

## El sistema judicial indígena como expresión de complejidad política (Pampas y Patagonia norte, mediados del siglo XIX)

Juan Francisco Jiménez y Sebastián L. Alioto

---



### Edición electrónica

URL: <https://journals.openedition.org/jsa/11864>

DOI: 10.4000/jsa.11864

ISSN: 1957-7842

### Editor

Société des américanistes

### Edición impresa

Fecha de publicación: 20 diciembre 2011

Paginación: 45-74

ISSN: 0037-9174

### Referencia electrónica

Juan Francisco Jiménez y Sebastián L. Alioto, «El sistema judicial indígena como expresión de complejidad política (Pampas y Patagonia norte, mediados del siglo XIX)», *Journal de la Société des américanistes* [En línea], 97-2 | 2011, Publicado el 10 diciembre 2014, consultado el 02 septiembre 2022. URL: <http://journals.openedition.org/jsa/11864> ; DOI: <https://doi.org/10.4000/jsa.11864>

---

# EL SISTEMA JUDICIAL INDÍGENA COMO EXPRESIÓN DE COMPLEJIDAD POLÍTICA (PAMPAS Y PATAGONIA NORTE, MEDIADOS DEL SIGLO XIX)

Juan Francisco JIMÉNEZ y Sebastián L. ALIOTO \*

El tipo de organizaciones políticas vigentes entre las sociedades indígenas de la región pampeano-nordpatagónica y Araucanía, especialmente en los siglos XVIII y XIX, ha sido objeto de largo debate en los últimos veinte años. Este artículo pretende aportar a esa discusión, intentando demostrar, a través de fuentes que corresponden a diferentes grupos del área, que a partir de la segunda década del siglo XIX se percibe una tendencia a la centralización que tendrá como resultado la aparición de estructuras políticas asimilables a las *jefaturas* (en el sentido definido por Robert Carneiro de organizaciones que cuentan con un liderazgo centralizado permanente por encima de otros niveles). Para ello nos concentraremos en un rasgo que puede servir de diagnóstico: la existencia, en los asuntos judiciales, de varios niveles de decisión que incluían como última instancia al cacique principal de la parcialidad. [Palabras claves: etnohistoria, política, indígena, jefatura, centralización, sistema judicial.]

*Le système judiciaire indien comme expression de la complexité politique (Pampas et Patagonie du Nord, milieu du XIX<sup>e</sup> siècle)*. Le type d'organisations politiques en vigueur dans les sociétés indigènes des régions de la Pampa, de la Patagonie du Nord et de l'Araucanie, notamment aux XVIII<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, a fait l'objet de longs débats au cours des vingt dernières années. En s'appuyant sur des sources correspondant à cette aire géographique, cet article prétend participer à ces discussions en essayant de démontrer qu'à partir de la deuxième décennie du XIX<sup>e</sup> siècle il est possible de percevoir une tendance à la centralisation du pouvoir qui conduira à l'apparition de structures politiques assimilables aux chefferies (définies selon Robert Carneiro comme des organisations ayant un chef au pouvoir centralisé, permanent et au-dessus des autres). Pour faire cette démonstration, nous nous concentrerons sur un aspect, à savoir l'existence, dans les affaires judiciaires, de décisions à plusieurs niveaux incluant, en dernière instance, *cacique* principal de la partialité. [Mots-clés: ethnohistoire, politique, indigène, chefferies, centralisation, système judiciaire.]

\* Universidad Nacional del Sur/Centro de Documentación Patagónica, 12 de Octubre y San Juan, Bahía Blanca, Argentina [jjimenez@uns.edu.ar] ; Universidad Nacional del Sur/CONICET, 12 de Octubre y San Juan, Bahía Blanca, Argentina [seba.alioto@gmail.com].

*Journal de la Société des Américanistes*, 2011, 97-2, pp. 45-74. © Société des Américanistes.

*Indian judicial system as an expression of political complexity (Pampas and Northern Patagonia, mid-19th century).* The kind of political organizations existing within the Indian societies inhabiting the region Pampas, North-Patagonia and Araucanía, especially during the 18th and 19th centuries, has been the subject of a long debate during the last twenty years. This article aims to make a contribution to that discussion, in trying to demonstrate, through sources corresponding to different native groups of the area, that, since the second decade of the 19th century, a tendency towards political centralization can be perceived, which will result in the emergence of polities of the kind of *chieftancies* (in the sense stated by Robert Carneiro, consisting in organizations that have a permanent centralized leadership above other levels). In order to demonstrate it we will concentrate on a feature which can be taken for diagnostic: the existence, in judicial issues, of several decisional levels among which included the main *cacique* of the group as the last instance. [Key words: ethnohistory, politics, Indian, chieftancy, centralization, judicial system.]

## INTRODUCCIÓN

La organización política de las sociedades indígenas de la región pampeano-nordpatagónica ha sido objeto de algunos estudios que han diferido en su conceptualización, especialmente en lo referente a las categorías políticas en las que esas sociedades podrían enmarcarse.

Bechis (1989, p. 11) sostuvo la existencia de unidades políticas indígenas regidas por un principio de segmentalidad, conformando « un sistema formado por repetición de unidades casi iguales, autosuficientes en el aspecto político cuya división origina dos o más unidades independientes con pérdida de la estructura primigenia ». De acuerdo a ello, y tomando conceptos de Sahlins (1963), los liderazgos indígenas se caracterizarían por su apelación a la autoridad basada en el prestigio y la capacidad personal del líder, y no al poder propiamente dicho depositado en un cargo y en un rango. Los líderes no tendrían la capacidad de obligar a sus seguidores, y ese igualitarismo predominante se habría conservado hasta el fin de la existencia autónoma de las tribus indias de la pampa. Tampoco las funciones económicas de un liderazgo centralizado, entre las que, según los conceptos de Elman Service, sobresale la redistribución, estarían presentes.

En contraste con lo anterior, Mandrini (1992) ha formulado una explicación según la cual algunos mecanismos vigentes en el funcionamiento de las sociedades nativas en el siglo XIX indicarían la existencia de una centralización política, especialmente visible en el « pedir con vuelta » explicitado por Mansilla (1986 [1870], pp. 275-276), que el autor interpreta no como una forma de reciprocidad sino como un mecanismo de coacción de individuos poderosos hacia sus subordinados. Mandrini (1994) también entendía, como González (1979) antes que él, que los funerales del cacique ranquel Painé, fallecido en la década de 1840, indicaban la existencia de la práctica del *suttee* entre

los indígenas pampeanos y, por lo tanto, de un grado importante de poder acumulado en manos de los jefes.

Las posiciones antes descriptas han tenido otros adherentes y detractores, pero en general los estudiosos se han abstenido de formular claramente de qué definición de tribu y jefatura parten para decidir en qué conjunto ubicarán a los grupos pampeanos, y también qué rasgos políticos serían indicadores de la presencia o ausencia de centralización. Eso es lo que por nuestra parte explicitaremos a continuación.

#### **DEFINICIÓN DE UN CONCEPTO DE « JEFATURA », ELECCIÓN DE UN RASGO DIACRÍTICO Y SELECCIÓN DE FUENTES**

Las distintas tipologías sobre la naturaleza de las organizaciones políticas que van de las sociedades de bandas a los estados no han obtenido una aceptación generalizada entre los especialistas (ver discusión *in* Feinman y Neitzel 1984, pp. 41-43). Somos conscientes de que, en particular, el concepto de « jefatura » ha merecido diversas objeciones tanto metodológicas – relativas a su uso indiscriminado y a su incapacidad para describir coherentemente la diversidad empírica en las formas de organización política en el continente – como epistemológicas, por ser un concepto originado en una matriz evolucionista; pero acordamos con Campagno (2000, p. 143) en que « si se depura de su sesgo más evolucionista y se considera con independencia de sus usos más objetables, un concepto genérico de sociedades de jefatura [...] aún parece detentar cierta utilidad en el análisis de ciertas formas de sociedades no estatales »<sup>1</sup>.

En consecuencia y a los fines de nuestro análisis, adoptaremos una de las definiciones que más adhesiones ha cosechado – la de Carneiro (1981) – y nos centraremos en el estudio de uno de los rasgos diacríticos que sirven para caracterizar a algunas de las agrupaciones nativas como jefaturas: nos referimos a su diferenciación interna en una jerarquía de oficios, es decir la existencia de un líder central y diversos líderes locales. Según Carneiro, el rasgo que diferencia las jefaturas de las organizaciones políticas que las precedieron es el hecho de que históricamente fueron las primeras organizaciones que lograron superar el nivel de la autonomía de los grupos locales. Actualmente la conceptualización más aceptada de jefatura pone el acento en la existencia de más de un nivel de decisión política, al definirla como una « comunidad política autónoma que abarca una cantidad de aldeas bajo el control permanente de un jefe supremo » (Carneiro 1981, p. 45, 1998, p. 20; Earle 1997a, p. 3, 1997b; Spencer 1987, p. 369).

Sostenemos que, en las sociedades pampeano-nordpatagónicas del siglo XIX, se advierten ciertos rasgos de centralización política: la transmisión de los cargos dentro de un mismo grupo parental<sup>2</sup>, la existencia de unidades políticas integradas por más de un grupo local y, sobre todo, una estructura de toma de

decisiones con varios niveles de jerarquía. Estas características son visibles en el caso que presentamos y en general verificables a la luz de los datos que proveen las fuentes descriptas más adelante. No obstante, su presencia no significa que nos encontremos frente a sociedades en camino a convertirse en estados, ni que exista un tránsito predeterminado de una a otra formación política. Tampoco es posible ignorar que las transformaciones operadas tuvieron matices y variaciones diversas según se trate de uno u otro de los distintos grupos involucrados en ellos, y que todo el proceso está influido por el sesgante efecto del contacto con la formación estatal.

Por lo pronto, utilizaremos aquella definición como punto de partida para estudiar el funcionamiento en la región de una de las áreas organizativas fundamentales: el sistema judicial <sup>3</sup> ¿Por qué lo consideramos tan importante? Porque la gestión de los conflictos internos es uno de los aspectos clave de la dimensión interna del poder de los jefes. Su capacidad de actuar como pacificadores, árbitros y jueces en los conflictos entre grupos parentales convertía a los *loncos* <sup>4</sup> en guardianes de la paz interna e intérpretes privilegiados del *admapu* <sup>5</sup>.

