



Revista de Historia Indígena Nº3
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

FUNDAMENTOS PARA PROPONER UNA DISTINCIÓN ENTRE ETNOHISTORIA E HISTORIA INDÍGENA

Oswaldo Silva Galdames
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

Introducción

En América, al igual que África o Australia, la expansión colonialista europea se transformó en una epopeya que, mirada etnocéntricamente, abrió las puertas a una nueva gesta en la que sus hechos tuvieron como protagonistas a los conquistadores. Los vencidos quedaron al margen de ella pues se comenzó a forjar una historia nacional dentro de la cual los procesos evolutivos fueron monopolizados por los triunfadores y sus vástagos mestizos, asimilados culturalmente al grupo dominante. Convertidos en minorías étnicas al interior de la recién surgida nación, dejaron de “hacer historia”, salvo en las zonas limítrofes donde sus relaciones, casuales u obligadas, pacíficas o violentas, obligadamente los hace partícipes de la saga de los triunfadores. Así, en América el indígena sólo es sujeto histórico en tanto forme parte del acontecer fronterizo, el único lugar donde su existencia es sentida por quienes los dominaron.

No obstante, los “vencidos” continuaron viviendo en superficies cada vez más reducidas; incorporaron a su bagaje cultural elementos foráneos; escucharon popalar a los misioneros conceptos religiosos que no tenían similares en sus

propias cosmovisiones. Con asombro se esforzaron por comprender que sus actos terrenales serían juzgados, determinando la salvación o condena eterna de sus almas. ¿Habrán podido realmente contrastar el significado de inmortalidad con la noción cíclica que poseían de la vida?; ¿el alma era equivalente a aquel principio energético vital que habían aprendido de sus abuelos y que compartían con todos los otros seres de la naturaleza? Imposible saberlo, pero con seguridad sus rostros habrán denotado, más de alguna vez, reflejadas aquellas interrogantes derivadas del contacto con los forasteros. ¿Por qué se les compelió a abandonar, junto a sus antiguos ritos, la poliginia? ¿Acaso se les quería quitar el poder adquirido a través de alianzas matrimoniales que aumentaban el círculo de parientes? En tales circunstancias, los vencidos también desarrollan otra saga en la cual se introduce, como una cuña que rompe su ancestral tradición, la historia nacional. Se acomodan a ella, creando mecanismos que amortigüen los efectos del contacto con los forasteros o que les posibiliten utilizarlos en su propio provecho. Mientras tanto prosiguen amando, sufriendo, apreciando y odiando. Se multiplican y disfrutan incorporando “cautivas blancas” a sus serrallos. Engendran mestizos al igual que sus vencedores. Resisten y atacan esperanzados en obtener botines que ensalcen su prestigio, aunque se trate de ajadas indumentarias despojadas a colonos, soldados o frailes difuntos. La presencia extranjera no los une, pues persisten las viejas y nunca olvidadas rivalidades entre linajes. Buscando venganza, llegan incluso a valerse del auxilio de sus opresores. Entonces, para éstos, se convierten en “indios amigos”, aunque no siempre confiables.

Nos enfrentamos pues, a dos mentalidades que conviven y buscan fórmulas para acomodarse a un nuevo tipo de relación que conforma, por su sucesión de hechos, una historia, llámese nacional, del pueblo, linaje o caudillos. La diferencia reside en la noción de quienes son los protagonistas de la narración y de cómo ésta se enmarca dentro de sus propios paradigmas ideológicos, especialmente si consideramos la heterogeneidad cultural de las sociedades nativas que poblaban América o África.

El contraste entre nación y etnia

Lingüistas franceses acuñaron, a fines del siglo XIX, el término etnia con el objeto de establecer agrupaciones idiomáticas, intentando separarla del concepto de *raza biológica*, tan popular en esa época, pues comprobaron que un mismo lenguaje era compartido por conglomerados con débiles relaciones genéticas entre ellos. El acento, puesto en la lengua materna, convirtió en etnia a quienes, a pesar de pertenecer a diferentes naciones, poseían la misma lengua vernácula, como sucedía con el francés.

