



Universidad de Chile

Facultad de Filosofía y Humanidades

Departamento de Ciencias Históricas

Seminario de grado:

Mundo mapuche: dinámicas históricas (cultura, adaptación y resistencia)

Un acercamiento a las alteraciones en el sistema de autoridad mapuche en los siglos XVII y XVIII: bastones de mando de origen español y liderazgo indígena

Informe para optar al Grado de Licenciado presentado por:

Aukan Emilio Antillanca Silva

Profesor guía:

José Manuel Zavala Cepeda y Francis Goicovich

Santiago de Chile

2022

## Índice

Introducción-----	p. 3.
1. Marco teórico-metodológico-----	p. 3.
1.1. Antecedentes temáticos-----	p. 3.
1.2. Problema y justificación-----	p. 6.
1.3. Objetivos-----	p. 7.
1.4. Metodología-----	p. 8.
1.5. Marco teórico-----	p. 10.
2. Consideraciones acerca de la sociedad mapuche de los siglos XVII y XVIII-----	p. 14.
2.1. Estado de la cuestión respecto del sistema de autoridad-----	p. 16.
2.2. Acerca de la cronología seleccionada para la investigación-----	p. 19.
3. Sistema de autoridad y bastones de mando según algunos cronistas-----	p. 23.
4. Sistema de autoridad y bastones de mando en actas de Parlamentos-----	p. 32.
Conclusión-----	p. 39.
Bibliografía-----	p. 41.

## Introducción

El presente trabajo aborda el problema de la alteración de las sociedades indígenas en el contexto del contacto colonial, específicamente la incidencia que tiene sobre el sistema de autoridad mapuche durante los siglos XVII y XVIII, que en este caso se manifiesta en la entrega de bastones de mando por aparte del gobierno colonial a los jefes indígenas. Para esto tratamos de explicar el cambio en dicho sistema de autoridad, analizamos cómo es integrada la incidencia hispano-criolla y evaluamos los respectivos espacios interétnicos. En una primera instancia, mostramos el aparataje teórico etnohistórico y la razón de utilizarlo, dando cuenta de los aportes teóricos y prácticos que tuvimos en consideración. En base a estos conocimientos recurrimos a una revisión de fuentes de los siglos XVII y XVIII, específicamente estudiamos los relatos de algunos cronistas; y después las actas de Parlamentos de esta época. Finalmente, proponemos una síntesis que muestra las alteraciones en el sistema de autoridad política del mundo mapuche -que según nuestro análisis no trastocaron de manera estructural dicha sociedad-, y sugerimos algunas interpretaciones al respecto.

### 1. Marco teórico-metodológico

#### 1.1. Antecedentes temáticos

En el año 1982 se escribió el libro “Relaciones fronterizas en la Araucanía”, concebida por Sergio Villalobos, Carlos Aldunate, Luz Méndez y otros, considerada la obra fundacional de los denominados Estudios Fronterizos<sup>1</sup>. Estudios que, en base a un cuidadoso análisis de las fuentes coloniales, impugnará varios de los mitos y posturas de la historiografía más tradicional acerca del mundo colonial de la frontera del Reyno de Chile, ubicada al sur de río Bío-Bío. El aporte fundamental de estos autores y autoras es el refutar la noción de la guerra constante entre españoles y los denominados araucanos durante el periodo colonial, mostrando un panorama en el cual la convivencia entre las sociedades fue algo de suma importancia<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> Villalobos, Sergio, et al, *Relaciones Fronterizas En La Araucanía*, Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1982.

<sup>2</sup> Ibid. Un ejemplo claro de esto se puede ver el siguiente enunciado: «Lo que ocurrió en la Araucanía no es un hecho sorprendente. Es lo que siempre ha sucedido con las luchas de larga duración entre dos pueblos separados por grandes diferencias culturales: el choque violento termina con una compenetración a impulso de las mutuas necesidades y tanto la cultura como las formas de vida se entrelazan a ambos lados de los confines» p. 12. Aunque si bien estos planteamientos ya estaban latentes en obras anteriores: Villalobos, Sergio, *Para Una Meditación de La Conquista*, Santiago – Chile, Editorial Universitaria, 1977. Véase: «Por esta razón, la convivencia y el trato con los dominadores llegó a ser indispensable, pese a los violentos estallidos de lucha y odio latente [...] Mientras el duro batallar continuó en la Araucanía y los trabajos productivos se asientan con grandes tropiezos, las dos razas protagonistas no solo luchan, sino que también conviven, se odian y aman, en un largo proceso de reacciones que confunden a los individuos en un mestizaje biológico y espiritual» p. 72.

Aun así, los autores de esta nueva historia tenían una noción peculiar -especialmente Sergio Villalobos- de las relaciones interétnicas; para ellos, el mundo mapuche estaría inevitablemente condenado a integrarse dentro de la realidad nacional chilena -por ejemplo, la práctica de los Parlamentos sería interpretada a modo de síntoma de esta afirmación, en tanto, integración pacífica. Para ellos, el espacio fronterizo sería un vestigio de la barbarie que prontamente se integraría en el despliegue de la gran historia civilizatoria de la humanidad<sup>3</sup>. Por ende, la vinculación del mundo indígena con el mundo español o chileno solo podría entenderse al igual que la fricción entre el algodón y el plomo, en este sentido Villalobos es ilustrativo:

Denominar como relaciones interétnicas a los sucesos de la Frontera es un despropósito [...] Es legítimo hablar de contactos interétnicos entre etnias, que son agrupaciones humanas de culturas menos desenvueltas [...] Pero emplear el término para referirse al roce de naciones altamente evolucionadas como la española y la chilena [...] con el pueblo mapuche o cualquier otro, resulta un equilibrio forzado. Existe una historia nacional, de una colectividad compuesta por blancos y mestizos [...], que se ha impuesto a los grupos autóctonos y ha marcado el destino de manera sólida [...] Los vencedores han hecho la historia. Y esa es la historia en la que hay que poner énfasis, porque al fin y al cabo representan el sentido evolutivo y es la que llega hasta nosotros, explicando una trayectoria continua y exitosa en sus grandes líneas.<sup>4</sup>

Otro problema central del que adolecerá esta escuela es el escueto interés que le darán a los enfoques antropológicos para obtener una comprensión acerca de las sociedades indígenas y sus relaciones; inicialmente con el mundo colonial español y posteriormente con el chileno republicano, lo que puede verse en: «[...] nos parece que las teorías en ciencias humanas suelen estar impregnadas de teorías filosóficas y políticas, que perturban la aproximación a los hechos positivos [...] en relación con la etnología, la etnografía, la etnohistoria y la historia, el pensamiento teórico es necesariamente limitado, pues esas disciplinas estudian lo particular y no lo general, no pueden traducirse en leyes de la manera como lo han pretendido las ciencias naturales»<sup>5</sup>. Es decir, para Villalobos el conocimiento aportado por los acercamientos antropológicos de poco servirían para entender al mundo indígena de los periodos de la Conquista y la Colonia, los datos y conclusiones obtenidos a partir del estudio de otras sociedades semejantes se vuelve inoperantes sobre otras, debido a la particularidad misma de cada una.

A contra pelo de esta interpretación, existen desde la vereda de la Antropología perspectivas que utilizarán enfoques propios para entender sociedades estructuralmente diferentes -en este caso la mapuche- de las denominadas sociedades occidentales. Poniendo su foco en las dinámicas internas de la sociedad indígena, algunos de estos enfoques han adolecido de perspectiva histórica, mostrando a estas sociedades en clave de un todo

---

<sup>3</sup> Villalobos, Sergio, "El Avance de La Historia Fronteriza." *Revista de Historia Indígena*, no. 2: 5-20, 1997.

<sup>4</sup> *Ibid*, p. 6.

<sup>5</sup> *Ibid*, p. 14.

constante, en el que asumirán que la cultura de esta gente se mantuvo estática a lo largo del tiempo y el espacio<sup>6</sup>.

Se podría considerar que en los años 1990 se logra una síntesis importante entre estas dos vertientes de estudio acerca de los mapuche, pues la historia empezaría a integrar en su práctica un enfoque antropológico que la transformaría en etnohistoria<sup>7</sup>, la que dio notables frutos sobre el conocimiento de esta sociedad indígena<sup>8</sup>, véase por ejemplo: «Comprender la mentalidad y la institucionalidad del nativo parte por precisar la diversidad étnica existente en América. Conceptos tan esenciales como el de territorio, estructura social (ninguna sociedad aborígen se autoproclamó conformar una banda, tribu, señorío o estado), relación hombre-naturaleza; fronteras, poder, ejercicio de la autoridad, sistema de creencias, normas de parentesco, etc., deberán ser readecuadas de modo que se aproximen, lo más cercanamente posible, al real significado que ellos tenían en el heterogéneo mundo aborígen»<sup>9</sup>.

Con la incorporación de un enfoque emic<sup>10</sup> para el entendimiento de las sociedades indígenas, se pudo ver que estas y las españolas se vincularon en múltiples aspectos, que

---

<sup>6</sup> Zavala Cepeda, José Manuel, *Los Mapuches Del Siglo XVIII*, Temuco, Ediciones UC Temuco, 2011 (2000).

<sup>7</sup> El concepto de etnohistoria es una cuestión compleja, y podría decirse que aún no hay un consenso definitivo acerca de que es. Pero proponemos una definición que podría resultar operativa: es una disciplina que se deslinda tanto de la Antropología y de la Historia, no se constituye en una simple variante de ambas, sino que posee ciertos criterios que la particularizan, entre los que están analizar y reconstruir estructuras y dinámicas sociales de grupos étnicos que entraron en contacto con los poderes europeos durante el colonialismo moderno (siglos XV-XIX), estudia los problemas historiográficos y epistemológicos que resultan de la interacción entre concepciones de los grupos que entraron en contacto, analizar y cuestionar las concepciones historiográficas predominantes acerca de los grupos no occidentales por medio de metodologías etnológicas, lingüísticas, etc. y poner en cuestión las temáticas estudiadas por la Antropología mediante un análisis histórico de las fuentes documentales. Para una definición acerca de lo etnohistórico véase: Tavárez, David, and Kimbra Smith, “La Etnohistoria En América: Crónica de Una Disciplina Bastarda Dentro.” *Revista de Antropología Social* núm. 7: 11–20, 2001.; Lorandi, Ana María, “¿Etnohistoria, Antropología Histórica o Simplemente Historia?” *Memoria Americana*, no. 20–1: 0–0, 2012.; Silva, Osvaldo, “Fundamentos Para Proponer Una Distinción Entre Etnohistoria e Historia Indígena.” *Revista de Historia Indígena*, no. 3: 5–17, 2016.

<sup>8</sup> Los trabajos de Osvaldo Silva, Foerster y Vergara serían pioneros en este aspecto, puesto que además de lo propiamente etnohistórico alzarán críticas acerca de los enfoques que nacieron a partir de los estudios fronterizos iniciados por Villalobos, lo que les significará respuestas por parte de la historiografía más tradicional. Foerster, Rolf, and Jorge Vergara, “¿Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas?” *Revista de Historia Indígena* N°1: 9–33, 1996. El cual es respondido en: Villalobos, 1996, Op. cit. Posteriormente Villalobos arremete contra los más conocidos representantes de la etnohistoria mapuche. En breves palabras, los acusó de ser unos desviados por ideologías nocivas para la Historia, en este caso el “indigenismo”, el cual les hacía reinterpretar las fuentes de manera perniciosa, cayendo en incompetencias, pues agrandaban el papel de las sociedades indígenas respecto al real motor de los cambios que en este caso sería la civilización hispano-criolla. Véase: Villalobos, “Nuevas Fantasías y Errores En La Historia de La Araucanía.” *Cuadernos de Historia* N°38: 161–88, 2013.

<sup>9</sup> Silva, Osvaldo, “Reflexiones Sobre La Presencia Indígena En La Historia Nacional.” *Revista de Historia Indígena* N°1: 5–7, 1996, p. 7.

<sup>10</sup> Utilizamos la terminología acuñada por Pike, que a grosso modo distingue entre acercamientos étnicos y éticos, donde los primeros serían el tratar de comprender a las sociedades desde sus dinámicas internas mientras que el segundo, sería una aproximación a esta mediante un plan lógico que se plantea por fuera de la misma. Véase Pike, Kenneth, “Puntos de Vista Éticos y Étnicos Para La Descripción de La Conducta.” In *Comunicación y Cultura*, 233–48. Buenos Aires - Argentina, Ediciones Nueva Visión, 1972.

trastocaron de diferentes forma y dimensiones a ambas sociedades. También pudieron dar cuenta del enriquecedor panorama en que desplegaron su propia capacidad de agencia. Podría decirse que la consolidación de este enfoque se daría con los gruesos trabajos de Boccara<sup>11</sup> y Zavala<sup>12</sup>. Estos trabajos les permitiría realizar críticas que les diferenciarían de los enfoques que les precedieron, consideramos que las palabras de Zavala son representativas de esta nueva actitud: «Nuestro trabajo se justifica entonces a partir de una doble crítica: por una parte, crítica a una aproximación histórica que minimiza a la sociedad mapuche al punto de reducirla a un apéndice de la sociedad chilena y, por otra parte, crítica a una aproximación antropológica que aísla en el espacio y en el tiempo a la sociedad mapuche haciéndola parecer ahistórica»<sup>13</sup>.

Este trabajo parte desde las premisas de esta última perspectiva, adoptando un enfoque netamente etnohistórico, es decir, integrando algunos modelos propios de la antropología a la investigación histórica. Esto con el fin de analizar las dinámicas propias de los espacios de frontera -entiéndase, aquellos en donde la dominación colonial aún no se había consolidado.

## 1.2. Problemática y justificación

Partimos de un problema bastante amplio, el de la interacción entre las sociedades autóctonas y el colonialismo europeo, en este caso mapuche e hispano-criollos. Se tratará a las dinámicas de las relaciones interétnicas que se dieron entre estos grupos, que básicamente podría formularse en la siguiente pregunta: ¿Cómo se altera la comunidad autóctona ante la presencia colonial? Específicamente este trabajo se centra en los cambios endógenos que se producen en las sociedades indígenas -en este caso mapuche- cuando se produce el contacto colonial.

Entorno a esto se tiene ejemplos diferidos de las implicancias del contacto colonial. Véase los bubi de las islas Bioko, en lo que hoy es Guinea Ecuatorial, en el que el contacto transforma a una sociedad de jefaturas, a una de jefaturas centralizadas o lo que podría denominarse proto-estado<sup>14</sup>. Esto se debió a las presiones que ejerció la instalación del gobierno colonial durante el siglo XIX, que condujo a gran parte de las sociedades nativas a alojarse en los valles de la isla, donde el jefe Moka se alzó por sobre todos los demás jefes e

---

<sup>11</sup> Boccara, Guillaume, *Los Vencedores: Historia Del Pueblo Mapuche En La Época Colonial*, Pedro de Atacama - Chile, Línea Editorial IIAM, 2007 (1998).

<sup>12</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

<sup>13</sup> Ibid, p. 24.

<sup>14</sup> Definiremos el Estado según Service: «Pero el *Estado* está respaldado por la fuerza atinente a su edificio legal completo, incluso cuando no se diga así en cada una de las leyes. Esto es constante en la mayoría de las definiciones del Estado. Nosotros debemos declara que el poder de la fuerza, sumado al poder de la autoridad [exigencia de obediencia sin medios de coerción de por medio], es el ingrediente de la «estatalidad»». p. 30. El paréntesis es nuestro. Véase, Parte I de: Service, Elman, *Los Orígenes Del Estado y La Civilización*, Madrid - España, Alianza Editorial, 1984 (1975).

impuso un monopolio legítimo de la violencia, pudiendo aplicar la ley mediante el poder coercitivo sobre los habitantes de esta nueva monarquía<sup>15</sup>.

Otro caso es el de los numunu o comanches, que, gracias a el contacto con los imperios coloniales de España, Gran Bretaña y Francia, pudieron obtener importantes avances en lo que respecta a la metalurgia y acceder al caballo convirtiéndose en la primera cultura del caballo en Norteamérica. Esta nueva dinámica ganadera y la movilidad que les otorgó el caballo les permitió sobreponerse sobre los pueblos sedentarios, atacándolos esporádicamente para obtener esclavos, o sometiendo a un sistema tributario, tanto a pueblos indígenas -por ejemplo, a los apache- o poblados hispano-criollos. Dominando una parte importante del suroeste de EE. UU. y el norte de México, espacio que durante 1750 a 1850 se denominó Comanchería, desde donde monopolizaron el comercio con las potencias coloniales. En este caso los cambios son palpables a nivel de relaciones exógenas -entiéndase, en sus relaciones con otras sociedades-, por lo que no deja de ser significativo el efecto de la sociedad colonial sobre estos grupos.

Con los dos ejemplos expuestos precedentemente queda claro que las consecuencias del contacto colonial son significativas. Entendiendo la especificidad de los distintos contextos espaciales y temporales nos preguntamos si: ¿se generan cambios profundos dentro de la estructura social, que indiquen una ruptura en sus dinámicas originales?, o ¿la propia estructura podrá hacer frente a estos nuevos estímulos que provienen de la implantación colonial? En este caso veremos cómo se responde desde la sociedad indígena a la entrega de los bastones de mando, teniendo en cuenta que lo más probable es que esta medida no consiguió afectar estructuralmente al sistema de autoridad indígena.

### 1.3. Objetivos

Para tratar de responder a esto, tendremos por objetivo general explicar el cambio en el sistema de autoridad mapuche, entre los siglos XVII y XVIII. Cambio que nacería dentro de la dinámica de interacción interétnica de la sociedad colonial y la sociedad indígena, en donde el estímulo externo, hispano-criollos, sería codificado mediante las estructuras propias del mundo indígena.

