



Historia Indígena N°10, 2007, pp. 29 - 45
Departamento de Ciencias Históricas
Universidad de Chile

LAS REGUAS: UNA APROXIMACIÓN A LA IDENTIDAD MAPUCHE DEL SIGLO XVII*

Carlos Ortiz Aguilera

Doctor en Etnohistoria, Universidad de Chile
Profesor Universidad de Las Américas
caortizaguilera@gmail.com

Este estudio tiene como finalidad revisar la importancia de las *reguas mapuches* en la formación de la identidad de esta sociedad. Consideramos que en estos grupos de parentesco, consanguíneo y extendido, reside la identidad *mapuche*. La llegada de los españoles hacia los territorios al sur del río Biobío propició la asignación de gentilicios que sirvieron para identificarlos y agruparlos, creando una imagen de unidad permanente que era inexistente entre los distintos linajes que habitaban esta zona.

A nuestro juicio, cada linaje era independiente, autárquico y realizaba intercambios y reciprocidades solo con sus familiares, por considerar a los que no pertenecían a su parentela como foráneos y potenciales enemigos. Sin embargo, cuando el peligro era común a todos, se agrupaban temporalmente para enfrentar la amenaza como fue el arribo de los europeos.

PALABRAS CLAVE: alianzas, territorialidad, reguas, ayllareguas.

Esta investigación es parte de la tesis doctoral titulada *Alianzas y territorialidad entre los linajes mapuches al sur del Biobío en el siglo XVII: algunas consideraciones acerca de los butalmapus*, realizada con el apoyo de la Escuela de Postgrado de la Facultad de Filosofía y Humanidades, y el Departamento de Ciencias Históricas de la Universidad de Chile, a través de la beca "estímulo académico" y MECESUP "de estadia breve en el extranjero" N°11.

The importance of mapuches lineage or reguas in the formation of the identity of this society reviewing is because this study was made for. We considered the mapuche identity resides in these extended and shared blood kinship groups. The Spanish conquerors arrival to the south of the Biobío River territories generating the allocation of “gentilicios” –special name to identify people who live in a certain place–, what were useful to identify and group native inhabitants, creating in addition a permanent unit image, the one that wasn’t exist between their different lineages.

In our opinion, each lineage was independent, autarkic and made interchanges and reciprocities with its relatives only because they considered as foreign and potential enemies anyone who didn’t belong to their groups. However, when they were a common objective then they were grouping themselves temporarily to face a threat, as occur when European arrival to their territory.

KEY WORDS: *alliance, territoriality, reguas and ayllareguas.*

Introducción

Las sociedades no estatales desde la perspectiva de la historia occidental: civilización v/s cultura

Las concepciones occidentales acerca de las sociedades no estatales han impedido una aproximación objetiva a ellas porque las interpretaciones realizadas a los sistemas sociales, económicos y religiosos de estos grupos han estado enmarcadas en un razonamiento evolutivo del cual surgieron los conceptos de “cultura” y “civilización” para diferenciar los sistemas más simples de aquellos más complejos, respectivamente.

Oswald Spengler¹ define “civilización” a través de la “cultura”. Para Fernand Braudel², “la civilización” es un concepto que se relaciona con la manera de vivir de los integrantes de una sociedad y el desarrollo del conocimiento que han alcanzado en Occidente, y el cual se diferencia de la “barbarie”, que era el modo de vida propio de los pueblos conquistados. Por su parte Immanuel Wallerstein³ la señala como una particular cosmovisión, costumbre, estructura y cultura; esta última tanto en el plano material como superior, formando parte de un todo histórico que se relaciona y co-existe.

¹ El análisis de la cultura lo desarrolla detalladamente en *La decadencia de Occidente: bosquejo de una morfología de historia universal*. Barcelona, 1992.

² Braudel, Fernand: *Las civilizaciones actuales. Estudio de la historia económica y social*. 1.ª edición, 2.ª reimpresión, 1970, págs. 12 ss.

³ La problemática de la civilización es ampliamente tratada en *El moderno sistema mundial: la agricultura capitalista y los orígenes de la economía-mundo europea en el siglo XVI*. Vol. I. Madrid, 1979, págs. 12 ss.

Adda Bozeman⁴ señala que tanto “civilización” como “cultura” hacen referencias al modo de vida de un pueblo. Sin embargo, una “civilización” es una cultura compleja. Ambas contienen valores, normas, instituciones y formas de pensamiento a las que sucesivas generaciones dentro de una sociedad han atribuido una importancia fundamental.

Las civilizaciones no tienen límites claramente marcados, ni tampoco principios ni finales precisos. La gente puede redefinir su identidad y lo hace y, como consecuencia de ello, la composición y formas de las civilizaciones cambian con el tiempo. Las culturas de los pueblos se interaccionan y se solapan. La medida en que las culturas de las civilizaciones se parecen o difieren entre sí son entidades significativas, y aunque las delimitaciones entre ellas rara vez son claras, son reales⁵.

Sin embargo, la imagen que proyecta Occidente y su “civilización” se relaciona directamente con el desarrollo tecnológico y el uso masivo de la fuerza en búsqueda de mercados y materias primas que los llevó a expandirse hacia distintos lugares. En este sentido, las conquistas dependieron

del ejercicio de la fuerza, del hecho de que el equilibrio militar entre los europeos y sus adversarios allende el mar se inclinaba siempre del lado de los primeros... siendo la clave del éxito de los occidentales la creación de los primeros imperios verdaderamente globales entre 1500 y 1750 los cuales dependieron precisamente de los avances en la capacidad para hacer la guerra⁶.

La “civilización” occidental a través de la historia no ha conquistado al mundo por su ideología, valores, creencias o costumbres, sino por su admirable capacidad de aplicar la violencia organizada, situación que frecuentemente se desconoce.