Afortunadamente, fuentes hasta ahora inéditas nos permiten acercarnos a este aspecto del sistema político nativo, que ocupa en ellas un lugar preponderante: por un lado, los papeles de Santiago Avendaño y, por otro, los apuntes etnográficos de Estanislao Zeballos. Aquellos fueron escritos entre 1854 y 1857 y llegaron más tarde a poder de Zeballos, de una manera que nunca fue satisfactoriamente explicada (Durán 2006, p. 266). Principalmente, brindan información clave con respecto a las sociedades ranquel – de quienes Avendaño fue cautivo, empapándose de su lengua y cultura (Salomón Tarquini 2006) – y salinera (en ésta, como intérprete en prolongadas negociaciones que tuvieron lugar durante el cacicato de Juan Calfucura). En vida del autor, sólo se publicaron dos fragmentos breves en la *Revista de Buenos Aires* (Avendaño 1867; 1868), y recién en 1999 y 2000, Hux (1999) dio a conocer una selección más extensa (Avendaño 2000), cuya edición presenta, entre otras, la grave falencia de que el editor no sólo eligió a su entero arbitrio las partes publicadas, sino que alteró la organización y el sentido originales de los documentos. En segundo lugar, los escritos del propio Zeballos están constituidos por apuntes tomados al correr de la pluma y en distintas fechas posteriores a 1880, en varios casos como resultado de entrevistas que mantuvo con caciques e indígenas <sup>6</sup>. La ventaja de estas fuentes, y su relativa excepcionalidad, consiste en que sus autores fueron, bien participante directo de las sociedades que estudiamos durante un tiempo prolongado en un caso, bien comentarista de sus costumbres en otro, debido a lo cual se revelaron capaces de dar cuenta del funcionamiento interno del poder, asunto que en general quedó fuera del interés de los burócratas, creadores de la gran mayoría de los otros tipos de fuentes disponibles. Estos últimos, incluso cuando interrogaban a ex-cautivos, se abstendían de preguntarles acerca de tales cuestiones. Su pesquisa se inclinaba más bien hacia la obtención de información relacionada con aquellos aspectos

de las relaciones inter-étnicas que competían directamente al Estado, como hipótesis de conflicto, aspectos militares y cantidades de población. Sin perjuicio de ello y siempre que resultó necesario, los materiales principales se complementaron con textos contemporáneos de otros autores, producidos a ambos lados de la cordillera andina.

Para comprender mejor las transformaciones experimentadas por el sistema judicial a lo largo del tiempo, comenzaremos por estudiar las condiciones imperantes a mediados del siglo XVIII, utilizando los fértiles testimonios de los cronistas más interesados en el tema. Inicialmente, nos concentraremos en fuentes relativas a las poblaciones mapuche de la Araucanía, desde donde provenían los contingentes instalados en la región en el siglo XIX, luego conocidos por Avendaño y referidos por Zeballos.

#### LA SITUACIÓN EN EL SIGLO XVIII: LA POTESTAD DE LOS *GEN LLADCÙN*

En el siglo XVIII, los conflictos entre los diferentes grupos que conformaban las sociedades nativas de la Araucanía eran manejados por los decanos de las distintas unidades de parentesco, es decir los varones adultos más ancianos de las mismas<sup>7</sup>.

Los perjuicios provocados a otro por la acción de un individuo constituían a menudo el desencadenante de los conflictos; el daño podía afectar derechos de propiedad – robo de animales, prendas, etc. –; derechos *in personam* e *in rem* sobre esposas e hijos – adulterio, seducción y rapto de esposas, rapto de hijas y secuestro de niños para venderlos –, o consistir en agresiones hacia su persona o la de sus dependientes. La acción perjudicial se llevaba a cabo por medios naturales o sobrenaturales, en este caso especialmente la brujería o *kalkutum*. Debemos señalar que, pese a que en su origen el conflicto afectaba a individuos particulares, la resolución del mismo no quedaba exclusivamente en manos de la víctima, sino que involucraba a todos los miembros de su grupo de parientes:

Las familias injuriadas se usurpan muy amenudo el derecho de perseguir á los agresores, ó á su parentela, y de hacerlos sufrir la pena. De este abuso provienen las denominaciones y distinciones tan usadas en su jurisprudencia de genguerin, gengúman, genlá etc. las cuales denotan los principales parientes del ofensor, del ofendido, ó del muerto, que se creen autorizados por la naturaleza para sostener con la fuerza las razones de sus deudos. (Molina 1795 [1787], p. 65)

Los términos empleados por el Abate Molina en la cita precedente aparecen en el diccionario de otro jesuita – el padre Febrès – que los traduce de la siguiente manera: « *Gen gùman* ò *gen lladcùn* – el ofendido, ò su pariente principal que lastimaron hurtaron ò mandaron. *Gen huerin* – el pariente principal del

que pecò ù ofendiò. *Gen la* – el dueño del muerto, ò à quien le toca etc. » (Febrès 1765, p. 494).

Planteada entonces la situación de conflicto, el pariente principal del ofendido – o sea, el decano de su grupo parental, en adelante *gen lladcùn* – asumía la responsabilidad de restaurar el equilibrio roto. El primer paso consistía en contactarse con el pariente principal del ofensor – en adelante *gen huerin* –, comunicándole la situación y solicitando el pago de una compensación. Si este último aceptaba entregar los bienes que la componían, el pleito quedaba zanjado. En cambio, si el *gen huerin* se negaba a llegar a un acuerdo, la situación discurría por otros carriles. El *gen lladcùn* convocaba a sus parientes y aliados para que le ayudaran a obtener satisfacción por medio de la fuerza. Las medidas a tomar se acordaban en una junta en la que se decidía organizar una incursión – o maloca –, determinándose quiénes participarían y la oportunidad de efectuarla. Las partidas maloqueras variaban en tamaño desde unas decenas a unos centenares de integrantes dependiendo de la jerarquía del convocante <sup>8</sup>. Si la parte ofendida lograba imponerse, se apropiaba de la compensación *manu militari*. Un ataque de esta naturaleza podía iniciar una espiral creciente de violencia en caso de que el maloqueado convocara a su vez a parientes y aliados, devolviendo el malón y generando de esta forma un ciclo de incursiones y contra-incursiones prolongadas indefinidamente en el tiempo:

Reparten entre todos el despojo i se retiran a sus casas a esperar igual satisfaccion si el ofendido logra escaparse i juntar sus amigos para cobrar sus mujeres i bienes. En estos términos se alternan reciprocamente los merodeos los sacos de unas i otras haciendas, se forman bandos i cuadrillas de salteadores, se acaban i aniquilan, i los que los heredan, tienen por vínculo la venganza i la costumbre. (Martínez de Bernabe 1898 [1782], p. 130)

Cuando la parte ofendida y el ofendiente se conocen igualmente fuertes, ambos dos se hacen mutuamente la guerra, procurando la una adquirir sus bienes y la otra retenerlos. Durante estas hostilidades intestinas, que se llaman entre ellos malocas, los ulmenes se mantienen quietos sin interponer su autoridad. Así estas correrías o malocas se continúan por muchos años y suelen pasar de padres a hijos. (Gómez de Vidaurre 1889 [1789], p. 325)

La prescindencia de los dirigentes nativos – *ulmenes* <sup>9</sup> – durante las « hostilidades intestinas » que menciona Vidaurre sólo se daba en los conflictos ocurridos en el seno de las propias reducciones <sup>10</sup>. Cuando se enfrentaban dos facciones de un poder equivalente, su actuación sólo hubiera contribuido a agravar la situación. Incapacitado para imponer un acuerdo pacífico a los contendientes, la autoridad del *ulmen* habría experimentado un serio menoscabo si lo hubiese intentado, y su intervención a favor de uno de los bandos hubiera sido igualmente nefasta <sup>11</sup>. Es cierto que quizá contribuiría a poner fin al derramamiento de sangre, pero a costa de debilitar la propia reducción, puesto

que el grupo parental derrotado – resentido por lo que consideraba una ingerencia indebida – podría decidir abandonarla, emigrando a otro territorio o, aun cuando permaneciera en ella, pasaría a conformar un núcleo de potenciales disidentes en cualquier conflicto futuro.

Otro era el comportamiento en caso de enfrentamientos ocurridos entre miembros de dos reducciones diferentes: los damnificados solicitaban ayuda a sus propios dirigentes, transformando un pleito particular en uno « nacional ». Si esta solicitud encontraba un eco favorable en los líderes, el enfrentamiento adquiriría un carácter más serio y se convertía en una suerte de guerra civil:

Estas hostilidades privadas, que se asemejan mucho á las faides germanicas, se llaman malocas, y son muy temibles quando se mezclan en ellas los Ulmenes, porque entonces se vuelven guerras civiles. Pero es menester confesar que de ordinario se hacen sin efusion de sangre, y se limitan á solos saqueos. (Molina 1795 [1787], pp. 65-66)

En orden a las guerras entre sí mismos muy rara vez las tiene una parcialidad general con otra. Ellas se mueven comúnmente entre una u otra parcialidad particular vecina que se mira como enemiga; según se ve con frecuencia en las parcialidades de la Alta Imperial, boroa, cholchol y thomén, que son de la costa, con los de quechereguas y otras de los Llanos. En ellas se dirigen por los respectivos gobernadores o caciques, que son los árbitros de estas guerras o de las paces. (Marán 1990 [1784], p. 133)

En estas circunstancias y a ambos lados de los Andes, los *loncos* solían actuar como si fueran los *gen lladcùn* de los miembros de su reducción, convocando a todos los varones adultos a una junta en la que se discutía la manera de resolver el conflicto. Si la mayoría estaba de acuerdo con buscar una compensación por la fuerza, se procedía a organizar una incursión contra los ofensores, con una salvedad importante. Era necesario que todos los varones del grupo concordaran en seguir un curso de acción violento, pues dado que iban a arriesgar su vida en el malón, el asunto les concernía directamente:

Algun agravio, ú ofensas, es el que hace siempre tomar las Armas, y para ello lo tratan, y consultan de esta manera. El agraviado visita á todos los Casiques, hace presente á ellos sus quejas, y de que ya están enterados, se convocan para un juego de chueca ó una bebida. Entre los placeres de la diversion, ó de la voda, el mas viejo de los Ulmenes, ó Guilmenes, hace relación puntual de la ofensa que se le irrogó a uno de su Nación acrimina el agravio con las mas vivas expresiones, hace ver la satisfaccion con que debe compensarse, y concluye exortando á todos sus compatriotas á tomar las Armas para vengarse como lo hicieron sus Autores. (Cruz 1806, folio 186)

Paraq.<sup>e</sup> una parcialidad tome las Armas contra la òtra es menester obren de Acuerdo los Casiques Capitanejos q.<sup>e</sup> son como Comand.<sup>tes</sup> de Armas y Mosetones q.<sup>e</sup> se regulan como soldados consultando el Ynteres p.<sup>r</sup> lo comun, asi no habiendo todos de conformid.<sup>d</sup> no puede cometerse hostilidad alguna. (anónimo 1787, p. 310)

En un nivel superior, cuando los contendientes convocaban a sus aliados, los enfrentamientos entre diferentes reducciones corrían el riesgo de ampliarse

hasta abarcar *butanmapus* completos <sup>12</sup>. Un malentendido entre particulares no detenido a tiempo podía convertirse en un malón y este, a su vez, en una guerra propiamente dicha <sup>13</sup>.

#### LAS TRANSFORMACIONES DE SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XIX: LOS *VUTA LONCOS* COMO JUECES, Y UN NUEVO TIPO DE MALÓN

Luego de producidas las revoluciones independentistas en Chile y el Río de la Plata, la situación política de las poblaciones indias de ambos lados de la cordillera cambió radicalmente. La Guerra a Muerte, desarrollada en Chile entre 1818 y 1824 <sup>14</sup>, incluyó violentos enfrentamientos en los que participaron todas las agrupaciones indígenas del área, a favor de uno u otro bando. Los eventos bélicos se extendieron hacia la vertiente oriental de la Cordillera, las pampas y Nordpatagonia, dejando profundas secuelas de muerte y destrucción en las poblaciones nativas de la región (Bechis 1983; Villar 2003; Villar y Jiménez 2001, 2003). Hubo, durante aquellos años, un reacomodamiento a gran escala, incluyendo migraciones de contingentes enteros desde la Araucanía hacia las pampas, fusión de grupos y otros procesos etnogenéticos que involucraron serias disputas por los espacios disponibles, de manera que hacia la segunda mitad del siglo podría hablarse de una cierta unidad cultural entre los habitantes de la Araucanía y los de las tierras del este de la Cordillera o *Puelmapu*. Las causas de este reacomodamiento son numerosas y complejas. Sin perjuicio de remitir la atención del lector a la bibliografía mencionada precedentemente que las trata con detenimiento, nos limitaremos a señalar en general que las alternativas de la guerra y la suerte que a cada quien le cupo en ella promovieron la necesidad de buscar refugio, recursos y aliados en las pampas y norte patagónico. Los cambios derivados incluyeron, por parte de algunos de los líderes emergentes, un ejercicio del liderazgo distinto respecto del correspondiente a las generaciones anteriores. Su actuación judicial – la que nos interesa de momento – experimentó transformaciones especialmente significativas.