Para esto necesitaremos desarrollar una serie de objetivos secundarios:

1. Analizar de qué modo la incidencia hispano-criolla es integrada en el sistema de autoridad de la sociedad indígena, específicamente en lo que respecta a los bastones entregados por la autoridad colonial.
2. Evaluar someramente los espacios de interacción interétnicos que se pueda identificar en las fuentes documentales sobre aquella época, en base a algunas perspectivas propias de la Antropología.

---

<sup>15</sup> Fernández, Nuria, “Resistencia, Decadencia y Colonización En Las Isla Bioko. Análisis de La Estructura Política Bubi.” In *Antropología Política. Textos Teóricos y Etnográficos*, 191–219. Barcelona - España, Edicions Bellaterra, 2011.

#### 1.4. Metodología

Esta investigación, nacida a partir de la problematización de las relaciones entre indígenas mapuche e hispano-criollos, se propone tratar de recorrer el camino desde la generalidad a la particularidad, de la teoría antropológica a la práctica etnohistórica. Con este planteamiento se sustentará un modelo cualitativo, necesariamente hermenéutico que fundamente una lectura crítica de las fuentes que constaten el complejo de relaciones interétnicas, que den cuenta de las transformaciones en lo que respecta al sistema de autoridad indígena durante el siglo XVII y XVIII.

Para esto, en un principio deberemos plantear el armazón teórico en base a la Antropología, que se basará en los estudios dinamistas de George Balandier acerca de la “situación colonial” y el enfoque económico de Maurice Godelier. Aunque se recurrirá a otros autores, el centro gravitará en estos debido a que se analizará la autoridad mediante el sistema de materialidades cimentados en los bastones de plata que las autoridades coloniales entregaron a las autoridades mapuche. Posteriormente, se dará la motivación para escoger esta cronología específica, debido a que presenta un hito en este sistema de relaciones.

Luego, se contextualizará acerca de la composición de la sociedad indígena en base a premisas etnohistóricas. En base a esto, se evaluará someramente los espacios de interacción interétnicos. Prestando atención en que estos se presentan en un medio para la transformación social para la sociedad indígena, basándose en una apreciación de la Antropología económica centrada en los aportes de Maurice Godelier.

Se analizará cómo los estímulos del mundo hispano-criollo son asimilados por la sociedad indígena, y las implicancias que tuvo en el sistema de autoridad mapuche. Para tratar de identificar si esto se convierte en una ruptura o no dentro de las dinámicas propias del mundo indígena.

Estos objetivos se realizarán en base al estudio de las fuentes coloniales publicadas que den cuenta de los procesos que buscamos durante el tiempo seleccionado, ya sean: Parlamentos, crónicas, cartas, testimonios y documentos de investigación posteriormente publicados por especialistas en estos temas. Finalmente, se dará paso a las conclusiones, donde se resume los hallazgos encontrados, verificando los efectos de la “situación colonial” sobre la sociedad mapuche. Específicamente en el ámbito de la estructura de autoridad autóctona.

Para el despliegue del tema se tendrá en consideración las siguientes terminologías para referirnos a la realidad indígena. Comprendiendo que hay una variedad significativa de grafemarios, los tres principales -Raguileo, Azümcheffe y Unificado- más las variantes regionales -principalmente para el dialecto de los territorios williche- y uno grafemario creado por la Universidad Católica de Temuco. Se optará por priorizar el utilizar el Alfabeto Mapuche Unificado propuesto por María Catrileo y otros, pues estamos más familiarizados con ese y consideramos que goza de una mayor difusión en obras



etnohistóricas y otras de carácter académico<sup>16</sup>. Por lo que será *ülmen* y no *vlmen*, *zungun* y no *zugu*, etc. Las palabras del mapudungun se escribirán en cursiva -véase, *ülmen*, *makün*, *rewe*, *ayllarewe*, *butalmapu*, etc. Pero los relativo a los vocativos se escribirán sin cursiva, respetando en ocasiones las toponimias alóctonas.

No existe un consenso generalizado en la denominación de los grupos que estudiaremos. Desde cierta vereda de la historia se ha priorizado el término araucano que, si bien tiene raigambre anterior<sup>17</sup>, actualmente sigue siendo utilizado en los trabajos de Villalobos y afines<sup>18</sup>. Además de ser un exónimo se ha planteado que es un concepto insuficiente para comprender el entramado de relaciones entre las distintas agrupaciones indígenas que compartieron costumbres e idioma. Por su parte, la etnohistoria se ha planteado denominarlos *reche*, debido al etnónimo generalizado para cierta parte de la población en los documentos escritos<sup>19</sup>. Pero optamos llamarlos mapuche siguiendo la orientación que nos entrega Zavala:

En el siglo XVIII, los mapuches no son designados como tales. En general, los observadores españoles se limitan a llamarlos “indios de la tierra” o “indios de Chile”. El término “mapuche” no aparece en la literatura etnográfica sino a fines del siglo XIX. Por otra parte, el término “araucano” tampoco es utilizado en el siglo XVIII como término genérico para referirse al conjunto de los mapuches, puesto que se reserva por lo general para los habitantes de la “provincia” de Arauco, lugar de los primeros contactos y más permanentes entre españoles y mapuches. Es recién hacia fines del siglo XVIII cuando el término “araucano” se populariza en Europa como término genérico y comienza a aplicarse en Chile al conjunto de los grupos ubicados entre los ríos Biobío y Toltén, es decir, a los habitantes de la Araucanía. En consecuencia, entre dos términos no contemporáneos con la documentación, hemos elegido aquel que es reconocido hoy día por quienes son designados así como su verdadero nombre, es decir, mapuche. Frente a la interrogante de saber si los huilliches de Valdivia, los pehuenches de los Andes y los aucas o moluches de la Pampa pueden ser considerados mapuches, respondemos. En efecto, es posible considerar a la totalidad de estos grupos como mapuches por cuanto constituyen, con aquellos de la Araucanía, una unidad en términos lingüísticos y comparten, en gran medida, el mismo sistema simbólico. Por otra parte, estos grupos participan de una misma dinámica social: se

---

<sup>16</sup> El carácter descentralizado de la lengua mapuche los ha llevado a generar variantes dialectales igualmente válidas para cada territorio, por lo que se explica la diversidad de grafemarios que tratan de responder a su propia especificidad. Para más detalles acerca del grafemario que utilizaremos y la discusión en torno a estos véase: Álvarez-Santullano, Pilar, Amilcar Forno, and Eduardo Risco, “Propuestas de Grafemarios Para La Lengua Mapuche: Desde Los Fonemas de Las Representaciones Político Identitarias.” *Alpha* N°40: 113–30, 2015.

<sup>17</sup> Por ejemplo, en clásicos de: Jara, Álvaro, *Guerra y Sociedad En Chile*, Santiago - Chile, Editorial Universitaria, 1981 (1961).

<sup>18</sup> Véase: Villalobos, Sergio, *Los Pehuenches En La Vida Fronteriza*, Santiago: Ediciones Universidad Católica de Temuco, 1989; Villalobos, Sergio, *La Vida Fronteriza En La Araucanía. El Mito de La Guerra de Arauco*, Santiago - Chile, Editorial Andrés Bello, 1995.

<sup>19</sup> Boccara, 2007, Op. cit.

encuentran, se enfrentan, se confederan y se mezclan en zonas de convergencia situadas fuera del alcance de los españoles, en los Andes y en la Pampa.<sup>20</sup>

Si bien puede parecer un poco arbitraria la denominación, nos sirve, ya que nos permite acercarnos a un grupo que se entiende diverso, adaptados a diferentes medios ecológicos. Pero que comparte un nivel de unidad que les permite un grado importante de asociación entre ellos. Y que no calza necesariamente con la denominación de araucano, en tanto hace referencia a los habitantes de Arauco. Por lo tanto, la denominación de mapuche se vuelve mucho más operativa.

### 1.5. Marco teórico

Se señaló anteriormente, que la etnohistoria se sirve de teorías de la Antropología, que se despliegan en una perspectiva temporal, histórica. Iniciamos enmarcando la propuesta de relaciones interétnicas para el caso mapuche propuesta por Foerster y Vergara, dentro de un panorama más específico que es expuesto de Georges Balandier<sup>21</sup>. Este es un autor francés que ha sido clasificado dentro de lo que se denomina la escuela dinamista, que, al contrario de otras escuelas -la funcionalista o la estructuralista-, ésta pondrá su foco en el cambio<sup>22</sup>.

En contra de planteamientos más propios de escuelas de moda en esos tiempos que, nos mostrarían a las estructuras sociales más en clave de inmóviles, es decir, a modo de un todo constante en el tiempo. Balandier propone en 1971, que es necesario entender las estructuras de las sociedades indígenas -el “factor interno”- a modo de cuestiones dinámicas, interactúa con el factor externo -él los denomina “exterioridades”-, en este caso los de la civilización criolla. Las cuales, a través de sus propios sistemas materiales, imaginarios y simbólicos, integrarán o responderán ante las conductas de los factores externos. En este ir y venir entre estímulos y respuestas, estas sociedades se retroalimentan entre sí, por lo que las estructuras sociales mutan para integrar lo foráneo, se está constantemente adaptándose y entendiendo el medio bajo sus propios términos<sup>23</sup>.

Otra cuestión que rescatamos del mismo libro de Balandier será el concepto de “situación colonial”, el cual desarrolla en base a sus estudios de las sociedades coloniales de África. Ésta se definiría en:

Dominación impuesta por una minoría extranjera, racial y culturalmente diferente, en nombre de la superioridad racial (o étnica) y cultural dogmáticamente afirmada, a una realidad autóctona materialmente inferior; puesta en contacto con civilizaciones

---

<sup>20</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit., p. 18-19.

<sup>21</sup> Si bien podría decirse que las concepciones dinamistas están presentes en los planteamientos acerca de la naturaleza de las relaciones interétnicas que plantean Foerster y Vergara (1996), se rebordearan en base a los planteamientos de Balandier, en tanto este nos ofrece una teorización mucho más compleja de estas relaciones en un ambiente marcado por la presencia colonial.

<sup>22</sup> Rivas, Luis, “Introducción.” In *Teoría de La Descolonización*, I-XIII. Buenos Aires – Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973.

<sup>23</sup> Balandier, George, *Teoría de La Descolonización*, Buenos Aires – Argentina, Editorial Tiempo Contemporáneo, 1973 (1971).

heterogéneas [...] con poderosa economía de ritmo rápido y de origen cristiano, imponiéndose a civilizaciones [...] con economía retardada, de ritmo lento y radicalmente no-cristiana [...] el carácter antagónico de las relaciones entre las dos sociedades, debido al papel instrumental al que está condenada la sociedad dominante para mantener su posición, debe recurrir no sólo a la "fuerza", sino también a la para mantener su posición, de apoyarse no sólo en la "fuerza", sino también en toda una serie de pseudojustificaciones y pautas de comportamiento estereotipadas [...] La sociedad autóctona de la que se ocupa el antropólogo participa en mayor o menor grado [...] en la situación colonial; es, o era, uno de los grupos que constituyen la "colonia". Y sería un error que se pueda hacer un estudio satisfactorio de esta sociedad sin tener en cuenta esta doble realidad: por un lado, la "colonia" o sociedad global de la que forma parte, y, a situación colonial, sobre todo cuando el objeto declarado de ese estudio son los hechos objeto de dicho estudio son los hechos resultantes del "contacto", los fenómenos o procesos de cambio [...] la situación [colonial se ha efectuado como] un "hecho social total".<sup>24</sup>

Para el autor, el que ésta tenga un despliegue económico o material, en tanto, se ejercen presiones sobre la tierra y subordinarán a los habitantes nativos a regímenes de trabajo opresivos. Sumando a que tendrán una nueva dinámica política-administrativa, ya que se incorporarán a un nuevo régimen, en este caso a modo de colonias, respecto de una metrópoli. Y también se le someterá a una empresa ideológica, por lo general de carácter misional<sup>25</sup>. Implicará que el autor catalogue a la "situación colonial", con las características de lo que Mauss habría definido en un hecho social total, ya que en este «[...] se expresan a la vez y de golpe todo tipo de instituciones: religiosas, jurídicas, morales [...] punto políticas como la familia- y económicas, las cuales adoptan formas especiales de producción y consumo, o mejor dicho de prestación y distribución»<sup>26</sup>.

Dentro de este contexto de "situación colonial", Balandier plantea la posibilidad de cuatro tipos de acción desde la sociedad indígena hacia la dominación colonial. La primera sería la aceptación activa de la dominación colonial, en tanto, esta proporciona ventajas materiales o simbólicas para la sociedad o agentes respectivos, se le define tradicionalmente cómo colaboración. En a la misma línea de la aceptación, se encuentra la aceptación pasiva del régimen colonial, que consistiría en una dictadura de la indiferencia - se acepta al régimen colonial, por lo que se da prueba de lealtad a cambio de un paternalismo colonial-, se acepta la subordinación colonial; ya que no se proyecta otra situación posible, en un principio se podría considerar mera subordinación. En contra parte a las posiciones anteriores están las de oposición, en donde, la oposición pasiva, de carácter ampliamente variable, desde el oponerse a la jornada laboral completa hasta refugiarse en utopías mesiánicas sobre un futuro mejor, se acepta la dominación colonial, pero se le considera deleznable y se proyecta acciones de oposición. Finalmente, está la oposición activa, la cual se enfrenta directamente a la imposición colonial, ya sea en aspectos

---

<sup>24</sup> Balandier, George, "The 'Colonial Situation' Concept." In *Sociology of the Black Africa: Social Dynamics in Central Africa*, New York - EE. UU., Andre Deutsch, 1970 (1955), p. 52-54. Los corchetes son nuestros.

<sup>25</sup> Ibid.

<sup>26</sup> Mauss, Marcel, *Sociología Antropología*, Madrid -España, Editorial Tecnos, 1979 (1950), p. 157.

específicos o en su totalidad, ya no serán una mera reacción encubierta, sino que serán movimientos políticos contra la dominación colonial<sup>27</sup>.

En lo que respecta a las lógicas del intercambio dentro de las sociedades tribales nos serviremos del enfoque antropológico que nos provee Maurice Godelier. El autor, desde un enfoque cimentado en lo económico, nos plantea que en las sociedades tribales con lógicas segmentarias y quizás otras donde el parentesco prime a la hora de la articulación social<sup>28</sup>. Existirían tres aspectos claves en lo que conforman los objetos de estas sociedades mismas: el plano real, el simbólico y el imaginario<sup>29</sup>.

El plano de lo real estaría definido por la relación de la sociedad con la realidad, con sus condiciones materiales de existencia. El plan simbólico estaría compuesto por lo elementos que estas sociedades utilizan para comunicarse e intercambiar cuestiones entre sí, por ejemplo, los objetos simbólicos y el lenguaje. En cambio, lo imaginario sería el contenido que podría considerarse metafísico con el que las sociedades les dan sentido a las cosas<sup>30</sup>.

Él lo concibió para ser un marco de acercamiento a la realidad misma, pero su estudio se centra en la comprensión de sociedades tribales. En nuestro caso, sirve para observar que en estas sociedades se fetichizarían algunos objetos con los que éstas interactúan. Esto quiere decir que, algunos objetos toman un carácter sagrado dentro de la sociedad, porque los mismo adquieren un valor por sí mismo, es decir, que aquellos que en un inicio tenía un valor netamente por sus relaciona con la reproducción de la sociedad pasó a tener un valor alienado -por decirlo de alguna manera-; va más allá de lo meramente práctico, ya que el mismo se constituye en un elemento central que puede darle cohesión o sentido al grupo. En este caso, se refiere a las reliquias que se guardan respecto del grupo u objetos que tiene un profundo carácter espiritual y que si se intercambia lo hacen a un alto costo o con altas expectativas acerca de su traspaso a otros grupos -podría decirse que se estima una alta ganancia al traspasarlos<sup>31</sup>.

Estas reliquias u objetos sagrados están impregnados de lo que Godelier denomina lo imaginario, el contenido quiérase ideológico que poseen dichos objetos. Estos objetos o cuestiones son -o se convierte- en una especie de puntos de anclaje para la sociedad<sup>32</sup>, no

---

<sup>27</sup> Balandier, 1973, Op. cit.

<sup>28</sup> En donde entrarían desde las sociedades segmentarias hasta las jefaturas o cacicazgos, podrían definirse en: «La tribu segmentaria es una permutación del modelo general en sentido de extrema descentralización, hasta el punto en que de que la carga de la cultura gravita sobre pequeños grupos locales autónomos, mientras que los niveles superiores de organización presentan poca coherencia, pobre definición y un mínimo funcional. El cacicato es proceso de sentido contrario, de integración del sistema segmentario en niveles más elevados. Se establece una superestructura política y, sobre esta base, una organización más amplia y más trabajada de la economía, la ceremonia, la ideología y otros aspectos de la cultura». p. 38. Entre estas estarían una serie de formaciones que el autor considera intermedias. Véase en: Sahlins, Marshall D, *Las Sociedades Tribales*, Barcelona - España, editorial labor, 1972 (1968).

<sup>29</sup> Godelier, Maurice, *El Enigma Del Don*, Barcelona – España, Paidós, 1998 (1996).

<sup>30</sup> Ibid.

<sup>31</sup> Ibid.