La noción fue adaptada por etnólogos galos quienes la redefinieron en términos culturales

como un grupo de individuos unidos por un complejo de caracteres comunes - antropológicos, lingüísticos, político-históricos, etc. - cuya asociación constituye un sistema propio, una estructura esencialmente cultural: una cultura. En este aspecto, la etnia es la colectividad, o mejor dicho la comunidad, unida por una cultura particular. (Breton, 1983:12)

Así, de grupo lingüístico, la etnia pasó a identificar colectividades o comunidades que poseían un mismo modo de vida económico, social e ideológico, concepto considerado más apropiado que el de tribu o pueblo, como se clasificaban a los grupos africanos con estructuras más simples que la de los reinos, asimilables a la idea de nación-estado europea. Estudiantes africanos de historia, principalmente integrados a universidades francesas e inglesas, se convencieron de que era posible escribir la historia de los vencidos, desarrollando metodologías que reemplazaran la documentación escrita por la tradición oral, la mitología, la arqueología y la propia observación etnográfica.

La historia de los reinos africanos precoloniales

El congelés Jan Vansina publicó, en 1961, lo que puede considerarse el primer hito de esta nueva visión histórica: “De la tradition orale: essai de méthode”, seguida por “Once upon a time: Oral traditions as history in Africa” (1971) y su estudio *The Tyo Kingdoms of the Middle Congo, 1880-1892* (1973). A consecuencia de esta y otras investigaciones, que emplearon tanto fuentes nativas como de origen europeo, surgió la *ethnohistoria* o historia de los reinos africanos precoloniales, escritas por miembros del mismo grupo étnico, capacitados idiomática, cultural e ideológicamente para penetrar en la realidad inmersa en aquellos relatos, conservados, generación tras generación, cuya preservación plasmaba el sentimiento de identidad sumido en la conciencia colectiva de comunidades que, en esa época, conformando minorías, no habían olvidado, en la oscuridad del colonialismo, su saga ancestral.

La tarea de aquellos jóvenes historiadores, como prefirieron ser llamados, se centró, según señalamos, esencialmente en la crónica de sociedades con una fuerte autoridad central: las monarquías en la concepción europea. Ello, a nuestro juicio, delimitó el marco de la ethnohistoria, cuyos cultores trataron de asimilar los procesos africanos a los de la historia europea. El tiempo demostró que categorías válidas para el mundo occidental no poseían correspondencia en los contextos históricos africanos o americanos. El estudio *The Premise of Inequality in Ruanda*, publicado por J.J. Maquet, en 1961, analizó las relaciones de dependencia entre los agricultores hutus con los ganaderos tutsi, definiéndolas como un sistema político feudal

basado en un acuerdo entre dos personas que participan desigualmente en los símbolos de riqueza y poder, reconocidos culturalmente en su sociedad. La persona

que, en ese respecto, es inferior a la otra, le solicita a ésta su amparo y, como contraparte, ofrece sus servicios. (1961:133)

Jack Goody en *Technology, Tradition, and the State in Africa* (1971) criticó la postura de Maquet, argumentando que la base del feudalismo occidental se encuentra en la posesión de la tierra. Esta pertenecía a un pequeño grupo de grandes terratenientes, mientras que los campesinos debían pagar una renta o prestar servicios por el derecho a cultivarla, situación que no ocurría en los reinos africanos. Sostiene que

son estas diferencias las que hacen inapropiado la aplicación del concepto europeo de “feudalismo” (1971: Prefacio),

tesis hoy aceptada por la mayoría de los etnohistoriadores. Cada reino no occidental posee sus propias estructuras económicas, sociales y políticas que generan particulares lazos de libertades o dependencias; de reciprocidades y obligaciones mutuas, sólo comprensibles dentro de su propio contexto histórico-social. ¿Cómo calificar de esclavos a los yanás incaicos cuando éstos gozaban de derechos y recompensas a los que no accedían el común de los hombres? Es cierto que carecían de tierras y que usufructuaban, para su sustento, de terrenos pertenecientes a los linajes reales, compensando dicho patronazgo con trabajos, que en modo alguno daban a su vida el carácter de miserable atribuida a los esclavos en otras regiones del mundo.

El reconocimiento de estas diferencias proporcionó a la etnohistoria vida propia.

