



ESTRUCTURA SOCIAL Y DINÁMICA SEGMENTARIA EN ARAUCANÍA

Patricio Cisternas Alvarado

Egresado de Magister en Historia Universidad de Chile

Las estructuras sociales investigadas en la Araucanía acerca de los segmentos mapuches en el siglo XVI-XVII, hoy han sido escasamente tratadas. Las dificultades en este sentido son múltiples: primero, la escasez relativa de documentación en fuentes tempranas referente al tema, que además se ve agrabada por la variada terminología usada por los hispanos para aludir a los comportamientos sociales indígenas que iban observando a medida que penetraban en el área. Un segundo problema, aun mayor, lo constituye el cómo han tratado tradicionalmente los investigadores, nociones como *tribus*, *caciques*, o *cacicazgos* para referirse a ciertas estructuras sociales nativas, lo cual ha dificultado su comprensión, ya que éstas derivan de marcos teóricos elaborados para otras zonas, o sencillamente, no corresponden a la terminología usada por las sociedades nativas, tanto en el pasado como en la actualidad.

Respecto al primer problema, existen una serie de términos en la producción hispana para referirse a ciertas estructuras políticas de los aborígenes que se hallan al sur del Maule, tales como *levos*, *reguas*, *cavies* y *aillareguas*. Éstos, al parecer, se acercan al propio concepto nativo utilizado por los españoles para describir las características territoriales de los segmentos de población autóctona que encontraban a su paso, pero también ellos se asocian a las categorías propias de los occidentales en su intento de "traducción" de las organizaciones socio-políticas aborígenes y del espacio que ellas ocupaban y surgen así términos como *reducción*, *parcialidad*, *estados*, *provincias* etc.¹

¹ Este tema fue objeto de intenso debate en el seminario Cultura Mapuche dirigido por el profesor Osvaldo Silva, en el Magister de Historia de la Universidad de Chile durante el 1º y 2º semestre 1992: allí quedaron medianamente establecidos algunos conceptos básicos que se referían a un conjunto de familias extensas, el *Lebo* o *lov* que se asimilarían a la vez hispana *parcialidad* y referiría un *linaje*. El término *regua* sería también un sinónimo, aunque surgen más dificultades para precisar su verdadero alcance socio político, pues podría ser: "Linajes agrupados sin vínculos de parentesco" (clase del 19 mayo 1992), sin embargo, nosotros creemos que esta asociación de linajes corresponde más bien al término *aillaregua*, asociado a la voz de provincia usada por los hispanos, siendo ésta una medida de superficie donde conviven distintos linajes.

Nuestra investigación tiene por fundamento el análisis antropológico comparativo con otras culturas de similar estructura social. A partir de esto, se estudian las dinámicas segmentarias que ocurren en el área de la Araucanía, concentrando la atención en una estructura reconocida en la documentación hispana como la *ayllaregua*.

Ha quedado demostrado, que a un nivel básico, las sociedades aborígenes del área de la Araucanía a la llegada de los españoles presentaban un sistema de parentesco compuesto por familias que se ordenaban según relaciones de descendencia legítima. El núcleo lo constituye por lo regular un grupo doméstico formado por varones emparentados con sus esposas e hijos. Las nuevas familias surgían por matrimonio. Éste tenía la función de asegurar a los recién nacidos un lugar identificable en la comunidad, esto es, un status inequívoco². La descendencia se constituye entonces en resultado de la regla del matrimonio básicamente exogámica. Dicha estructura aseguraría que las mujeres fueran intercambiadas o asignadas entre familias de distinta descendencia³.

El conjunto de familias extensas, según Silva, se encontraban divididas en linajes territoriales antagónicos (Silva: 1985, p. 22). En este sentido es relevante la investigación, puesto que muestra cómo el sistema de relaciones de parentesco se constituía así en una institución total, donde las pertenencias a grupos se definían precisamente a través de ellas y las diferenciaciones de roles sólo serían posibles dentro de las dimensiones del sexo, la generación y el linaje. En este marco consideramos nosotros también los límites de la unidad social, es decir la división del mundo entre parientes y no parientes. Tal visión corresponde en términos generales a lo que Marshall Sahlins, denominó **sistemas de linajes segmentarios**⁴.

El linaje entre los mapuches, observa Silva:

"...estaba organizado como una familia extensa, conviviendo el padre, con sus vástagos varones casados, en rucas, cercanas y disponiendo de un territorio común para la agricultura, recolección y pastoreo. Cuando éste se hacía estrecho debía emigrar uno de los hijos desposados quien de ese modo, daba origen a una nueva familia extensa" (Silva: 1984, p. 93)

Cada patrilineaje era encabezado por un anciano cuyo prestigio y estatus le permitían dirimir las disputas entre sus miembros y representarlo en las relaciones con grupos similares⁵.