La magnitud de los daños sufridos durante la Guerra a Muerte generó en las poblaciones nativas una nueva sensibilidad respecto a los conflictos internos. Acosados desde fuera por las nuevas repúblicas y desde dentro por el fantasma de la lucha fratricida, a ambos lados de la cordillera los mapuche desarrollaron mecanismos para contener la violencia interior que amenazaba con llevarlos a la destrucción.

Dentro de esta tendencia y en el caso de la Araucanía, Guevara señala la diferenciación de dos clases de malón, una empresa judicial y otra militar <sup>15</sup>. En ambas, las incursiones contra un asentamiento enemigo se verificaban en un contexto que podía producir un enfrentamiento, pero sin embargo un elemento novedoso – presente en las fuentes del siglo XIX – consiste en que los

organizadores de un malón judicial manifestaban voluntad de restringir al mínimo la posibilidad de un derramamiento de sangre. Los mocetones participantes se equipaban con palos o garrotes, mientras que, en cambio, la empresa militar incorporaba la lanza, arma guerrera por antonomasia de los mapuche. En sus apuntes etnográficos, Claudio Gay señala esta diferencia y anota que los malones judiciales recibían el adjetivo *hueñi* para diferenciarlos de las empresas militares <sup>16</sup>:

Existen dos tipos de malones, el malón propiamente tal que es muy serio y al cual se asiste con armas sables, y lanzas dispuestos a pelear, y el malón llamado güeñi malón al cual se va sólo con garrotes o palos. El primero se hace cuando el robo ha sido hecho por una tribu con la cual ya existe cierta animosidad y que el cacique no quiere perdonar; entonces acuden a ella y roban todo, se quemán incluso las casas, es una verdadera guerra. Los robos en la misma tribu no son muy frecuentes, y se conocen rápidamente. El ladrón está obligado a pagar dos veces el valor de lo robado o en su defecto le hacen un malón con la obligación de pagar algo a cada uno de los participantes. Para el malón de particulares piden permiso al cacique. (Gay 1998 [1863], p. 92) <sup>17</sup>

Vemos entonces que en sus orígenes un *malón* y un *hueñi malón* se diferenciaban por la relación pre-existente entre las partes involucradas – es decir, si los ofensores pertenecían a la misma reducción o a una reducción diferente con la que existiera un historial de conflictos previos. El testimonio algo más tardío de Pascual Coña confirma esta diferenciación <sup>18</sup>, y añade un nuevo elemento a la ecuación: la magnitud del daño recibido por el ofendido. Un robo se resolvía mediante un *hueñi malón*, pero actos más graves, como el asesinato o la brujería, justificaban el uso de la violencia extrema. En la lógica recíproca que regía las leyes del *admapu*, estos últimos actos eran tan hostiles que destruían todos los lazos pre-existentes entre los individuos: un asesino o un *kalku* se colocaba claramente en el extremo insociable o asocial de las relaciones.

En los malones no solían matarse unos a otros; solamente se infligían heridas; pero cuando había asuntos más graves, entonces sí que se daban muerte. (Coña y Moesbach 1930, pp. 137-138)

Cuando la violencia no podía contenerse y se producían muertes durante un *hueñi malón*, las partes involucradas se apresuraban a pagar compensaciones por las vidas tomadas, demostrando así su voluntad de re-establecer relaciones armoniosas. Claudio Gay lo menciona en sus notas etnográficas:

Cuando alguien roba un objeto que comúnmente son caballos y vacas, el afectado los va a relimar cuando conoce al ladrón y se los reclama, si no los devuelve invita a sus amigos para que lo ayuden y lo obliguen a la restitución y como son pagados, éstos van y le hacen un malón. El otro día un indio halló dos bueyes, que le habían sido robados y los reclamó, el otro contestó que los había encontrado y que debía por consiguiente darle una recompensa que le fue negada y entonces no quiso devolverlos.

El afectado volvió a su casa, reunió algunos compañeros y armados volvieron donde el ladrón el cual con otros los recibió como a enemigos y se produjo un pequeño combate en el cual dos de los individuos del bando del ladrón y el mismo perecieron. Inmediatamente después los indios regresaron a sus casas y los otros se prepararon para ir a darles un malón lo que supieron los adversarios y les mandaron a decir que no lo hicieran que estaban dispuestos a pagar las muertes que les acababan de hacer. (Gay 1998 [1863], p. 70)

También entre los habitantes de Puelmapu se percibe un esfuerzo análogo al de impedir que los *hueñi malón* se transformaran en malones propiamente dichos. En el tratado que escribió sobre los indígenas de las pampas, Santiago Avendaño subraya la intervención de los *vuta loncos*<sup>19</sup> cuando las disputas ocurridas en sus jurisdicciones amenazaban con transformarse en enfrentamientos descontrolados y señala que las partes involucradas – que denomina ofendida y ofensora – arreglaban los pleitos mediante la entrega de compensaciones económicas o pagas. Sólo cuando la parte ofensora no aceptaba reparar el daño, los ofendidos podían recurrir al uso de la fuerza:

[...] y cuando no se puede arribar á un convenio por que la parte culpable se reciste á escuchar la reclamacion, la otra parte tiene el derecho de la violencia, esto és inbade repentinamente al delincuente y sus inmediatos arreando cuanto animal se halle sin tocar las haciendas de aquellos que no se mesclan en favor del adversario.

Conducido el arreo á casa del reclamante este carnea algunos animales de los traídos participandoles á los que han ayudado a traer. Entonces los inbadidos proponen un acuerdo mediante un pagamento, pero si el reclamante no está satisfecho con lo que se le ofrece, el proponente amenaza con la pena del Talion.

Entonces la gravedad del caso exige la intervencion del gran Cabeza quien por conducto del casique respectivo pide la comparencia del delincuente y del mismo modo la del reclamante. Uno y otro en presencia de tan alto perzonage se manifiestan sumisos y dispuestos á aseptar el fallo que el casique cree mas justo y oportuno afin de nó perjudicar al uno en sus derechos ni de ser excesivamente gravoso contra el otro que por su calidad de delincuente le dispensa consideracion en su sentencia. (Avendaño, *Manuscritos*, folio 522v.)

Según Avendaño, el *vuta lonco* interponía toda su influencia para impedir que los conflictos entre parentelas se transformaran en guerras civiles que destruyeran a las reducciones:

La intervencion del Supremo Gefe solo se emplea en casos tales como los que quedan esplicados, y tiene por primordial obgeto evitar á todo trance el encono que gradualmente vá produciendose por los daños que se causan un bando á otro, y concluyen por inflamar á sus respectivos parientes, amigos y adictos y de aquí la guerra civil, que una ves encendida sufren incalculabes calamidades p.<sup>r</sup> que unos á otros se hasen daños sin lastima hasta de arrastrarse reciprocamente en cautiverio los hijos y mugeres, saqueandose las casas etc., y es difi[ci]l apagar el furor toda ves que tengan principios los desastres. Es tan previsora la politica de los Casiques, que se apresuran á

cortar los pleitos cuando estos no se resuelven pacíficamente p.<sup>r</sup> los interesados. (Avendaño, *Manuscritos*, folio 522v.)

Una lectura detallada de la cita nos revela dos cosas interesantes. En primer lugar, los *vuta loncos* cumplían un papel más activo en la resolución de los conflictos: cuando los *gen lladcùn* y *gen huerin* no llegaban a un acuerdo y el ciclo de malones amenazaba con involucrar a toda la reducción, no sólo tenían la potestad de interferir – una novedad respecto al escenario descrito por Gómez de Vidaurre –, sino la capacidad de imponer una decisión que ambas partes « acatan sumisamente ». Al ejercer el rol de árbitro e imponer un acuerdo a la parte agraviada antes de que ésta se movilice, el *vuta lonco* cortaba de raíz la continuación de la violencia. Haciéndolo, no quebrantaba el *admapu*, sino que lo aplicaba de una manera creativa y novedosa. Debemos tener en mente que, entre ranquelche y llaimache, no existía un sistema de venganza generalizada al estilo de algunas sociedades amazónicas, como los tupí, para quienes adoptaba la forma de una guerra de depredación ontológica (Viveiros de Castro 1992, pp. 278-280); o los wari, ejecutores de una venganza difusa y extensible, no dirigida a una persona en concreto sino a todo un grupo en general, donde encontraba en cualquiera de sus miembros blanco adecuado (Conklin 2008, p. 13). Estamos frente a un sistema jurídico basado en una venganza restaurativa, en el que la identidad de las personas objeto de la misma debía establecerse claramente. El objetivo de la acción vindicatoria no era obtener nombres, trofeos o energía de los enemigos, sino una compensación por un daño recibido, sea mediante la muerte del agresor o el pago del precio de la sangre.

En segundo lugar pero realmente importante, actuaban por intermedio de los respectivos caciques locales para convocar a los litigantes: nos encontramos aquí con una organización política en la que los decanos cedieron su lugar como jueces en beneficio de los *vuta loncos*. Así, por ejemplo, Edmond Reuel Smith, que visitó la Araucanía en 1852, mencionaba que una de las principales funciones de los « jefes hereditarios » era actuar como jueces sin apelación para los miembros de su grupo parental:

Estos distritos son subdivididos por arroyos en parcialidades menores, poseídas por clanes <sup>20</sup>, cada uno gobernado por jefes hereditarios, quienes ejercen una especie de autoridad patriarcal y pueden considerarse como las cabezas de las familias. Las obligaciones de los miembros del clan para con su jefe son de naturaleza general y de poca importancia. Él es el juez de las disputas, y el dispensador de la justicia contra quien no hay apelación; pero no percibe tributo ni tampoco exige servicio personal salvo en tiempo de guerra o en los negocios públicos. (Reuel Smith 1915, p. 148)

Y no sólo eso. Estaríamos ante una jerarquía de autoridades que incluiría, por sobre el nivel de la *toldería*, a un líder con capacidad de imponer sus decisiones a través de autoridades de menor jerarquía (los « casiques respectivos ») que serían subordinados suyos.

En la situación descrita por Avendaño, los *vuta loncos* intervenían únicamente cuando el conflicto amenazaba la integridad del grupo <sup>21</sup>, dejando en manos de los *gen lladçin* la resolución de robos u otros delitos contra la propiedad, pero años después Estanislao Zeballos notaría una diferencia: los caciques principales pasarían a intervenir de oficio también en casos de robo.