La comparación entre colectividades no occidentales contemporáneas y, por tanto, observables parece más apropiada para reconstituir los anales de aquellas absorbidas por la primera expansión colonial europea, cuyas costumbres se conservan en crónicas, memoriales, pareceres, visitas, probanzas de méritos y otros documentos administrativos. Ellos nos informan acerca de la organización y modos de vida tal como los interpretaron, desde su peculiar perspectiva, indagadores ajenos a la cultura y con diversas experiencias personales. En tal sentido, concordamos con Martínez (1995a:254) cuando advierte que las fuentes deben ser sometidas a un especial análisis heurístico. Leyendo “entre líneas”

las pequeñas frases que adquieren sentido únicamente en el seno de un todo mayor (nuestro propio relato) y que supone, por tanto, que hay una discursividad común a todos los documentos utilizados como fuente, que hace válida la práctica de extraer fragmentos para unirlos en un nuevo orden, dispuesto esta vez por el etnohistoriador.

El examen de los testimonios, por otra parte, no ha de caer en la suposición de

que todos los papeles, en alguna medida, describen una “misma realidad” y bajo los mismos parámetros (Ibíd),

pues las referencias reflejan los conocimientos y vivencias adquiridas por el narrador en sus andanzas por el Viejo Mundo y América.

Tienden a ser juzgadas bajo el prisma de la ética y moral cristianas, fenómeno que desfigura la objetividad de sus aseveraciones. Así nos hablan de reinos, provincias y behetrias; de acuerdo a sus apreciaciones respecto al poder ejercido por las autoridades locales y las correspondientes normas de sucesión. Recogen la historia de los reinados y las ordenan secuencialmente porque no pueden concebir que existan dos “reyes” simultáneamente, según ocurría entre los incas y ciertos reinos africanos. Dispersos por un territorio aparentemente unido política y culturalmente, olvidan los regionalismos y rivalidades existentes en España, para forzar una narración “nacional” que sólo existe en sus mentes. Apenas logran atisbar que allí hay también vencedores y vencidos cuyas gestas exaltan o denigran los mismos hechos, de acuerdo al resultado de la actuación de sus protagonistas. Asimilan funciones de capitales del reino, ciudades provinciales y villas a asentamientos que raras veces poseían la jerarquización política inherentes a sus similares europeos. Establecen límites, haciéndolos coincidir con fenómenos naturales, en correspondencia al ideal de los surgentes Estados del Viejo Mundo, aún cuando no existiese una continuidad territorial al interior de ellos. De ese modo forjaron imperios o reinos y precisaron realidades extrañas a las singularidades e idiosincrasia locales. ¿Cuántas de estas invenciones han oscurecido, durante siglos, la esencia del orden social, político, económico e ideológico de la América prehispana?

La concepción de fronteras en el mundo indígena

Los límites en una estructura social de tipo estatal parecen estar determinados por la ecología y el sometimiento de fuerzas de trabajo más que por la orografía. Se dominan espacios complementarios debido a la diversificación económica derivada de las diferencias de altura que afecta tanto a los climas como a la producción. Ello explica las conquistas y la configuración de territorios sin continuidad en sus superficies, surgiendo, artificialmente, los llamados “estados segmentarios” o con “fronteras salpicadas”.

Otra era la realidad en las sociedades igualitarias, catalogadas como tribus o bandas, constituidas por linajes o grupos territoriales de parentesco. Se les podría calificar “grupos étnicos”, aunque no posean unidad interna ni se comporten como un pueblo, a pesar de compartir un mismo lenguaje y tener costumbres similares. Es que en estos conglomerados, el sentido de identidad y pertenencia está íntimamente vinculado al territorio, entendiendo por tal el sitio donde nacieron los ancestros de sus ancestros. Son hombres de ese lugar y no reconocen lazos de afinidad con quienes vinieron al mundo en otra comarca. Sus derechos a usufructuar tierras, bienes y protección sólo pueden hacerlos efectivos en el paraje natal, cuyos límites estaban claramente fijados, siguiendo una lógica desconocida para los europeos; la de disponer de espacios donde recolectar recursos alimenticios a lo largo del año y, si practicaban la agricultura, cultivar sus sementeras. Cada linaje territorial estaba separado de sus vecinos por una frontera interna que, contradictoriamente a la impresión

moderna, originaba inestables convivencias pues su traspaso o invasión encendía la beligerancia de quienes se consideraban agredidos.