Por otra parte, los conceptos de “cultura” y “civilización” también fueron debatidos por sociólogos y antropólogos. Respecto a la “cultura”, durante la primera mitad del siglo XX se consolidaron dos perspectivas de estudio: el modelo-proceso, cuyos exponentes fueron Franz Boas y Alfred Kroeber, y el modelo estructural-funcional cuyo precursor fue Alfred Radcliffe-Brown. El modelo-proceso consistía en realizar estudios comparativos de la estructura y organización de las culturas presentes en las diferentes sociedades; en cambio, los estructural-funcionalista implementaron sus investigaciones en las reglas, pensamientos y conductas que estaban reguladas o controladas

⁴ Al respecto hemos considerado algunos elementos de análisis general sobre civilización y cultura que hace esta autora en *Politics and culture in international history: from the ancient Near East to the opening of the Modern age*. 2nd edition, New Brunswick, Transaction Publishers, 1994.

⁵ Huntington, Samuel: *El choque de civilizaciones y la reconfiguración del orden mundial*. Editorial Paidós, Barcelona, 1997, pág. 48.

⁶ Geoffrey, Parker: *La revolución militar*. Editorial Crítica, Barcelona, 1990, pág. 4.

por una estructura social sobre la cual se desarrollaban las diversas relaciones sociales.

Resultado de estas perspectivas fueron las posteriores investigaciones que se realizaron, cuyos resultados no siempre se interpretaron en forma adecuada, ya que permanentemente se comparaba a Occidente y su “civilización” con las “culturas” de las sociedades no estatales, proporcionando un trato desdeñoso y discriminatorio hacia todos aquellos que no formaban parte del mundo occidental.

Así, el término de “cultura” fue utilizado para señalar a los grupos que socialmente no se organizaban a través del Estado, gobierno, cuerpo jurídico y vida cívica, instancias que eran propias de la “civilización”, entendida como máxima expresión de la evolución social, política y económica de los grupos humanos que pertenecían a Occidente y al legado de Grecia y Roma.

Sin embargo, los descubrimientos arqueológicos y la documentación de los tempranos informantes que participaron en las expediciones de conquista demostraron que tanto en África y América como en Asia existieron sociedades que alcanzaron una complejidad social similar a la europea y, por consiguiente, podían incorporarse al selecto grupo de las “civilizaciones”, aunque a partir de referentes culturales distintos.

Ese fue el caso de los *dahomey* en África, los *mayas* en las costas del Golfo de México y la península del Yucatán; *tiahuanaco* en el sector del altiplano andino. Posteriormente, los aztecas en México y los *incas* en Perú. En ambos sectores se desarrollaron técnicas de cultivo adecuadas a las realidades geográficas que aseguraban el sustento alimenticio de su población. Se descubrió que también se organizaron dentro de un Estado, implementaron tributos en bienes o mano de obra, llevaron a cabo conquistas anexando territorios que les proveían materias primas, mercados o tributarios laborales.

Por otra parte, para aquellos grupos que no alcanzaron estos niveles de desarrollo social, político y económico, los modelos antropológicos señalados fueron develando el funcionamiento de la estructura social y de las relaciones que en ella se presentaban.

Una de las primeras denominaciones que la antropología asignó a estas “culturas” más simples fue *tribu*, definiéndolas como aquellas agrupaciones unidas por parentesco que reconocían el territorio que habitaban como propio, tenían un mismo lenguaje y compartían costumbres y tradiciones análogas. La *tribu* carecía de una autoridad que ejerciese el poder. Solo contaba con un jefe que debía llevar a cabo las decisiones de sus parientes. Por lo tanto, cada territorio era una unidad “política” autónoma, subdividida en unidades familiares, cuyo jefe, el padre, participaba de las decisiones comunitarias.

En estas circunstancias, solo es posible que el poder sea ejercido por quien se considere cabeza de un grupo familiar, cuyo tamaño es variable, otorgando a la tribu la configuración de una sociedad dividida en partes independientes⁷.

Por lo tanto, una de las principales diferencias entre “civilización” y “cultura” es que la primera se instaura a través de una institución, el Estado, y la segunda funciona en base a las relaciones de parentesco. La “civilización” se organiza en torno a lazos impersonales que cohesionan a sus integrantes a través de organismos legales. En las tribus, “el poder no está separado de la sociedad”⁸.

Para Ernest Gellner, en las sociedades no occidentales los individuos carecen de tendencias atomizadoras, ya que,

Faltando la centralización mantienen el orden recíprocamente. El mecanismo básico de estas sociedades, para emplear un término que usó inicialmente Durkheim y que fue recogido en antropología social, es “de segmentación”⁹.

Consecuencia de esta “división en partes independientes” o “segmentación” es que las tribus se caracterizan por su predisposición a la guerra, lo que también se opone a la idea de “civilización”:

En sus términos más amplios el contraste entre tribu y la civilización es la guerra y la paz. Una civilización es una sociedad constituida principalmente para mantener “la ley y el orden”; la complejidad social y la riqueza cultural de las civilizaciones depende de las garantías institucionales de la paz. Si faltan estos recursos y garantías institucionales, los miembros de la tribu viven en estado de guerra, y la guerra limita la escala, la complejidad y riqueza completa de su cultura, y explica algunas de sus costumbres más “curiosas”. Evidentemente, al decir *guerra y paz* quiero significar algo distinto de lo que se entiende habitualmente por ellas. En el sentido que solía emplear Hobbes, y con él significar no precisamente “batalla”, sino una inclinación general y un derecho a pelear en caso necesario¹⁰.

De acuerdo con lo anterior, las tribus se protegen empleando la fuerza que les garantiza seguridad y bienestar. En este sentido, bienestar implica la defensa e integridad de su territorio, porque él entrega identidad al grupo, diferenciándolo de los “otros”:

⁷ Silva, Osvaldo; Farga, Cristina: “El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la frontera Inca”, en *Revista de Historia Indígena* N°2. Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Diciembre, 1997, pág. 23.

⁸ Clastres, Pierre: *Investigaciones en antropología política*. Editorial Gedisa, segunda reimpresión, Barcelona, 2001, pág. 112.