En efecto, una de las carpetas de su archivo personal – rotulada *Indios de la Pampa* – contiene una serie de anotaciones de puño y letra en la que se resumen entrevistas a varios *loncos* indígenas realizadas entre 1880 y la primeras décadas del siglo xx. Bajo el título *Derecho Civil*, Zeballos describió los procedimientos judiciales relativos a los robos:

V. En caso de disputa de esta propiedad dan aviso al capitanejo las partes y la cuestion pasa al Cacique General quien da la solucion final el Capitanejo da la venia para ir al superior. El mismo averigua el caso y vá con las partes al toldo del Cacique principal – y le dice en favor de quien están los testigos, que nunca deben ser menos de dos. Además se tiene en cuenta principalmente por el Capitanejo y el Cacique General los antecedentes de las partes. Allí todos se conocian bien y el mas pícaro se le agotaba pues la tierra, como era natural. (Zeballos, *Manuscritos-Guerra de Frontera*, 1870-1880, *Indios de la Pampa*, folios 34-34v.)

Por si quedara alguna duda sobre el papel que cumplían los distintos actores en el procedimiento judicial, Zeballos confirma que los *vuta loncos* actuaban a través de los capitanejos (o de sus agentes personales, en caso de dudar de los informes de los capitanejos):

VI. Los pleitos eran substanciados en el dia ó dentro de dos dias á mas tardar. Si era necesario verificar nuevas averiguaciones sobre el robo el capitanejo volvía al lugar del suceso, y regresaba al toldo del principal asi con nuevos informes. VII. Las partes, los testigos y el Capitanejo son huespedes del Cacique General durante el pleito: viven en su gran toldo. VIII. En casos dudosos y de interés – mayor cuantía – el Cacique General llama á uno de sus hombres de confianza y lo envía al lugar de los sucesos á verificar los hechos y los datos del Capitanejo. (Zeballos, *ibid.*, folios 34v.-35)

Entre los procedimientos descritos por Avendaño y los anotados por Zeballos podemos percibir una transición hacia una capacidad cada vez mayor de los líderes de intervenir en las cuestiones judiciales. Esa transición posiblemente fue lenta, con seguridad no tuvo un sentido lineal, y no se dio en todos los grupos de la misma manera: es probable que mientras entre los ranqueles la situación estuviera menos clara, existiendo para los afectados las opciones de recurrir al cacique o resolver el conflicto por sí mismos en primera instancia <sup>22</sup>, en Salinas Grandes la concentración de poder fuera más efectiva <sup>23</sup>. Se trata de una situación fluctuante, en la que el mismo autor puede definir a un líder como un déspota temido por sus súbditos y en el párrafo siguiente pintarlo como un « prisionero del grupo » en términos de Clastres (1962, p. 65).

Zeballos describe un escenario en el que los *vuta loncos* se convirtieron en jueces en pleitos relativos a la propiedad, centralizando en sus manos las funciones judiciales. Como tales, tenían la capacidad de imponer sus sentencias mediante el uso de la fuerza o de la amenaza de la misma. El viajero alemán Paul Treutler, que asistió a uno de estos juicios en Toltén, observó cómo se resolvía un caso de robo. Un ladrón acusado de robarse una vaca fue obligado a devolver veinte animales. Asombrado por la desproporción entre lo robado y la compensación exigida, Treutler indagó acerca de la causa de esta diferencia. La respuesta que recibió nos permite entender lo que ocurría con los recalcitrantes que no aceptaban someterse a la sentencia del *vuta loncos*:

Si un araucano roba una vaca y se comprueba el delito, debe restituir dos; si no lo hace, el cacique le envía un emisario, quien le recuerda la sentencia y al que se debe pagar también una vaca por su diligencia, más las dos que corresponden al acusador. Si todavía no obedece, el cacique se dirige él mismo a casa del ladrón, acompañado por cinco indígenas, y aquél tiene la obligación de entregar entonces dos vacas al acusador, una al emisario, dos al cacique, y una a cada uno de sus acompañantes, lo que hace diez en total. Si el ladrón todavía no cumple, el caso es presentado a la asamblea judicial, donde se le condena a entregar veinte o más animales, pues se envían diez indígenas para apoderarse de las diez vacas debidas, y los enviados reciben sendas vacas por la diligencia. (Treutler 1958, pp. 336-337)

El mismo mensaje era enviado una y otra vez, y en cada ocasión la intervención de un número creciente de emisarios contribuía a incrementar el monto de la compensación final. Una obstinada insubordinación podía incluso desencadenar un malón con consecuencias desagradables. El pago debido por el *gen lladcùn* a sus aliados para compensar la ayuda brindada para resolver conflictos – conocido como «justicia sebada» – constituía una continuación de prácticas tradicionales visibles también durante el siglo xviii<sup>24</sup>. En una sociedad tan sensible respecto al pago de tributos, el cobro de la justicia sebada era un mecanismo utilizado ahora por los *vuta loncos* para extraer recursos sin despertar suspicacias. En definitiva, lo que estaban haciendo era lo mismo que hubiera hecho cualquier *gen lladcùn* en circunstancias parecidas. Manipulando las reglas del *admapu*, encontraron un medio adicional de obtener los recursos necesarios para financiar un entorno de jóvenes guerreros dependientes de ellos. Este núcleo de mocetones constituía una herramienta de coacción que sostenía la voluntad de los dirigentes<sup>25</sup>. Los potenciales disidentes aprenderían que mantener una actitud desafiante respecto a las sentencias judiciales de los caciques, implicaba asumir costos muy altos.

### CONCLUSIONES: LA TRANSICIÓN HACIA UN LIDERAZGO CENTRALIZADO

Los intentos de explicar el funcionamiento de las estructuras políticas indígenas regionales han centrado la discusión en incluir las formas locales dentro de las grandes taxonomías elaboradas por la antropología política, buscando rasgos que las acercaran a una u otra forma clasificatoria en vigencia. Aunque posiblemente válido en principio, creemos que este mecanismo metodológico corre el riesgo de forzar algunas de las características evidentes en la documentación disponible en favor del ingreso limpio de las realidades estudiadas en alguna de las categorías previamente definidas.

Como afirma Villar (2003, p. 259) acerca del período transicional de 1820-1840:

[...] es lógico que las organizaciones políticas visibles en la región dentro del lapso aquí considerado no coincidan plenamente con ninguno de los tipos que la antropología ha postulado [...]. Todo intento por adecuarlas al lecho de Procusto en que dichos tipos se convertirían si quisiéramos forzar la coincidencia se tornaría vano, en cuanto recordásemos que [...] representaron una singular combinación de rasgos cambiantes estimulada por la dinámica propia de las zonas tribales y típica de nuestra región.

Las categorías son herramientas imprescindibles para el pensamiento teórico, y es ilusorio pretender – como bien señala Campagno (2000) – que los casos particulares se ajusten perfectamente a los tipos ideales construidos por selección de ciertos rasgos considerados relevantes y exclusión de otros <sup>26</sup>. Lo que conviene hacer es, por un lado, evitar la tentación de contentarse con incluir los casos de estudio en una clasificación taxonómica, clausurando con ello la discusión, en lugar de abrirla; y por otro, tener en cuenta las limitaciones de las tipologías, especialmente su carácter estático y ahistórico. Una buena historia política necesita hacerse cargo de las continuidades y los cambios graduales – o bruscos – que afecten a los grupos estudiados:

En primer lugar, aceptar que las tipologías ya construidas ordenan el mundo, que lo reducen a proporciones manejables, no quiere decir que también debamos aceptar que sólo cabe en ellas [...] la tiranía tipológica esencializa y deshistoriza porque exige que sus categorizaciones sean incontinentes a tiempo y espacio. (Gnecco y Langebaek 2006, p. ix)

Es preciso minimizar el riesgo de congelar el desenvolvimiento temporal y diacrónico, en especial en casos que, como el regional, tenían una enorme propensión al cambio.

Entendemos que, dentro del funcionamiento político de las sociedades indígenas de la región, han jugado históricamente dos tendencias fundamentalmente distintas, pero que se fueron conjugando de manera contradictoria

y variando en su hegemonía de acuerdo con los momentos que estuviera atravesando el grupo en cuestión. Una fuerza profundamente igualitaria, que sostenía la fundamental paridad política de todas las cabezas de unidades domésticas, su derecho a hacerse escuchar en la toma de decisiones y a ejercer un alto grado de libertad en los asuntos políticos, judiciales y económicos, convivía con otra mucho más jerarquizante, en la que ciertos individuos y grupos de parentesco podrían reclamar predominancia, algunas decisiones estarían exclusivamente en manos de ciertas y determinadas personas preñadas social y ritualmente, existirían coacción y coerción, y la obediencia dejaría de ser voluntaria para pasar a ser obligatoria (en el sentido de que la desobediencia sería pasible de merecer castigo).

En el siglo XVIII, los datos disponibles, especialmente en el aspecto judicial, tienden a dar la idea de la prevalencia del primer principio. En cambio, en el siglo siguiente la documentación se encamina a mostrar cada vez más, en distintas agrupaciones nativas, la existencia de una centralización creciente que se manifiesta en distintos aspectos de la vida política, aunque pueda no ser tan clara en otros <sup>27</sup>.

En el caso de las pampas, después de los gravosos y multilaterales conflictos interétnicos e intergrupales de las décadas de 1820 y 1830, surgió un nuevo tipo de líderes que logró controlar mejor que sus antecesores diversas fuentes de poder social. La intervención judicial constituye uno de los ámbitos en que es notoria esa mayor capacidad de control. Mientras que en épocas anteriores se hablaba de la resolución de conflictos entre las partes sin la intervención de ningún mediador, a partir de allí el papel de los dirigentes se torna más decisivo.

De esta manera, los líderes asumen el rol de árbitros del conflicto, por encima de las partes cuya conducta previa puede modificar con la fuerza de su decisión <sup>28</sup>. Cuando el conflicto traspasa ciertos límites de violencia (o bien en primera instancia, según el caso), la intervención es inmediata, y utiliza para ello la mediación de subordinados suyos, los llamados « casiquillos » o capitanejos <sup>29</sup>. Al menos en este aspecto, la transición progresiva hacia la centralización política, tanto desde el punto de vista del uso del poder como del surgimiento de una jerarquía política y territorial de dos o más niveles, resulta para nosotros suficientemente clara. \*

\* Manuscrit reçu en août 2009, accepté pour publication en juin 2011.

#### NOTAS

Una versión preliminar de este trabajo fue presentada en el simposio « El liderazgo indígena en los espacios fronterizos americanos (siglos XVIII y XIX) », Buenos Aires, 2 y 3 de agosto de 2007. Agradecemos los comentarios y sugerencias de los evaluadores anónimos del *Journal de la Société des Américanistes*, así como los de Martha Bechis, Rolf Föerster y Daniel Villar.

1. Con respecto a esto, recordemos que en las « zonas tribales » pueden producirse nuevas formas de liderazgo para llevar adelante guerras de resistencia frente a los estados coloniales (Ferguson y Whitehead 1992), y también que estos autores entienden la « tribalización » como el surgimiento de nuevos grupos étnicos (en su trabajo « tribu » está utilizado como sinónimo de « grupo étnico », no como un nivel de organización política, de modo que « tribalización » equivaldría aproximadamente al término « etnogénesis »). En cambio, otros autores han utilizado el término « tribalización » para denotar complejización o simplificación de estructuras políticas pre-existentes (Dillehay 2007; Nacuzzi 2008).