Las fronteras interiores fueron apenas vislumbradas por ciertos funcionarios o misioneros interiorizados de las costumbres nativas. Ellas no colindaban directamente, ya que cada linaje dejaba una franja, verdadera tierra de nadie, por donde transitar sin incursionar en suelos ajenos. Tampoco se reducían sólo a la superficie, puesto que abarcaba el “mundo sobrenatural”, donde residían los espíritus ancestrales, cuyo límite alcanzaba hasta donde se hallaba la morada del fundador del linaje.

El territorio, en la mente nativa, configuraba una columna imaginaria, enlazando los cosmos que influían en la vida de cada persona: el material, donde convivían espíritus humanos y de la naturaleza en forma tangible; el metafísico, poblado por ánimas cuya misión era velar por la felicidad, seguridad y protección de sus descendientes, impidiendo la acción malhechora de seres análogos pertenecientes a otros linajes, esperanzados en vengar agravios nunca olvidados, ocurridos en el universo natural, y el divino, por así llamarlo, o esfera patrimonial del creador del linaje.

En dicho ámbito, hombres, mujeres y niños se sienten seguros pues están en *su tierra*, con excepción de las casadas, en aquellas sociedades segmentadas exogámicas, donde naturalmente carecen de derechos o les son traspasados, en forma parcial, por sus esposos, ya que de ellas depende la perpetuación del linaje patrilineal, cuya historia se desarrolla entre los vaivenes del tiempo, los quehaceres cotidianos, conflictos interfamiliares resueltos por el anciano jefe del grupo familiar, alianzas matrimoniales, agravios y venganzas externas. El linaje se alza así como un sujeto histórico, cuyos fastos les son propios y únicos porque ocurren en un territorio particular.

Además de las fronteras internas, reconocen las ideológicas, que los apartan de conglomerados con distintos modos de vida. (Silva, 1990)

Historia indígena

A diferencia de las sociedades complejas, los linajes carecen de especialistas que conserven la tradición oral, por lo cual en tres o cuatro generaciones “olvidan” el pretérito o, para decirlo de otro modo, éste no se extiende más allá de un siglo. Los sucesos en que intervinieron sus antepasados se reducen a la esperanza de que éstos los protejan, convertidos en espíritus, y mantengan la integridad del territorio. La segmentación se acentúa a medida que transcurre el tiempo como consecuencia del crecimiento demográfico. La estrechez del territorio obliga a ciertas familias a buscar nuevos dominios en zonas deshabitadas, donde terminarán olvidando sus orígenes y parentescos históricos para constituirse en un linaje con su crónica individual, inserta en mitos y leyendas que le proporcionan una original personalidad.

Los linajes comparten fragmentos de sus historias familiares cuando forman alianzas, a fin de enfrentar guerras defensivas o de venganza, que también presentan una característica especial: nunca se intenta, a través de la lucha, conquistar otros territorios, ya que es imposible instalarse sobre superficies bajo el amparo de ánimas que les son adversas por carecer de vínculos de parentesco.

El auxilio bienhechor de los espíritus es tan importante en la mentalidad de una sociedad tribal o segmentada, que algunos grupos, obligados a cambiar periódicamente el asentamiento de sus aldeas, no abandonaban a sus muertos. Los yanomamo, por ejemplo, incineran a los difuntos, muelen los huesos para ingerirlos mezclados en una especie de sopa de plátanos. Así cada hombre es “tumba” de sus abuelos y los abuelos de éstos, cuyas ánimas protectoras “viajan” junto a los vivos. Magia y misterio inundan las historias de los patrilinajes yanomamo, constituidos por entre ochenta a ciento cincuenta personas, aunque el “grupo étnico”, estimativamente, supera los veinte mil seres en la actualidad. El secreto de la crónica familiar, con una riquísima mitología y una secuela de agresiones, venganzas y raptos de mujeres, llega a tal extremo, que esconden los nombres verdaderos de sus varones, llamándolos por apelativos, para que sus enemigos no puedan atacarlos a través de hechizos encauzados por intermedio de los espíritus. Aún así, los guerreros se purifican constantemente, inhalando alucinógenos que les provocan salivazos a través de los cuales expulsan los “demonios” que lograron, a pesar de todas las precauciones, ingresar a sus cuerpos. Entre los integrantes del linaje existe una intensa interacción, recuerdan las hazañas bélicas, se muestran unos a otros las heridas, elevadas a la categoría de genuinos trofeos de guerra, y comentan las proezas de quien los dirigió en el combate. (Chagnon, 1968)

Los demás linajes sólo registran rostros, sobrenombres y la cantidad de mujeres que les fueron arrebatadas en el asalto. Esa era su realidad histórica: la del parentesco y el territorio que ocupaban en determinado momento.