⁹ Gellner, Ernest: *Antropología y política. Revoluciones en el bosque sagrado*. Editorial Gedisa, Barcelona, España, 1997, págs. 184 s.

¹⁰ Sahlins, Marshall: *Las Sociedades Tribales*. Editorial Labor, Barcelona, 1977, pág. 16.

La posibilidad de la guerra está inscrita en el ser de la sociedad primitiva. En efecto, la voluntad de cada comunidad de afirmar su diferencia es lo bastante tensa como para que el menor incidente transforme rápidamente la diferencia deseada en diferencia real. La violación de un territorio o la supuesta agresión a un chamán son suficientes para desencadenar la guerra. En consecuencia, el equilibrio es frágil: la posibilidad de la violencia y del conflicto armado está siempre presente¹¹.

Por esta razón, las sociedades tribales establecen inicialmente relaciones de reciprocidad e intercambio entre sus parientes, es decir, a quienes consideran sus “iguales”, negando así cualquier semejanza con aquellos que pertenecen a otros grupos, ya que de hacerlo pierden “lo que la constituye como tal, su ser mismo y su diferencia, la capacidad de pensarse como un Nosotros autónomo”¹². De ahí que, siguiendo la perspectiva sociológica,

en la sociedad primitiva hay inmanente una lógica centrífuga de la parcelación, la dispersión, la escisión, de tal manera que cada comunidad necesita, para pensarse como tal (como totalidad una), la figura opuesta del extranjero o del enemigo. La posibilidad de la violencia está inscrita de *antemano* en el ser social primitivo, *la guerra es una estructura de la sociedad primitiva* y no el fracaso accidental de un intercambio fallido. La universalidad de la guerra en el mundo de los Salvajes responde a este *status* estructural de la violencia¹³.

Según Pierre Clastres, en las sociedades tribales, los “otros” se clasifican en amigos y enemigos, razón por la cual “con los primeros se tratará de sellar alianza y con los otros la guerra”. La necesidad de establecer pasajeros acuerdos es más fuerte cuando el enemigo cuenta con una mayor cantidad de guerreros.

Es probable que para asegurar la victoria deban enfrentarse en reiteradas oportunidades. Si lo hacen sin ayuda externa, las muertes de sus guerreros disminuirá la efectividad de sus ataques.

Por esta razón, una tribu busca apoyo entre quienes no son sus familiares. Realiza invitaciones, festejos, ofrece alimentos, algunos bienes si es necesario, y de esta forma crea obligaciones recíprocitarias con aquellos grupos que se integran a la alianza. Sin embargo, ésta no es permanente, debido a que siempre priman los intereses de cada linaje y los compromisos de amistad o antagonismos que mantienen con otras agrupaciones familiares.

La inconstancia significa simplemente que la alianza no es un contrato, que su ruptura jamás es percibida por los Salvajes como un escándalo, ya que por

¹¹ Clastres, Pierre: op. cit., 2001, pág. 203.

¹² Clastres, Pierre: op. cit., 2001, pág. 204.

¹³ Clastres, Pierre: op. cit., 2001, págs. 204 s.

último, una comunidad dada no tiene siempre los mismos aliados ni los mismos enemigos. Los términos ligados por la alianza o la guerra pueden permutarse, y el grupo B, aliado del grupo A contra el grupo C, puede perfectamente, a causa de acontecimientos fortuitos, volverse contra A dejando de lado a C... ...*La guerra está antes que la alianza*, es la guerra como institución la que determina la alianza como táctica. La estrategia es rigurosamente la misma para todas las comunidades: perseverar en su ser autónomo, conservarse como son, un Nosotros indiviso¹⁴.

Por consiguiente, los enfrentamientos entre *tribus segmentarias*, como señala Sahlins, forman parte de la vida social que tenían debido a que cada una de ellas constituye una unidad “política” que toma por sí misma sus propias decisiones. Por esta razón, no reconocen autoridad ni gobierno, solo tienen jefes que ejecutan las resoluciones de sus parientes, lo que impide considerarlos como una autoridad en términos europeos.

Las alianzas interlinajes mapuches y la percepción de los españoles

La presencia de aborígenes a partir del río Maipo hacia el sur fue conocida a través de los primeros relatos de los cronistas en el siglo XVI.

A partir del siglo XVII existen testimonios con diferentes nombres para referirse a los conglomerados que habitaban hacia el sur del río Itata. Estos fueron los casos de las juntas de españoles e indígenas previas a los parlamentos iniciados el año 1605. En ellos se mencionan a grupo tales como Arauco, Tucapel, Purén, Quecheregua, Paicaví y Catiray, entre otros.

Sin embargo, en el año 1545 existen testimonios sobre las denominaciones que los españoles daban a estos grupos. El propio Gerónimo Bibar, al comentar el viaje de exploración terrestre hacia el estrecho de Magallanes encabezada por Gerónimo de Alderete, Rodrigo de Quiroga y Juan de Cerdeña, señala haber atravesado por “la provincia de los Cavquenes”¹⁵; y contactado con los “yndios Mavles”¹⁶.

En el año 1595, durante la administración de Martín García Oñez de Loyola, una carta enviada a la Real Audiencia señala:

¹⁴ Clastres, Pierre: op. cit., 2001, págs. 206 ss.

¹⁵ Bibar, Gerónimo de: *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile* (1558). Colloquium Verlag, Berlín, 1979, pág. 113.

¹⁶ Bibar, Gerónimo de: op. pág. cit., Colloquium Verlag, Berlín, 1979, pág. 113.

q' por una parte les destruyeran los tucapeles y por otra los gualquis auian ynuiado a dezir que se me mandaua no aperçevir ni traer mas gente a la guerra y enviaronme diez caziques a pedir socorros contra los de tucapel¹⁷.

Buscando darle unidad a estas agrupaciones, Ricardo Latcham durante los primeros años del siglo XX las aglutinó de acuerdo a sus similitudes culturales, denominándolas, de acuerdo a los puntos cardinales, como *picunches* (gente del norte), araucanos (entre los ríos Itata y Toltén), *huilliches* (gente del sur) y *pehuenches* (gente de la cordillera), por nombrar algunos¹⁸.