2. Es el carácter híbrido y abierto – y acaso aún no del todo aclarado – de la organización parental mapuche el que, en ausencia de un término mejor, nos obligará a usar en el curso de este trabajo la expresión « grupo parental » para hacer referencia a la agrupación egocéntrica de parientes consanguíneos y afines pero también amigos, aliados y vecinos (unidos o no por relaciones de parentesco ficticio) con los que un hombre mantiene relaciones de reciprocidad, a quienes puede movilizar en su favor en caso de una disputa, o que lo acompañarán en ocasión de una maloca (ver la nota 29 sobre la conformación del grupo que manda un *capitanejo*). Una larga polémica, en efecto, se ha desarrollado en torno a la organización parental de los reche-mapuche. Su extensión y contenido nos impedirá sintetizarla aquí en todos sus aspectos, por insoslayables razones de espacio. No obstante, convendrá recordar que, desde una primera propuesta de Latham (1924), hubo desacuerdo en torno a la matriarcalidad o patriarcalidad. Latham opinaba que, en el momento de la invasión española, estos grupos se hallaban en transición desde una sociedad matriarcal a otra patriarcal, tesis que fue acompañada por los aportes de otros autores. Faron (1961), tras sus estudios etnográficos en la Araucanía contemporánea, se inclinó por definir la patrilinealidad de la descendencia y una residencialidad patrilocal que promovían típicos patrilinajes segmentarios. Stuchlik (1999, p. 71), en cambio, pocos años más tarde que el anterior, concluyó que las agrupaciones básicas no podían ser definidas como patrilinajes, sino que se trataba de grupos locales (reducciones) que – si bien conformados alrededor de un núcleo de varones agnados – suelen admitir la incorporación de otros hombres con sus familias « ...que pueden no estar emparentados con miembros de ese núcleo, o que tienen con éstos un parentesco matrilateral, por afinidad o por una relación patrilineal tan distante que, en términos prácticos, es inexistente ». Como resume bien Holy (1976, p. 128) « los propios mapuches no conciben a la gente relacionada agnaticamente entre sí como una unidad; las relaciones de ascendencia agnaticia [...] no son un principio de reclutamiento en cualquier actividad, y de hecho no existe un contexto social en el que sólo los agnados aparecen como un grupo corporativo, con exclusión de no-agnados [...] Stuchlik [ver 1999] concluyó que los grupos sociales más importantes son grupos egocéntricos de cognados y afines, genealógica y/o espacialmente cercados; aunque la vecindad y las relaciones de amistad, que sólo en parte coinciden con las relaciones de parentesco, son de considerable importancia ». Las posiciones diversas con respecto a la existencia de linajes organizados como tales sugiere la conveniencia de suspender, siquiera momentáneamente, la aplicación del concepto. Sobre todo si se considera además que los propios protagonistas rememoran – y hacen valer – una corta profundidad genealógica, dato muy relevante que arroja más dudas sobre la pertinencia de aquella terminología. En efecto, tanto en contextos etnográficos como históricos, esa memoria no se remonta más de dos generaciones, es decir hasta los abuelos de un adulto joven (ver Avendaño, *Manuscritos*, folio 509 ver referencia en nota 6 *infra*; Faron 1961, p. 74; Stuchlik 1999, p. 77; Ramos y Delrio 2008). Más allá de la discusión sobre descendencia agnaticia o cognaticia, vemos entonces que las relaciones de alianza, e incluso las de vecindad y amistad, sancionadas a veces por relaciones de parentesco ficticio, resultan de gran importancia para la sociedad mapuche, tanto contemporáneamente como en el pasado histórico. Boccara (1997), por ejemplo, basándose en la documentación existente para los siglos XVI al XVIII, adhiere al carácter patrilineal y patrilocal de la organización reche-mapuche, aunque no cree que la organización básica consistiera en patrilinajes – en tanto grupos de descendencia unilineales – en oposición, sino que adjudica ese lugar al *quiñelob*, caserío dominado por un *ulmen* que era centro – sí – de una patrifamilia pero además de un grupo local de parientes consanguíneos y aliados que respondían a su autoridad. Para Boccara, aunque el *quiñelob* era una unidad endógama,

entre los *ulmenes* existía una tendencia a combinar endogamia y exogamia con la finalidad de extender las alianzas con otras familias prestigiosas. En efecto, la existencia de la poliginia, y la estrecha correlación entre el status de un hombre y la cantidad de esposas que tuviera, llevó desde siempre a los *ulmenes* a buscar extender su red de alianzas matrimoniales y su parentela afin al máximo posible. En el siglo XIX se produjeron cambios profundos en las sociedades nativas, en especial debido a las consecuencias de la Guerra a Muerte desencadenada a raíz del traslado de la contienda independentista chilena a los territorios indios del sur – y más tarde a las pampas del este –, entre 1818 y 1824 aproximadamente. A consecuencia de la tensión bélica y de las presiones ejercidas por los bandos en lucha sobre aquellos territorios, nuevas parcialidades se configuraron en las pampas a partir de los fragmentos de otros grupos: familias enteras y contingentes numerosos se trasladaban de uno a otro lugar, conformando un mapa cambiante, de manera análoga a lo ocurrido antes en otras regiones del continente (ver White 1991, pp. 1-49; Merrell 2000). En este contexto, una política de alianzas fue fundamental para integrar a los nuevos convivientes, extendiendo los lazos de emparentamiento más allá de los límites tradicionales. Si la tendencia a la endogamia fue predominante en algún momento del pasado (cosa que no es clara), debió ceder sin duda a una apertura exógama de parte de todos los involucrados (aun en las familias del común), con la finalidad de incorporar por lazos de parentesco a los nuevos integrantes; además del uso extensivo de lazos de parentesco ficticio. También cabe la posibilidad, como señala Carsten (1995; 2000), de que el emparentamiento haya sido performativo, es decir, que las propias actividades en que participaban los recién llegados crearan los lazos que luego se reforzarían formalmente. La obligación asumida de compartir la comida, por ejemplo, incluso por fuera del círculo más cerrado de la reciprocidad generalizada basada en el parentesco próximo, está documentada entre los ranqueles desde la década de 1840 (Jiménez y Alioto 2007); y ese es uno de los hechos que Carsten (1995; 2000, p. 18) considera como creadores de lazos de parentesco donde antes no los había. Avendaño describe la situación frecuente en que una familia económicamente más afortunada que sus vecinas próximas, las abastecía de comida: « Se prohíben los unos a los otros mezclar sus tolderías es decir apiñarlas en un solo lugar, por temor de los daños que causan las brujas, cada indio si le es posible vivir solo y distante cuatro ó cinco leguas de distancia separado de sus vecinos, lo verifica. Muchos no pueden hacer esta aventura temiendo a las necesidades porque reunido tres ó seis toldos cuando mas, se subministran mutuamente con carne y otros viveres. Por lo general hay un rrenglamento favorable a éste rrespecto, por ejemplo la vecindad se compone de cuatro toldos (rruca) uno es de un indio hacendado y los otros tres, son de indios pobres ya por que se les ha concluido ó porque no ha alcanzado para ellos la hacienda en las invasiones que han hecho. Este hacendado carnea cada dos o tres días, y cuando lo hace rreparte la carne en las tres casas: en una casa se participa con un cuarto en otra con una espalda y en la tercera con un costillar o un lómo. Quedando el resto de la rres para el consumo de la casa, y este toldo esta siempre ocupado por vicitas de los otros toldos donde no alcanzan a participar sus necesidades con lo que se la há participado. Estos huéspedes son siempre los de la misma vecindad esepcto alguno que llega a tiempo de otra parte » (Avendaño, *Manuscritos*, folio 47). Algo similar notaron Ramos y Delrio (2008) en un contexto post-conquista: las actividades de caza y la ejecución de rituales en ciertos lugares creaban lazos parentales nuevos, que además se usaban y manipulaban de manera flexible de acuerdo a las necesidades políticas de los protagonistas. En el marco de nuevas concepciones acerca del parentesco, resultaría tentador introducir aquí la noción de « sociedad de casas » elaborada por Claude Lévi-Strauss (1981; 1984) que muchos investigadores contemporáneos han reformulado, reinterpretado y aplicado con éxito al estudio de diversas sociedades, especialmente en el sudeste asiático y sudamérica, desde el punto de vista etnográfico pero también arqueológico (Carsten y Hugh-Jones 1995; Combès y Villar 2004; Gillespie 2007 entre otros). Ello así, en la medida que « se aparta de una teoría en la que la genealogía es primordial, a una donde se ve desplazada por otros símbolos y a un examen de los sistemas en el que los criterios de riqueza, poder y estatus, que normalmente se asocian con las sociedades literatas y de clase, empiezan a desempeñar un papel cada vez más importante en la constitución de agrupaciones sociales » (Carsten y Hugh-Jones 1995, p. 9). Lévi-Strauss pensó la categoría como intermedia entre las estructuras elementales y complejas del parentesco, en especial las cognaticias. No obstante, en el estado actual de

nuestra investigación y a partir de las fuentes disponibles, es difícil percibir en qué medida se cumple aquello que llevó a Lévi-Strauss a postular el concepto en primer lugar, es decir, la existencia de una institución que combine principios de parentesco incompatibles entre sí (por ejemplo, matrilinealidad-patrilinealidad, endogamia-exogamia) y que no podrían explicarse mediante los esquemas o modelos tradicionales; o que, desde el punto de vista de los propios nativos, ocupe el lugar central de las « casas » (Waterson 1995; aunque la necesidad de contar con una categoría nativa equivalente a casa es controvertida, ver Gillespie 2007). La *ruka* de los grupos mapuche-pampeanos tiene el sentido de casa-habitación de la familia poliginica (rancho con techo de paja en Araucanía, toldo cubierto de cueros en la Pampa); no es seguro que haya tenido el sentido organizativo de « persona moral detentadora de un dominio constituido a la vez por bienes materiales e inmateriales, que se perpetúa por la transmisión de su nombre, de su fortuna y de sus títulos en línea real o ficticia, tenida por legítima con la sola condición de que esta continuidad pueda explicarse en el lenguaje del parentesco o de la alianza y, las más de las veces, de los dos al tiempo », según la definición de Lévi-Strauss (1981, p. 150). Algunas fuentes de los siglos XVII y XVIII brindan elementos que permiten pensar en la factibilidad de su existencia entre los antiguos *reche* (y que son los mismos que llevaron a Latcham a postular la existencia de clanes matrilineales): entre otros, la continuidad de ciertos nombres que no siempre se transmiten de forma patrilineal (el *cuga*) y que coinciden con – o se materializan en – emblemas ubicados en el exterior de las viviendas (Bibar 1966 [1558], pp. 156, 161; Góngora Marmolejo 1862 [1575], p. 26; González de Nájera 1889 [1614], p. 46), o la posesión de objetos valiosos que quedan en su interior, tales como los *tokis* o hachas de piedra que simbolizaban el mando en la guerra. El *cuga* fue explicado por uno de nosotros (Jiménez 2002) como una herencia selectiva de nombres de linaje, el paterno para los hijos de la mujer principal y los de las respectivas madres para los restantes descendientes. Esto permitía a un hombre demostrar, mediante la mera enumeración de sus hijos, el alcance de las alianzas que había establecido. Semejante institución configura problemas que obstan una explicación centrada en la mera descendencia patrilineal, puesto que los hijos de los matrimonios secundarios heredaban el *cuga* de la madre, con lo cual quedaban integradas en términos de co-residencialidad personas que pertenecían a diferentes *cugas*. Además y según el padre Havestadt, era posible incluir a una persona con quien se quisieran establecer nuevos lazos dentro del *cuga* adjudicándole un nuevo nombre, como hicieron los nativos con muchos misioneros, incluido el propio Havestadt: « Aun a los mismos padres misioneros les imponen el nombre de alguna familia, la cual los cuenta entre sus parientes, y como insertados en su estirpe. A mí me pusieron el nombre de *Huaiquilafquen* » (Havestadt, citado y traducido in Augusta 2002 [1907], p. 20). Esta posibilidad de incorporar personas, coherente con lo dicho anteriormente, pone en crisis la centralidad de la descendencia en la conformación de los grupos (una discusión interesante sobre el carácter dominante de la afinidad por sobre la consanguineidad, aplicada a las sociedades amazónicas, in Viveiros de Castro 2001). Sin embargo, en la época que nos ocupa, ya sea por la enorme movilidad y fragmentación de los grupos o por las características de las fuentes (que no registran detalles de la organización doméstica), resulta aventurado aplicar de lleno el modelo de casas hasta no disponer de la información que lo justifique plenamente, especialmente la referida a su existencia misma y sobre todo a su continuidad.