En tal contexto es imposible hablar de la historia yanomamo, pues en sus linajes prima el antagonismo sobre la unidad, el grupo familiar sobre el “pueblo”. Los actores desaparecen tras el sigilo que envuelve sus nombres que aún hoy día les está prohibido dar a conocer a un extraño. No guardan una tradición oral y lo que se conoce de ellos proviene de observaciones de misioneros o estudios etnográficos, a través de los cuales podemos reconstituir fragmentariamente parte de la saga de aquellos linajes que han aceptado la presencia de foráneos en sus aldeas y de quienes proviene la única información escrita de que disponemos.

Los mapuches presentan un caso similar. En tiempos prehispanos se calcula que excedían al millón de almas, distribuidos desde el valle de Aconcagua hasta la isla Grande de Chiloé. Los elementos culturales que compartían podrían constituirlos en un grupo étnico de acuerdo a la definición tradicional. Sin embargo, estaban segmentados en miles de linajes territoriales. El hombre de la tierra lo era sólo del territorio ancestral y no reconocía vínculo alguno con hombres de otras tierras, salvo las relacionadas con alianzas temporales o eternos rencores. (Silva, 1994) De modo alguno actuaban como un pueblo o nación según la concepción occidental, por lo que

tampoco detentan una historia general que involucre a todos los linajes. A lo más, la corta memoria oral registró hechos comunes que involucran a dos o más linajes de acuerdo a sus veleidosos pactos efímeros de ayuda o imperecederas inquinas, situaciones en las que reconocían como jefe a un guerrero destacado por sus dotes bélicos, fogosa oratoria y atributos mágicos. (Silva, 1995) Tales uniones también son localistas, abarcan pequeños espacios geográficos y no logran alterar el fraccionamiento histórico de la etnia mapuche.

En los siglos coloniales, los anales nativos fueron anotados en la documentación hispánica a raíz del manejo de sus conductas tradicionales llevado a cabo por autoridades que esperaban beneficiarse de ella, fomentando los antagonismos a objeto de minar, con las luchas internas, el poderío indígena que ponía en jaque, de manera cada vez más esporádica, los asentamientos y propiedades hispano criollas. Aparecen, entonces, caudillos que bajo promesa de mostrarse generosos en el reparto del botín, aúnan a guerreros de diversos linajes. La historia deja de tener como sujeto al grupo de parentesco, reemplazándolo por el “cacique”. Ello es especialmente claro en el siglo XVIII.

La “guerra pehuenche”: Un caso de historia indígena

Diversas bandas conformadas por indígenas de distintos orígenes, a los que solían unirse mestizos, negros y blancos renegados, bajo pretexto de haber sido capturados, asolaban las regiones al oriente de la Cordillera de los Andes. Desplegándose desde la Araucanía, Neuquén y la Patagonia, se refugiaban en precarias tolderías, desde donde planificaban malones, tanto a sus congéneres, con quienes competían por recursos naturales escasos, como a asentamientos criollos, donde esperaban raptar mujeres, “chusma” y robar ganado. Catalogados como aucaes, pampas, ranqueles, huilliches o pehuenches, se les eleva a la condición de pequeños grupos étnicos, cuando en realidad constituían hordas que habían sustituido el parentesco y territorio por la adhesión personal a un adalid refutado por su magnanimidad y habilidad para relacionarse, recíprocitamente, con funcionarios coloniales. Estos les prestaban ayuda para deshacerse de sus adversarios, a cambio de que en su calidad de “indios amigos” mantuvieran a raya a los maloneros. Así aparecen caudillos como Llanquítur, Rayguán, Carripilun, Millán, Lepnopan, Pichintur y muchos otros, actuando al otro lado de la vertiente andina.