Atendiendo a los estudios iniciales de Latcham y a la documentación del siglo XVII, se puede apreciar que los *mapuches* abarcaron una extensa área geográfica y se les ha caracterizado como una sociedad segmentada¹⁹. Siguiendo a Osvaldo Silva, entenderemos por sociedad segmentada aquella división de la sociedad

...en partes independientes: los linajes o grupos locales de parentesco, que viven sobre territorios reconocidos como propios y que actúan como grupos corporados, apelando a la fuerza para solucionar sus conflictos externos. Internamente, el jefe suele poseer la facultad para dictar órdenes, pero nadie puede dárseles a él. En razón a que los segmentos o linajes se comportan como si fuesen una unidad política, preferimos utilizar la expresión de *sociedad segmentada* en lugar de tribu²⁰.

Socialmente, los *mapuches* se organizaban en linajes o *reguas*, razón por la que utilizaremos indistintamente ambos términos para referirnos a los grupos de parentesco y territorial en que se encontraban divididos.

¹⁷ “Martín García de Loyola, gobernador de Chile, da cuenta de lo que pasaba en aquella tierra: pide se derogue una Provision de aquella Audiencia, y trata además de la guerra que allí había. 1595”, en Archivo General de Indias (en adelante AGI), Fondo *Patronato* 227, R.28. 1, imagen 1.

¹⁸ Véase del autor *la organización social y creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1924. *La prehistoria chilena*. Imprenta Cervantes, Santiago, 1928.

¹⁹ Martha Bechis establece que los *mapuches* serían una sociedad segmental y no segmentada, ya que habrían constituido “un sistema formado por repetición de unidades casi iguales, autosuficientes en el aspecto político cuya división origina dos o más unidades independientes con pérdida de estructura primigenia...”, en “Los lideratos políticos en el área Araucano-Pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder? *Actas del Ier Congreso de Etnohistoria*. Buenos Aires, Argentina, 1989. Citado por Rolf Foerster, en *¿Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica a los mapuches de la costa de Arauco, Chile*. Tesis doctoral, Universidad de Leiden, Holanda, junio 2004, pág. 40. Disentimos del planteamiento de Bechis para el siglo XVII, ya que si bien cada *regua* elegía a su Jefe de guerra, también se presentó la extensión de la “autoridad” del *toqui* hacia grupos distintos de sus parientes, con lo cual la autonomía “política” se interrumpió mientras duraba el conflicto, según analizaremos posteriormente.

²⁰ Silva, Osvaldo; Farga, Cristina: “El surgimiento de hombres poderosos en las sociedades segmentadas de la frontera Inca”, en *Revista de Historia Indígena* N°2. Departamento de Ciencias Históricas, Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile. Diciembre, 1997, pág. 23.

Para Ricardo Latcham,

el *rehue* corresponde al *levo*. El *levo*, más que una familia, era una parentela, que reconocía un tronco común, cuyos descendientes directos llevaban el tótem y apellido original del grupo y cuya cabeza era también cabeza de todo el *levo* y se llamaba *toqui*. El *levo*, por otra parte, tenía ciertos aspectos políticos, porque en las juntas o reuniones que en él se hacían, las cabezas de familia y los indios principales acordaban los asuntos de interés local, su adhesión o no a los acuerdos de otros *levos*, las cosas de paz o de guerra y en general todos los acontecimientos que afectaban o podían afectar a la comunidad. En su administración interna, cada *levo* era independiente y autónomo. Solamente en los asuntos de mayor gravedad como la declaración de guerra a un común enemigo, la celebración de paz, o en tiempos de grandes peligros o calamidades se ponían de acuerdo con los demás *levos* que componían la tribu y esto solamente después de haberlo acordado la reunión general del *levo*²¹.

Por otra parte, los estudios realizados por Tomás Guevara indican que el *rehue* era el grupo patriarcal que constituía “una división política... y equivalía a la parcialidad de los españoles”²². Complementa esta definición señalando que el *rehue*,

...significa una parcialidad mayor o un grupo de familias yuxtapuestas, efectiva o convencionalmente emparentadas, i con un cacique principal i otros secundarios o caciquillos. Era la *regua* o *caví* de los conquistadores...²³.

Según Rodolfo Lenz:

El *rehue* era el símbolo sagrado de la “parcialidad”, como dicen los cronistas (se usaba también en este sentido de “distrito” tal vez de un grupo totémico que obedecía a un “cacique”, en mapuche *lonco*)²⁴.

Para la zona comprendida entre los ríos Biobío y Toltén existe consenso entre los investigadores que la estructura social de los *mapuches* se basó en los vínculos de parentesco que se establecieron entre las familias nucleares constituidas por padres

²¹ Latcham, Ricardo: *La organización social y creencias religiosas de los antiguos araucanos*. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile. Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, 1924, págs. 368 s.

²² Guevara, Tomás: *Psicología del pueblo araucano*. Imprenta Cervantes, Santiago, Chile, 1908, pág. 18.

²³ Guevara, Tomás: *Mentalidad araucana*. Sociedad Imprenta i Litografía, Santiago, 1916, pág. 18.

²⁴ Lenz, Rodolfo: *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*. Imprenta Cervantes, 1904.

e hijos, y desde ahí al *lov*²⁵, que abarcaba a los demás familiares consanguíneos, incluidos los descendientes por línea paterna. Asimismo, consideraban su territorio como propio, ya que, como señaláramos, les otorgaba identidad.