Tal como se ha detectado para otras latitudes:

"...el linaje no sólo es una unidad corporativa en el sentido legal o jurídico (jural), sino que es también una asociación política primaria, de forma que el individuo no tiene status legal o político exepcto como miembro de un linaje" (Fortes: 1975, p. 180)

² Status significa aquí, siguiendo a Habermas, la posición dentro de un grupo formado por líneas de descendencia legítimas. Ver al respecto *Teoría de la acción comunicativa*. Ed. Taurus, Madrid 1992 (p 221).

³ Las reglas del matrimonio en los sistemas de parentesco varían, pero tienen por base común la prohibición del incesto, prohibición que se extiende al comercio sexual entre padres e hijos y entre hermanos y hermanas. Ver a Fox, Robin: *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Ed. Alianza, Madrid, 1985 (pág. 59 ss.)

⁴ Este autor precisa: "Uso sistema de linaje segmentario refiriéndome estrictamente a configuraciones de comunidades de linaje autónomas entre las que, sin embargo, dominan relaciones de linaje de orden superior y son conditatas [sic] (a través de la "oposición complementaria"). Sahlins, Marshall: *Las sociedades tribales*; Ed. Labor, Barcelona, 1977. (p 81).

⁵ *Ibid* p 13. Cf; Casanova Holdenis "El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispánica"; En *Araucanía Temas de historia fronteriza* Ed. U. de la Frontera. Temuco 1985. Y Cooper (1946). En Faron, Louis: *Los mapuches: su estructura social*. Instituto Indigenista Interamericano. México 1969 P. 122; (para la estructura del patrilineaje ver pp 85-88).

Coincidimos plenamente con O. Silva, cuando sostiene la importancia de precisar con mayor exactitud el concepto del *cuga* por cuanto ello nos proporcionará valiosos elementos para determinar el comportamiento de los sistemas de parentesco entre los mapuches y su vinculación con la estructura territorial. Desafortunadamente la falta de documentación temprana que aporte datos fidedignos, nos obliga a recurrir a trabajos referidos a sistemas de filiación africanos actuales, que permitirán, mediante el análisis comparativo, establecer algunas similitudes y su posible aplicación al área mapuche.

Creemos que la *cuga* constituía un mecanismo diferenciador entre los linajes que conformaban una unidad mayor o patriclán del mismo modo que permitía determinar los derechos que tenían sus miembros. En el caso de los yakö, la unidad mayor recibía el nombre de *kepun*⁶

“que en forma resumida puede describirse como un patriclán territorialmente compacto, corporativo y exógamo, compuesto de cierto número de linajes distintos con derechos colectivos sobre una determinada zona” (Forde: 1982, p.328).

Para los mapuches la *cuga* era un mecanismo que servía para establecer la filiación común, y actuaba como una especie de apellido que se transmitía por vía materna. Para comprender correctamente el significado e importancia de la *cuga* es imprescindible situarlo dentro de un contexto clánico y a su vez totémico.

Para Bernardo de Havestadt la voz *cuga* es homologable a la de clán y la define del siguiente modo:

“Demás de estos parentescos tienen los Indios otro género de parentesco de nombres que llaman *cúga* (*kiinga*) como alcuñas de sobrenombres, que hay general en todas las provincias desde Concepción adelante así por la costa como por la cordillera, y todos se reducen a veinte, que son éstos: Antú, Amuchi, Cactren, Calquin, Cura, Diucaco, Entuco, Giliu, Grú, Gagen, Huercuhue, Yañi, Yene, Luan, Linqui, Magu, Pagi, Qltu, Vicun, Vúde. Y no hay indios que no tengan algún apellido de éstos, que significan sol, león, sapo, zorra. Y tiénense particular respeto unos a otros, los que son de un nombre de éstos que se llaman *Quiñe lacu*”.

No es nuestra intención analizar una a una las definiciones que existen de este término⁷, sin embargo, es importante consignar que su uso se refiere tanto al linaje como al patriclán, lo que nos induce a pensar que se trataría de un elemento cohesionador al interior de las familias y que serviría para designar a los componentes de la misma, al crearse unidades socio-políticas de mayor envergadura. Al respecto, los yakö pueden decir y dicen de sus compañeros de *kepun*: “todos somos hermanos”, y de esta manera implican la filiación común, pero en otros contextos, especialmente en

⁶ Llama enormemente la atención la similitud entre los conceptos de *Kepon* empleado por los Yakö y el de *Lepún* utilizado por los mapuches, para designar funciones semejantes. Para los primeros, el *Kepon* “posee un altar y una casa de reunión para los ritos del grupo y las actividades sociales” (?), mientras que para los mapuches, “Todas las reuniones de los indios, cualquiera fuese su objeto, se celebraba en el lepún o plaza pública, y éste, solamente por extensión de idea, pudo llamarse rehue, por hallarse en él el altar en cuyo contorno practicaban sus devociones” (Litcham: ?)