En 1770, algunas de esas bandas atacaron y destruyeron el fuerte mendocino de San Carlos, poniendo en jaque las fronteras de dicha provincia, junto a las de San Luis, Córdoba y Buenos Aires. Se iniciaba así la llamada “guerra pehuenche”, aunque sus actores poco o nada tenía que ver con los verdaderos linajes del área del pehuén. La abundante documentación conservada en los archivos de Mendoza y Buenos Aires nos posibilita reconstruir esta historia indígena, con su enorme abanico de grandes y pequeños “caciques”, sus tratos con las autoridades coloniales, las alianzas y traiciones entre ellos, sus resquemores y vindictas, sus permanentes quejas de pobreza para

conseguir bienes de origen europeo y peticiones de celebrar parlamentos a fin de ser festejados y regalados con objetos que le permitían al caudillo resaltar su status y recompensar a los más fieles seguidores. Al mismo tiempo, nos dan cuenta cómo la administración colonial utilizó las contiendas entre los mismos cabecillas indígenas para preservar la quietud fronteriza.

Uno de los más importantes “caciques” de Neuquén era Llanquítur, capaz de reunir hasta dos mil “indios de lanza”. (AGN S.IX,24-1-8) Enemigo tenaz tanto de los hispano-criollos como de los nativos que se negaban a seguirlo, sus exitosos malones diezmaron la zona comprendida entre Neuquén y el río Diamante. El Comandante de Armas y Frontera de Mendoza, José Francisco de Amigorena, incapaz de detener sus tropelías, decidió, con el beneplácito del Marqués de Sobremonte, Gobernador Intendente de Córdoba, tasar, el año 1787, en quinientas yeguas, su cabeza. Esperaba así disminuir los gastos que causaban al erario real las correrías de Llanquítur y, de paso, asegurarse la amistad de quienes, cumpliendo el cometido, se pusiesen bajo su amparo para impedir las consecuencias sangrientas que seguirían a su asesinato.

Currilipi, cacique catalogado como pehuenche, recogió la oferta. Aliado con Pichintur y la ayuda de unos soldados al mando del capitán Francisco Vivanco, que les proporcionó Ambrosio O’Higgins, tendió una emboscada donde cayeron Llanquítur y gran parte de sus lanzas. La matanza intentaba aniquilar o disminuir el número de vengadores.

Currilipi entró, en enero de 1789, a la plaza de Los Angeles, portando la cabeza de Llanquítur ensartada en un pica, aunque el verdadero captor fue un indígena identificado como Puelmain. Enseguida, se dirigió a Mendoza para exigir la recompensa. El marqués de Sobremonte pidió a Amigorena que averiguase la veracidad del hecho ante las autoridades chilenas previamente a la entrega de las yeguas. Al mismo tiempo, en febrero de 1789, envió un oficio al Virrey de Buenos Aires, comunicándole que:

Aunque la cabeza y cuartos de Llanquítur llevaron los Pehuenches a la Concepción me consulta el Comandante el premio que dará el indio Puelmain que logró este triunfo respecto a que yo en consecuencia de las ordenes de Vuestra Excelencia le había ofrecido... extendiese entre los casiques que al que se arrestase a ello se le darían quinientas yeguas que consideré es el regalo que más aprecian y de que avisé a VE con fecha de 17 de enero de 1788 le prevengo ahora que averiguando bien el suceso si acudiere por lo ofrecido sin explicarse en él explore su voluntad para ver con que número se contenta, que tal vez pueda ser menos, y me abise para tratar de remitirlos de esta jurisdicción donde pueden sacarse por tres reales, poco más o menos, o de la de San Luis, a diferencia de Mendoza donde cuestan un peso, y son difíciles de hallar, para proporcionar así el menor gasto de los Ramos de Frontera, o de los de la Real Hazienda que en defecto de estos han de suplirlo hallando conveniente que siempre se haga esta demostración con el vencedor, y que entretanto lo consultaria a VE como lo executo para que se sirba manifestarme su voluntad, y que pueda proceder sin retardo a dar dispocisiones para su acopio y remesa.