En otras palabras, las relaciones sociales y territoriales de las *reguas* se basó en los vínculos²⁶, otorgando cada una de ellas una pertenencia y una identidad común a quienes nacieron en el territorio de un linaje, diferenciándolos de aquellos que lo hicieron en otro lugar; los “otros”, los potenciales enemigos.

cada sociedad primitiva particular expresa igual e integralmente las propiedades esenciales de este tipo de formación social, que encuentra su realidad concreta en el nivel de la comunidad primitiva. Esta está constituida por un conjunto de individuos y cada uno reconoce y reivindica, precisamente, su pertenencia al conjunto. La comunidad como conjunto reagrupa y supera, al integrarlas en un todo, a las diversas unidades que la constituyen y que generalmente, se inscriben bajo el signo del parentesco: familias elementales, extendidas; linajes, clanes, mitades, etc., pero también por ejemplo sociedades militares, cofradías ceremoniales, clases de edad, etc. La comunidad es, por lo tanto, más que la suma de

²⁵ Al respecto, Carlos Aldunate ha sostenido que “el conjunto de habitaciones que ocupaban un grupo residencial, recibía el nombre de *lof* y sus componentes el *lofche*; sus miembros masculinos, unidos por vínculos de parentesco patrilineales formaban el elemento estable del asentamiento y sus miembros femeninos eran las mujeres solteras del linaje y las esposas de los patriparientes. El conjunto *lof* que ocupaba un territorio estaba unidos por lazos de cooperación y reciprocidad en cuanto a actividades económicas, lúdicas, ceremoniales, y religiosas, así como también para la defensa o ataque en empresas bélicas”, en “el Indígena y la Frontera”, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, Ediciones Universidad Católica, 1982, pág. 69.

²⁶ En este sentido, los matrimonios fuera de la comunidad local favorecen la construcción de vínculos cruzados que ayudan a limitar los conflictos entre los grupos, y promueven la formación de alianzas para enfrentar a rivales externos. Sin embargo, el régimen de residencia no es un elemento que se pueda dejar de lado. La *residencia matrilocal* tiende a dispersar a los varones interrelacionados para evitar todo tipo de confrontación. No obstante, las posibilidades de conflictos externos pueden incrementarse dado que las alianzas entre comunidades locales se pueden alcanzar con mayor facilidad. En cambio la *patrilocalidad* promueve el conflicto interno e impide el externo. La poligamia, tendencia más recurrente en sociedades patrilineales, puede incidir en el conflicto interno, al favorecer la creación de grupos locales de varones con intereses comunes en la obtención de mujeres que pertenecen a otras comunidades vecinas. Sin embargo, pudo presentarse la posibilidad de que tales intereses fueran limitados. En Murphy, Robert: “Intergroup hostility and social cohesion”, *American Anthropologist Journal* N°59, New York University, 1957, págs. 1018 ss; Le Vine, Robert: “Socialization, social structure and intersocietal images”, *International Behavior: a social psychological analysis*. Herbert Kelman compiladores, New York, Holt, Rinehart and Wilson, 1965, págs. 43 ss. Para Thoden van Velzen y van Wetering, en las sociedades matrilocales hay una tendencia menor a los conflictos internos debido a que no hay grupos organizados de poder, en “Residence power group and intra-societal aggression”, *International archives of ethnography* N°49, New York University, 1960, págs. 169 ss. Esto es coincidente con el planteamiento de Keith Otterbein, quien sostiene que la poligamia favorece el conflicto armado interno en los grupos patrilocales, en “Internal war: A cross-culture comparison”, *American Anthropologist* N° 70, New York University, 1968, págs. 277 ss.

grupos que reúne, y ese plus la determina como unidad propiamente política. La unidad política de la comunidad encuentra su inscripción espacial inmediata en la unidad de hábitat: la gente que pertenece a la misma comunidad vive junta en el mismo sitio²⁷.

Al *lov* los españoles denominaron *lebo* o *parcialidad* en el siglo XVI, término que fue reemplazado en la centuria siguiente por *rehue* o *regua*²⁸.

La sociedad primitiva es una comunidad que asegura el dominio de su territorio bajo el signo de la Ley, garantía de su indivisión. La dimensión territorial incluye desde el comienzo el vínculo político, en tanto es exclusión del Otro. Es justamente este Otro, considerado como un espejo –los grupos vecinos–, el que devuelve a la comunidad la imagen de su unidad y de su totalidad. Frente a las comunidades o bandas vecinas, una determinada banda o comunidad se plantea y se piensa como diferencia absoluta, libertad irreductible, voluntad de mantener su ser como totalidad una²⁹.

Gerónimo de Bibar menciona la presencia de los *lebos* entre los ríos Itata y Toltén, destacando que eran lugares muy poblados y de gente muy belicosa:

Tienen esta horden entre ellos: que cada *lebo*, (qu' es vna parcialidad) tienen vn señor. Y estos preñçipales obedezèn aquella cabeça. Terná un *lebo* d' estos IUD y dos mill yndios y otros más. Y todos se ajuntan en çiertos tienpos del año en vna parte señalada que tienen para aquel efeto. Y ajuntados allí comen y beven, y averiguan daños, / y hazen justiçia al que la merece. Y allí conçiertan ordenan y mandan. Y esto es guardado. Y esto es como cuando entran a cabildo³⁰.

Por su parte Mariño de Lobera describe:

Verdad es que no son los pueblos ordenados, ni tiene distinción uno de otros, de suerte que se pueden contar tantos pueblos, mas solamente está una grande llanada llena de casas, algo apartadas unas de otras, con sus parcialidades distintas...³¹.

Y más adelante refiere que los españoles

²⁷ Clastres, Pierre: op. cit., 2001, pág. 199.

²⁸ Téllez, Eduardo; Goicovich, Francis; Silva, Osvaldo: *Alianzas bélicas mapuches: de las ayllareguas a los butalmapus*. Manuscrito, pág. 5.

²⁹ Clastres, Pierre: op. cit. 2001, págs. 202 ss.

³⁰ Bibar, Gerónimo de: op. cit. (1558). Colloquium Verlag. Berlín, 1979, págs. 184 ss.

³¹ Mariño de Lobera, Pedro: *Crónica del Reino de Chile*. Biblioteca de autores españoles. Edición y estudio preliminar de Francisco Esteve Barba. Ediciones Atlas, Madrid. 1960, pág. 310.