⁷ Al respecto, ver Camaño, Raúl: “Acerca de la antroponimia Mapuche”, en *Culturas Indígenas: Lengua e Identidad* Universidad Católica de Temuco 1991. Este autor recoge una serie de Étimos Mapuches con su correspondiente traducción. (ver pp 22-23) y recientemente, Foerster, Rolf y Gundemann “Acerca del nombre propio Mapuche”. *Rev. Nutram*, Santiago, año IX N°31, 1993 (pág. 42 y siguientes)

las disputas sobre los emplazamientos de las viviendas o en las reclamaciones de prioridad al uso de las zonas de tierras cultivables, se resaltan la diferenciación de los linajes y sus supuestos distintos orígenes". (Forde:1982, pág.328)

Es probable que la permanente fragmentación de los linajes producida por crecimiento natural, haya hecho de la cuga el único vínculo que garantizaba la pertenencia a un determinado grupo. Creemos que esto es de vital importancia si consideramos el continuo proceso de formación de alianzas para resolver disputas, ocasionadas por las fricciones naturales entre los linajes. Al mismo tiempo, la cuga servía a los mapuches -en virtud de la regla exogámica- para determinar quienes eran las mujeres con las cuales se podían establecer lazos matrimoniales.

Sin embargo en la Araucanía existían, antes de la llegada de los hispanos, estructuras políticas-rituales mayores; al menos así lo deja entrever O. Silva al describir áreas clánicas entre el Itata y el Toltén: "Los patrilinajes, a su vez, se integraban en una institución mayor, el patriclán, grupo territorial que debió poseer un nombre particular con el cual se identificaban también a juzgar por las evidencias, a quienes lo componían y a la región". (Forde:1982, p. 13)

Las integraciones de linajes sin vínculos de parentesco, al parecer, quedan consignadas en el relato de Bibar, que refiriéndose a las costumbres de la gente de la ciudad de Concepción nos dice:

"...a las puertas de sus casas, tienen dos palos, y arriba en la cabeza de palo tiene hecho del mismo palo un águila; otros tienen gatos y otros tienen zorras; otros tienen tigres, y esto tienen por grandeza la gente noble" (Bibar: 1966, p. 156).

A lo mismo se refiere Góngora Marmolejo, Alonso de :

"...porque en las casas que los indios tenían había en unos palos grandes que subían desde el suelo encima a lo alto de las casas una braza y más en el remate de la misma madera, en cada uno una águila con dos cabezas". (Góngora y Marmolejo:1575, p.95)

El hecho de que en un mismo espacio se encuentren símbolos distintivos puede explicarse a través del sistema investigado por Leach, entre los Kachim; la analogía es sorprendente:

"Un Kachim habla generalmente del grupo local de parientes desde la perspectiva de su linaje más bien que desde la perspectiva de su familia. Ambos sexos adquieren apellidos patronímicos que retienen toda la vida. Las personas del mismo apellido, por tanto, son del mismo patrilinaje. No obstante, **el sistema de linajes es segmentario y cualquier individuo tiene derecho a ser conocido por varios apellidos distintos. Los distintos apellidos denotan linajes de distinta extensión**" (Leach:1977, p.148).

Lo curioso es que las descripciones realizadas por cronistas se refieren a situaciones acaecidas aparentemente en el pasado, no observándose a su llegada tal comportamiento social. Esto se desprende las apreciaciones de Mariño, quién, al preguntar por los distintos "emblemas", en especial el de las aves en lo alto de sus viviendas, los nativos le respondieron que: "...ni sabían el origen de ellas, por ser cosa antiquísima de que no tenían tradición más de que así las hallaron sus padres y abuelos". (Lobera:1580, p.311)

Creemos que esta situación nos estaría hablando, de un interesante comportamiento socio político para el área en cuestión, y que denominaremos, por el momento, dinámica segmentaria. En esta dinámica ocurrirían los procesos de fisión y fusión de las unidades sociales que habrían llevado a la confusión no tan sólo a los observadores hispanos sino también a los investigadores, al considerar

en muchos casos a la sociedad mapuche como una sola unidad, o al menos a tratarla bajo criterios étnicos estáticos, sin percatarse de complejos procesos de "etnogénesis", anteriores a la invasión hispana y tal vez acelerados por la misma.

Una situación clave para entender la dinámica segmentaria, desde una perspectiva externa, lo conforma las múltiples presiones a que se vieron sometidos los linajes territoriales, como consecuencia del avance de la conquista hispana en el área, implicando unas agudas reestructuraciones en su habitual comportamiento. Podemos decir, siguiendo a O. Silva, que la guerra hispano-indígena repercutió de manera significativa en los segmentos mapuches:

"...la estructura social mapuche experimentó una aguda transformación. Por vez primera en su historia surgieron auténticos jefes, los toquis de guerra, cuyas órdenes eran obedecidas por combatientes pertenecientes a diversos linajes incluyendo los ancestralmente antagónicos"(Silva: 1990, p.88)⁸

Los mapuches, en la esfera de la dominación colonial fueron presionados por el proceso de colonización española a una situación de largas guerras defensivas. Aunque permanecieron pequeños grupos de parientes estos debieron organizarse de manera más eficiente ante la necesidad de la defensa (Stuchlik: 1970, p.103).