<sup>32</sup> Si bien hago alusión objetos estos también pueden ser personas: «Entre las cosas preciosas que poseen un nombre figuran igualmente los títulos de los nobles, hombres y mujeres, así como sus privilegios, sus danzas,

pueden o no deberían ser intercambiados ya que estos sirven para identificarse a sí mismo y desempeñan papeles centrales en estas sociedades. Aunque si bien, no todas desempeñan un papel tan crucial para la autoidentificación social, los objetos impregnados de lo imaginario necesitan primordialmente mantenerse dentro del grupo o las redes de intercambio de este. Puesto que, en ellos habita parte del alma del mismo grupo. Aquello tiene parte de quien los produce, un poder mágico propio<sup>33</sup>. Ya que:

[Son] cosas preciosas que gravitan en torno a cosas más preciosas aún, cosas sagradas que, éstas sí, permanecen inmóviles en el seno de los clanes, allí donde los dioses las habrían depositado o donado. Y esos objetos inmóviles son espíritus encarnados, espíritus que son cosas y cosas que son espíritus [...] [para Mauss] Viven. Tiene un movimiento autónomo y atraen a los restantes [...] Se ve aquí claramente el efecto de las creencias y de las representaciones religiosas [lo imaginario]. Éstas proponen una interpretación del mundo y de las instituciones tal que, al término de nuestras explicaciones de las causas y los orígenes, las cosas han acabado por ocupar el lugar de los hombres, los objetos han venido sujetos, objetos fabricados e intercambiados por seres humanos se han convertido en objetos fabricados por los dioses y donados graciosa y generosamente a ciertos antepasados lejanos.<sup>34</sup>

La dinámica anterior se da en lo que el autor denomina una economía de dones. En la cual prima un sistema de intercambio sentado en las lógicas de reciprocidad, en los que existen cuatro principios/obligaciones de suma importancia. La primera obligación de una economía de dones es el donar, en esta clase de sociedades es un continuo fluir de bienes, que se basa en el hecho de que se está obligado a donar. La segunda obligación es la de recibir, siempre se debe recibir aquello que otro esté donando con el fin de poder mantener vivos los círculos de intercambio en la sociedad. Y la tercera obligación es la donar de vuelta, dar un contra don para restablecer el equilibrio entre donante-receptor<sup>35</sup>.

Se debe mencionar que si bien el ejercicio de donar endeuda como se podría suponer de la reciente exposición, el contra don no quita la deuda, esto quiere decir que, el contra don es entregado para equilibrar las deudas no para anularlas. Lo entregado en un intercambio de dones genera una deuda imborrable en el receptor del don y del contra don. Los vincula a ambos con obligaciones respecto del otro. Esto conlleva a que en el intercambio de dones se muestre un momento de prestación de servicios totales<sup>36</sup>, en otras palabras, en estos intercambios se establece que los integrantes de este se asistirán mutuamente en lo que se requieran el uno del otro. Esto genera una relación entre ambas partes que se consume por medio de relaciones de parentesco, es decir, el establecimiento

---

etc. Estas cosas sagradas se transmiten de generación en generación por medio del matrimonio y a través de la herencia.» Ibid, p. 91.

<sup>33</sup> Ibid.

<sup>34</sup> Ibid, p. 93. Los corchetes son nuestros.

<sup>35</sup> Ibid.

<sup>36</sup> Haciendo referencia a la definición de hecho social total de Mauss mencionado con anterioridad, pero en este caso adaptándola al contexto de la prestación de servicios. Para más profundidad acerca del hecho social total revisar: Mauss, 1979, Op. cit.

de la parentela entre las partes. Aun así, entre los grupos relacionados se seguirán donando entre sí para ratificar continuamente esta prestación de servicios totales que significa el intercambio de dones<sup>37</sup>.

La cuarta obligación del don directamente relacionada con los objetos-hombres -entiéndase sagrados- mencionados con anterioridad, será la obligación de donar a los dioses o espíritus que habitan el mundo. Puesto que estos se constituyen en los donadores por excelencia, ya que se entiende que ellos son la encarnación de lo que Godelier denomina los medios de producción que aseguran la reproducción social, por lo que nunca se igualara la deuda que estos mismo generan sobre el grupo humano que los habita, aunque se les done por respeto y para no provocar su ira, estos dioses-espíritus siempre serán más generosos que lo humano, por lo que obtienen un carácter sagrado<sup>38</sup>.

## 2. Consideraciones acerca de la sociedad mapuche de los siglos XVII y XVIII

Para poder estudiar la sociedad mapuche de esta época, será útil tener en claro ciertos aspectos respecto a la estructura social de este tipo de sociedades. Se ha catalogado que esta se constituye a modo de sociedad segmentaria, en un primer momento nos acercamos a la definición de ésta según los planteamientos de Sahlins, que revisaremos en base a lo que nos entrega Godelier. Él plantea que, el funcionamiento de la sociedad segmentaria es tal porque cada unidad -dígase segmento- se constituye en base primaria de su reproducción, es decir, económicamente cada segmento es autónomo de sus coetáneos por muy emparentados que puedan estar, poseen todas las capacidades para hacerse valer por sí mismos<sup>39</sup>. Lo que no necesariamente implique que carezcan de división social del trabajo -apuntado por Sahlins<sup>40</sup>-, solo que lo prioritario será las divisiones en base a edad y sexo<sup>41</sup>, expuesto por Goicovich:

[...] en los ámbitos de la guerra y el nexa ancestral donde encontramos los fundamentos más sólidos sobre los que se estructuraba la hegemonía patriarcal en la cultura mapuche al momento del contacto. La mujer ocupaba un lugar periférico en ambas dimensiones del desenvolvimiento social [...] El rol de la mujer en la economía de prestigio: la labor doméstica al servicio de la actividad política y el estatus político [...] La materia prima -la piel de los animales, la arcilla de la tierra, los frutos recolectados, el producto de las labores hortícolas, etc.- era objeto del paciente trabajo de la mujer [y en ocasiones las crías], un trabajo que no gozaba de los mismos códigos de valoración que las actividades exclusivas

---

<sup>37</sup> Godelier, 1998, Op. cit.

<sup>38</sup> Ibid.

<sup>39</sup> Godelier, Maurice, *Producción de Los Grandes Hombres. Poder y Dominación Masculina Entre Los Baruya de Nueva Guinea*, Madrid – España, Akal, 2011 (1982).

<sup>40</sup> Sahlins, 1972, Op. cit.

<sup>41</sup> Ibid.

de los hombres [...] tanto el femenino -determinado por el sistema alternativo- como el masculino-que se retroalimenta a sí mismo y que a su vez se define por el orden opuesto.<sup>42</sup>

Considerar a la sociedad mapuche al sur del río Bío-Bío una sociedad segmentaria ha sido lo más usual en los treinta años<sup>43</sup>. Recientes estudios nos muestran que parte de este mundo indígena pudo articularse en torno algunos centros, formando estructuras denominadas complejas, cercanas a lo que Elman Service llama sociedades de jefaturas<sup>44</sup> -entiéndase, estructuras de relativa complejidad en comparación con la sociedad segmentaria, pues es capaz de organizar varios segmentos respecto a una relativa jerarquía o eje centralizador. En este caso, en torno a los valles o cuencas de la cordillera de Nahuelbuta: Arauco, Tucapel, Purén-Lumaco y Mareguano-Catiray. Las que fueron provincias que compusieron el estado de Arauco durante el periodo del contacto/conquista hispana. Según Zavala y Dillehay, aquí podría identificarse una base sobre la cual el mundo mapuche establece asociaciones políticas en base a cuatro ejes espaciales que tendrían un correlato en el plano de lo imaginario o lo que se denomina cosmovisión. Lo anterior es constatable en los complejos de *rewekuel* que se encontraron en estos valles:

Los complejos *rewekuel* posteriores están definidos por ubicaciones específicas, una distribución restringida y equidistante en el valle, dimensiones relativamente estandarizadas, paisajes ceremoniales y la complejización de la estructura política [...] El desarrollo de estos complejos es un vigoroso indicador arqueológico de un sistema político bien integrado y organizado, que se hallaba en funcionamiento al menos entre los siglos XV y XVI d.C. [...] la presencia de estas características de monumentalidad, densidad de poblaciones domésticas, estandarización de bienes materiales y símbolos, sistemas infraestructurales de defensa y de agricultura, etc. reflejan directa o indirectamente el surgimiento de “cacicazgos mayores” y/o “polities” semicentralizadas o centralizadas y confederadas políticamente.<sup>45</sup>

Para términos prácticos, seguiremos entendiendo a este conjunto indígena a modo de una sociedad en la que priman los caracteres propios de una de tipo segmentado. Con

---

<sup>42</sup> Esta división del trabajo, además de dar cuenta de la subordinación de lo femenino (y también de los niños) ante lo masculino, también nos señala un sistema de dualidad complementaria que será clave para la articulación de este mundo indígena. Véase: Goicovich, Francis, “En Torno a La Asimetría de Los Géneros En La Sociedad Mapuche Del Período de a Conquista Hispana.” *Historia* Vol. 36: 159–78, 2003, p. 171-172. Los corchetes son nuestros.

<sup>43</sup> Por ejemplo: Silva, Osvaldo, and Cristina Farga, “El Surgimiento de Hombres Poderosos En Las Sociedades Segmentadas de La Frontera Inca: El Caso de Michimalonko.” *Revista de Historia Indígena* N°2: 21–28, 1997. Vidal Espósito, Javier, “La Consolidación de Grandes Hombres En Las Comunidades Mapuches Durante La Conquista y La Temprana Colonia Hispana (Siglo XVI y Principios Del Siglo XVII).” Universidad de Chile, 2019.

<sup>44</sup> Con complejas no nos referimos a lo que Service denominó jefaturas complejas o extendidas, sino a sociedades con un mayor grado de complejidad que las formaciones segmentarias no confundir por favor Véase: Service, Elman, *Primitive Social Organization*, New York – EE. UU., Random House, 1968.

<sup>45</sup> Zavala Cepeda, José Manuel, and Tom D. Dillehay, “El ‘Estado de Arauco’ Frente a La Conquista Española: Estructuración Sociopolítica y Ritual de Los Araucano-Mapuches En Los Valles Nahuelbutanos Durante Los Siglos XVI y XVII.” *Revista de Antropología Chilena* 42 (núm. 2): 433–50, 2010, p. 444.

esto queremos decir que aplicaremos las lógicas que nos plantea Morton Fried para entender el funcionamiento de sus liderazgos:

Dada la diferencia en los talentos individuales que pone fin a una quimera de igualdad absoluta, las sociedades primitivas que estamos considerando están suficientemente indiferenciadas en este aspecto para permitirnos denominarlas «sociedades igualitarias». Una sociedad igualitaria puede definirse con mayor precisión: es aquella en que existen tantas posiciones de prestigio en cualquier grado de edad-sexo como personas capaces de ocuparlas. Si dentro de un cierto grupo de parentesco o territorio hay cuatro grandes hombres, fuertes, vigilantes, cazadores astutos, entonces habrá cuatro «hombres fuertes»; igual ocurre si existen seis, tres o uno.<sup>46</sup>

Además, deberemos tener en cuenta que, en este caso particular del contacto europeo con sociedades similares a la mapuche, no se consolidó lo que anteriormente se denominó “situación colonial”. Esta ocupación no pudo consolidarse hasta la llegada de la república de Chile en el siglo XIX. Por lo que la “situación colonial” vendría a presentarse a modo de espacio fronterizo<sup>47</sup>. En donde la entidad colonial se relacionó con estos pueblos -estructuralmente distintos- sin ejercer sobre ellos una dominación colonial. El espacio fronterizo se constituye en un lugar particular dentro de un marco global de situaciones coloniales. A su vez las acciones del mundo indígena frente a ésta se mostrarían con una dinámica propia, diferente a las conceptualizadas anteriormente, aunque no necesariamente discordantes del todo.

### 2.1. Estado de la cuestión respecto al sistema de autoridad

En lo que respecta al sistema de autoridad, se ha planteado que este tipo de sociedades podría tratarse de una de tipo *big men*<sup>48</sup>, los cuales surgirían en este caso con la llegada de la conquista, ya que la guerra sería un móvil para conseguir riquezas y prestigio que les permitiría articular grandes espacios. Los cuales se consolidarían con alianzas matrimoniales y también por dominio de poderes mágicos por parte del *big men* estudiado, en este caso Michimalonko. A los que Silva y Farga llamarían hombres poderosos<sup>49</sup>.

Boccara nos habla sobre las dinámicas que se dieron durante la vinculación entre el mundo mapuche independiente -que él denomina reche- y los enclaves coloniales hispano-

---

<sup>46</sup> Fried, Morton H., “Sobre La Evolución de La Estratificación Social y El Estado.” In *Antropología Política*, edited by J. R. Llobera, 133–51, Barcelona – España, Editorial Anagrama, 1979, p. 135.

<sup>47</sup> En los apartados siguientes problematizaremos acerca de este concepto.

<sup>48</sup> Se refiere al concepto entregado por Marshall Sahlins para identificar un tipo político que se presenta según el cómo el modelo que define las articulaciones sociales en el espacio de Melanesia. Este consistiría en un hombre polígamo que con su gran cantidad de mujeres -las que se ven a modo de unidades productivas- puede producir grandes cantidades de bienes con los cuales puede articular sequitos de personas que le siguen mientras el siga proveyendo de bienes a estos, este lograría unir grandes espacios tribales según esta lógica de generosidad, que vendría marcada por un cálculo previo por parte del *big men*, que a pesar de lo grande que pueda ser su sequito éste deberá seguir relacionándose con el mismo mediante el convencimiento y la generosidad, no pudiendo someter a estos a su voluntad. Véase: Sahlins, Marshall, “Hombre Pobre, Hombre Rico, Gran Hombre, Jefe. Tipos Políticos En Melanesia y Polinesia.” In *Antropología Política. Textos Teóricos y Etnográficos*, 165–87. Barcelona - España, Edicions Bellaterra, 2011 (1963).

<sup>49</sup> Silva, Osvaldo, and Cristina Farga, 1997, Op. cit.



criollos. Nos señalara que el gran hombre reche, que se alimentaba del prestigio que le concedían sus hazañas en el combate y los trofeos que de ahí adquiriría, se vería reemplazado por una nueva modalidad en el sistema de autoridad que denominó *ulmenato*. Este se basaba en la concentración de riquezas y acumular diversas formas de articulación política, económica y bélica, las que se traducirían en su papel en los Parlamentos, el comercio y el *malon*<sup>50</sup>.

Según él, este cambio se debe a que el mundo indígena comienza un proceso de mayor integración dentro de sí mismo. La categoría de *rewe*, que fue la base de integración mínima para el mundo indígena durante parte importante del primer contacto con los hispanos criollos empieza a dar paso a estructuras más grandes que tendrán un carácter permanente, en este caso el *ayllarewe*. Nos plantea que el *butalmapu* se institucionaliza. Estos nuevos *ülmen* serán un jefe polivalente, pues según Boccara, su aparición significa el fin de la antigua división del trabajo político; el ejercicio de la autoridad no variará en los tiempos de guerra y paz, además de volverse permanente empieza a tender a concentrarse en un solo individuo. La tripartición entre *ngentoki*, *ngenvoye* y *bokivoye* del siglo XVI se perdería. Sumándose a este proceso, este cargo empezaría a tener un sentido hereditario, más allá del detentor de este en el momento, se traspasaría al primogénito del matrimonio primario, se consolidaría una distinción entre un linaje que se particularizaría respecto del resto adquiriendo prestigio hereditario<sup>51</sup>.

Estos *ülmen* vendrían a ser los representantes de sus respectivos *rewe*, pero a nivel *ayllarewe* o *butalmapu* se alzaría un *ülmen* que representaría a los demás, serían los *apo ülmen*. Los cuales para mantener su posición tratarían de disminuir las instancias de guerra, en tanto, serían de las primeras víctimas de ella por su alto nivel de acumulación, que les volvería el objetivo principal de los saqueos. Aun así, tratarían de monopolizar otras formas de guerrear, que serían las malocas, unas pequeñas incursiones centradas principalmente en saquear para obtener riquezas y prestigio -que refuerza su posición social. Posición que, también podría reforzarse mediante su participación en los Parlamentos, pues además de darle prestigio por su rol de mediador que convence, que posee el don de la palabra, también le permite participar activamente del comercio con los hispano-criollos. Comercio del cual sacarían ventajas, ya que debido a su carácter polígamo tendrán muchas mujeres a su disposición que le trabajarán haciendo consumibles y vestimenta (*ponchos/makiin*), que serán un bien de intercambio ideal para estas instancias<sup>52</sup>.

En cambio, Zavala en un trabajo acerca de la sociedad mapuche del siglo XVIII, reconoce los caciques de parcialidad, pero este matiza en su concepción hereditaria y de riqueza y establece una división entre aquel que gobierna un monolinaje, es decir, el *lof* y aquel que domina un polilínaje, en este caso, un *rewe*. Para el primer caso, la edad define a la cabeza mientras que el segundo vendría dado por el acuerdo entre diferentes linajes, que por lo general se resolvía por el nivel de riquezas, entre más riqueza mejor, por lo que se

---

<sup>50</sup> Boccara, 2007, Op. cit.

<sup>51</sup> Ibid.

<sup>52</sup> Ibid.

encarnaba necesariamente en la figura del *ülmen*. En el caso del cacique gobernador, nos plantea que este representa al *ayllarewe*, es decir un conjunto de *rewes*<sup>53</sup>, este tendría que ser reconocido por los diversos *ülmen* del *ayllarewe*, por esto se le denominaría *apo-ülmen*. Estos *apo-ülmen*, es probable que hubieran sido elegidos por sus cualidades oratorias y su vinculación estrecha con el mundo hispano-criollo o *winka*. Por lo general estos últimos trataron de ser cooptados por el gobierno colonial, por medio de la entrega de sueldos y bastones de empuñadura de plata; estos bastones daban cuenta de su amistad con el mundo *winka*<sup>54</sup>.