El virrey, marqués de Loreto, en respuesta del 10 de febrero de 1879 escribió

si el Indio Puelmain que logró aquel triunfo acudiese por el premio ofrecido no se le manifieste que fue el de trescientas yeguas (sic) por si se contentase con menos y que para darselas se espera la determinación de VS a fin de disponer se remitan de ahí o de San Luis donde valen mucho menos si fuese de mi aprobación este premio en las actuales circunstancias de haberse llevado la cabeza de Llanquetur a Chile donde es regular se haya regalado al que la presentó. Enterado de todo manifiesto a VS que quando se me dio el aviso de aquella victoria manifesté devía tener más seguridad del suceso pues de unos infieles no debe confiarse tanto que estemos libres de que lo fingan por el premio quando entre los nuestros se ven todavía exemplares más punibles, y por todo esto suspendo resolver a lo demás por ahora encargando a VS el cuidado con que deve procederse a esperar noticias del otro Reino más fundados poniendo la Frontera alerta para evitar las venganzas que se maquinen

El Intendente de Córdoba replicó, en junio de 1789, que estando confirmada la muerte de Llanquetur por oficio del gobernador O'Higgins fechado en abril del mismo año, que

convendría gratificarlos de algún modo por nuestra parte quando no sea con el todo de los quinientas yeguas ofrecidas, a lo menos con alguna cantidad de modo que se contenten y excusandose con que como la cabeza de Llanquetur no fue condusida a Mendoza como se exigia y que ya fueran bien atendidos por parte de la Concepción con el socorro que se les dio para lograr la acción, no puede ser la demostración en otra forma y, esto en el caso de que insistan en el citado premio, aunque no me lo persuado, antes si con los sesenta o cien yeguas de que hago mención en otro oficio de esta fecha haverles ofrecido Don José Amigorena quando le manifestaron la pobreza en que se hallaban se darán por contentos.

Currilipi y sus aliados se asentaron en Mendoza, provocando problemas a Amigorena, quien en octubre de 1791 se queja

de los crecidos gastos que ocasionan en su mantención, y otros extraordinarios que se exceden a pedir como son chupas, sombreros, añil, espuelas y quando no se les atiende en particular a los casiques, sus mujeres y capitanejos, se regresan como resentidos, hechandome en cara no haberles cumplido como se les ofreció por VS el Donativo de Yeguas por la cabeza del famoso Llanquetur, y que ellas cumplieron con la oferta de quitarle la vida y que no fue culpa de ellos el que los demás casiques sus parientes le presentasen en la plaza de Penco.

Amigorena, de algún modo percibía la facción de estos grupos que continuaban funcionando como linajes ficticios, aglutinados en torno a un jefe guerrero. Por eso, al insistir en que se diese la recompensa, señala:

Yo bien conozco la grande utilidad que resulta a su Magestad en la conservación y tranquilidad de estos Indios, que cada día se muestran más leales y más enemigos de las demás Naciones *aun sin embargo del parentesco con que se hallan ligados los unos con los otros* (destacado nuestro).

Los regateos continuaron durante todo el año 1791. En enero siguiente se autorizó al Comandante Amigorena cumplir lo prometido, con las rebajas que estima-se conveniente para abaratar lo más posible el trato. No sabemos cuál fue la reacción de Currilipi ni de Puelmain, el capturador y verdugo de Llanquítur, si es que aún vivía.

De Llanquítur se tienen otros datos: sus tolderías estaban en el valle del río Agrio. Mantenía relaciones pacíficas con las autoridades de Chile, aunque era enemigo acérrimo de los pehuenches de Malargüe y de Amigorena, quien los apoyaba como una estrategia para resguardar las fronteras mendocinas, desde, por lo menos, 1781. Mantuvo constantes ataques contra los aliados de Amigorena. Preparó un asalto a Concepción que fracasó debido a la oposición armada de los hermanos Currilipi y Ancanamún, quienes no aceptaron unírsele en la acción, respetando los acuerdos que tenían con el gobernador de Mendoza. Tras largos períodos de embate, pudo, en 1787, vencer a Ancanamún, cuyas lanzas se hallaban diezmadas por una peste de viruelas. Antes de fallecer, Ancanamún traspasó el mando a su hermano Pichintur. Este se dio a la tarea de vengar al difunto y recuperar el botín que le habían arrebatado, contando con el auxilio de Currilipi, hasta alcanzar el objetivo a fines de 1788.