3. Somos conscientes, desde luego, que el término « judicial » no llena de una manera satisfactoria la función de denominar las instancias de gestión y resolución de litigios en sociedades políticamente descentralizadas, donde los arbitrajes relacionados con estructuras parentales e « informalidad » de medios ocupan un lugar destacado que desaparece en las centralizadas (señoríos o estados). No obstante, lo hemos mantenido porque las fuentes utilizadas lo emplean.

4. El término *lonco* puede traducirse literalmente como cabeza. Las fuentes coloniales suelen ser un tanto imprecisas en la terminología empleada para referirse a los líderes nativos: vocablos como *cacique*, *lonco*, *toqui*, *ulmen* aparecen usados indiscriminadamente. Cacique es la versión castellanizada de *kasike*, un vocablo de origen taíno – una lengua perteneciente a la familia lingüística arawaka – empleado originalmente para designar al líder de una jefatura. Desde el Caribe se trasladó a otras sociedades americanas cuya organización política era centralizada aunque carente de urbanismo (Lenz s. d., pp. 150-151; Redmond y Spencer 1994, pp. 189-190). Alcanzó tal difusión que Lenz (s. d., p. 150)

pudo constatar su adopción por los mapuche: « Los mismos indios emplean el término como voz castellana; en su lengua dicen *lonco*, *gülmén*, *toqui*, según el valor especial de la palabra jefe de familia, principal de una rejon, o jefe de guerra o política ». La utilización indiscriminada del sustantivo cacique por parte de los funcionarios coloniales tendió a enmascarar la naturaleza de los liderazgos indígenas, de dos maneras: sincrónicamente, al ocultar su diversidad; y diacrónicamente, ignorando las transformaciones que estos liderazgos sufrieron a lo largo del tiempo. Sería deseable el esclarecimiento de las categorías nativas – la « amerindianización » de los términos que reclama Rivière (1993) y que intentamos parcialmente en este trabajo –, pero en la mayor parte de los casos es difícil distinguir los diferentes significados homogeneizados bajo los mismos términos castellanos.

5. *Admapu* es el conjunto de costumbres y creencias tradicionales que regulaban la forma de vida de las poblaciones mapuche. « Dicen que lo referido fué costumbre de sus ascendentes, i llaman *admapu*, que es todo el código de su legislación » (Carvalho y Goyeneche 1876 [1795], p. 14).

6. En adelante, los manuscritos de Santiago Avendaño – alojados ahora en el Archivo Estanislao Zeballos del Complejo Museográfico Enrique Udaondo de Luján (Argentina) – se citarán como Avendaño, *Manuscritos*, seguido del número de fojas. También la documentación producida por Zeballos se halla hoy depositada en ese archivo: ha sido transcripta en su totalidad por los autores de este artículo y su edición crítica se publicará en breve. Aquí será citada como Zeballos, *Manuscritos-Guerra de Frontera, 1870-1880, Indios de la Pampa*, seguida del número de fojas.

7. Las fuentes respectivas enfatizan ese tipo de conflictos, quizás debido a su tendencia a la resolución violenta, más visible a los ojos de los observadores europeos. Hasta donde sabemos, los mecanismos empleados para resolver diferendos en el seno de un grupo parental no aparecen descritos ni en las crónicas ni en los diccionarios.

8. Estos procedimientos se asemejaban notoriamente a los empleados en caso de guerra o sublevación (Boccard 1998; Zavala 2000). En el diccionario de Febrès aparece citado el uso de una cuerda con nudos de color rojo para convocar a los aliados a un malón; el color rojo indicaba también que las compensaciones por una ofensa se obtendrían por medios violentos: « Pron. It: los nudos, que hacen en un hilado para contar los días, que faltan para alguna junta ò bèbida, o juego, o tambien por las pagas de una muerte ò hurto, y si van con hilado colorado, es decir que à sangre, y à fuego han de dar las pagas » (Febrès 1765, p. 602).

9. Algunos de los cronistas consultados – Gómez de Vidaurre y Luis de la Cruz – utilizaban el término *ulmen* como sinónimo de *cacique*. El término reviste cierta ambigüedad porque al mismo tiempo era empleado para referirse a un hombre rico y de respeto: « *Gülmén*- Cacique, y hombre, y de respeto: *aldù ghülmengey ta tva* – este es muy rico, tiene mucha hacienda » (Febrès 1765, p. 490). Los autores del siglo XIX – Avendaño, Coña, Zeballos – utilizan en cambio *lonco* y *vuta lonco* para referirse a los líderes políticos.

10. En la Araucanía el término *reducción* tenía un sentido diferente que en el resto del continente. No se refería a una misión, sino a un territorio bajo el mando de un *lonco* (ver Amat y Juinent 1927 [1760], p. 400, quien diferenciaba en el seno de cada reducción a unidades menores – parcialidades y rancherías –, sin definir las). El jesuita Febrès (1765, p. 392) traduce « reducción de ellos » como *ayllarehue*. En un informe del Provincial de los franciscanos, Miguel de Ascasubi, encontramos: « Parcialidades: [...] diferentes partidas de indios que viven en menos distancia entre sí bajo una cabeza en sus respectivos distritos » (Ascasubi 1846 [1789], p. 399). En Chile se reconocía una jerarquía territorial en tres niveles: en la base las parcialidades, rancherías o poblaciones (*quiñelof*), que se agrupaban en reducciones (*ayllarehues*), y a su vez estas últimas conformaban confederaciones más amplias conocidas como *Butan mapus* (ver nota 12). El número de *ayllarehues* que abarcaban cada *Butanmapu* era variable (Gay 1871, p. 273, nota 1). Esta división territorial era análoga a la *moluche* descrita por Santiago Avendaño, aunque traduzca los términos en forma diferente: « Los muluches componen una gran nacion, y ésta esta distribuida en departamentos cada uno con su nombre tradicional y su Casique lejítimo. Este numeroso conjunto de distritos, esta subordinado á un Vicha huoldmen quien representa la nacion y a quien vienen todos los asuntos » (Avendaño, *Manuscritos*, folio 521). A la jerarquía territorial correspondía otra de los cargos, en cuya cima se hallaban los *vuta*

*loncos*, en sus puestos intermedios los *loncos*, y por debajo los caciquillos y capitanejos (Avendaño, *Manuscritos*, folio 522v.).

11. El faccionalismo es uno de los elementos claves a la hora de entender las debilidades de los liderazgos en las sociedades de las tierras bajas de Sudamérica (al respecto ver Maybury-Lewis 1974; Spencer 1994, pp. 31-35). No deja de ser interesante destacar que Santiago Avendaño en su capítulo sobre las leyes del país menciona varios ejemplos en los que diversos líderes fueron eliminados gracias a la « traición » de algunos disidentes de sus propios grupos; ver el destino de Venancio Coñuepan (Avendaño, *Manuscritos*, folios 513-513v.) o el de Guzmané (Avendaño, *Manuscritos*, folios 555-557).

12. Se denominaba *Butan-mapus*, *Vuta-mapus* o *Futa-mapus* a cada una de las tres – más tarde cuatro – grandes regiones en que se dividía la Araucanía, una división cuya existencia antes de la irrupción colonial ha sido discutida (Boccaro 1999, p. 432).

13. Un ejemplo de tal proceso nos lo ofrece Leonardo León Solís en su detallado estudio sobre la batalla de Tromen, una de las más sangrientas del siglo XVIII. El conflicto comenzó por un desacuerdo relativo a una transacción entre dos particulares y desembocó en una conflagración generalizada con la participación de reducciones de los Llanos, la Costa e inclusive Pewenche (León Solís 1995-1996, p. 219, cuadro II; 1999, pp. 107-118).

14. Esta denominación que la historiografía liberal chilena aplicó al conflicto obedecía al propósito de acentuar su carácter muy cruento e irregular, derivado en buena medida de la importante participación de líderes y grupos indígenas interesados en restablecer viejos acuerdos con la administración colonial y – a esos fines – aliados con los restos del ejército realista derrotado en Maipú y refugiado en los territorios ultra-fronterizos (ver, por ejemplo, Vicuña Mackenna 1940). Jorge Pinto Rodríguez, por su parte, argumenta que la mayoría de los miembros de la sociedad hispano-criolla regional y de los nativos, involucrados en los negocios que durante el período colonial prosperaron en el borde meridional del imperio, tomaron las armas en contra de las nuevas autoridades de Santiago, medrosos de que éstas alteraran un estado de cosas del que se habían beneficiado. Y agrega: « Creo que aquí está la clave para entender lo que la historiografía liberal del siglo pasado llamó “La Guerra a Muerte” » (Pinto Rodríguez 1998, pp. 30-32).

15. Guevara (1904, p. 44) describe el procedimiento y la diferencia: « El cacique entonces auxilia i a veces toma la dirección de la jente armada. Se encamina ésta a la parcialidad del autor del crimen i la sorprende o libra con ella un combate que decide la contienda de los litigantes. Este choque llamado malon en la lengua, fue el procedimiento de fisonomía más araucana que subsistió hasta el sometimiento de la raza, a pesar de la evolución de la justicia. Hai que distinguir, pues, el malón judicial del militar... ».

16. El adjetivo *hueñi* se aplicaba a los adolescentes mapuche: « *Hueñi* – muchacho hasta los 14 o 16 años » (Febrès 1765, p. 511). No obstante que los significados posibles del término exceden la referencia etaria mencionada por Febrès, su polisemia no es un asunto que podamos desarrollar aquí. Baste por el momento con destacar que, en el contexto de nuestro tema, se alude a la escasa magnitud de un malón guiado por un objetivo de menor entidad.

17. Repárese en que los cronistas coloniales no realizaban esta distinción y señalaban que, en las malocas, se producían enfrentamientos, muertes y destrucción deliberada de la propiedad del enemigo (ver Martínez de Bernabe 1896 [1782], p. 130; Cruz 1806, folio 186v.; Gómez de Vidaurre 1889 [1789], p. 325).

18. En sus memorias, Coña describió un *hueñi malón* que lo tuvo por actor: unas treinta personas se enfrentaron durante todo un día, sin otro resultado que varios contusos y algunas cabezas quebradas (Coña y Moesbach 1930, pp. 133-136).

19. *Vuta lonco* significa literalmente « gran cabeza ».