Nosotros pensamos que la penetración hispana al sur del Bío-Bío "reactivó" organizaciones supralinajes (no olvidemos la estructura clánica, ya olvidada en algunas áreas, tal como observó Lobera y que a nuestro entender se constituiría en un precedente). El término o voz usada para referirse a esta unidad superior, fue el *ayllaregue*. Para Lenz: "Es una unidad social de los mapuches que comprende nueve *rehues* o grupos de familias"(Lenz: 1910, p. 124). Augusta lo define como: "...nueve reducciones o parcialidades cada una con su *rehue*. Rewen denu... **convocación de muchas reducciones para un gran *nguillatun***"(Augusta: 1966, p.5).

La composición de estas estructuras supralinajes-*ayllaregua*- está compuesta por un eje guerra-ritual. El carácter ritual se lo otorga tanto Augusta como Latcham. Éste último enfatiza el origen ritual en la conformación del *ayllaregue*, señalando algunas prácticas religiosas específicas a este fin:

"Reunido el *ayllaregue*... Antes de entrar en materia, se celebraban importantes ceremonias y ritos pidiendo la ayuda y protección de sus *pillanes* y de sus *tótemes*. El sacrificio obligado en semejantes ocasiones era un prisionero de guerra o en su defecto un *chilihueque* (llama)... Terminados los ritos religiosos el *toqui* del *ayllarehue*, o quien presidía la asamblea, llamaba al que había motivado la reunión para que expusiera las razones que tenía para hacerlo. Después de una larga discusión en el que el representante de cada uno de los *levos* presentes exponía su parecer, el presidente de la junta presentaba uno por uno los acuerdos, los cuales se aprobaban o se rechazaban por aclamación.. **Lo acordado se sellaba por un juramento de comunión en que todos chupaban la sangre del corazón de la víctima sacrificada** (Latcham: 1924, p.457).

Otro elemento que afirma el sentido ritual del *ayllarehue* lo entrega O. Silva.. Al momento de reactivarse estas organizaciones clánicas identificadas como *ayllaregues*:

⁸ C.f. con León, Leonardo "La Merma De La Sociedad Indígena en Chile Central y la última Guerra de Los Promaucaes, 1541-1558". Institute of Amerindian Studies, University of St. Andrews, 1991 pp 62-63.

“...apareció un jefe sin vínculos sanguíneos directos con los miembros de las diversas estirpes emparentadas ficticiamente, salvo a la cual él mismo pertenecía. Ese parece haber sido el origen de quien Rosales llama **señor del canelo o gen voyue**, asignándole, esencialmente, el papel de juez mantenedor de la paz” (Silva:1991, p.38)⁹.

La guerra con los hispanos cobró un nuevo significado para los agregados mapuches, ahora basada netamente sobre prácticas territoriales. Al respecto Leach sustenta algo similar para los Kachim:

«...resulta bastante claro que, en la práctica, la guerra kachim rara vez estaba organizada sobre bases territoriales. Cuando los kachim hablan de guerra (majan), no quieren decir otra cosa que una venganza de sangre (bunglat hka) en que están implicados los linajes de dos jefes y que por esta razón es difícil llegar a un arreglo inmediato. Sólo los linajes de los dos jefes están implicados, y si participan otros grupos de linaje lo hacen en razón del parentesco y no como miembros de una comunidad territorial» (Leach:1977, p.207)¹⁰

De igual modo, para los segmentos mapuches sus disputas estaban regidas por prácticas ancestrales de desagrazos, conocidos en la literatura como “malones”¹¹, especie de “vendettas” que en alguna medida regulaban los roces entre linajes. Como consecuencia de una guerra generalizada contra “extraños” se operó la dimensión de la guerra como expresión de fuerzas cósmicas que involucraban grandes áreas.

En otra parte se ha afirmado:

“...lo que estaba en cuestión era la capacidad de los agregados mapuches de mantener con su vida, el **ad-mapu**. El **ad-mapu** son las tradiciones sagradas y profanas, dadas y enseñadas por las divinidades a los antepasados y cuyo núcleo central eran los ritos sacrificiales (como el **nguillatún**). Nexo con los antepasados, con las divinidades y con la naturaleza (el mapu), sin el cual el orden y la reproducción del cosmos era imposible” (Foerster:1991, p.189)¹²

A un nivel global, los datos expuestos por la antropología enfatizan la relación entre actividad ritual y organización social: “Los análisis de los teóricos de la función social del rito (Radcliffe-Brown, Gluckman, Leach, Firth, Fortes, Richards) presentan un elemento en común: siempre definen el ritual

⁹ Cabe destacar que el lexema *ngen*, tal como lo analiza María Ester Greve en un interesante artículo, designa genéricamente al dueño de alguna entidad. Al que domina, predomina, manda, gobierna y dispone; pero también al que cuida, protege y resguarda. Según esta autora: “...el concepto genérico de *ngen* parece bifurcarse en dos dominios: uno profano genérico y el otro religioso/cosmológico específico, que implica un doble referente simbólico” (“El subsistema de los *ngen* en la religiosidad mapuche. En: *Revista Chilena de Antropología*. Facultad De Ciencias Sociales Universidad De Chile. Santiago 1994; p. 50).