En la documentación hispana se deslizan una serie de datos que permiten ir armando el intrincado mosaico de caciques y capitanejos que guiaban bandas familiares en pos de un caudillo importante. Se anota dónde y en qué época levantaban las respectivas tolderías; las rutas de desplazamientos, el ganado que poseían y otra serie de informaciones que se habrían perdido al no disponer de una tradición oral ni del tipo de fuentes, eclesiásticas o civiles, con las que se ha ido reconstruyendo el pasado de las sociedades complejas. Tal es lo que llamamos *historia indígena*, concepto con el cual intentamos diferenciar la crónica de estos pequeños grupos ligados por lazos de parentesco, de aquella en la que sus integrantes se vinculan a través de instituciones que poseen sus propias formas de ejercer el mando e interrelaciones, peculiares al campo de la etnohistoria.

A modo de conclusión

Hemos intentado demostrar que existe una distinción metodológica para reconstruir la historia de las sociedades no occidentales urbanas, respecto a las no urbanas. Las primeras, por la complejidad de sus estructuras, poseen una epopeya que va más allá del grupo étnico, pues incluye a los vencidos que, de algún modo, pasan a ser protagonistas de la crónica oficial, sin perder su propia tradición oral o escrita, lo cual permite cotejar versiones de hechos cuando éstos han sido manipulados por los historiadores del grupo dominante, a instancias del poder central - monarca o rey -, con la finalidad de engrandecer su figura y la del grupo familiar o borrar actos catalogables como ignominiosos. La cantidad de fuentes y los grupos involucrados en ellas; las relaciones económicas generadas dentro de este contexto; los mitos y leyendas que enmarcan un amplio sistema de creencias con ritos celebrados por especialistas, y la jerarquización vertical del poder, conforman sociedades sujetos de la etnohistoria.

Los grupos no urbanos, sin autoridad central, fragmentados en cientos de linajes con sus respectivos caudillos, poseen, en cambio, una historia del grupo territorial de parentesco que presenta una clara distinción entre nosotros y ellos. La saga de cada segmento no se extiende por más de dos o tres generaciones. Olvidan el nombre de sus jefes y las acciones que los destacaron, pero recuerdan siempre los agravios y afrentas de sus vecinos, esperando la ocasión de vengarlas, aunque ello implique esporádicas alianzas con enemigos comunes. La segmentación de la información, unida a una completa ausencia de marcos cronológicos, los coloca más cerca de lo que hemos denominado Historia Indígena.

BIBLIOGRAFÍA

- Breton, Roland:
1983 *Las etnias*. Oikos-Tau S.A. Ediciones Barcelona.
- Chagnon, Napoleón:
1968 *Yanomamo. The Fierce People*. Holt, Rinehart and Winston. Nueva York.
- Goody, Jack:
1971 *Technology, Tradition, and the State in Africa* Oxford, University Press. Londres.
- Jiménez Núñez, Alfredo:
1997 "El juicio de residencia como fuente etnográfica. Francisco Briceño, gobernador de Guatemala (1565-1569)". *Revista Complutense de Historia de América* N°23:11-21 Madrid.
- Maquet, J.J.:
1961 *The premise of inequality in Ruanda*. Oxford University Press. Londres
- Martínez, José Luis:
1995 a) "Textos y palabras. Cuatro documentos del siglo XVI". En Presta, Ana María (compiladora). *Espacio, Etnias y Frontera*. Ediciones Asur 4: 251-284. Sucre, Bolivia.
- Martínez, José Luis:
1995 b) "Papeles distantes, palabras quebradas. Las informaciones sobre Lípez en el siglo XVI". En Presta, Ana María (compiladora): *Espacio, Etnias, Frontera*. Ediciones Asur 4: 285-317. Sucre, Bolivia.
- Silva Galdames, Osvaldo:
1990 "Las etnias cordilleranas de los Andes Centro-Sur al tiempo de la conquista hispana y la cultura puelche". *Cuadernos de Historia* N°10:51-67. Santiago.
- 1994 "Hacia una redefinición de la sociedad mapuche". *Cuadernos de Historia* N°14:7-20. Santiago.
- 1995 "Hombres fuertes y liderazgo en las sociedades segmentarias: un estudio de casos". *Cuadernos de Historia* N°15: 49-64. Santiago.
- Vansina, Jan
1961 "De la tradition orale: essai de méthode". Tervuren, Memoire N°36 du Musée Royal d 'Afrique". *Centrale*. Introducción.
- 1971 "Once upon a time: Oral traditions in Africa". *Daedulus* N°100:442-468.
- 1973 *The Tyo Kingdoms of the Middle Congo, 1880-1892*. Claredon Press, Oxford.

