver, a partir del estudio de casos concretos, 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 aquí una formulación de Pierre Bourdieu (1995). Desde este punto de vista, creo 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 inscripto en los cuerpos y las estructuras objetivas del mundo al cual se aplican.

Por otra parte, el desfasaje entre una acción de estado que tiende a unificar un territorio, a inculcar una visión y una división común, universal, y unas sociedades acéfalas cuyos miembros incorporan de manera automática las estructuras sociales sin mediación estatal, permite que se cuele el fenómeno de la resistencia. La resistencia, no tanto como conciencia clara de luchar por su libertad, sino como inscripción dichosa en una historia específica y como espacio de libertad que se deja abierto debido a la no-correspondencia entre las estructuras objetivas españolas (aparato de estado, misión, escuela) y las estructuras cognitivas indígenas (visión del mundo, representación del espacio, sistema simbólico, explicación de la desdicha, etc.).

13 Véase al respecto los estudios siguientes: Picon 1983, Combès y Saignes 1991, Wachtel 1992, Bernand (comp.) 1994, Méndez 1997, Salomon y Schwartz 1998.

BIBLIOGRAFÍA

Bechis, Martha

1984. *Interethnic Relations during the Period of Nation-State formation in Chile and Argentina: from Sovereign to Ethnic*. Ann Arbor. University Microfilm International.

1989. Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿Autoridad o poder? Ponencia presentada en el I Congreso Internacional de Etnohistoria. Buenos Aires.

1994. Matrimonio y política en la génesis de dos parcialidades mapuche durante el siglo XIX. *Memoria Americana. Cuadernos de Etnohistoria* 3: 41-62. Buenos Aires. Instituto de Ciencias Antropológicas de la Universidad de Buenos Aires.

Bernand, Carmen (comp.)

1994. *Descubrimiento, conquista y colonización de América a quinientos años*. México, Fondo de Cultura Económica.

Boccara, Guillaume

1996a. 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* LVI (208): 659-695. Madrid, CSIC.

1996b. Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza del siglo XVI al siglo XVIII. En Pinto, Jorge (ed.): *Del discurso colonial al proindigenismo. Ensayos de historia latinoamericana*: 27-39. Temuco, Universidad de la Frontera.

1997. 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, XVIème-XVIIIème siècle). Thèse de Doctorat. Paris. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

1998. *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du Soi*. Paris. L'Harmattan.

Bourdieu, Pierre

1995. *Méditations pascaliennes*. Paris. Seuil.

Combès, Isabelle y Thierry Saignes

1991. *Alter Ego: naissance de l'identité Chiriguano*. Paris. École des Hautes Études en Sciences Sociales.

Febrés, Andrés

1765. *Arte de la lengua general del Reyno de Chile*. Lima.

Godelier, Maurice

1982. *La production des Grands Hommes. Pouvoir et domination masculine chez les Baruya de Nouvelle-Guinée*. Paris, Arthème-Fayard.

Goody, Jack

1977. *The domestication of the savage mind*. Cambridge University Press.

1986. *La logique de l'écriture. Aux origines des sociétés humaines*. Paris, Armand Colin.

1993. *The interface between the written and the oral*. Cambridge University Press.

Lemonnier, Pierre

1990. *Guerres et festins. Paix, échanges et compétition dans les Highlands de la Nouvelle-Guinée*. Paris, Maison des Sciences de l'Homme.

León Solís, Leonardo

1981. Alianzas militares entre los indios araucanos y los grupos indios de las Pampas: la rebelión de 1867-1872 en Argentina y Chile. *Nueva Historia* 1: 3-49. Londres.

1982. La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de Araucanía, Patagonia y las Pampas, 1760-1806. *Nueva Historia* 5: 31-67. Londres.

1991. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800*. Temuco, Universidad de la Frontera.

1992. Política y poder en la Araucanía: apogeo del Toqui Ayllapangui de Malleco, 1769-1774. *Cuadernos de Historia* 12: 7-68. Santiago de Chile, Universidad de Chile.

Mandrini, Raúl

1987. La sociedad indígena de las Pampas en el siglo XIX. En Lischetti, Mirta (comp.): *Antropología*: 205-230. Buenos Aires, EUDEBA.. 5a. edición.

1991. Procesos de especialización regional en la economía indígena pampeana (S. XVIII-XIX): el caso del suroeste bonaerense. *Boletín Americanista* 41: 113-136. Barcelona, Universidad de Barcelona.

Méndez, Cecilia

1997. Not finding as a finding: looking for an 'Iquichano' past. Estudio presentado en Program in Agrarian Studies, Yale University.

Nacuzzi, Lidia

1998. *Identidades impuestas. Tehuelches, aucas y pampas en el norte de la patagonia*. Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología.

Palermo, Miguel Angel

1991. La compleja integración hispano-indígena del sur argentino y chileno durante el período colonial. *América Indígena* 1.1 (1): 153-192. México.

Picon, François-René

1983. *Pasteurs du Nouveau-Monde: adoption de l'élevage chez les indiens guajiros*. Paris, Maison des Sciences de L'Homme.

Salomon, Frank y Stuart Schwartz

1998. New Peoples and new kinds of People: adaptation, readjustment and ethnogenesis in South American Indigenous societies. De próxima aparición en Salomon, F. y S. Schwartz (eds.); *Cambridge History of Native Peoples of South America*. Cambridge/New York, Cambridge University Press.

Valdivia, Luis de

[1606] 1887. *Arte y Gramática General de la lengua que corre en todo el Reyno de Chile*. Lima por Francisco del Canto, año 1606. Leipzig, Edición facsimilar Julio Platzmann.

Viveiros de Castro, Eduardo

1993. Le marbre et le myrte. De l'inconstance de l'âme sauvage. En Becquelin, Aurore y Antoinette Molinié (comp.); *Mémoire de la tradition*: 365-431. Nanterre, Société d'Ethnologie.

Wachtel, Nathan

1992. Note sur le problème des identités collectives dans les Andes méridionales. *L'Homme* 122/124: 39-52. Paris.