¹⁰ Al respecto podría compararse los sucesos ocurridos en Elicura determinando el comportamiento del lonko Anganamón.

¹¹ Lenz sigue la etimología de la palabra a través de Febres: “malón, malocán-hacer hostilidad al enemigo, o entre sí por agravios, saqueando sus ranchos i robando cuanto topan...La voz es mapuche puro” (Lenz:1910, p.469)

¹² Cf. Con Dillehay Tom quien a llamado la atención sobre la relación (contemporáneamente) entre antepasados, tierra y rito a través del *nguillatun* y otros como el *del awn* proponiendo un conjunto ceremonial de obligaciones de interlinajes homologables a pautas espaciales de los linajes, con una supuesta cadena trófica que se fusionaría a través de los rituales integradores. Ver: *Araucanía Presente y Pasado*. Editorial Andres Bello. Santiago 1990 (pp. 82 y siguientes).

como un instrumento de control social...lo consideran un medio de reforzar y perpetuar instituciones y valores que constituirían un conjunto orgánico e integrado ...lo consideran como un mecanismo destinado a inhibir o componer los conflictos y las disputas”¹³. En la Araucanía las estructuras sociales nativas se reafirmaban periódicamente mediante manifestaciones rituales ligadas íntimamente a las relaciones de poder que se ejercían en el mundo aborígen y en general a su medio ambiente (Silva:1991).

En este sentido, detectamos en la documentación temprana fragmentos de una actividad ritual que estaría estrechamente relacionada con la conformación de las ayllareguas, alianzas ahora, para la defensa de un elemento completamente extraño al cuerpo social nativo. Así, describe Góngora Marmolejo esta situación:

“Y para este efeto hicieron junta y llamamiento general de toda la provincia y para hacello con mejor orden rogaron a Colocolo se encargase del mando y cargo de la guerra. Era este Colocolo cacique principal y señor de muchos indios cerca del valle de Arauco; y para el efeto **hicieron derrama a su usansa de mucha chaquira** y ropa que es el oro que entre ellos manda”(Góngora y Marmolejo:1960, p.150).

Es el mismo Góngora quien nos relata algunos interesantes aspectos de estas juntas rituales:

“...los indios de la provincia, cantando victoria, despachan mensajeros a todos los comarcanos que animasen a los demas principales, para que tomando las armas todos juntos hechasen a los cristianos de aquella ciudad...estos, despertando a la voz **hicieron junta a su usanza que es juntarse en un campo llano y con gran cantidad de vino que hacen de maíz y de otras legumbres todos juntos beben, y después de haber bien bebido un principal plático de semejantes oraciones se sube en un madero que para el efeto tienen hincado en medio de todos** y allí les habla poniendoles por delante sus trabajos y libertad, y la orden que para ello dan los señores principales a quién todos tienen de obedecer”(Góngora y Marmolejo:1960, p.150)

Existen muchas sociedades para las cuales es posible definir la unidad política como

“la comunidad más grande posible que considera que las disputas entre sus miembros deben resolverse mediante arbitraje y que tienen que unirse contra otras comunidades de la misma clase y contra los extranjeros”(Leach:1977, p.207).

Lo que está en juego en estos sistemas de integración son las **relaciones de poder e intercambio**; en estas dimensiones los sistemas de interacción se adaptan a las exigencias de especificación funcional de la cooperación social. En estos mecanismos radica el hecho de que las sociedades “primitivas”, puedan aumentar su complejidad dentro del espacio socio cultural fijado por las relaciones de parentesco(Habermas:1992, p.227)¹⁴

¹³ Scarduelli, Pietro: *Dioses, Espíritus, Ancestros*. Elementos para la comprensión de los sistemas rituales. Edit F.C.E. México 1988 p 95

¹⁴ Cf. Con: Clastres Pierre *La Sociedad contra el Estado*. Editorial Monte Avila Barcelona 1978 pp 27-35.

Volviendo al relato que nos propociona Góngora, advertimos una estructura que posiblemente sea un regue, el árbol sagrado de la machi, que cuenta contemporáneamente con abundantes descripciones etnográficas, y aunque no podamos precisarlo, lo que importa en este caso es el contexto de integración en torno a este elemento¹⁵. También nos llama la atención el hecho de que el cronista identifique estas juntas al interior de lo que el denomina una "provincia". Posiblemente lo que se describe sea una aillaregua y los españoles conocieran perfectamente la diferencia que existía entre una y otra unidad territorial, de ahí las numerosas referencias a indios gualquis, quilacoyas, coyuncheses, mareguanos etc., los cuales aparecen continuamente en la documentación temprana.