Zavala, distanciándose de lo sugerido por Boccara nos planteara la continuidad del sistema no visible de la autoridad mapuche. La contraparte del jefe de paz -el *ülmen* y sus derivados-, sería el jefe de guerra el *ngen-toki*. Esta autoridad no visible -para los hispano-criollos-, se vincula con la guerra no a modo de líder de mando en ésta, sino a modo de intermediario entre las fuerzas sobrenaturales que actuarían sobre el conflicto, es portador de un hacha de piedra (*toki*) con la que se mató a un adversario prestigioso en combate, ésta pertenece a su linaje, que se traspasa de generación en generación. En cambio, la parte visible -para el mundo *winka*- de la autoridad, vendría a ser el *ngen-foye*, es poseedor de todo el *foye*, árbol sagrado para los indígenas, que da cuenta de las fuerzas positivas de esta gente, por lo que su portador es el encargado de traer o velar por la paz, el acuerdo y la prosperidad. Ambos tratan de convencer en las asambleas sobre de sus posturas, si la guerra o la paz, y cuando es más conveniente cada una. No poseen poder coercitivo, por lo que las tornas se inclinan hacia uno u otro polo debido a su poder de convencimiento sobre el grupo<sup>55</sup>.

También existirían los *lef-toki* y los capitanejos/capitanes. El primero sería el encargado de hacer llegar el mensaje de la guerra hacia los demás grupos y el segundo sería el comandante de las fuerzas militares durante la contienda, este tampoco tendría poder coercitivo sobre sus semejantes, por lo que sería elegido por sus méritos militares y seguido por sus capacidades oratorias, en este último punto es muy semejante al *ngen-foye* y al *ngen-toki*. Para Zavala habría continuidad entre estas instituciones a lo largo del siglo XVIII e incluso posteriormente, cambiarían de nombre, mas sus funciones serían las mismas. En los relatos de Diego Rosales del siglo XVII, mantendrían los nombres mencionados anteriormente; pero en los de Gerónimo Pietas de 1729 habría ciertos cambios, el *ngen-toki* pasa a *toki-ülmen*, el *ngen-foye* pasa a *winka-ülmen* y el *lef-toki* a *pelki-ülmen*; finalmente, para Febres en 1765 el jefe de guerra relacionado con el *toki* pasa a *mapu-ülmen* y el jefe de paz relacionado con el *foye* y el bastón de plata pasa *winka-ülmen*<sup>56</sup>.

---

<sup>53</sup> Si bien la palabra *ayllarewe* se podría traducir como “nueve altares”, es decir, nueve agrupaciones de polilinajes, no necesariamente son nueve, en ocasiones son cinco (*kechurewe*) o siete (*reglerewe*), pero se popularizo entre las fuentes generalizar el termino de *ayllarewe* para referirse a estas agrupaciones de polilinajes. Véase en: Zavala Cepeda and Dillehay, 2010, Op. cit.

<sup>54</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

<sup>55</sup> Ibid.

<sup>56</sup> Ibid.

## 2.2. Acerca de la cronología seleccionada para la investigación

Se han establecido varias cronologías para entender las temporalidades que se dieron en el espacio fronterizo, por lo general éstas tratan de mostrar este espacio en forma de proceso; no una cuestión fija, sino algo que esta continuamente en una especie de movimiento y consolidación<sup>57</sup>.

Las posturas más tradicionales y centradas en el espacio hispano criollo, por ejemplo, la de Diego Barros Arana nos dicen que el inicio del periodo colonial iniciaría con el fin del gobierno de García Hurtado de Mendoza en 1561<sup>58</sup>. Este tipo de cronologías no son del todo despreciables, pero no aplican a las dinámicas propias del espacio fronterizo. Un primer acercamiento que trató de buscar y proponer cronologías que tengan el centro en las dinámicas fronterizas entre indígenas e hispanos, serán las propuestas por los Estudios Fronterizos. Desde esta perspectiva, Villalobos propone que la primera etapa estará atravesada de aproximadamente un siglo de guerra casi continua para el espacio de la Araucanía, que comienza en 1550 cuando los españoles de Pedro de Valdivia fundan la ciudad de Concepción. Concluye la primera fase de esta etapa con el triunfo indígena en la batalla de Curalaba en 1598, marcando el fin del proyecto de conquista en la zona. Este periodo calificado de Triunfo araucano se extendería hasta 1622, caracterizándose por: grupos indígenas consolidando aún más sus solidaridades entre sí frente a la expansión española; una intensa guerra entre las fuerzas colonizadoras y la resistencia indígena; el surgimiento de la idea de la frontera móvil, que tendría en gobernador Alonso de Ribera a su realizador; y la imposición del sistema de Guerra defensiva en 1612 que para él sería una iniciativa insignificante, debido a su ineficiencia, que estaría sobrevalorada a nivel histórico. A esto le seguirá la fase denominada Disminución de la beligerancia entre 1623 hasta 1656, donde se constata la aparición del espacio fronterizo; las operaciones guerreras se reducirán principalmente a escaramuzas y la práctica del *malon*; el inicio y formalizaciones de los Parlamentos en base a lo ocurrido, parlamento de Quilín de 1641; y la última gran rebelión de 1654 hasta 1656, debido a una gran arremetida esclavista hispano-criolla<sup>59</sup>.

Después de esto vendría una etapa que denomino el Predominio de la Paz, abarcando de 1657 a 1883. Posee tres fases, pero para efectos prácticos del trabajado solo haremos alusión a las dos primeras, pues la última fase se refiere al periodo republicano de Chile. La primera sería la llamada Afianzamiento de las relaciones fronterizas (1657-1682), donde destaca que la disminución de la población indígena provocada por el contacto colonial, ésta llegó a sus niveles más críticos; y el proceso de mestizaje florece, tanto en espacio hispano-criollo y el mundo indígena, mencionando que los lazos entre ambos

---

<sup>57</sup> Téllez, Eduardo, Osvaldo Silva, and Cristián González, “La Fundación de La Frontera Hispano-Mapuche En El Biobío de Orden Del Rey: 1612.” *Cuadernos de Historia* 52: 265–74, 2020.

<sup>58</sup> Goicovich, Francis, “Entre La Conquista y La Consolidación Fronteriza: Dispositivos de Poder Hispánicos En Los Bosques Meridionales Del Reino de Chile Durante La Etapa de Transición (1598-1683).” *Historia* Vol. II (Nº40): 311–32, 2007.

<sup>59</sup> Villalobos, Sergio, “Guerra y Paz En La Araucanía: Periodificación.” In *Araucanía. Temas de Historia Fronteriza*, Temuco- Chile - Ediciones Universidad de la Frontera, 1985.

mundos se hacen cada vez más estrechos debido al intercambio y la posterior interdependencia, proliferando la transculturación. La segunda fase denominada El gran desarrollo de las relaciones fronterizas (1683-1861), se caracteriza por un auténtico predominio de las relaciones pacíficas: debido a lo que él denominó una serie de políticas que no trataron de dominar a la Araucanía y la abolición de esclavitud de los indios de guerra en 1683, por lo que dicha institución decaería, llegando a ser una cuestión marginal para el siglo XVIII; el incremento progresivo del mestizaje permitió el reemplazo de dicha institución; aumentan los intercambios comerciales y las instancias de diálogo entre hispano-criollos e indígenas<sup>60</sup>. Lo central en la periodificación anterior será el paso de la guerra a la paz, centrándose en procesos que pudiesen fundamentar la distinción entre ambas.

En este debate Téllez, Silva y González, centrarán su aporte en que lo fundamental sería el hito de la fundación misma de la frontera por órdenes reales, por medio de la “real provisión sancionada por Felipe III y rubricada por el marqués de Montesclaros, el virrey del Perú, un 29 de marzo de 1612”, la que señala:

[...] por ventura sería más conveniente despedir a aquel ejército de Chile, y reducir a los soldados y gente española a las tierras y provincias que están de paz desde el río Bío-Bío a la parte norte haciendo frontera las riberas del dicho río [...] Y habiéndose visto en mi junta de guerra de Indias todos los papeles referidos, y oído muy atentamente sobre todo ello al dicho padre Luis de Valdivia, y visto un tratado que se hizo sobre las utilidades y conveniencias de atajar la guerra [...] señalando la línea y frontera que le pareciese más conveniente, dejando los presidios y fuertes necesarios, con la guarnición suficiente para que estuviese con seguridad, así lo que quedase a las espaldas como la dicha raya y frontera, las ciudades de Concepción y Chillán, y sus términos, y amparados los indios que de nuevo hubiesen dado y diesen la paz arrojados a dicha línea y frontera, y aunque lo referido se juzgaba por el medio más conveniente para que los dichos indios rebeldes se redujesen a mi obediencia, convirtiendo su rabia y furor en quietud y admitiendo la doctrina y ley evangélica por medio de los padres de la Compañía de Jesús que para este efecto he mandado enviar [...] ponderando el caso conforme al estado que al presente tenían esas mis provincias, el dicho mi virrey tomó resolución de que sin deponer las armas se redujese a la guerra solo defensiva, dejando el ejército en bastante y copioso número para este intento, y continuando el situado para todo aquello que fuere necesario para la paga y sustento de la dicha gente.<sup>61</sup>

Para ellos lo que constituye la frontera en el Reino de Chile es la fundación jurídica, ésta le daría el carácter legal y político a dicha frontera, superando según estos las concepciones que señalan que la frontera se fundó en el parlamento de Quilín de 1641<sup>62</sup>.

Desde una vereda más crítica de este tipo de cronologías ligadas a los Estudios Fronterizos, surgirán perspectivas de una matriz relacionada de forma más clara con la etnohistoria. Uno de los primeros que trata de implementar este nuevo tipo de perspectivas

---

<sup>60</sup> Ibid.

<sup>61</sup> Citado en: Téllez, Silva & González, 2020, Op. cit., p. 271-273.

<sup>62</sup> Ibid.

sería Guillaume Boccara, utilizando la noción de poder<sup>63</sup> de Foucault, establecerá que el espacio fronterizo estuvo traspasado por dos diagramas colonizadores hispanos, lo cuales utilizarán distintos tipos de dispositivos de poder. Estos diagramas serían una maquinaria abstracta, que funcionaban según principios específicos que orienta a todos los dispositivos de poder que poseían, los cuales desplegarían distintos tipos de violencia. Este planteamiento pone en tensión las nociones dicotómicas de guerra y paz conceptualizadas por los Estudios Fronterizos para entender la cronología del espacio fronterizo, descartando que las relaciones catalogadas de pacíficas estuvieran signadas sin la violencia y la dominación<sup>64</sup>.

En base a estos Boccara establecerá dos diagramas. El primero sería el Diagrama Soberano que se extendería desde principios del siglo XVI hasta mediados del siglo XVII. Seguido de un Diagrama Disciplinario que abarca desde la segunda mitad del siglo XVII cubriendo todo el siglo XVIII e inicios del XIX<sup>65</sup>.

El Diagrama Soberano (1545-1641) consistiría en la: «[...] guerra a sangre y fuego y una paz esporádica. Esta primera tentativa de conquista por las armas funciona a partir de [...] la expedición guerrera, la encomienda, la esclavitud, la maloca, el fuerte y, a nivel discursivo, el requerimiento»<sup>66</sup>. No se requerirá un conocimiento preciso acerca de los sujetos a quienes se domina, se seguirá una lógica guerrera en la que primarán las expediciones punitivas en los veranos, las que se fundarán en el Requerimiento, que en pocas palabras será un aviso de la imposición del poder real en un sentido no dialogante<sup>67</sup>.

Mientras que el Diagrama Disciplinario (1641-1810) consistió en: «[...] el parlamento como la misión [...] se dibujan como dispositivos de normalización, cuyas principales preocupaciones son el orden público, la policía y la institucionalización de una norma jurídico-política común»<sup>68</sup>. Se constituyó a modo de empresa de dominio más “blanda”, la cual buscaba integrar a los indígenas dentro del orden colonial de formas menos viscerales, pero con un mayor desarrollo del conocimiento que se tenía sobre las sociedades indígenas. Guiada por los «[...] principios políticos desarrollados por los jesuitas a principios del siglo XVII (vigilancia permanente, normalización,

---

<sup>63</sup> Entiéndase en los siguientes postulados: «Postulado de la propiedad: el poder se apropia. 2. El postulado de la localización: el poder es un poder de Estado. 3. Postulado de la subordinación: el poder encarnado en el aparato del Estado este subordinado a un modo de producción. 4. Postulado de la esencia o el atributo: algunos poseen al poder como se posee una riqueza. 5. Postulado de la modalidad: el poder actúa por violencia o por ideología, a través de la policía o la propaganda. 6. Postulado de la legalidad el poder de un Estado se expresa en la ley». Véase en: Boccara, Guillaume, “Notas Acerca de Los Dispositivos de Poder En La Sociedad Colonial-Fronteriza, La Resistencia y La Transculturación de Los Reche-Mapuche Del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII).” *Revista de Indias* LVI (208): 659–695, 1996, p. 673. Lo central de rescatar estos planteamientos será el hecho de que destaca que los intentos de dominación no se hacen simplemente desde la coacción física, sino que también por medios más blandos, dígame los ideológicos.

<sup>64</sup> Ibid.

<sup>65</sup> Ibid.

<sup>66</sup> Boccara, Guillaume, “El Poder Creador: Tipos de Poder y Estrategias Se Sujeción En La Frontera Sur de Chile En La Época Colonial.” *Anuario de Estudios Americanos* Tomo LVI (1): 65–94, 1999.

<sup>67</sup> Ibid.

<sup>68</sup> Ibid, p. 83

individualización, centralización, comunicación, información) constituyeron la base sobre la que se construyó la nueva empresa civilizadora [en este caso también dominadora]»<sup>69</sup>. Que tendrían su gran precursor en el padre Luis de Valdivia, el ideólogo de la Guerra Defensiva -aludida anteriormente en el documento reproducido. si bien el diagrama no se impone con la misma se verá su clara influencia desde el Parlamento de Quilín en el año 1641 en adelante<sup>70</sup>.

Para Goicovich si bien le serán útiles los puntos planteados por la anterior cronología, optará por reconocer que el paso de un diagrama al otro estará plagado de dificultades internas tanto por las iniciativas del mundo hispano-criollo y del mundo indígenas libre. Por lo que dividirá este proceso de contacto interétnico en tres etapas: la Etapa de Conquista (1536-1598); la Etapa de la Transición (1589-1683); y finalmente la Etapa de Consolidación Fronteriza -1683 en adelante, no esclarece el término de la tercera etapa. La primera etapa estará caracterizada por lo que Boccara designa Diagrama Soberano, pero Goicovich señalará que este diagrama empezaría aplicarse desde 1536, y que desde este punto iría desplazando la frontera hacia el sur mientras más victorias y poblaciones sometía. Este se verá caracterizado por la implementación del Requerimiento, que tendrá en la iglesia y la autoridad real avales de su accionar, materializándose en acciones armadas que trataron de imponer un poblar y sustentar, es decir, crear enclaves coloniales que tendrá su base el trabajo de las poblaciones indígenas sometidas. Esta etapa entraría en crisis en 1598 con la victoria indígena en la Batalla de Curalaba, que desmantelaría el proyecto colonial de poblar y sustentar<sup>71</sup>.

La Etapa de Transición se caracterizó por la implantación y proliferación de nuevos medios o dispositivos para entrar en contacto con los indígenas que tendrían un carácter más interactivo y dialogante -la entrada de operaciones del Diagrama Disciplinario-, pero que tendrían que convivir con instancias sumamente violentas debido al interés hispano-criollo por la trata de esclavos indígenas. El autor destacará que inclusive la violencia se verá trastocada en esta etapa, se pasaría de campañas punitivas de carácter campal a expediciones compuestas por pequeños grupos denominadas correrías. Sera un periodo, en el que se implementen medios más sincréticos para imponer la dominación hispánica, pero que convivirán durante largo tiempo con las iniciativas esclavistas, principalmente por parte de hacendados y soldados, que impulsarán los conflictos bélicos entre indígenas y fuerzas coloniales. Con la abolición de la esclavitud sobre los indios de guerra en 1683, aludida anteriormente, se dará fin a esta época de transición y comenzaría la Etapa de Consolidación Fronteriza, caracterizada por el predominio de estrategias de dominación más blandas, propias de lo que Boccara denomina Diagrama Disciplinario<sup>72</sup>.

Para efectos prácticos de nuestro trabajo nos quedamos con la cronología de Goicovich. Puesto que nos señala que el periodo a estudiar, que es entre el XVII al XVIII,

---

<sup>69</sup> Ibid, p. 83. Los corchetes son nuestros.

<sup>70</sup> Ibid.

<sup>71</sup> Goicovich, Francis, 2007, Op. cit.

<sup>72</sup> Ibid.

será en primera instancia Etapa de Transición entre dos formas de relacionarse con el mundo indígena, donde habrá importantes instancias de diálogos entre las fuerzas indígenas autónomas y el mundo hispano-criollo. En el que las fuerzas hispánicas tratarán de penetrar por medios no violentos dentro de la sociedad indígena. Lo cual vendrá seguido de una Etapa de Consolidación Fronteriza en que se afianzan formas de dominación más blandas. A nuestro parecer, será en estos momentos en el que sistema de bastones se desarrolle y se constituya en una instancia clave del proceso de relación interétnico.