...dieron en un puerto de Arauco, que está junto a un grande pueblo llamado Labapie, y digo pueblo no porque sea fundado ni tenga casas de propósito, sino porque en espacio de una legua de sitio viven más de diez mil indios divididos por sus parcialidades con su particular cacique en cada una...³²,

confirmando la descripción del *lebo* hecha por Bibar.

En situaciones de conflicto, los *lebos* tendían a actuar corporadamente. Así, en caso de ofensas, todos los parientes estaban obligados a defender al agraviado y respaldar sus peticiones de compensación al daño recibido o a participar en la lucha de venganza.

Para los *mapuches*, el denuesto a uno de sus miembros era considerado como un insulto a todos que, ante la ausencia de un jefe que hiciera justicia, originaba la venganza que ocasionalmente podía evitarse con compensaciones. El ejercicio de la fuerza era una práctica frecuente, debido a que las reglas que regulaban las relaciones entre linajes no evitaban el enfrentamiento.

Al respecto, Mariño de Lobera relata cómo, en el año 1558, estalló un conflicto entre dos caciques en las cercanías de Arauco debido a que uno de ellos le robó una mujer al otro.

Como consecuencia de este agravio, sus familiares se enfrentaron de acuerdo al principio de solidaridad corporativa, según menciona Lobera:

...aquellas escuadras eran de capitanes encontrados entre sí por haber el cacique Mancomán hurtándole su mujer al cacique Aynaval, y a esta causa salía el ofendido con mano armada a vengarse del adúltero y él defenderse del agresor con toda la gente de su distrito³³.

Para Leonardo León,

los riesgos que generaban estos conflictos internos en la estrategia militar pantribal, hacía necesario crear mecanismos que les pusieran fin o que neutralizaran sus desastrosos efectos. Por eso, el desfile de las escuadras de extranjeros y clanes comarcanos, se hacía bajo la protección que proporcionaba la autoridad del toqui y el prestigio del liderazgo político, o sea aquellos que se comprometían a compensar con bienes materiales la muerte de los guerreros caídos³⁴.

³² Mariño de Lobera, Pedro: op. cit., pág. 304.

³³ Mariño de Lobera, Pedro: op. cit., pág. 402.

³⁴ León, Leonardo: "Mapu, toquis y weichafes durante la primera guerra de Arauco: 1546-1554", en *Revista de Ciencias Sociales* N°40. Facultad de Derecho y Ciencias Sociales, Valparaíso, 1995, pág. 290.

De esta forma, el comportamiento segmentario definió la configuración de las alianzas, teniendo un rol importante el volumen demográfico, la posición de la *regua* en relación con las otras y, por cierto, los temores, revanchas y venganzas que propiciaban o impedían las uniones entre los grupos.

Como resultado de las uniones entre *reguas* enemigas se ha propuesto, en términos de parentesco, que en los *mapuches* existió tanto una formación de clanes como de linajes, implicando para los primeros el reconocimiento de una relación de parentesco cultural y en el segundo la presencia de un parentesco a partir de lazos consanguíneos³⁵. Los clanes parecen ser propios de la región comprendida entre los ríos Itata y Toltén.

Para ambos casos se establece que el intercambio de mujeres con grupos distintos (exogamia) permitió el desarrollo de una filiación patrilineal³⁶ y la residencia patrilocal:

³⁵ Casanova, Holdenis: "El Rol del Jefe en la Sociedad Mapuche Prehispánica", en *Araucanía temas de historia fronteriza*. Villalobos, S., Pinto, J., compiladores. Ediciones Universidad de La Frontera, 1985, págs. 33–34.

³⁶ Osvaldo Silva ha propuesto la doble filiación en el parentesco de los *mapuches* localizados entre los ríos Itata y Toltén. A su juicio, existen dos planos distintos de articulación. Mientras consanguíneamente sería patrilineal, en el aspecto espiritual sería matrilineal. Esta idea está desarrollada en "Los Araucanos Prehispánicos. ¿Un caso de doble filiación?", en *Boletín Museo Regional de la Araucanía*. Temuco, 1984. Recientemente, Rolf Foerster ha desestimado este planteamiento que a su juicio solo "trata de encontrar una conceptualización adecuada que haga coherente dos series de hechos, por un lado lo relativo a los nombres (*cüga*) heredados por la vía materna y, por otro, la herencia paterna de los bienes, en especial de la tierra. Nuestra opinión es que los dos modelos propuestos –el de Latham y el de Silva– son inconsistentes por una serie de cuestiones que ellos dieron por sentadas. En primer lugar, que los nombres de (*cüga*) se heredan por la línea materna. No hay ninguna prueba de ello, lo que los datos muestran es que los nombres de los hijos difieren entre sí y también con el nombre de los padres. De allí proviene la mentada identidad de los nombres con el clan de la madre, cuestión que jamás fue demostrada. Nuestra investigación en comunidades de alto Biobío puso en evidencia una realidad que nos parece que es la clave de esa situación y que puede ser verificada en numerosas monografías etnográficas: los nombres tanto de los hombres como de las mujeres son donados por la generación paterna alternada ascendente de *ego*, por lo cual un hombre recibe su *cuga* de los 'los abuelos paternos' (*laku*) y, en el caso de la mujer, de las 'abuelas paternas' (*kuku*). En segundo lugar, no existe un nombre, sino un conjunto de nombres que se donan entre generaciones alternadas... A partir de estos simples "datos", todo el edificio de clanes y de tótems se viene abajo, sus pies eran de barro. En segundo lugar, la anterior argumentación deja en pie, tanto en el modelo de Latham como en el de Silva, la existencia de clanes patrilineales en la sociedad *reche*, es decir, una organización que se articula en el principio de la filiación y en su potencia abarcadora (profundizando la genealogía), permitiendo así crear la imagen que en la sociedad *reche* habría un reducido número de clanes. Nuestra impresión es que los *rech*es hicieron uno limitado, en el tiempo y en el espacio de la filiación, justamente para impedir toda posible centralización clánica. La sociedad – red así lo requería, una rigidización y jerarquización del principio de la filiación habría puesto fin a ese *ethos*. Además, la presencia de una terminología omaha de los primos es solo una realidad consolidada en el mundo mapuche del siglo XX y no en el siglo XVI y XVII", en *Pactos de sumisión o actos de rebelión? Una aproximación histórica y antropológica*

los linajes ligaban entre sí a los miembros de varias familias extensas integradas por el padre y sus hijos varones casados, todos los cuales disponían de un territorio en que ubicaban sus viviendas y practicaban sus actividades de subsistencia³⁷.