Recurriendo a información más tardía, hemos podido pesquisar lo que tal vez se constituya, en la primera información sobre la formación de la aillaregua a través de una actividad ritual. Rosales, siguiendo la muerte de un español, a manos de los indígenas lo describe detalladamente:

"...dieron luego muerte con secreto a este español, dandole con una porra en la cabeza, estando descuidado, con que quedó aturdido y viendolo, que ni se defendía ni se maneava perdieron el miedo que tenían de llegar a él, y acudiendo todos a cargar sobre el, **le sacaron el corazón y con el hicieron grande fiesta; y convocando nueve provincias para ver el cuerpo muerto, y festexar su desengaño, repartieron el corazón entre todos, y haciendole pedacitos, dieron un pedazo a cada provincia de las nueve que llamaban: Ayllaregue que quiere decir nueve provincias.** Y con la cabeza del español, y los pedazos del corazón comenzaron a cantar y a bailar haciendo un romanze al proposito, en que decían: que los españoles, eran mortales, repitiendo muchas veces este estribillo Labali, que quiere decir; mortal es, el español mortal es. **De donde siendo esta la primera junta de nueve provincias y el primer baile, que hicieron con cabeza, y corazón de español vinieron despues a hacerze las provincias, y pueblos, de nueve reguas, o parcialidades, que llaman Aillaregue**". (Rosales:1989, Ip.352)

El consumo del corazón creemos, actuaría como valor simbólico de intercambio en lo que respecta a la creación de reciprocidades permanentes entre agrupaciones originalmente extrañas; este intercambio ritual de objetos de valor constituiría un equivalente funcional del intercambio de mujeres.

En relación con estas prácticas y convocatoria de varias "parcialides" a fin de organizar levantamientos, consigna Bibar:

"...hicieron llamamiento general y ordenaron sus gentes e hicieron grandes banquetes y borracheras, porque así lo tienen por uso. En ella hacen sus acuerdos y dan orden a la guerra.... Para efectuarlo concertaron que se ayuntasen por provincias y que se diesen avisos a los que convenia darse." (Bibar:1966, p.50)

El cuadro que podemos ir formando es el de reuniones en que hay prácticas de ingestión de bebidas y cambio de piezas, como una forma de compromiso entre las diferentes parcialidades, que se unen en relación a un fin determinado, en este caso, la integración de linajes para hacer frente a un enemigo común. La articulación de estas "juntas", comenzaba por la acción de mensajeros nativos, por toda la tierra alzada, con el fin de hacer convocatoria entre las distintas parcialidades:

¹⁵ Según Lenz:1910: el rehue: "...era el símbolo sagrado de la "parcialidad", como dicen los cronistas (también se usa la palabra en este sentido de "distrito") tal vez de un grupo totémico que obedecía a un jefe, "cacique", en mapuche lonko" (pág. 681).

“Con deseo de venganza y por hechar de sus tierras tan grandes enemigos y tan aborrecidos de ellos, buscaron favores de toda la **provincia, enviando mensajeros** hombres prácticos y belicosos a hablar con los señores mas lejanos...” (Góngora y Marmolejo: 1960, p.23)

Posteriormente, enfatiza la costumbre de enviar emisarios para la convocatoria de juntas señalando:

“Habiéndose reparado de armas, repartido capitanes que los acaudillase, y señalado el día en que se habían de mostrar sobre la ciudad, comunicándose por **sus mensajeros**; aquel día entre ellos concertado, ántes del medio día se mostraron por los altos sobre la ciudad y de allí vinieron abajando ácia el pueblo por tres partes...” (Góngora y Marmolejo: 1960, p.23).

La constitución de las ayllareguas a partir de la estrategia que se genera con el acto de **correr la flecha** tiene que ver con la formación de alianzas para la guerra, la reconstrucción de estos comportamientos la podemos precisar a partir de Rosales quien describe de la siguiente manera dicho evento:

“Viendo los araucanos que por mas lazos que armaban, no caia ningun paxaro en ellos, se juntaron los Caciques Curaquilla, Pengueregua, Millarapue, Chibilingo, y Curilemo, y trataron de convocar todas las **provincias**, pidiendo gente para ir a pelear descubiertamente y acabar con los españoles,... enviaron por todas partes sus enbaxadores **con la flecha ensangrentada**, y traspasada por el corazón de una ouexa;” (Rosales: 1989, I p. 642).