### **3. Sistema de autoridad y bastones de mando en algunos cronistas**

Como bien caracteriza Rosales, los mapuche de esta época cumplían a grandes rasgos con las características de una sociedad segmentada:

No tienen Rey, gobernador, ni cabeza a quien reconozcan y den obediencia como a señor supremo los indios chilenos, ni su natural altivo puede sufrir sujeción alguna [...] no tienen cabeza, sino que cada uno se gobierna por su voluntad es una república mal gobernada [...] Y así el modo de ordenar alguna cosa conveniente para la paz o para la guerra, es juntando en su casa a los de su parentela y convidándolos a beber chicha y a comer: trátalos de las conveniencias de la paz o de la guerra, y con gusto de todos y buena conformidad dispone lo que cada uno ha de hacer [...] Solo ay Caciques y Toquis, que son dignidades y personas de respeto, a quienes reconocen; pero sin superioridad ni dominio para castigar, ni reconocimiento alguno para pagarles tributos ni feudo [...]. El ser Toqui o Cacique no se adquiere por merced ni elección, sino por herencia, de modo que muerto el cacique pasa el cargo al hijo mayor o al más capaz, y si el hijo mayor es pequeño, ejerce el cargo el hermano del Cacique difunto o el pariente más cercano, hasta que el hijo mayor tiene edad competente; y ay poca ambición entre ellos por ser de poca utilidad el oficio y cargo de cacique, aunque es de honor.<sup>73</sup>

La cita nos muestra una sociedad descentralizada, con un sistema de autoridad sin poder coercitivo que ya es reconocido por cualquier especialista del tema, lo que es interesante a destacar es que tiene posiciones de autoridad hereditarias, dinámicas en las que se insertará la nueva herramienta colonial de integración que en nuestro caso serían los bastones de plata entregados a los jefes indígenas. Estas autoridades hereditarias señaladas por Rosales -las que ya fueron aludidas por el trabajo de Zavala<sup>74</sup>- habrá de dos tipos:

Ay dos géneros de Toquis generales: el uno, como hemos dicho, para la guerra, que se llama Gen Toqui, y el otro para la paz que se intitula Gen Voyhe, que quiere decir Señor del Canelo, por ser el canelo insignia de paz, que son como dos insignias y estandartes, el uno de paz y el otro de guerra [...] [Los Gen Toqui] son justicias, y como los Romanos usaban llevar por delante unas hachas y unas varas que llamaban faces et falaces, así estos tienen por insignia unas achas, no de hierro, sino de pedernal enastadas en un palo, como las faces

---

<sup>73</sup> Rosales, Diego de, *Historia General de Reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo I*, Valparaíso – Chile, Imprenta del Mercurio, 1877 (1674), p. 137,139.

<sup>74</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

consulares, insignias de su dignidad [...] [Y] estos Boqui-buyes habito largo, cabellera, corona y laminas en la cabeza, petoral de llancas en el pecho, y en las manos el ramo de canelo, insignia de paz.<sup>75</sup>

Podría decirse que en ambas dinámicas hereditaria ésta en juego la fetichización de los objetos -recordando a Godelier, explayado anteriormente-, podrán ser objetos que dan cuenta de poderes heredados -en términos de prestigio y no coerción. Se constituyen de esta forma, ya que obtiene un valor por sí mismo más allá de las dinámicas reales de las que formaron parte. En el caso de los *Ngen Toki*, en la práctica solo poseen una pieza de piedra con la que se dio muerte a un enemigo importante<sup>76</sup>, pero ese mismo objeto obtiene valor por sí mismo indicando conexión con el mundo espiritual más allá de las condiciones materiales o uso del mismo, poseyendo prestigio como cosa sagrada. Este objeto se convierte en una especie de punto de anclaje dentro de la sociedad, es decir, no se puede intercambiar, pues da cuenta de una de las dinámicas centrales dentro de la sociedad indígena. En este caso, cuándo será el tiempo más oportuno para hacer la guerra<sup>77</sup>, por lo que el objeto se hereda para mantenerlo dentro de la sociedad, no puede ser entregado o intercambiado. En el caso de los *Ngen foye* se muestra algo similar, pero sobre otro objeto, en este caso las ramas de canelo o *foye*, las cuales son utilizadas a modo de símbolos mediadores de la paz<sup>78</sup>, pasan a tener un valor propio y sagrado dentro del mundo indígena en las ceremonias de los *koyagtun*, que son mediaciones de paz, indicadas por el padre Valdivia: «[...] el Cazi que mas principal señor de la canela, que no hay mas de vno en cada Llaúcahuin que ponga árbol entero en sus borracheras, los demás son Chapelboye que ponen vna rama»<sup>79</sup>. Lo interesante es ver en aquella rama al igual que el hacha de piedra de los *Ngen Toki* pasa a constituirse en uno de los objetos sagrados que indican puntos de anclaje social en este caso para las funciones de diálogo y paz con elementos exteriores a la sociedad particular. Podría plantearse que, por esto, el canelo o su rama pasa a obtener un carácter hereditario, es decir, no puede salir del ser social, y la posesión del mismo por un linaje particular le otorga excepcional prestigio frente a los demás integrantes de la misma.

Volviendo al tema de los batones de plata, si bien en el Parlamento de Quillín o Paces de Quillín del año 1641, se entregan por primera vez a los caciques o jefes de paz más fieles -entiéndase, dialogantes con la autoridad española-, no se entregaron de forma generalizada, de hecho, Rosales nos señala que en un inicio solo se entregan tres de estos bastones:

Mandólos aloxar y regalar conforme su magnificencia y calidad de huespedes ; y para honrarlos dió un baston con chasquillos de plata de Gobernador y Capitan General a

---

<sup>75</sup> Rosales, 1877, Op. cit. p. 138-139, 178. Los corchetes son nuestros

<sup>76</sup> Ibid, p. 138.

<sup>77</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

<sup>78</sup> Rosales, 1877, Op. cit., p. 139.

<sup>79</sup> Valdivia, Luis de, *Arte, Vocabulario y Confesionario de La Lengua de Chile*. Edited by Julio Platzmann. 1° ed. esp. Liepzig – Alemania, B. G. Teubner, 1887 (1606). No se especifica la página en la parte del vocabulario -que es el apartado final-, pero se encuentra fácilmente en la sección de la letra G. Sobre la transculturación en el sistema de Parlamentos revisar: Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.



Lincopichon por aver sido el primero en dar la paz, otro de Maestro de campo a Don Antonio Chicagualla, y otro de Sargento Mayor al hizo mayor de Lincopichon, Cheuquenecul, para que gobernasen sus tropas contra los que no quisiesen admitir la paz. Mandólos vestir a lo español con capas y capotillos y hacer buen agazaxo y reprimir la licencia de los soldados para que no se les hiziessen mal ninguno y que reconociesen que de nuestra parte no se les avia de faltar a lo prometido y al buen tratamiento.<sup>80</sup>

De hecho, en primera instancia ni siquiera se integrará completamente dentro de la dinámica hereditaria indígena, pero se convierte en una especie de objeto de prestigio y estatus observable en estos relatos, es decir, el objeto podría dar indicios de estar convirtiéndose en uno que posean un carácter sagrado debido a proceso de fetichización, véase:

Los cuidados de la Concepcion hizieron volver presto al Marques de Santiago y luego le vinieron a ver a la Concepcion sus grandes amigos y faborecidos, Lincopichon, Liencura, Antegueno y Butapichon, dándole la bienvenida y las buenas nuevas de cómo ya estaba toda la tierra poblada de los nuevos amigos, como lo avia mandado en las capitulaciones de la paz. Agasaxólos con sus acostumbradas caricias y dio el baston de capitán de los indios de Puren a Curinamon, que estaba quexoso y celoso de que a Llancafeliz se le ubiesse dado el de Sargento Mayor y desádole a él, que le excedia en valor y arte militar: con que quedó contento.<sup>81</sup>

Ya es apreciable que estos bastones, entregados inicialmente en el año 1641, solo unos años más tarde ya poseían un carácter de recompensa deseada, un objeto que contiene en sí parte del poder del mundo hispánico. Es más: «y estando juntos, assi españoles como indios, se publicó el bando en que se rompía la guerra se les dió a entender a los indios en su lengua, mandando a todos los comprehendidos y dados por traidores que saliessen de allí y se fuessen a sus tierras y tomassen las armas. Quitaron el baston a Cheuquenecul, hijo de Lincopichon, que quedó hecho una noche y llorando de pena»<sup>82</sup>.

Inclusive, ya el perderlo se consideraba una especie de desprestigio, el que es posible intuir del berrinche de Cheuquenecul al ser despojado de su bastón de plata. Se podría decir que perderlo también significa perder el prestigio que portaba el mismo. En la entrega de éstos, por parte de las autoridades del gobierno colonial puede verse un intento de cooptación, debido a que los mismos son insignias de los administradores imperiales, o por lo menos de cargos de relevancia dentro del imperio<sup>83</sup>.

Dando un salto temporal para analizar el “Informe del Maestre de Campo don Jeronimo Pietas al Excelentísimo Señor Don Gabriel Cano de Aponte, Gobernador y Capitán General del Reino de Chile, 19 de diciembre de 1719 de Jerónimo Pietas”, para él existirían siete diferentes naciones, los mapuche serían parte de los “Indios de la Tierra”,

---

<sup>80</sup> Rosales, Diego de, *Historia General de Reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo III*, Valparaíso – Chile, Imprenta del Mercurio, 1878 (1674), p. 169.

<sup>81</sup> *Ibid*, p. 192.

<sup>82</sup> *Ibid*, p. 213.

<sup>83</sup> Rosales, 1877, *Op. cit.*, p. 458, 473.

los que se presentarán en dos estados, lo que viven sin el dominio de la autoridad española y los llamados “Yanaconas” que viven bajo la autoridad española rindiéndoles vasallaje y tributo, ya sea voluntariamente o bajo la encomienda<sup>84</sup>. Señalando en su informe:

Y para la inteligencia de lo que son caciques, es necesario advertir que en cada Gutanmapu hay tres géneros de caciques, uno descubierto y dos encubiertos. El descubierto es aquel género de caciques que andan con bastón, y son la voz de sus provincias para hablar con los señores gobernadores y con los demás jefes, y a éstos los llaman ellos Guinca Guilmen, que quiere decir cacique de español. El género de los caciques encubiertos son los caciques a cuyas disposiciones se sujetan todos, a éstos llaman ellos Toqui Guilmen, que quiere decir el cacique que lo gobierna todo. El otro género de caciques encubiertos, son los que al modo de nuestros correos [...] y a éstos llaman Pelqui Guilmen, que quiere decir cacique que corre la flecha.<sup>85</sup>

Tanto los “Yanaconas” y los “Indios de la Tierra”, tendrían el mismo sistema de autoridad y participarían de semejantes asociaciones. Podría plantearse que su dinámica de sociedades segmentarias no cambia. Lo importante a destacar del extracto es que será el *Wingka Ülmen*, es decir, la autoridad que denomina visible, la que porta el bastón y dialoga con los españoles. Es curioso que él mismo destaca el carácter de descubierto y encubierto de estos dos tipos de autoridad. Además, Zavala plantea que, el *Wingka Ülmen* será la transformación del anterior *Ngen foye*, es decir, el jefe de paz, lo que podría entenderse que el bastón que es señalado por Pietas, propio de estos jefes, ya poseía un carácter relativamente hereditario al igual que lo hizo el *foye* principal en los tiempos donde se les denominaba *Ngen foye*, es decir, el bastón ya ha sido integrado en el sistema de autoridad indígena, que a pesar de aparentemente mostrar cierto grado de sumisión por medio de estos jefes y propender estos mismos al cristianismo, Pietas señala lo siguiente:

Estos ciertamente son los peores enemigos que tenemos, como se ha experimentado en todas las ocasiones que se han rebelado, que han sido ellos los primeros y los motores, y los nacidos y criados en nuestras casas los que más cruel guerra nos han hecho, porque en sus ritos y leyes, y en aquella natural adversión, aunque en lo público corren por católicos cristianos, en secreto las observan como todos los demás. Y tienen entre ellos Toqui Guilmenes y Pe[Il]qui Guilmenes, y para los alzamientos, como llevo dicho, tienen sus tres gutanmapus o legiones, y corre la flecha por todo el reino. Ellos guardan secreto de nosotros, y nosotros no podemos guardarlo de ellos.<sup>86</sup>

A pesar de la aparente familiaridad que se da por el sistema de bastones que los hermanaba en cierto punto con los españoles, los indígenas seguían moviéndose bajo sus propias lógicas segmentarias. De hecho, Pietas acusa respecto a los informes que dicen que los indios son leales vasallos del rey -por ejemplo, aquellos provenientes de los Parlamentos-, que estos indígenas: «[...] ni son vasallos, ni están reducidos, y se engaña

---

<sup>84</sup> Citado en: Goicovich, Francis, “Un Informe Inédito de Jerónimo Pietas Sobre Los Indios Del Reino de Chile, 1719.” *Cuadernos de Historia* 24: 207–24, 2005, p. 214.

<sup>85</sup> *Ibid*, p. 216.

<sup>86</sup> *Ibid*, p. 220.

quien informa lo contrario»<sup>87</sup>. Solo fingen haberse civilizado e integrado a la sociedad imperial, pero estos seguirían guardando sus viejas formas y autonomía. En un documento de su misma autoría, pero posterior, de 1729 nos planteará que: «[...] yo he dicho siempre que es imposible haga operación en ellos la predilección apostólica, y que sin reducirlos á pueblos, á vasallaje y ley política, se gasta y se gastara de valde sin fruto alguno el patrimonio real y el tiempo. Sus costumbres cotidianas y vitalicias en todos, sin que haiga distinción en esta regla, son la lujuria y la embriaguez; con tanto extremo, que solo es honrado y aplaudido el que tiene con qué ser mas vicioso, como se ve que tiene muchas mujeres, porque ellas son las que hacen la chicha»<sup>88</sup>.

En el mismo informe nos reconfirma la composición de los tres tipos de autoridades indígenas, aunque no nos resalta el carácter encubierto o descubierto que diferencia a éstas. Podríamos decir que confirma la posición hereditaria de la posesión de los bastones de plata entregados por los hispano-criollos: «Los tres géneros de caciques diferencian ellos con estos nombres: Toqui-Guilmen, Guinca-Guilmen y Pelqui-Guilmen; y en sus nombres dicen lo que sirven, porque en nuestro idioma Toqui-Guilmen es en nuestro idioma cacique que dispone; *Guinca-Guilmen, cacique de español, que son los de bastón*; Pelqui-Guilmen, cacique que corre la flecha, y al que lleva los avisos lo llaman Con; tienen tambien un Toqui general, que es superior a los toquis de los cuatro Butanmapos»<sup>89</sup>.

Según su percepción, todas estas intenciones por la integración pacífica han resultado tener un carácter infructífero para la incorporación de los indígenas dentro del imperio, entre ellas obviamente, la entrega de bastones. Esta entrega, a pesar de contar con participación activa de la población indígena, es decir, una colaboración activa en términos de Balandier -lo más probable para obtener estos prestigiosos objetos que son los bastones al igual que todo tipo de agasajos que solían entregar las autoridades del dominio colonial a sus leales en los Parlamentos. Véase:

Confieso que segun en reconocido, les hace ser tan osados é inconstantes la piedad de nuestro católico Monarca con sus repetidas cédulas de que se les perdone, en cuya confianza, anhelado siempre á acabará los españoles, lo han intentado tantas veces [...], pues el contenerse es por no poder juntarse con otros, y lo principal porque su Divina Mahestad esa con nosotros de su infinita misericordia en tenerlos ciegos, para no quebrantar esta suspension de armas, que con tan gran acuerdo pactó S. E. [...] y no se puede fiar ni de las paces ni las capitulaciones que se hagan con estos indios, porque ya ha. Sucedido traer los caciques, viniendo á capitular paces muy amigables y placenteros, ejército á las espaldas para dar asalto aquella noche.<sup>90</sup>

Una cuestión central para destacar es que a pesar de la intromisión aparentemente “blanda”, por las que opta la autoridad imperial, ésta no logra romper con las lógicas

---

<sup>87</sup> Ibid, p. 223.

<sup>88</sup> Citado en: Gay, Claudio, *Historia Física y Política de Chile : Documentos : Tomo Primero*. París – Francia, En casa del autor, 1846, p. 487.

<sup>89</sup> Ibid, p. 487. La cursiva es nuestra.

<sup>90</sup> Ibid, p. 495-497.

segmentarias del mundo indígena<sup>91</sup>. Cuestión que se logra apreciar en la carencia de poder coercitivo que presentan los caciques leales a las autoridades españolas, aún en tiempos de incorporación intensa de objetos, en este caso los bastones de plata: «La causa fué que habiendo sabido esto los caciques de aquella reducción, Colonpillan, Millachine y Llancapele, aquella mañana fueron por las viudas y las llevaron a la plaza de Puren, que lo era D Mateo Gallegos, y le dijeron enternecidos la desgracia que había sucedido en la tierra y le traían las viudas para que tuviese cuidado, é iban á sosegar los mocetones para que no se encendiese algun fuego»<sup>92</sup>.

En el testimonio que nos da el padre Bernardo Havestadt en su «Chilidigu o tratado de la lengua Chilena», la VII parte nos dará algunas de sus apreciaciones obtenidas en su misión en las poblaciones indígenas realizada entre los años 1751 y 1752, donde dará vistazos sobre las dinámicas de los bastones. Será en un recuento de sus misiones en los cuatro *butalmapu* donde describirá:

En el primer año de 1751 fue mayor la cantidad de niños iniciados al bautismo y de personas que contrajeron matrimonio por el rito católico, pues alabado se dios en las aguas salvadoras fueron 2.130 y los que se unieron en matrimonio, 800. Entre estos últimos hay que contar 26 mandatarios o caciques, investidos de báculo y vara y otros 24 del mismo rango. Fueron levantados igualmente 30 y más cruces grandes, y en 108 días recorrí leguas. Pero el otro año fue mayor el número de leguas, pues en el transcurso de 152 días anduve más de 600 leguas y eso siempre en camino recto desde la casa de la misión de Sta. Fe, hasta el río Allipén, en el grado 39 de latitud austral allí hasta los patagones a puelches, en los valles transmontanos, es decir, al otro lado de los Andes, llamados comúnmente “las Pampas”, donde se encuentra Malalhue, más o menos en el grado 35 de latitud austral, escalando varias veces de ida y de vuelta los montes de los Andes. Recibieron el sagrado bautismo en ese año 812 personas; y de los niños que el año anterior habían recibido el bautismo ya doscientos y más volaron al cielo. También se unieron en el sacro rito del matrimonio 400 personas; entre éstos, cinco caciques investidos de báculo y entre ellos el mismo “toqui” o comandante en jefe Anugrú 6 indios destacados por su nobleza y el número de vasallos. Fueron erigidas 16 cruces altas. Lo demás lo explicará el mapa geográfico y el diario que sigue.<sup>93</sup>

Es apreciable que los caciques con báculo o bastón de plata son participantes destacables del bautismo que ofrece el mundo colonial. Podría plantearse que de esta forma muestran mayor cercanía y colaboración con los poderes del gobierno colonial, inclusive el relato misional lo destaca como un hecho importante. Aun así, es interesante ver que:

[1752] 29 de febrero: Tuvimos que atravesar el río Raquimleuvu, al que se llega por una bajada larga y ardua y después hay que ascender otro tanto. A mitad de esta subida se encuentra una gran caverna. A tres leguas de allí se encontraba el cacique don Juan

---

<sup>91</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

<sup>92</sup> Ibid, p. 507.