De acuerdo con este planteamiento, la unión entre los distintos linajes serían las agrupaciones visibles de la sociedad, las cuales fueron adquiriendo importancia frente a la contingencia beligerante.

Así, este ordenamiento social tiene sentido por cuanto los vínculos de parentesco tuvieron como referente la autosuficiencia que se pretendía alcanzar a través del dominio territorial de aquellos lugares cuyos recursos naturales aseguraran el sustento a sus connaturales.

La localidad del grupo local es su territorio, como reserva natural de recursos alimenticios, ciertamente, pero también y sobre todo como espacio *exclusivo* de ejercicio de los derechos comunitarios. La exclusividad en la utilización del territorio implica un movimiento de exclusión, y aquí aparece con claridad la dimensión propiamente política de la sociedad primitiva en tanto comunidad que incluye su relación esencial con el territorio: la existencia del Otro está planteada, desde el inicio, en el acto que lo excluye; cada sociedad afirma su derecho exclusivo sobre un territorio determinado contra las otras comunidades, la relación política con los grupos vecinos es un dato inmediato³⁸.

Es posible que el fortalecimiento e importancia de un linaje³⁹ se debiera a la presión ejercida por las distintas pugnas existentes entre ellos y la consiguiente disminución demográfica, especialmente de hombres.

a los mapuches de la costa de Arauco, Chile. Tesis doctoral, Universidad de Leiden, Holanda, junio 2004, pág. 39 y 40. Lamentablemente, Foerster no muestra documentación colonial que avale sus planteamientos, y es más, él mismo señala que sus argumentos se basan en estudios etnográficos recientes, lo que no se condice con las pruebas que reclama. Por otra parte, no presenta una definición conceptual de lo que él denomina *tiempo y espacio de filiación*, lo que resulta fundamental para precisar su significado. A nuestro juicio, sería más apropiado establecer la incidencia de estos elementos en la formación del *lov*, su influencia en la integración de las *reguas* y en las alianzas bélicas que se configuraron. Atendiendo a esta propuesta, consideramos el relato de Gerónimo de Bibar que hace referencia a los cambios de nombres en los ritos de pasaje que practicaban los aborígenes emplazados entre los ríos Biobío y Toltén. Al respecto señala: "Acostumbran estos yndios de que naçen los hijos de ponerles nombres, y quando son de edad de doze y quinze años le ponen otro nonbre, y quando son de XXX y XL años les ponen otro nonbre. Y son muy guerreros", pág. 186.

³⁷ Casanova, Holdenis: op. cit., 1985, pág. 34.

³⁸ Clastres, Pierre: op. cit., 2001, pág. 200.

³⁹ Faron, refiriéndose a las reducciones creadas a fines del siglo XIX, establece la siguiente categoría para el análisis: "El linaje máximo comprende un cuerpo de parentesco relacionado a través de los varones, quienes trazan la ascendencia hasta un ancestro común, el «fundador» del linaje. Incluye

No obstante, las uniones de las *reguas* debieron obedecer a la necesidad de contrarrestar las aflicciones, lo cual demandaba el apoyo de todas las familias que componían el grupo. Para alcanzar esto, cada linaje debía ejercer control sobre variados aspectos de su vida, como por ejemplo, los intercambios de mujeres y sus prácticas rituales, ya que a través de estos elementos era factible lograr una mayor adhesión y obtener un cierto grado de lealtades.

En este sentido se destacan las prácticas patrilocales en cada linaje, las cuales se entienden como el establecimiento de la residencia de los hijos varones dentro de los límites de la *regua* del padre, por cuanto eran considerados parte integral de ella incluso al momento de contraer matrimonio:

las crónicas históricas indican que el reconocimiento de la descendencia patrilineal, que rigió la herencia de los títulos y de los bienes materiales, y la membresía al núcleo del grupo de una familia extensa o *lofche*, fue característico de la estructura social mapuche desde el tiempo de la conquista española⁴⁰.

La imagen predominante en los conquistadores fue la de un “todo” social, debido a la acción corporada de los linajes. Así, estas uniones que se realizaban por la defensa común del territorio, contribuían al mantenimiento de la continuidad estructural de la sociedad. En este sentido, la función

implica la noción de una estructura constituida por un grupo de relaciones entre entidades unitarias, siendo mantenida la continuidad de la estructura por un proceso vital compuesto de las actividades de las unidades constituyentes⁴¹.

los otros segmentos mencionados anteriormente y comprende dentro del linaje tanto a los individuos muertos como a los vivos. *El grupo de linaje* comprende a todos los miembros vivos del linaje máximo. No está localizado. Esto se debe esencialmente a que las mujeres de un linaje se casan fuera del grupo local, de acuerdo con una regla de la exogamia del linaje, y establecen su residencia con el grupo del marido, conforme a las reglas de la patrilocalidad. Pero también hay algunos hombres que, por razones económicas, han abandonado su reducción natal y ya no forman parte del grupo local. *El linaje localizado* está compuesto principalmente por un grupo de varones que abarcan el núcleo del grupo residencial de parentesco. Las mujeres que forman el linaje localizado relativamente tienen menos importancia, ya que las mujeres viven en su grupo natal pocos años durante su madurez, a pesar de que algunas pueden vivir con sus maridos uxori-localmente, y otras regresan como viudas o divorciadas. *El sublinaje* es una rama del linaje máximo de la descendencia a un nivel inferior al de los hijos del fundador. Los sublinajes se segmentan posteriormente en niveles generacionales sucesivos. Puede definirse el linaje mínimo como un segmento bigeneracional de un sublinaje (padre e hijos). Dicho en términos no generacionales: el sublinaje es una rama de un linaje localizado. Es el grupo residencial de parentesco inmediatamente más grande que la familia y es el que está más estrechamente integrado de todos los segmentos del linaje”, en *Los mapuches: su estructura social*. Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969, pág. 88.