20. El autor usa el término « clan » de manera genérica, y no en el sentido que más tarde le daría la etnología.

21. A diferencia de los tupí estudiados por Viveiros de Castro y Carneiro da Cunha (1985, pp. 200-201), entre quienes tener memoria de las pérdidas sufridas en el pasado garantizaba un futuro, entre los ranquelche y llaimache la *amnesia* social constituía la salvaguarda del porvenir. En el período

estudiado, ambos grupos eran resultados de la fusión de parcialidades que tenían un largo historial de conflictos previos. La supervivencia de los individuos y unidades parentales involucradas dependía de la continuidad de un espacio social libre de violencia. Sujetos enculturados en la obligación de la venganza tuvieron que aprender a perdonar, a aceptar una compensación y olvidar los agravios: una muerte no podía corresponderse con otra muerte. Al proponer esta alternativa, los *vuta loncos* realizaron una audaz maniobra de re-definición de la distancia social entre sus seguidores: se pasó de una relación de hostilidad a una de identidad, *sensu* Verdier (1980, p. 24; 1984, pp. 187-188; 2008, pp. 263-264), es decir, de una relación en la que se puede ejercer la venganza a otra en la que la venganza es indeseable.

22. Mansilla (1986 [1870], p. 257) afirmaba que entre los ranqueles había dos modos de hacer justicia: « por medio de la autoridad del cacique, y por medio de la fuerza del mismo damnificado ». Para este autor, el primer modo era el menos común, por varias razones: « 1) Porque el cacique manda a averiguar quiénes son los ladrones, se descubre el hecho y se prueba, se pasa mucho tiempo; 2) porque los agentes de que se vale se dejan seducir por los ladrones; 3) porque este procedimiento no le reporta ningún beneficio al juez » (*ibid.*). Sin embargo, según Zeballos, la determinación de la responsabilidad podía ser muy rápida; el cacique tenía varias fuentes disponibles para controlar los testimonios; y el proceso sí reportaba beneficios al cacique en su papel de juez, incluso en caso de que se abstuviese de actuar: al propio Mansilla (1986 [1870], p. 258) le aseguraron que « se le da cuenta al cacique [del malón], y de lo que a título de indemnización se ha quitado se le hace parte ».

23. Avendaño (*Manuscritos*, folio 516) dio fe del respetuoso temor que sentían los llaimache por Calfucura, al punto que no se animaban siquiera a hablar mal de él en su ausencia, temiendo que se enterase.

24. « Justicia sebada. Es el pago que se debe dar a los que siguen al que va a hacer justicia por un malón a causa de un robo » (Gay 1998 [1863], p. 77). Pascual Coña en sus memorias también alude a esta costumbre y las cifras que da coinciden con lo que dijo Treutler: « El modo tradicional de pagar por un animal perdido, si el ladrón es habido, es el siguiente: el ladrón devuelve tres animales; el animal robado se pone en medio de otros dos. También exigen [lo que llaman] el sofao » (Coña y Moesbach 1930, p. 132). Entre los ranquelche, Avendaño (*Manuscritos*, folio 553) señala que los ofendidos confiscaban todos los animales de la parte acusada. De los animales secuestrados se apartaban los necesarios para pagar la compensación, y otros dos más que eran consumidos por los participantes en el secuestro: « De aquí proviene una transacion ventajosa para el ofendido por que los ladrones por interes que no les cueste mas caro y por interes [que] les sea entregado lo que les han arrebatado combienen pagar lo que les hacen cargo. Si hantes hacia cargo el ofendido cuatro por el suyo ahora les cuesta seis porque en cuanto llegan a sus casas carnean una o dos de los que lleban y estos van muertos en perjuicio de los inbadidos ». Todo aquel que consumía la carne de un animal sacrificado en estas circunstancias se volvía co-responsable en caso de represalia.

25. Es decir que estamos frente a un líder que cuenta con poder, si tomamos la clásica definición de Radcliffe-Brown (1962, p. xiv): « *the maintenance or establishment of social order, within a territorial framework, by the organized exercise of coercive authority through the use, or the possibility of use, of physical force* ». Claro que el uso de la fuerza física no es la única posibilidad de ejercer el poder y la conexión privilegiada con lo sobrenatural desempeña un papel central en su ejercicio, como fue notable en el caso de Calfucura (Avendaño, *Manuscritos*, *passim*; véase una discusión acerca de este tema in Santos Granero 1993).

26. De hecho, si desecháramos el término « jefatura » por sus connotaciones evolucionistas, deberíamos reemplazarlo por algún otro que presentaría sin duda las mismas o parecidas dificultades.

27. Reafirmando la existencia de una incipiente jerarquización en torno del jefe, Zeballos describe dos tipos de matrimonio: el primero, más común, se da por « amor » y elección voluntaria de los cónyuges; pero hay otra forma hipergámica en que las cabezas de familia buscan relacionarse con la familia del líder: « El matrimonio se funda en el amor, por regla general. Sin embargo, hay el matrimonio de sumisión, que consiste en que ciertos padres de mujeres lindas, imponen á su hija el casamiento con el Cacique General, donándola á este. La mujer se somet[e] gustele ó nó el Cacique.

El móvil de estos matrimonios es la ambición de ciertos indios de tener influencia y una hija en la familia real ». De modo que los matrimonios se agrupan en dos categorías: « Corresponden á la primera categoría los de familia de Caciques y los hombres ricos que son muy bien mirados. Corresponden á la segunda categoría los pobres, trabajadores » (Zeballos, *Manuscritos-Guerra de Frontera, 1870-1880; Indios de la Pampa*, folio 17).

28. Es posible incluso que se utilizara aun una terminología parental en la resolución de los conflictos y que en el plano del discurso el cacique actuara como el « padre » de sus indios velando por su protección, bienestar y armonía. Pero ello no iba en detrimento de un verdadero manejo del poder, y ese léxico probablemente cumplía el papel de enmascarar la nueva situación coactiva bajo las viejas y reconfortantes apariencias de las formas familiares de interacción.

29. En la documentación consultada hemos encontrado dos posibles interpretaciones del equivalente mapuche para la voz capitanejo. En la edición de 1846 del diccionario de Febrès (1846, p. 17), capitanejo se traduce directamente como *Capitan Cona*, es decir como un líder predominantemente militar. En la edición original de 1765, el padre Febrès (1765, p. 321) había asociado en la voz capitán los términos de *toqui* y *capitán cona*: « Capitan-Capitan, ò thoqui: el de ellos – Capitan Cona (cudañ.) ». *Cudañ* es una voz mapuche que Febrès (1765, p. 463) traduce como *testiculi*, lo que en castellano se diría un hombre de cojones, en sentido de hombría o de valor (Moliner 1980, p. 663). Más próximo a nosotros en tiempo y espacio, Erize (1960, p. 204) traduce capitanejo como *ina lonco*. La palabra *inan* alude a un segundo, alguien que está en una posición subordinada, como las esposas secundarias respecto a la principal, o los hijos menores respecto al primogénito (Febrès 1765, p. 521). Es la raíz del verbo *inayen* o *inaytun*, « imitar, seguir y obedecer » (*ibid.*). Aun en el caso de estos líderes secundarios o subordinados, Zeballos (*Manuscritos-Guerra de Frontera, 1870-1880; Indios de la Pampa*, folio 50) nota la existencia de un rango hereditario que sólo raramente hace lugar a otros modos de acceso, como el mérito personal: « las invasiones componen grandes agrupaciones bajo el mando de un cacique y demás caciques y capitanejos. Estos últimos mandan sus pequeñas agrupaciones, que se componen en mayor parte de parientes y amigos por cuanto de aquí nace el capitanejo ò cacique, y luego de hecho ò por derecho, el cacique principal, ò (fta loncó) los reconoce. Es de tenerse en cuenta que para que sea Cacique ó capitanejo tiene que proceder de esta clase de rango, pues pocos son los casos en que se vé en este rango uno que no es de esta condición, que consigue llegar así por especiales circunstancias ».

## REFERENCIAS CITADAS

AMAT Y JUINENT Manuel

1927 « Historia geographica e hydrographica con derrotero general correlativo al plan del Reyno de Chile... », *Revista chilena de historia y geografía*, 53 (2), pp. 329-432 [1760].

anónimo

1787 *Breve idea del Character, temperamento usos y costumbres de los Naturales, en cuio poder por nuestra desgracia hemos estado, concepción, 15/12/1787*, Biblioteca Nacional de Chile, Sala Barros Arana, *manuscritos*, tomo 2.

ASCASUBI Miguel de

1846 « Informe cronológico de las misiones del reino de Chile hasta 1789 », in Claudio Gay (ed.), *Historia física y política de Chile. Documentos*, tomo 1, Imprenta de Maulde y Renon, París, pp. 300-399 [1789].

AUGUSTA José Félix de

2002 « ¿Cómo se llaman los araucanos? », in Juan F. Jiménez (ed.), *Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica*

*acerca de la filiación entre los Reche Mapuche*, Centro de Documentación Patagónica/UNS, Bahía Blanca, pp. 19-50 [1907].

AVENDAÑO Santiago

- 1867 « La fuga de un cautivo de los Indios narrada por él mismo », *Revista de Buenos Aires. Periódico de historia americana, literatura y derecho*, XIV (55), pp. 414-430, XIV (56), pp. 600-609.
- 1868 « Muerte del cacique Painé », *Revista de Buenos Aires. Periódico de historia americana, literatura y derecho*, XV (57), pp. 76-83.
- 2000 *Usos y costumbres de los indios de la Pampa*, El Elefante Blanco, Buenos Aires [1854-1857].

BECHIS Martha

- 1983 *Interethnic relations during the period of nation-state formation in Chile and Argentina: from sovereign to ethnic*, PhD. dissertation, New School for Social Research, University Microfilms International, Ann Arbor.
- 1989 « Los lideratos políticos en el área araucano-pampeana en el siglo XIX: ¿autoridad o poder? », *I Congreso Internacional de Etnohistoria*, Buenos Aires, Mimeo.

BIBAR Gerónimo de

- 1966 *Crónica y relación copiosa y verdadera de los Reynos de Chile, hecha por... natural de Burgos*, edición facsimilar y a plana, Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina, Santiago de Chile [1558].

BOCCARA Guillaume

- 1997 *Des Reche aux Mapuche : analyse d'un processus d'ethnogenèse (changements et continuités chez les Indiens du centre-sud du Chili durant l'époque coloniale, xv<sup>e</sup>-xviii<sup>e</sup> siècles)*, tesis, EHESS, París.
- 1998 *Guerre et ethnogenèse mapuche dans le Chili colonial. L'invention du soi*, L'Harmattan, París.
- 1999 « Etnogénesis mapuche: resistencia y restructuración entre los indígenas del Centro-Sur de Chile (siglos XVI-XVIII) », *The Hispanic American historical review*, 79 (3), pp. 425-461.

CAMPAGNO Marcelo

- 2000 « Hacia un uso no-evolucionista del concepto de "Sociedad de jefatura" », *Boletín de antropología americana*, 36, pp. 137-148.

CARNEIRO Robert D.

- 1981 « The chiefdom: precursor of the state », in Grant D. Jones y Robert R. Kautz (eds), *The transition to statehood in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 37-79.
- 1998 « What happened at the flashpoint? Conjectures on chiefdom formation at the very moment of conception », in Elsa Redmond (ed.), *Chiefdoms and chieftaincy in the Americas*, University Press of Florida, Gainesville, pp. 18-42.