<sup>93</sup> Citado en: Pinto Rodríguez, Jorge, *Misioneros En La Araucanía. Un Capítulo de Historia Fronteriza En Chile*, Bogotá – Colombia, CELAM, 1990, p. 40.

Cunchamanque, donde predique y bautise alguno niños. 4 leguas. Este es un lugar llano y bastante espacioso, tiene muchos habitantes, la mayor parte de ellos amigos de los españoles [...] finalmente el cacique, juzgándome muy liberal por motivo de algunos regalitos que le había hecho y pensando que aun me quedaba muchos por regalar, me enseñó el camino a Longavi, donde tenía un hijo, pensando así en su lucro y en el de su hijo [...] 5 de marzo: Llegamos a los del cacique don Juan Hueichamanque, hijo del cacique Cunchamanque, donde hicimos lo acostumbrado. Vivía este cacique en un lugar muy seguro, protegido por ambos lados por ríos torrentosos.<sup>94</sup>

Se puede inferir que a pesar de ser afines a los españoles y ser aliados valiosos, en este caso, para las travesías de misioneros en territorios indígenas. Sus autoridades siguen comportándose a modo de sociedades de parentesco o economías del don, a pesar de su aparente cristiandad, lo que podría aplicar igualmente a los que poseen bastón según los relatos de Pietas, siguen conservando sus prácticas y formas no civilizadas, en el sentido que siguen conservando sus lógicas tribales. En este caso, haciendo uso de las dinámicas de dones y contra dones entre personas que se consideran amigas, los caciques del anterior relato a pesar de su afinidad a los hispanos intentan sacar la mayor cantidad de cuestiones de Havestadt mediante la lógica del don y el contra don.

También es valiosa la clasificación que nos da el padre acerca de los distintos tipos de cacique, Havestadt asocia a las autoridades de mayor importancia a las investidas con báculo -bastón para nuestros efectos prácticos-, que destaca en su mapa en ubicaciones que denomina «Domus ac Regio Caciquei Seu Toparchae baculo insignis»<sup>95</sup>, son lo que se podría asociar a caciques gobernadores, los cuales según las declaraciones de Febres<sup>96</sup> son quienes piden que se les envíen misioneros para cristianizarse, lo cual es respondido de manera positiva por el imperio español. Se puede asociar que estos caciques gobernadores, con el fin de consolidar su vínculo con los españoles son los más proclives a aceptar el evangelio, mientras que los sectores más discordantes -incluso dentro de las comunidades con mayor afinidad al mundo *wingka*-, se mantiene alejados de los mismos, por lo que son acusados de: «[...] no dexa de haber uno de malas entrañas, que los aborrece, no falta algún engreído, que los desprecia, y tambien los murmura, no dexa de haber algun borracho, que no los respeta, que los maltrata, y tambien que los golpea»<sup>97</sup>.

Estas conductas son asociadas a la gente que se rehúsa a dejar sus costumbres antiguas denominas *Azmapu*, que incluye la práctica de la poliginia y los rituales propios de este tipo de sociedades, que por lo general son asociadas por los jesuitas con prácticas viciosas y demoniacas que ellos buscan erradicar. En este sentido las invitaciones de los

---

<sup>94</sup> Ibid, p. 68, 72.

<sup>95</sup> Si bien la página carece de numeración, corresponde al último anexo en: Havestadt, Bernardo. 1883 (1783). *Chilidúgu Sive Tractatus Linguae Chilensis*. Volumen II, Leipzig – Alemania, B. G. Teubner.

<sup>96</sup> Febres, Andres, *Arte de La Lengua General Del Reyno de Chile, Con Un Dialogo Chileno-Hispano Muy Curioso: A Que Se Añade La Doctrina Christian, Esto Es , Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario, y Pláticas; Lo Mas En Lengua Chilena y Castellana: Y Por Fin Un Vocabulario H*. Lima – Perú, En la calle de la Encarnación, 1764, p. 121.

<sup>97</sup> Ibid. p. 123.

caciques gobernadores o *winka-ülmen* son aparentemente una forma de incorporar al mundo indígena al mundo *wingka*, pero lo cierto es que estas misiones, por lo general, no cumplirán su cometido. A pesar de tolerar e inclusive pedir éstas, el mundo indígena que aparentemente acepta el cristianismo seguirá cultivando sus prácticas ancestrales, señaladas en los anteriores testimonios citados de Pietas. Lo que es inclusive perceptible en las prácticas que respecta a las formas de razonamiento indígena, que se siguen guiando en principios propios de sociedades de parentesco, es decir el convencimiento verbal, constatable en la descripción que hace Febres del *koyagtun*:

Millaleuvu: Assì es, haces bien, Ancatemu : yo cierto te estimo, que me hayas juntadotantos Caciques, y quedo contento de que me hayan venido à vèr tantos mozetones, que son mis hijos, pues yo os tengo por hijos, y vosotros me tenieis por Padre que assì nos caoresponderèmos bien. (...) Ancatemu: Un buen consejo te he dar, Padre, aplica bien tus dos oïdos: ya no has entrado en nuestra tierra ¿ya no vendrás a naturalizarte? Ya no vienes a cuidarnos? Nos has de mirar como a hijos, y nosotros te miraremos como Padre; portándonos bien de una y otra parte, será bueno; pues es cosa buena el hacer bien mutuamente, dice el probervir: no tengas cerrada tu mano, Padre, te has de compadecer de los pobres ; no salga desconsolado, cuando te venga à ver algun miserable, o alguna vieja, ò algun Cacique ; si tiens lastima de un pobre, saldïa agradecid, y nosotros tambien nos alegraremos, y diremos que nuestro Padre se porta muy bien : de esta suerte seràs mentado en la tierra y tendrás en un puño sus cuatro Provincias. [...] Otra cosa quiero meter en el corazon de mis Caciques, Ancatemu: que vosotros los grandes vendreis a oïr Misa, y a llevar como de cocabi buenos consejos, èsto es, cosas de Dios, mas vuestros chiquillos vendràn à rezar, no me los mezquineis : se han de criar solo como bestias, sin conocer a Dios? Yo los enseñare, te enseñare, te digo, Ancatemu.<sup>98</sup>

Podría plantearse que, las lógicas dialógicas de las sociedades segmentarias se dejan entrever a pesar del contexto marcado por diversas alusiones a la adquisición de la religión cristiana por parte de los indígenas, una religión que se supone debía integrar a los indígenas a las prácticas propias de sociedades estratificadas. La que fue inclusive pedida por los caciques que poseían el bastón de plata, pero aun así el testimonio nos permite ver que las lógicas propias del parentesco siguen primando en la sociedad indígena a pesar de una aparente y activa colaboración de sectores mapuche con el mundo *wingka*. El convencimiento por medio del argumento sigue siendo el punto fuerte frente a la coacción, que no es perceptible en el *koyagtun*.

Para finalizar este apartado presentaremos un testimonio de las postrimerías del siglo XVIII, en este caso sería la obra del abate Molina de 1795 donde podemos apreciar algunas de las descripciones que da respecto al sistema de autoridad indígena:

Así como ninguna unión civil puede subsistir sin alguna forma de gobierno, así en cada lugar o aldea mandaba un Xeje dicho *Ulmen*, el qual en ciertas cosas estaba sujeto al supremo Comandante de la tribu, que tenia el mismo nombre. Todos estos príncipes se sucedían el uno al otro por línea hereditaria, lo que prueba la antigüedad de estas juntas

---

<sup>98</sup> Ibid. p. 150 -152, 155-156.

políticas [...], parece que las riquezas hayan sido las que hayan ensalzado las familias dominantes á la clase que ocupaban ; porque la voz *ulmen*, si es que esta noción no es traslaticia, significa tambien hombre rico. Se debe, pues, suponer, que la autoridad de estos Xefes fuese muy limitada, esto es, solamente directiva, y no coactiva.<sup>99</sup>

En el extracto se sigue dando cuenta del carácter segmentario de estas sociedades indígenas, lo que Molina llama carentes de una auténtica «política civil»<sup>100</sup>. En lo que refiere a los cargos hereditarios se presenta similitudes con los anteriores, un jefe de paz y otro de guerra en este caso el «Toqui» y el «Ulmen»: «La insignia distintiva del *Toqui*, es una hacha de pórfido, ó de marmol. Los *Apo-Ulmen* , y los *Ulmenes*, llevan bastones con puño de plata , pero los primeros añaden por distinción, en el medio de sus bastones , un anillo del mismo metal»<sup>101</sup>.

Una de las pocas diferencias relativamente curiosas con relatos anteriores será el cambio que sufrirá el nombre del *Pelki-Ülmen*, que Molina denomina «Guerquenis»<sup>102</sup>, la que cumplirá la misma función de mensajero portador de la flecha ensangrentada - acompañada de un hueso si ya comenzaron las hostilidades-, actividad que el autor denomina: «púlquitún»<sup>103</sup>. Lo interesante de esto es que será más próximo al vocablo actual para quien desempeña esta labor de mensajero, *werken*.

Poniendo el foco de nuevo en los cambios respecto a la autoridad por medio de los bastones de plata, se puede observar la integración de los símbolos de los bastones y el canelo en los Parlamentos, según la voz hispano-criolla o «Huincacoyag»<sup>104</sup>, según la voz indígena:

Se di principio de las conferencias con muchos cumplimientos de ambas partes, y en señal de la reciproca futura amistad, juntan los bastones de los *Ulmenes*, y el del Presidente Español todos en un atado, dexando éste en medio de la Asamblea. Entonces un Orador Araucano , presentando primero un ramo de canelo, que entre ellos es el simbolo de la paz, y puesta la mano izquierda sobre el manojito de los bastones, hace en lengua Chilena una arenga bien entendida, sobre los motivos que han ocasionado la guerra , y sobre los medios mas oportunos para conservar la buena armonía entre los pueblos. Luego pasa á exponer con mucha facundia y energía, los daños que trae consigo la guerra , y las ventajas que derivan de la paz, á la qual exhorta con una patética peroración a los Xefes del uno y del otro partido. Un intérprete , prestado primero su juramento, va explicando punto por punto todo lo que va diciendo el Araucano. El Presidente Español responde con otro discurso adaptado á la materia, el qual es del mismo modo interpretado. Se establecen , pues , los artículos del tratado, que se ratifican con un sacrificio de varios *chilihueques* , ó camellos Chilenos, que los Araucanos hacen inmolar por el feliz suceso de la paz. El Presidente come

---

<sup>99</sup> Molina, Juan Ignacio, *Compendio de La Historia Civil Del Reyno de Chile. Parte Segunda*, Madrid – España, Imprenta de Sancha, 1795, p. 19-20.

<sup>100</sup> Ibid, p. 25.

<sup>101</sup> Ibid, p. 61.

<sup>102</sup> Ibid, p. 69.

<sup>103</sup> Ibid, p. 69.

<sup>104</sup> Ibid, p. 80.

en una misma mesa con el Toqui, y con los *Ulmenes* principales , á quienes hace en nombre del Soberano los regalos acostumbrados.<sup>105</sup>

Ya se puede ver una incorporación de los bastones dentro de las prácticas rituales indígenas, donde pasa a conformar unos de los símbolos de paz junto con las ramas de canelo o *foye*, en donde la habilidad oral para convencer a los demás jefes de detener la guerra será una cuestión fundamental. Podría decirse que pasa a formar un símbolo de paz respecto al mundo *wingka*, ya no es simplemente un símbolo que les agregue prestigio por vincularlos con el mundo hispano-criollo, sino que además de integrarse a las lógicas hereditarias de objetos que se constituyen en puntos de anclaje de la sociedad. Pues desempeñan una función crucial dentro de la sociedad, que en este caso sería negociar la paz con los enclaves coloniales. Una paz que será negociada en términos de las propias dinámicas indígenas, es decir, economías de don, en donde los intercambios de dones -en este caso la instancia de los Parlamentos o *Wingkacoyagtun* se constituyen en una forma de reafirmar la prestación de servicios totales en términos de Godelier<sup>106</sup>-, en este caso se constituyen en colaboración con el mundo hispánico y la paz con éste:

Este Parlamento se renueva todas las veces que arriba á Chile un nuevo Presidente de España, sin poder dispensarse de hacerlo , porque procediendo de otra manera, los Araucanos se creerían menospreciados , y volverían á comenzar sin otro motivo la guerra [...] los demás *Ulmenes* á hablarse juntos , para darse recíprocamente á conocer , y consolidar mejor la amistad establecida con los antecesores de él. En este Congreso convencional , se practican quasi las mismas ceremonias que se hacen en las juntas instituidas para tratar de la paz. Los *Ulmenes* concurren á él, en mayor número, no menos para conocer personalmente al nuevo Xefe de los Españoles , que para, deducir de su gravedad: y de su fisionomía , las disposiciones pacificas. o guerreras de su ánimo.<sup>107</sup>

La tentativa de Zavala podría ser cierta, al promover la dinámica de Parlamentos para la integración indígena, el orden colonial quedó en una situación pantanosa<sup>108</sup>, donde empezó a tener que reactualizar continuamente sus compromisos, al igual que lo hacen las sociedades indígenas marcadas por modelos económicos centrados en el intercambio de dones.

#### **4. Sistema de autoridad y bastones de mando en las actas de Parlamentos**

Teniendo en cuenta lo que nos plantea Rosales sobre la primera entrega de los bastones ocurrida en el Parlamento de Quilín del año 1641 -sería un hecho marginal-, solo se entregarán tres bastones de plata para autoridades mapuche, solo uno para caciques gobernadores, en este caso Lincopichon. Las actas de este Parlamento dan cuenta de la

---

<sup>105</sup> Ibid, p. 81-82.

<sup>106</sup> Godelier, 1998, Op. cit.

<sup>107</sup> Molina, 1795, Op. cit., p. 83.

<sup>108</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.



presencia de los bastones de plata y su asociación con la autoridad, en este caso, representación del poder imperial, se nos dice que el marqués de Baydes gobernador y promotor del Parlamento utiliza uno:

Y como la divina providencia dispone aún los efectos sobrenaturales de su gracia, no siempre con milagros, sino valiéndose de humanos medios, con que eficaz y suavemente ejecuta sus intentos, guiándolos con fortaleza hasta sus fines, quiso elegir para los buenos sucesos y pacificación que se espera al marqués de Baides, conde de Pedroso, poniéndole en sus manos el baston de Capitan general, Presidente y Gobernador del reino de Chile, sirviéndose para este efecto, no ménos de su cristiano pecho y buen agrado, que del valor que acreditan sus calificados servicios en Flandes y donde quiera que ha sido menester mostrarle; porque según ha enseñado la experiencia en aquel reino, el principal nervio de su conquista y pacificación está pendiente de la cristiandad, justicia distributiva y buen celo del que le gobierna.<sup>109</sup>

En este Parlamento, se nos menciona especialmente la fidelidad de Lincopichon para con las autoridades coloniales, podría decirse en términos de Balandier que ante el estímulo externo del mundo colonial Lincopichon colabora para mejorar su posición, ganándose favores de estas autoridades que se materializan en diferentes agasajos. Siguiendo a Rosales, también la entrega del primer bastón de plata símbolo de la autoridad imperial, por ende, portador de prestigio, en este caso al igual que el marqués de Baydes.

Lincopichon para hacer lo mismo, le envió sus Embajadores y tras ellos sus hijos, y lo que más admiró, por la severidad y gravedad del sujeto, vino en persona, y con grandes cortesías y sumisiones pidió á su señoría no pasase adelante con el estrago que amenazaba el ejército en sus tierras, porque prometia por sí y por sus vasallos la paz y obediencia á S. M., y convocaria á otros Caciques convecinos á que hiciesen lo mismo, y para prenda de su fe ofreció una oveja de la tierra para que se matase á su usanza y costumbre; ceremonia con que entre ellos aseguran las paces que prometen.<sup>110</sup>

Ante esta conducta dócil y aparentemente sumisa de cierta parte de la autoridad indígena, la administración colonial los premia, pero estos premios que son agasajos materiales, es decir, diversos regalos y a su vez también los bastones, se convierten en un factor que cambia la composición interna de la sociedad indígena en la que es incorporada. En consecuencia, la incorporación de un nuevo elemento simbólico les permitió a los caciques gobernadores el poder aumentar su arsenal de objetos simbólicos, que en el caso de los bastones de plata representan un nuevo poder que poseen los jefes. Recordemos que las economías indígenas son economías del don según Godelier, por lo que los objetos sagrados -que lo adquieren por su exclusividad- no son solo materia prima refinada, sino que se fetichizan adquiriendo un carácter nuevo que va más allá de su relación con lo material. En este sentido los bastones también poseen parte del alma de los conquistadores

---

<sup>109</sup> Zavala Cepeda, José Manuel, *Los Parlamentos Hispano-Mapuches, 1593 - 1803: Textos Fundamentales*, Temuco – Chile, Ediciones Universidad Católica de Temuco, 2015a, p. 109-110.