⁴⁰ Faron, Louis: op. cit., pág. 93.

⁴¹ Radcliffe-Brown, Alfred: op. cit., 1993, pág. 310.

Los linajes impulsaron sus redes sociales que fueron ejecutadas por sus líderes, permitiendo adquirir lo que Radcliffe-Brown denomina “personalidad social”, entendiendo por tal

la posición ocupada por un ser humano en una estructura social, el complejo formado por todas sus relaciones con los demás. Todo ser humano que vive en la sociedad es dos cosas: es un individuo y también una persona⁴².

Por consiguiente, en las sociedades segmentadas existía una compleja red de relaciones que se puede explicar –algunas veces–, a partir del prestigio, el poder y el liderazgo que se presentaba en las alianzas bélicas. Estas condiciones no siempre se daban en una misma persona, lo cual favorecía tensiones y dificultades cuando debían desplazarse por territorios enemigos o de parientes con quienes se tenían pependencias.

En 1618, al referirse a las provincias de La Imperial y Purén, un documento señala que:

...procuraron persuadir a Calbumanque, mançebo de diez y nueve años, Toqui natural de Pellahuen, hijo de Ynabilu, difunto que governo la guerra muchos años, el qual se arrimo a ellos.= Las cabezas de los retirados eran quatro, Anganamon, Turulipi, Raguinhuen, y Nahuelanca, estos dos ultimos posaban con el dicho mançebo calbumanque, y todos cinco trazaron con artificio diabolico para turbar la paz de las provincias, que arriba dixen la han dado pero salieron con ello⁴³.

Así, se presentó entre las *reguas* una relación entre los distintos líderes, conformando una unidad en los segmentos agrupados como dominantes y dominados; grupos aliados con los españoles y grupos enemigos de ellos.

Conclusiones

La visión acerca de las sociedades no estatales se ha establecido a partir de los padrones culturales occidentales. En este sentido, la modernidad interpretó a dichas agrupaciones a partir del progreso económico, tecnológico y la organización social que poseían, valorándolas como premodernas debido a que su desarrollo hacia la modernización quedó incompleto, convirtiéndose así en impedimento para los cambios sociales occidentales.

⁴² Radcliffe-Brown, Alfred: op. cit., 1993, pág. 320.

⁴³ “Carta del padre Luis de Valdivia a S.M. el Rey fecha en la ciudad de la Concepción a 31 de enero de 1618”. En Medina, *Manuscritos*. Tomo 120. Fjs. 19 – 20.

Por esta razón, aquellas sociedades que tenían economías y tecnologías simples fueron consideradas con un desarrollo cultural inferior, razón por la cual las denominaron “tribus”. Estas agrupaciones estaban unidas por parentesco y habitaban un territorio común, constituyendo una unidad política que tomaba de manera independiente sus decisiones. Para ello cada grupo nombraba o elegía a un “jefe”, cuya función era hacer cumplir dichas disposiciones por todos los integrantes de la comunidad.

El conflicto está presente en todas las culturas y sociedades. Sin embargo, la manera de solucionarlos varía. En el caso de los *mapuches*, las desavenencias que se presentaban entre las familias que integraban un linaje –y también entre linajes–, eran reguladas de manera pacífica por el *lonko* y a través del *toqui* en caso de guerra; ambos representantes de los intereses de la comunidad y ejecutores de sus decisiones. Cada regua tenía sus propios “jefes” de paz y de guerra, por lo que la autoridad de ellos se limitaba al grupo de parentesco y territorial al cual pertenecían.

Por la autonomía que tenían, establecían vínculos de colaboración permanente con sus congéneres a través de reciprocidades e intercambios. Por considerarse familiares –consanguíneos y extendidos–, sintieron la obligación de proporcionarse ayudas, recibirlas y recompensarlas; asistirse y protegerse mutuamente para asegurar su supervivencia. De esta manera se identificaban a sí mismos y señalaban a los “otros” como diferentes, aquellos que no pertenecían a la *regua*: los foráneos y enemigos.

Sin embargo, cuando se presentaban conflictos entre las *reguas* y las familias sentían amenazadas la integridad de sus territorios, mujeres, hijos y alimentos, se buscaba además del apoyo en los familiares, en otros grupos; incluso con quienes se mantenían agravios y rencillas pendientes. Así se unían temporalmente para defenderse, ya que la posibilidad de hacerlo por sí misma era escasa debido, quizás, a la insuficiencia de guerreros o la superioridad tecnológica, como fue en el caso de los españoles.

Esta práctica, posiblemente proveniente del período prehispánico, fue percibida por los tempranos informantes del siglo XVI y a la cual denominaron *ayllareguas*, primera manifestación de alianza bélica.

Para implementar la alianza, la *regua* que decidía hacer la guerra convocaba a las más cercanas, agasajando a quienes voluntariamente concurrían con alimentos y licor. En medio del convite, el *lonko* anfitrión invitaba a los *toquis* asistentes a reunirse en el *lepún*, lugar cercano a su *ruca*, donde se discutían los asuntos “civiles”, para plantear los intereses de su grupo por los cuales querían iniciar la beligerancia. Una vez acordada la acción bélica, establecían fecha y lugar de reunión para efectuarla, y el *toqui* diseñaba la estrategia de ataque, asignando a cada grupo en su territorio trabajos específicos. De esta manera los antagonismos que podían tener entre ellos y que en el pasado generaron pendencias, quedaban momentáneamente a un lado.