La dinámica segmentaria en Araucanía provocó el surgimiento de alianzas más o menos permanentes, seguramente derivadas de antiguas prácticas clánicas reactivadas por la conquista hispana. La duración de la guerra permitió un emparentamiento ficticio donde se agrupaban linajes que anteriormente se nos aparecían como antagónicos. El sistema observado por Leach en relación al endeudamiento y el intercambio simbólico, puede interpretarse aquí también, como ejemplos de mecanismos de intercambio que transforma las relaciones de hostilidad en obligaciones recíprocas. En todo caso, el intercambio de objetos de valor, o el consumo simbólico de ciertos objetos, no sirven aquí tanto a la acumulación de riquezas como a la socialización, es decir, a la estabilización de relaciones amistosas con el entorno social y a la incorporación de elementos extraños al propio sistema¹⁶. El descuartizamiento ritual de un español y el consumo del corazón entre los principales cabezas de linaje estaría actuando como mecanismo de intercambio y obligaciones recíprocas y a la vez, la diferenciación segmentaria que discurriría a través de las relaciones de intercambio, aumentaría su complejidad por la vía de una concatenación horizontal de **asociaciones de similar estructura**. Pero así como la dinámica segmentaria, no sólo apunta en dirección a un aumento de magnitud y de una creciente densidad de población, tampoco el mecanismo de integración va siempre ligado a un “efecto de pestillo” como demuestran las investigaciones de Leach en Birmania, donde el proceso de integración de los grupos de descendencia es reversible.

¹⁶ Estas apreciaciones al parecer las comparte Silva: 1992 (pág. 85 ss.).

Salta a la vista que la complejidad de estos sistemas sociales se adaptan a las cambiantes condiciones demográficas, ecológicas y sociales del entorno y que en esas oscilaciones adaptativas los procesos de diferenciación y homogenización discurren de un polo a otro.

Concluyendo preliminarmente esta investigación, queremos dejar asentado que estos procesos de integración y dispersión en las estructuras sociales nativas son parte de variados fenómenos históricos. En este caso analizamos la presencia hispana, y sus repercusiones en la configuración de las llamadas *provincias*, para nosotros, *aillareguas*. Aunque advertimos que es necesario a este nivel explorar el comportamiento interno de las mencionadas *aillareguas*, vale decir, las características de los patriclanes, que tal como demostró Forde entre los Yako, implican un amplio espectro de problemas sociales:

“La fisión y la fusión, en distintos grados, implican que el amplio campo de actividades sociales característicamente agrupadas dentro de un patriclán coherente, puede en la práctica, no estar bien organizado. Las costumbres de la exogamia de parentesco mantienen la estabilidad general, pero todo puede debilitarse por las tensiones interiores y puede volver a fraguar en una nueva agrupación” (Forde: 1982, p. 332)

Sin duda los procesos de contracción y dispersión entre los linajes de la Araucanía eran posibles en virtud de la existencia de códigos globales comprendidos por grupos que, si bien eran potencialmente enemigos, también actuaban como virtuales aliados al momento de formar alianzas para la guerra. Pero no nos engañemos con el concepto de guerra al estilo occidental o monárquico de guerra limitada, ésta en la sociedad nativa fue global, una especie de flujo que Deleuze ha denominado guerra absoluta (Deleuze: 1980, pp. 23-24) invención de los “nómadas”, es decir máquinas de guerra independientes de los estados y por lo tanto esencial en el mantenimiento de equilibrios sociales preestatales¹⁷. Las alianzas para la guerra cobran sentido en la sociedad nativa debido a los fuertes lazos de parentescos que vinculaban a la mayoría de los grupos que habitaban el área de la Araucanía, con todas las tensiones, intrigas y resistencias aparentes descubriéndose así la presencia virtual del conflicto abierto, es decir, la vida colectiva engendrada por la misma estructura social.¹⁸

En definitiva, sostenemos que las relaciones de intercambio se verificaban en un espacio no sólo territorial, sino fundamentalmente social, donde el parentesco es básico para comprender la dinámica de formación de unidades políticas con carácter relativamente estables en el tiempo, o viceversa. Así mismo, la guerra occidental traída por los hispanos afectó radicalmente el comportamiento guerrero tradicional de los segmentos mapuches: el conflicto abarcó entonces un espacio mucho más amplio que el de las tradicionales “vendettas” a nivel de linajes.

Los mecanismos de integración de linajes se vieron modificados por estas circunstancias, trastocando también el espacio social de la Araucanía, al menos esto evidencia la emergencia de la *aillaregua*.

¹⁷ En este sentido Clastres es claro. Por una parte están las sociedades primitivas, o sociedades sin Estado, y por otra las sociedades con Estado: “No hay pues en la tribu, sino un jefe que no es un jefe de estado... el jefe no dispone de ninguna autoridad, de ningún poder de coerción, de ningún medio de dar una orden, el jefe no es un comandante, la gente de la tribu no tiene ni tiene ningún deber de obediencia. El espacio del liderazgo no es el lugar del poder, y la figura (muy mal llamada) del “jefe” salvaje no prefigura en nada a la del futuro déspota” (Clastres: 1978, p. 180)

¹⁸ Así se expresa Clastres en el sentido de que en la sociedad segmentaria se crea deberes y derechos mutuos, engendrando una: “...solidaridad revelada ocasionalmente bajo circunstancias graves, por la certeza que tiene cada comunidad de verse rodeada, por ejemplo en caso de penuria o de ataque armado, de aliados y parientes y no de extraños hostiles” (Clastres: 1978, p. 59)

Por lo anterior, pensamos que un análisis en profundidad del acto ritual contenido en las formaciones de las *aihareguas*, podría dar pistas sobre su integración y su relativa estabilidad en el tiempo, como así mismo, de las específicas configuraciones políticas aborígenes en la Araucanía que se vieron drásticamente afectadas por la intermitente presencia occidental en el área. Dentro de los mismos parámetros antes señalados, creemos encontrar la relación existente entre la *ayllarehua* y lo que los españoles llamaron como "apellidarse" a las convocatorias, en son de guerra de los nativos.