<sup>110</sup> Ibid, p. 110.

que lo entregan, un nuevo poder para los jefes de paz. Estas autoridades mapuche, no solo tiene en su haber la herencia de los canelos que simbolizan la paz, sino que este evento de entrega de bastones también implica una nueva familiaridad -y en este caso poder- de la cual éstos jefes van a formar parte<sup>111</sup>.

Después desta ceremonia se sentaron todos alrededor de las ovejas muertas, y hecho silencio comenzaron á tratar y conferir entre sí sobre el asiento de las paces perpétuas, y el modo, calidad y condiciones de jurarlas y entablarlas; y habiendo hablado sobre esto con grande concierto y elegancia Lincopichon y Antegueno (que son naturalmente retóricos estos indios, y se precian de hacer un buen parlamento), y replicado de nuestra parte lo que pareció conveniente, proponiéndoles las condiciones y pactos que parecieron más importantes al servicio de entrambas Majestades, y habiendo dado y tomado sobre la materia, se levantó Liencura, Cacique muy principal.<sup>112</sup>

En el próximo Parlamento de Quilín del año 1647, se vuelve a manifestar la preminencia de los jefes que colaboraron de manera más cercana y obtuvieron los bastones de plata, como interlocutores ideales con el mundo hispano-criollo, en especial Lincopichon:

Darles a entender las capitulaciones fielmente y con toda claridad proponiéndoles a los dichos yndios que libremente a cada uno dijessen todos su parecer y lo que se les ofressiese y esto respondieron que todos Davan la mano para que hablasse por ellos y por todos los aussentes de sus parcialidades Lincopichon como toque general de la tierra de birque y uno de los mas principales de toda la tierra y de la yllaregua deste asiento De quillin y sin embargo dello se levantaron de sus asientos ayllacurichi y guayquimilla hermanos del toque tinaqueupu y otros yndios prinssipales y se sentaron junto a dicho lincopichon como para mexor adbertirle sus propuestas y repuestas con lo qual se enpessaron a leer las dichas capitulaciones una por una y dieron a entender por el dicho interprete en la forma siguiente.<sup>113</sup>

Se puede observar que jefes con bastón, en este caso Lincopichon, mantienen preminencia en el rol de intermediarios con el mundo hispano-criollo. Los demás caciques que buscaban la paz y la conciliación con el gobierno colonial verán en él, al más capaz para mediar los intereses propuestos en las capitulaciones con los suyos propios. El jefe con bastón de mando se empieza a configurar tempranamente en intermediario predilecto con el mundo hispano-criollo. Proponemos que obtiene esta posición por su continua fidelidad -cooperación activa en términos de Balandier- con las autoridades del mundo colonial. La continuidad y reactualización de estas mecánicas se pueden apreciar en el Parlamento de San Felipe de Austria del año 1663: «[...] el dicho Caçique lincopichon en nombre de todos

---

<sup>111</sup> Algo similar se puede observar en torno a los trofeos que se obtenían de los españoles venidos en batalla, los que obtenían un carácter mágico. Estos objetos que poseyeron en vida los conquistadores portaban parte de su alma que ahora en posesión de los indígenas era un nuevo signo de prestigio que se exhibía en instancias rituales. Para ahondar más en esta dinámica véase: Goicovich, 2003, Op. cit.

<sup>112</sup> Zavala Cepeda, 2015, Op. cit. p. 115.

<sup>113</sup> Ibid, p. 129.

Respondio que las dichas treçe capitaciones que se les abian leido las obedecian y respetavan por buenas y justas y todos juntos con aclamacion dijeron lo mismo repitiendo que obedecian dichas capitulaciones en su nombre y de todos sus soldados y subditos y que las observarían puntualmente por que estan muy justificadas y nada grabossas sino con muchas combenencias suias porque le daban con profunda Reverençia las graçias al señor gobernador»<sup>114</sup>.

En el Parlamento de San Carlos de Austria, Yumbel, 1692, ya se puede observar una entrega generalizada de bastones a los caciques principales por parte de la administración colonial. Es observable que todos estos jefes, en cierta medida aceptan la colaboración con el régimen colonial para obtener ventajas de ésta, sin desapegarse a las dinámicas dialógicas propias de una sociedad segmentaria, también se puede ver -al igual que en ocasiones anteriores- que, a pesar de poseer los bastones de plata -signos de autoridad imperial española-, estos deben pasar sus resoluciones por el diálogo entre los diversos representantes del mundo indígena antes de dar el veredicto final ante la autoridad hispana. Que se puede inferir en el siguiente extracto:

Y le siguio el caçique Anulabquen de la Jurisdiccion y Butanmapu de la costa del mar en conclusion de çerrar el parlamento poniendose en pie cojio en las manos los bastones de los caçiques prinçipales de los quatro Butanmapus y ferboriçando fue nombrando los caçiques siguientes [...] los çito con una voz pidiendoles oido en que lo mismo que deçia a los caçiques referidos hablava contra ellos y prosiguio diçiendo que avia llegado el tiempo de unirse con la lei de los spañoles pues su Magestad (que Dios guarde) los avia declarado por basallos suios de la manera y como lo heran los expañoles christianos haçiendoles las honras que de manifiesto se beian y que en lo de adelante se devian esperar nuebas merçedes maiormente porque tenian un señor Governador tan bueno que seguramente se devia esperar daria parte de todo a Su Magestad católica [...] y pues todo el fin y deseo de su Magestad catholica hera bivar en paz y quietud y que fuesen christianos para mereçer la gloria de sus almas hera todo lo dicho tan bueno que faltavan raçones para estimar todo lo capitulado y con esto çerro su discurso entregando al señor capitan general los bastones que tenia en las manos de los caçiques De quatro Butanmapus y quedo concluso el parlamento.<sup>115</sup>

A pesar de obtener este nuevo emblema de prestigio y poder que les daba el uso de los bastones, este no logró imponer una auténtica autoridad centralizada -entiéndase, que imponga una jerarquía rígida respecto de la demás población indígena. Podría decirse que dio un nuevo factor de poder -en términos de más prestigio- en estas economías de dones. Algo interesante de la cita anterior es que se empieza a vislumbrar una práctica que se convertirá en algo habitual en los próximos Parlamentos, juntar los diversos bastones de plata de los caciques más importantes para hablar hacia los diferentes caciques y posteriormente también hacia la autoridad del mundo *wingka* o hispano-criollo<sup>116</sup>. El aunar

---

<sup>114</sup> Ibid, p. 145.

<sup>115</sup> Ibid, p. 178-180.

<sup>116</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

los bastones se constituirá en un signo de prístina unidad, pero no en un sentido propio de sociedades estratificadas, sino más bien la unidad propia y consensuada de las sociedades de carácter segmentario. Esta unidad consensuada se vuelve a mostrar nuevamente en el Parlamento de San Juan de Purén de 1698: «Concluyeron sus platicas y entonces dando mano al penultimo por rason de cortesia por ser de la jurisdición de Valdivia y aver sido llamado por sus confidentes que fue Don Martin de las Cuevas y Palamun Cacique principal y Gobernador de la parcialidad de Tolten el Vaxo se levanto y cogiendo los Vastones de los demas Caciques, como haçiendo de todos uno para que se Corroborase mas la alianza y Confidencia de su admapu fue introduçiendo su razonamiento ponderandoles las combeniençias de la paz»<sup>117</sup>.

Esta integración a las dinámicas indígenas de los nuevos objetos de prestigio se ritualizará con bastante rapidez, inclusive los interlocutores hispano-criollos ya nos hablarán de “Vsansa” acerca de la práctica de juntar los bastones de plata y en base a esto hablar por parte de las diferentes parcialidades o *butalmapu*, constatable en el Parlamento de Concepción de 1735: «[...] y haviendolo oydo todos, prometieron hazerlo asi, y en conformidad de su Vsansa, Juntaron todos sus Vastones, y por los quatro butammapus, ô Parcialidades hablaron, Don Pedro Guaquinpangui, Casique Principal de Arauco, Don Francisco G[ui]litaquen que lo es de la Parcialidad de los Llanos, y Don Pedro Chanqueiguenu que lo es de los de la Cordillera, aconsexandose mutuamente unos â otros sobre todo lo que su Señoria les havia dicho, pues tenian obligacion de Hazerlo, y era tan de rason, y concluido por cada uno su razonamiento»<sup>118</sup>.

En el Parlamento de Tapihue de 1746, ya no solo se usa la palabra «usansa», sino que también lo describen a modo de «rito» para los indígenas. A casi 50 años de la entrega generalizada de bastones, en el Parlamento de San Carlos de Austria, Yumbel, de 1692, ya en el Parlamento de Tapihue de 1746, se puede ver con claridad que los elementos del mundo *wingka* son integrados prontamente en los rituales indígenas, y a pesar de que en cierta medida son una muestra de la colaboración directa por parte de sectores del mundo indígena, también da muestra de un gran grado de apropiación, señalado ya por Zavala en su trabajo del 2000<sup>119</sup>. Lo que es constatable en el siguiente extracto del Parlamento de Tapihue de 1746:

[...] entendida la mente de su Excelencia por el organo de los ynterpretes y por las expreciones de los padres misioneros, repitieron muchas gracias, con la ynteligencia de que como a padre lo reverenciarian pues hallaban en sus manos el corason y exteriores, en el pecho los signos de su sinceridad; y haviendo pedido lisensia para poder hablar segun su *usansa* tomo la vos por el huitalmapu de los llanos el Casique Don Diego Guenchaguala de la redusion de Renaico presediendo el *rito de recoger todos los vastones* de su Excelencia de los de su hasistencia y de los principales casiques, y sobre hellos empeso a aconsejarlos recordandoles el benefisio que los españoles les deseaban y la miseria que experimentaban

---

<sup>117</sup> Ibid, p. 211.

<sup>118</sup> Ibid, p. 233. La cursiva es nuestra.

<sup>119</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

sin su fomento principalmente en la carencia de los padres misioneros que tan deberas se dedicaban a su enseñansa exforsandoles a que sin dobleses cumpliesen lo que en los parlamentos ofresian y no olvidasen lo que conbensidos confesaban.<sup>120</sup>

Posteriormente en el Parlamento de Tapihue de 1774, se nos vuelve a recordar el carácter ritual que tenían el juntar los batones de plata para los caciques indígenas, inclusive a pesar de enfrentarse a un temporal, estos objetos debían mantenerse unidos sin alteraciones, aunque se les trasladara hasta, su unidad, debería permanecer inalterada hasta el término del Parlamento:

El dia siguiente veinte y dos del citado mes y año, hallandose todos los casiques, e Yndios en la expressada ramada antes de que pasase a ella el Señor Capitan General le despacharon vn mensaje, haciendole precente que con la fuerza de el temporal de viento que se estava experimentando no podian ôhir avn lo que decian vnos a ôtros en la mayor ymmediacion y que en esta Ynteligencia si fuese de el agrado de Su Señoria pasarian todos de aquella ramada a la de su avitacion, que por estar cubierta, y cercados sus costados no se verificaria en ella aquel Yncombeniente, y haviendole respondido no haver embaraso en que assi lo executasen, pero que advirtiesen que no tenian acientos respondieron que de qualquiera suerte estarian gustosos avn que fuese en el suelo; en cuya virtud se traslado la tropa de vna ramada a otra, e ygualmente el asecillo de vastones que havia quedado en la primera, y *devia permanecer conforme a sus ritos hasta que terminase el parlamento.*<sup>121</sup>

Se nos vuelve a presentar el hecho de que los Parlamentos pasan a ser una instancia influenciada fuertemente por las prácticas de sociedades segmentarias, se seguía concibiendo a modo de instancia eminentemente dialógica, podría decirse que incluso por sobre el papel de acatar la autoridad real. El poder de los bastones permite hablar a los caiques de los *butalmapu*, pero se les trata de convencer en todo momento por sobre de cualquier otra táctica, véase en:

Casique Governador de la mision de santa fee Don Ygnacio Levigueque, que havian elegido el casique Governador de Colgue Don Christoval Chuequelemu, y los demas casiques de su Butalmapu perteneciente al Sargento Maior para que hablase a nombre de todos, y obtenida la licencia que pidio para [poder]lo hacer según sus ritos, y seremonias, puesta la mano derecha sobre los vastones empero â aconsejar en su ydioma a cada [uno] de los Casiques de los quatro Butalmapus haciendoles entender [que] todas las Capitulaciones de que se les havia enterado prolijamente el dia antecedente manifestavan sin rason de dudas que solo se tratava de su vien, que de admitirlas, y cumplirlas resultar[ia] que mejorasen de fortuna, pues ya tenian experiencia de los efectos de la Ynfidelidad.<sup>122</sup>

Para el mundo *wingka*, la entrega de bastones de plata era un medio para integrar a estas sociedades segmentarias al gobierno colonial, que aparentemente resultaba de sumo provecho. Además de los agasajos entregados en los Parlamentos, también se puede ver la integración de más caciques a una formalización de relaciones con las autoridades del

---

<sup>120</sup> Zavala Cepeda, 2015, Op. cit., p. 250. La cursiva es nuestra.

<sup>121</sup> Ibid, p. 323. La cursiva es nuestra.

<sup>122</sup> Ibid, p. 324.

gobierno colonial, por medio de la entrega de más batones por parte de la autoridad hispano-criolla:

[...] las Providencias que fuesen justas lo que aceptaron diciendo nuevamente Viva el Rey e inmediatamente se repitió otra salva de algunos cañonazos por la felicidad, y común complacencia con que se había concluido este Parlamento, y procediendo Su Señoría a la acostumbrada Entrega de Vastones, y el oficial Real Comisionado al repartimiento de agasajos, les dijo últimamente que esperaba las pruebas de su reconocimiento al Rey nuestro Señor, no solo en su constante fidelidad, sino en la dedicación de sus hijos a la Enseñanza política, y Christiana, y que se los entregasen para poner en ejecución las piadosas intenciones de nuestro Religioso Soberano.<sup>123</sup>

Para finales del siglo XVIII en los Parlamentos, se puede observar una nueva dinámica en la ritualidad indígena. Ya no es simplemente la unidad de los bastones de plata de las autoridades indígenas, sino que también en este acoplamiento de bastones se agregará claramente el que pertenece al Señor Presidente del Congreso, el cual va a ocupar un lugar central en la unión de bastones. Lo que nos muestra, el alto nivel de compromiso existente entre las autoridades más dialogantes dentro del mundo indígena respecto de la autoridad española<sup>124</sup>, que en este caso empieza a dar esbozos simbólicos, que pueden ser verificables en el Parlamento de Lonquillo de 1784:

Concluida esta diligencia pidió licencia al Casique Gobernador de la Reducción de Santa Fee a quien le incumbe hablar por el Butalmapu de la Cordillera que corresponde al sargento Mayor para desempeñar su encargo y obligación, y otorgada que fue antes de proferir recojió conforme a sus ritos y ceremonias los Vastones de los concurrentes, comprendiendo los de los Casiques Gobernadores y Capitanejos, y ligándolos con una cinta colocó en lugar preeminente el del Señor Presidente del Congreso, y precediendo al acostumbrado nombramiento de uno que a nombre de los cuatro Butalmapus contextase en defecto de aquellos que por sí no se expresase o por falta de tiempo [...] En este estado poniéndose en pie inmediato a los mismos Vastones el mencionado Don Ygnacio Lebigueque preguntó en altavos si estaban prontos y dispuestos a abrazar los consejos que les diese el Señor Comandante General, y a ratificar y firmar una Paz constante con reflexión a las ventajas que les resultaban de la que ha muchos años gozaban el que respondieron todos que sí, ese es nuestro deseo, y con particulares expresiones por sí, y a nombre de todo el congreso de Yndios Don Agustín Curiñancu con esta vella disposición que protestaron y demostraron en el semblante alegre gozo y complacencia se pararon a practicar las previas ceremonias de abrazos y cumplimientos disparándose al terminar dos

---

<sup>123</sup> Ibid, p. 328.

<sup>124</sup> Aunque esto también podría ser una muestra de una mayor transculturación de la instancia del parlamento, integrándose aún más estos bastones a las prácticas indígenas, puesto que inclusive empiezan a funcionar prácticamente igual que las ramas de canelo. Véase: «Gen boye, el Cazique mas principal señor de la canela, que no hay mas de vno en cada Llaúcahuin que ponga árbol entero en sus borracheras, los demás son Chapelboye que ponen vna rama». En: Valdivia, 1887, Op. cit. No se especifica la página en la parte del vocabulario -que es el aparatado final-, pero se encuentra fácilmente en la sección de la letra G. Analizado en profundidad en: Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

cañonazos y restituiendose despues a sus asientos dijo su Señoria que antes de entrar en las Capitulaciones o articulos que meditaba.<sup>125</sup>

Para el último de estos eventos revisado en el siglo XVIII, el Parlamento de Negrete de 1793 nos reconfirma la nueva práctica de unir los bastones de plata de las autoridades indígenas con el del «Señor Capitan» o «Señor Precidente» en este caso Ambrosio Higgins de Vallenar:

[...] pidio permiso para hablar el Casique cristiano de la reduccion de Sante fee Don Juan de Lebuepillan por virtud de la antigua prerrogativa que sobre esto le compete, y propuso el nombramiento de la Persona que havia de recibir las contestaciones de los quatro Butalmapus; y habiendo recaído en el por uniformidad de sufragios, recogio los Bastones de todos los Casiques, los ligo con una cuerda, y colocando el del Señor Capitan en el medio de ellos una tercia elevado sobre todos, y como quatro dedos mas avajo el del Señor comandante general dirigiendose a los Butalmapus recapitulo quanto havia expuesto el Señor Precidente, y contenian los Articulos Arriba expresados, y exortados todos a su cumplimiento.<sup>126</sup>

A pesar de esta aparente mayor integración de las autoridades indígenas con bastón de plata, las lógicas de la parla, el convencimiento por sobre la subordinación coercitiva, seguirá siendo central para tratar con el mundo indígena, por lo que habría que matizar bastante la subordinación de estas sociedades segmentadas ante el gobierno del Reyno de Chile. Supuesta subordinación que se deja ver en el siguiente extracto:

En virtud de esto se eligio en su lugar con las mismas solemnidades a Don Francisco Curinahuel que, escusandose de executar personalmente la diligencia por la enfermedad con que se hallava subdelego esta comicion en el casique de Lobiayan, Don Agustín Chicaguala, y trasladado al lugar de los Bastones, y estendida su mano sobre ellos en señal de pocecion, se dio orden de que continuase la parla [...] Y habiendo dicho en sustancia lo mismo noventa, y ocho casiques mas que hablaron subceciivamente hasta las tres de la tarde de este día, concintiendo todos gustosamente en la Paz, y prometiendo unanimemente fidelidad al Rey, Union, y conformidad con los Españoles, se mando suspender por ahora la Parla expresando el Señor Capitán General que no obstante todo lo que acavava de oir de los Butalmapus tenía que decirles en el dia siguiente quanto estimava conducente aque en el presente Parlamento, quedasen sentados otros puntos que asegurasen para en adelante la mas entera subordinacion al Gobierno.<sup>127</sup>

## Conclusiones

En síntesis, podemos decir que la implementación del sistema de bastones de plata comienza en 1641 por iniciativa del marqués de Baydes. Se configura inicialmente en una

---

<sup>125</sup> Zavala Cepeda, 2015, Op. cit., p. 352-353.