Referencias bibliográficas

Augusta, Félix José De:

1966 *Diccionario Araucano Español*. Tomo I Imprenta San Francisco. Padre Las Casas Chile, 1966.

BiBar, Jerónimo De:

1558 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile*. Fondo Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago, 1966.

Clastres, Pierre:

1978 *Las sociedades contra el Estado*. Editorial Monte Avila Barcelona 1978.

Casanova, Holdenis:

1985 "El rol del jefe en la sociedad mapuche prehispana". En: *Araucanía temas de historia fronteriza*. Sergio Villalobos et al. Ediciones de la Universidad de La Frontera, Temuco.

Camaño, Raul:

1991 "Acerca de la antroponimia mapuche". En: *Culturas Indígenas. Lenguaje e Identidad*. Universidad Católica de Temuco.

Dillehay, Tom:

1992

Araucanía Presente y Pasado. Editorial Andres Bello. Santiago.

Faron, Lous:

1969

Los Mapuches: su estructura social. Instituto Indigenista Interamericano. México.

Fortes Meyer:

1975

"La estructura de los grupos de filiación unilineal". En: *Introducción a dos teorías de Antropología Social*. Compilación de Luis Dumont. Editorial Anagrama Mexico.

- Forde, Daryl:
1982 "Doble filiación entre los Yako". En: *Sistemas africanos de Parentesco y Matrimonio*. Editorial Anagrama Barcelona.
- Foerster, Rolf:
1991 "Guerra y aculturación en Araucanía". En: *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*. Jorge Pinto et al. Universidad de la Frontera, Temuco.
- Fox, Robin:
1985 *Sistemas de Parentesco y Matrimonio*. Editorial Alianza Madrid.
- Greve, María Ester
1994 "El subsistema de los ngen en la religiosidad mapuche". *Revista Chilena de Antropología*. N° Facultad de Ciencias Sociales, Universidad De Chile, Santiago.
- Góngora, Marmolejo, Alonso
de:
1575 *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año 1575*. Biblioteca de Autores Españoles Madrid 1960.
- Habermas, Jurgen:
1992 *Teoría de la Acción Comunicativa*. Editorial Taurus, Madrid.
- Latcham, Ricardo E:
1924 *La organización Social y las creencias religiosas en los antiguos araucanos*. Imprenta Cervantes Santiago.
- Leach, E.R.:
1977 *Sistemas Políticos de Alta Birmania*. Editorial Anagrama, Barcelona.
- Lenz, Rodolfo:
1910 *Diccionario Etimológico*. Imprenta Cervantes, Santiago. Edición Dirigida por Mario Ferreccio P. Editorial Universitaria.
- León, Leonardo:
1991 *La merma de la Sociedad Indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes 1541-1548* Institute of American Studies, University of Saint Andrews.
- Mariño De Lobera, Pedro:
1580 *Crónica del Reyno de Chile*. Biblioteca de Autores Españoles. Madrid 1960.
- Moesbach, Ernestode:
1962 *Idioma Mapuche*. Imprenta San Francisco. Padre Las Casas.
- Rosales, Diego De:
1670 *Historia general del Reyno de Chile*. Editorial Andres Bello Santiago 1989.

- Shalins, Marshall:
1977 *Las Sociedades tribales*. Editorial Labor Barcelona.
- Stuchlick, Milan:
1970 "Niveles de Organización Social de los mapuches". *Segunda semana Indigenista*. Universidad Católica. Temuco.
- Silva, Osvaldo:
1984 "En torno a la estructura social de los Mapuches Prehispanicos". en *Revista CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad*. Pontificia Universidad Católica Sede Temuco. Vol Y N° 1 1984.
1985 "Grupos de filiación y territoriales entre los arucanos prehispanos". En *Cuadernos de Historia* N°5 Universidad de Chile, Santiago, julio de 1985
1990 "Guerra y Trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso Mapuche". En: *Serie Nuevo Mundo: cinco siglos*. N°5 Universidad de Chile, Departamento de Ciencias Históricas.
1991a "Acerca de los Capitanes de Amigos: un documento y un comentario". En: *Cuadernos de historia*. N°11 Universidad de Chile.
1991b "Sistemas de Creencias Mágico-Religiosas en América Prehispana". En: *Teología y Vida*. N° Universidad Católica de Chile. 1991
- Zapater, Horacio:
1991 *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*. Ed. Andrés Bello, Santiago, 1991.