<sup>126</sup> Ibid, p. 390.

<sup>127</sup> Ibid, p. 391-392.

forma de cooptación de las autoridades indígenas, a modo de premio por su colaboración con el establecimiento y consolidación del régimen colonial. En un principio esta entrega, generó cierto impacto positivo entre los líderes indígenas, quienes se disputaban estos bastones de mando. Dentro de la propia sociedad indígena se constituían en objeto portador de gran prestigio, en tanto se concebían como encarnación de las fuerzas *wingka*, que los jefes ahora tenían en su haber.

Podría plantearse la fetichización del objeto que era incorporado dentro de las autoridades que negociaban con el mundo hispano-criollo. Este objeto que tenía su valor real por la relación que les permitía generar con el mundo *wingka*, empezó a poseer un valor agregado -en este caso vinculado con lo espiritual y el prestigio. Tanto es así que los bastones empezaron a tener cierto carácter hereditario entre los denominados *wingka ülmen*. Estos bastones se convierten en punto de anclaje de una función importante dentro de la sociedad, tanto a nivel de identidad dadora de sentido, a la vez que cumplidora de ciertas funciones, en este caso de paz con el mundo colonial.

La iniciativa hispana por establecer su dominación de formas más blandas fue la que gestó la entrega de bastones. Si aceptamos los planteamientos de Boccara, dicha iniciativa tuvo su germen con los planteamientos del padre Luis de Valdivia para la guerra defensiva impuesta entre 1612-1625. A su vez, si la encajamos con la propuesta de Goicovich, se termina por imponer en el periodo denominado Consolidación fronteriza de 1683 en adelante -hasta el final de la vida fronteriza. Táctica que tuvo una amplia aceptación dentro de las autoridades de paz del mundo indígena. Pero que no logró obtener los resultados que deseaba las autoridades coloniales, confirmando lo indicado por Zavala, las diversas tentativas por incorporar al pueblo mapuche dentro del orden colonial terminaron por ser absorbidas por las dinámicas indígenas. En este sentido es interesante volver a Balandier y su “situación colonial”, puesto que en este caso particular a diferencia de los casos que estudió el antropólogo francés -principalmente las sociedades coloniales africanas- no ocurre una dominación del espacio mapuche; por estrecha que fue la colaboración con el gobierno colonial, la relación entre éstos y el mundo indígena no pasaría por una auténtica dominación. Hay autores, entre ellos Villalobos, que plantean una sumisión indígena. Lo cierto es que no hubo una dominación efectiva. El gobierno colonial tuvo que optar por una asimilación pacífica y relaciones interétnicas relativamente equilibradas que, es posible catalogar, según lo hacen Foerster y Vergara de una de «guerra latente»<sup>128</sup>. Si a esto le sumamos lo planteado por Boccara, vale decir, el Diagrama Disciplinario que se trata de imponer también es un intento de dominación. La guerra que no fue solo material, sino que también poseyó otras formas, en este caso la simbólica y la imaginaria -entiéndase ideológica. Constituyendo una especie de intento de dominación latente por parte del gobierno hispano-criollo.

En nuestro análisis del sistema de bastones, sostenemos que éstos terminaron por ser absorbidos por las dinámicas propias de la sociedad indígena, tanto al nivel de la

---

<sup>128</sup> Foerster and Vergara, 1996, Op. cit., p.14.



fetichización del mismo al igual que en su rol dentro del sistema de Parlamentos, que los indígenas denominaron *Wingkakoyagtun* -reactualizando el concepto que vislumbró el abate Molina: «Huincacoyag»<sup>129</sup>. Podría interpretarse que este espacio era concebido en las dinámicas propias de diálogos de paz, es incluso constatable en el rol de los bastones que pasaron a sustituir a las ramas de canelo, desempeñando las mismas funciones y modos de esta, o sea, la del cacique principal que recibe en este caso el Presidente del Congreso o Presidente Español. Este nuevo tipo de *koyagtun* sería el bastón de dicho Presidente, al cual se le amarran alrededor los bastones de los demás caciques, al igual que en la antigua usanza de los *koyagtun* descritos por el padre Luis de Valdivia, pero en este caso, cambió porque el símbolo de la paz con el mundo *wingka* pasarían lentamente a ser los bastones por sobre la rama de canelo<sup>130</sup>. Aunque, según señala el abate Molina aún quedaban vestigios de la rama del canelo, pero teniendo un lugar marginal respecto a los bastones. Al igual que en los procesos de Parlamentos descritos por Zavala, podría decirse que la entrega de bastones fue una iniciativa que terminó cayendo en lógicas engorrosas para la dominación hispana. Esta iniciativa, no desempeñó el papel deseado; en este caso imponer caciques gobernadores afines, con el fin de civilizar a los mapuche.

## Bibliografía

- Álvarez-Santullano, Pilar, Amilcar Forno, and Eduardo Risco. 2015. "Propuestas de Grafemarios Para La Lengua Mapuche: Desde Los Fonemas de Las Representaciones Político Identitarias." *Alpha* N°40: 113–30.
- Balandier, George. 1970 (1955). "The 'Colonial Situation' Concept." In *Sociology of the Black Africa: Social Dynamics in Central Africa*, Traduced by Douglas Garman, 1° ed. ing, 21–56. New York: Andre Deutsch.
- . 1973 (1971). *Teoría de La Descolonización*. Traduced by Rafael Di Muro. 1° ed. esp. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Bengoa, José. 1996 (1987). *Historia Del Pueblo Mapuche*. 5° Edición. Santiago: Ediciones Sur.
- Boccaro, Guillaume. 1996. "Notas Acerca de Los Dispositivos de Poder En La Sociedad Colonial-Fronteriza, La Resistencia y La Transculturación de Los Reche-Mapuche Del Centro-Sur de Chile (XVI-XVIII)." *Revista de Indias* LVI (208): 659–95.
- . 1999. "El Poder Creador: Tipos de Poder y Estrategias Se Sujeción En La Frontera Sur de Chile En La Época Colonial." *Anuario de Estudios Americanos* Tomo LVI (1): 65–94.
- . 2007 (1998). *Los Vencedores: Historia Del Pueblo Mapuche En La Época Colonial*. Traduced by Diego Milos. 1° ed. esp. San Pedro de Atacama: Línea Editpriar IIAM.
- Febres, Andres. 1764. *Arte de La Lengua General Del Reyno de Chile, Con Un Dialogo*

---

<sup>129</sup> Molina, 1795, Op. cit., p. 80.

<sup>130</sup> Zavala Cepeda, 2011, Op. cit.

- Chileno-Hispano Muy Curioso: A Que Se Añade La Doctrina Christian, Esto Es , Rezo, Catecismo, Coplas, Confesionario, y Pláticas; Lo Mas En Lengua Chilena y Castellana: Y Por Fin Un Vocabulario H.* Lima - Perú: En la calle de la Encarnación.
- Fernández, Nuria. 2011. “Resistencia, Decadencia y Colonización En Las Isla Bioko. Análisis de La Estructura Política Bubi.” In *Antropología Política. Textos Teóricos y Etnográficos*, edited by Beatriz Pérez and Aurora Marquina, 1° ed. esp, 191–219. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Foerster, Rolf, and Jorge Vergara. 1996. “¿Relaciones Interétnicas o Relaciones Fronterizas?” *Revista de Historia Indígena* N°1: 9–33.
- Fried, Morton H. 1979. “Sobre La Evolución de La Estratificación Social y El Estado.” In *Antropología Política*, edited by J. R. Llobera, 1° ed. esp, 133–51. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Gay, Claudio. 1846. *Historia Física y Política de Chile : Documentos : Tomo Primero.* París - Francia: En casa del autor. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.59224>.
- Godelier, Maurice. 1998 (1996). *El Enigma Del Don.* Traduced by Alberto López Bargados and Enrique Floch González. 1° ed. esp. Barcelona: Paidós. <https://doi.org/10.2307/j.ctvkwnpdk.44>.
- . 2011 (1982). *Producción de Los Grandes Hombres. Poder y Dominación Masculina Entre Los Baruya de Nueva Guinea.* Edited by José Carlos Bermejo Barrera. 2° re. esp. Madrid: akal. [http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/20602/1/ElEstudioDeLaCulturaMaterialInteresDeLasCienciasHi.pdf%0Ahttps://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4892/1/CC\\_11\\_11.pdf%0Ahttp://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/3878%0Ahttp://linkinghub.elsevier.com/](http://digibuo.uniovi.es/dspace/bitstream/10651/20602/1/ElEstudioDeLaCulturaMaterialInteresDeLasCienciasHi.pdf%0Ahttps://rua.ua.es/dspace/bitstream/10045/4892/1/CC_11_11.pdf%0Ahttp://helvia.uco.es/xmlui/handle/10396/3878%0Ahttp://linkinghub.elsevier.com/).
- Goicovich, Francis. 2003. “En Torno a La Asimetría de Los Géneros En La Sociedad Mapuche Del Período de a Conquista Hispana.” *Historia* Vol. 36: 159–78.
- . 2005. “Un Informe Inédito de Jerónimo Pietas Sobre Los Indios Del Reino de Chile, 1719.” *Cuadernos de Historia* 24: 207–24.
- . 2007. “Entre La Conquista y La Consolidación Fronteriza: Dispositivos de Poder Hispánicos En Los Bosques Meridionales Del Reino de Chile Durante La Etapa de Transición (1598-1683).” *Historia* Vol. II (N°40): 311–32.
- . 2022. “Un Testimonio Inédito y (Casi) Desconocido de La Paces de Quillín, 1641.” *Cuadernos de Historia* 56: 387–427.
- Hämäläinen, Pekka. 2008. *El Imperio Comanche.* Taduuced by Ricardo García Pérez. epublibre.
- Havestadt, Bernardo. 1883 (1783). *Chilidúgu Sive Tractatus Linguae Chilensis. Volumen II.* Edited by Julio Platzmann. Leipzig - Alemania: B. G. Teubner.
- Jara, Álvaro. 1981 (1961). *Guerra y Sociedad En Chile.* 2° ed. esp. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- Lorandi, Ana María. 2012. “¿Etnohistoria, Antropología Histórica o Simplemente Historia?” *Memoria Americana*, no. 20–1: 0–0. [http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1851-37512012000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es](http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-37512012000100002&lng=es&nrm=iso&tlng=es).

- Mauss, Marcel. 1979 (1950). *Sociología Antropología*. Edited by Teresa Rubio De Martin-Retortillo. Traducción. Madrid: Editorial Tecnos.
- Molina, Juan Ignacio. 1795. *Compendio de La Historia Civil Del Reyno de Chile. Parte Segunda*. Edited by Nicolas de la Cruz y Bahamonde. Madrid - España: Imprenta de Sancha. <https://www.ptonline.com/articles/how-to-get-better-mfi-results>.
- Pike, Kenneth. 1972. “Puntos de Vista Éticos y Émicos Para La Descripción de La Conducta.” In *Comunicación y Cultura*, edited by Alfred Smith, 1° ed. esp, 233–48. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.
- Pinto Rodríguez, Jorge. 1990. *Misioneros En La Araucanía. Un Capítulo de Historia Fronteriza En Chile. Volumen II: Documentos*. 1° ed. esp. Bogotá - Colombia: CELAM.
- Rivas, Luis. 1973. “Introducción.” In *Teoría de La Descolonización*, edited by George Balandier, 1° ed. esp, I–XIII. Buenos Aires: Editorial Tiempo Contemporáneo.
- Rosales, Diego de. 1877 (1674). *Historia General de Reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo I*. Edited by Benjamín Vicuña Mackenna. 1° ed. esp. Valparaíso - Chile: Imprenta del Mercurio.
- . 1878 (1674). *Historia General de Reino de Chile, Flandes Indiano. Tomo III*. Edited by Benjamín Vicuña Mackenna. 1° ed. esp. Valparaíso - Chile: Imprenta del Mercurio.
- Sahlins, Marshall D. 1972 (1968). *Las Sociedades Tribales*. Traduced by Fransisco Payarols. 1° ed. esp. Barcelona: editorial labor.
- . 2011. “Hombre Pobre, Hombre Rico, Gran Hombre, Jefe. Tipos Políticos En Melanesia y Polinesia.” In *Antropología Política. Textos Teóricos y Etnográficos*, edited by Beatriz Pérez and Aurora Marquina, 165–87. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Service, Elman. 1968. *Primitive Social Organization*. Edited by Morton H. Fried and Marvin Harris. 8° rimp. i. New York: Random House.
- . 1984. *Los Orígenes Del Estado y La Civilización*. Traduced by Mari-Carmen Ruiz. 1° ed. esp. Madrid: Alianza Editorial.
- Silva, Osvaldo. 1996. “Reflexiones Sobre La Presencia Indígena En La Historia Nacional.” *Revista de Historia Indígena* N°1: 5–7.
- . 2016. “Fundamentos Para Proponer Una Distinción Entre Etnohistoria e Historia Indígena.” *Revista de Historia Indígena*, no. 3: 5–17. <https://revistahistoriaindigena.uchile.cl/index.php/RHI/article/view/39954%0A>.
- Silva, Osvaldo, and Cristina Farga. 1997. “El Surgimiento de Hombres Poderosos En Las Sociedades Segmentadas de La Frontera Inca: El Caso de Michimalonko.” *Revista de Historia Indígena* N°2: 21–28.
- Tavaréz, David, and Kimbra Smith. 2001. “La Etnohistoria En América: Crónica de Una Disciplina Bastarda.” *Revista de Antropología Social* núm. 7: 11–20. <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13900701%0ACómo>.
- Téllez Lúgaro, Eduardo, Osvaldo Silva, and Cristián González. 2020. “La Fundación de La Frontera Hispano-Mapuche En El Biobío de Orden Del Rey: 1612.” *Cuadernos de Historia* 52: 265–74.
- Valdivia, Luis de. 1887 (1606). *Arte, Vocabulario y Confesionario de La Lengua de Chile*.

- Edited by Julio Platzmann. 1° ed. esp. Leipzig - Alemania: B. G. Teubner.
- Vidal Espósito, Javier. 2019. “La Consolidación de Grandes Hombres En Las Comunidades Mapuches Durante La Conquista y La Temprana Colonia Hispana (Siglo XVI y Principios Del Siglo XVII).” Universidad de Chile.
- Villalobos, Sergio. 1977. *Para Una Meditación de La Conquista*. 1° ed. esp. Santiago de Chile: Editorial Universitaria.
- . 1985. “Guerra y Paz En La Araucanía: Periodificación.” In *Araucanía. Temas de Historia Fronteriza*, edited by Sergio Villalobos and Jorge Pinto, 1° ed. esp, 7–31. Temuco: Ediciones Universidad de la Frontera.
- . 1989. *Los Pehuenches En La Vida Fronteriza*. 1° ed. esp. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- . 1995. *La Vida Fronteriza En La Araucanía. El Mito de La Guerra de Arauco*. 1° ed. esp. Santiago de Chile: Editorial Andres Bello.
- . 1997. “El Avance de La Historia Fronteriza.” *Revista de Historia Indígena*, no. 2: 5–20.
- . 2013. “Nuevas Fantasías y Errores En La Historia de La Araucanía.” *Cuadernos de Historia* N°38: 161–88.
- Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz Méndez Beltrán, and Carlos Bascuñán Edwards. 1982. *Relaciones Fronterizas En La Araucanía*. 1° ed. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Chile.
- Zavala Cepeda, José Manuel. 2011 (2000). *Los Mapuches Del Siglo XVIII. Dinámica Interétnica y Estrategias de Resistencia*. 2° ed. esp. Santiago: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- . 2015a. *Los Parlamentos Hispano-Mapuches, 1593 - 1803: Textos Fundamentales*. 1° ed. esp. Temuco - Chile: Ediciones Universidad Católica de Temuco.
- . 2015b. “Presentación e Introducción.” In *Parlamentos Hispano-Mapuche 1593-1803. Textos Fundamentales.*, edited by José Manuel Zavala Cepeda, 1 ed. esp., 11–27. Temuco: Universidad Católica.
- Zavala Cepeda, José Manuel, and Tom D. Dillehay. 2010. “El ‘Estado de Arauco’ Frente a La Conquista Española: Estructuración Sociopolítica y Ritual de Los Araucano-Mapuches En Los Valles Nahuelbutanos Durante Los Siglos XVI y XVII.” *Revista de Antropología Chilena* 42 (núm. 2): 433–50.