CARSTEN Janet

- 1995 « The substance of kinship and the heat of the hearth: feeding, personhood, and relatedness among Malays in Pulau Langkawi », *American Ethnologist*, 22 (2), pp. 223-241.

- 2000 « Introduction: cultures of relatedness », in Janet Carsten (ed.), *Cultures of relatedness: new approaches to the study of kinship*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-36.
- CARSTEN Janet y Stephen HUGH-JONES  
1995 « Introduction », in Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (eds), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-46.
- CARVALLO Y GOYENECHÉ Vicente  
1876 *Descripcion histórico-jeográfica del Reino de Chile*, Imprenta de la Librería del Mercurio, col. « Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional » 10, Santiago de Chile [1795].
- CLASTRES Pierre  
1962 « Échange et pouvoir: philosophie de la chefferie indienne », *L'Homme*, 2 (1), pp. 51-65.
- COMBÈS Isabelle y Diego VILLAR  
2004 « Aristocracias chané. "Casas" en el Chaco argentino y boliviano », *Journal de la Société des Américanistes*, 90 (2), pp. 63-102.
- CONKLIN Beth  
2008 « Revenge and reproduction: the biopolitics of caring and killing in Native Amazonia », in Stephen Beckerman y Paul Valentine (eds), *Revenge in the cultures of Lowland South America*, University Press of Florida, Gainesville, pp. 10-21.
- COÑA Pascual y Ernesto Wilhelm de MOESBACH  
1930 *Vida y costumbres de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.
- CRUZ Luis de la  
1806 *Tratado importante para el perfecto conocimiento de los indios pehuenches segun el orden de su vida*, Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, legajo 179 [una de las versiones de este manuscrito fue publicada por Pedro de Angelis (ed.), *Colección de obras y documentos relativos a la historia antigua y moderna de las provincias del Río de la Plata*, tomo 2, Editorial Plus Ultra, Buenos Aires, 1969 [1835], pp. 437-491].
- DILLEHAY Tom D.  
2007 *Monuments, empires, and resistance: the Araucania polity and ritual narratives*, Cambridge University Press, Cambridge.
- DURÁN Juan Guillermo  
2006 *Namuncurá y Zeballos. El archivo del cacicazgo de Salinas Grandes (1870-1880)*, Bouquet Editores, Buenos Aires.
- EARLE Timothy  
1997a « The evolution of chiefdoms », in Timothy Earle (ed.), *Chiefdoms. Power, economy and ideology*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 1-15 [1991].

- 1997b *How chiefs come to power. The political economy in prehistory*, Stanford University Press, Stanford.
- ERIZE Esteban  
1960 *Diccionario comentado mapuche-español. Araucano-pehuenche-pampapuncherancülche-huilliche*, Cuadernos del Sur/Instituto de Humanidades/Universidad Nacional del Sur, Buenos Aires.
- FARON Louis C.  
1961 *Mapuche social structure: institutional reintegration in a patrilineal society of Central Chile*, University of Illinois Press, Urbana.
- FEBRÈS Andrés  
1765 *Arte de la lengua general del reyno de Chile, con un dialogo chileno-hispano muy curioso...*, En la Calle de la Encarnación, Lima.  
1846 *Diccionario hispano-chileno. Compuesto por el R. P. Misionero...*, Imprenta El Progreso, Santiago de Chile.
- FEINMAN Gary y Jill NEITZEL  
1984 «Too many types: an overview of sedentary prestate societies in the Americas», in Michael B. Schiffer (ed.), *Advances in archaeological method and theory*, 7, Academic Press, Orlando, pp. 37-102.
- FERGUSON Brian R. y Neil L. WHITEHEAD  
1992 «The violent edge of empire», in Brian R. Ferguson y Neil L. Whitehead (eds), *War in the tribal zone: expanding states and indigenous warfare*, School of American Research Press, Santa Fe, pp. 1-30.
- GAY Claudio  
1871 *Historia física y política de Chile. Historia*, tomo 8 [sin mención de casa editora], París.  
1998 «Viaje a la Araucanía en 1863», in Iván Inostroza (ed.), *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Dirección de archivos, bibliotecas y museos/Centro de investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile [1863].
- GILLESPIE Susan D.  
2007 «When is a house?», in Robin A. Beck Jr. (ed.), *The durable house: house society models in archaeology*, Center for Archaeological Investigations/Southern Illinois University, col. «Occasional Paper» 35, Carbondale, pp. 25-50.
- GNECCO Cristóbal y Carl Henrik LANGEBAEK  
2006 «Contra la tiranía del pensamiento tipológico», in Cristóbal Gnecco y Carl Henrik Langebaek (eds), *Contra la tiranía tipológica en arqueología: una visión desde Suramérica*, Universidad de Los Andes/Facultad de Ciencias Sociales/CESO, Bogotá, pp. i-xiv.
- GÓMEZ DE VIDAURRE Felipe  
1889 *Historia geográfica, natural y civil del reyno de Chile*, Imprenta Ercilla, col. «Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional» 14, Santiago de Chile [1789].

GÓNGORA MARMOLEJO Alonso de

- 1862 *Historia de Chile desde su descubrimiento hasta el año de 1575 compuesta por el capitán... y seguida de varios documentos*, Imprenta del Ferrocarril, col. « Historiadores de Chile y documentos relativos a la historia nacional » 2, Santiago de Chile [1575].

GONZÁLEZ Alberto Rex

- 1979 « Las exequias de Painé Güor. El suttee entre los araucanos de la llanura », *Relaciones de la Sociedad argentina de antropología*, 13 (n.s.), pp. 137-161.

GONZÁLEZ DE NÁJERA Alonso

- 1889 *Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile...*, Imprenta Ercilla, Santiago de Chile [1614].

GUEVARA Tomás

- 1904 *Costumbres judiciales i enseñanza de los Araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

HOLY Ladislav

- 1976 « Kin groups: structural analysis and the study of behavior », *Annual Review of Anthropology*, 5, pp. 127-131.

HUX Meinrado

- 1999 *Memorias del ex-cautivo Santiago Avendaño*, El Elefante Blanco, Buenos Aires.

JIMÉNEZ Juan Francisco

- 2002 *Matrilinealidad versus patrilinealidad. La obra de Félix José de Augusta y la polémica acerca de la filiación entre los reche mapuche*, Centro de documentación Patagónica/Universidad nacional del Sur, Bahía Blanca.

JIMÉNEZ Juan Francisco y Sebastián L. ALIOTO

- 2007 « “Que ningún desgraciado muera de hambre”: agricultura, reciprocidad y reelaboración de identidades entre los ranqueles en la década de 1840 », *Mundo agrario*, 8 (15) [[www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/no15-2do-sem-2007/201cque-ningun-desgraciado-muera-de-hambre201d-agricultura-reciprocidad-y-reelaboracion-de-identidades-entre-los-ranqueles-en-la-decada-de-1840?searchterm=JIM](http://www.mundoagrario.unlp.edu.ar/numeros/no15-2do-sem-2007/201cque-ningun-desgraciado-muera-de-hambre201d-agricultura-reciprocidad-y-reelaboracion-de-identidades-entre-los-ranqueles-en-la-decada-de-1840?searchterm=JIM)]

LATCHAM Ricardo

- 1924 *La organización social y las creencias de los antiguos araucanos*, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile.

LENZ Rodolfo

- s. d. *Diccionario etimológico de las voces chilenas derivadas de lenguas indígenas americanas*, Edición crítica de Mario Ferreccio Podestà/Universidad de Chile/Seminario de Filología Hispánica, col. « Theses et Studia Scholastica » 3, Santiago de Chile.

LEÓN SOLIS Leonardo

- 1995-1996 Conflictos de poder y guerras tribales en Araucanía y las Pampas: la batalla de Tromen (1774) », *Historia*, 29, pp. 185-233.

- 1999 *Apogeo y ocaso del Toqui Aillapangui de Malleco. Chile 1769-1774*, Dirección de bibliotecas, archivos y museos/Centro de investigaciones Diego Barros Arana, Santiago de Chile.
- LÉVI-STRAUSS Claude
- 1981 « La organización social de los Kwakiutl », in Claude Lévi-Strauss, *La vía de las máscaras*, Siglo XXI Editores, México, pp. 140-162.
- 1984 « La noción de casa », in Claude Lévi-Strauss, *Palabra dada*, Espasa-Calpe, Madrid, pp. 179-181.
- MANDRINI Raúl José
- 1992 « Pedir con vuelta: ¿reciprocidad diferida o mecanismo de poder? », *Antropológicas*, nueva época, 1, pp. 59-69.
- 1994 « Sobre el *suttee* entre los indígenas de las llanuras argentinas. Nuevos datos e interpretaciones sobre su origen y práctica », *Anales de Antropología*, 31, pp. 261-278.
- MANSILLA Lucio V.
- 1986 *Una excursión a los indios ranqueles*, Biblioteca Ayacucho/Hyspamérica, Buenos Aires [1870].
- MARÁN Francisco José
- 1990 « Relaciones de las misiones del Obispado de la Concepción de Chile. ...Concepción de Chile, 28 de agosto de 1784 », in Walter Hanish (ed.), « Memorias sobre misiones jesuitas de 1794-1795 », *Historia*, 25, pp. 103-159 [1784].
- MARTÍNEZ DE BERNABÉ Pedro Usauro
- 1898 « La verdad en campaña. Relación histórica de la plaza puerto i presidio de Valdivia », in Nicolás Anrique (ed.), *Biblioteca jeográfica-hidrográfica de Chile*, segunda serie, Imprenta Elzeviriana, Santiago de Chile [1782].
- MAYBURY-LEWIS David
- 1974 *Akwè-Shavante society*, Oxford University Press, Nueva York [1967].
- MERRELL James H.
- 2000 « The indians' New World: the Catawba experience », in Peter C. Mancall y James H. Merrell (eds), *American encounters: natives and newcomers from European contact to Indian removal, 1500-1850*, Routledge, Nueva York/Londres, pp. 27-37.
- MOLINA Juan Ignacio
- 1795 *Compendio de la historia civil del reyno de Chile. Escrito en italiano por el Abate Don Juan Ignacio Molina*, parte segunda, traducida al español y aumentada con varias notas por Don Nicolas de la Cruz y Bahamonde, Imprenta de Sancha, Madrid [1787].
- MOLINER María
- 1980 *Diccionario de uso del español*, tomo 1, Gredos, Madrid.
- NACUZZI Lidia R.
- 2008 « Repensando y revisando el concepto de cacicazgo en las fronteras del sur de América (Pampa y Patagonia) », *Revista española de antropología americana*, 38 (2), pp. 75-95.

## PINTO RODRÍGUEZ Jorge

- 1998 « La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile, a fines de la Colonia y comienzos de la república », in Jorge Pinto Rodríguez (ed.), *Modernización, inmigración y mundo indígena, Chile y la Araucanía en el siglo XIX*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, pp. 9-54.

## RADCLIFFE-BROWN Alfred R.

- 1962 « Preface », in Meyer Fortes y Edward E. Evans-Pritchard (eds), *African political systems*, Oxford University Press, Londres/Nueva York/Toronto, pp. xii-xxii [1940].

## RAMOS Ana y Walter DELRIO

- 2008 « Corrales de piedra, campos abiertos y pampas de camaruco. Memorias de relacionalidad en la meseta central de Chubut », *Memoria Americana*, 16 (2), pp. 149-165.

## REDMOND Elsa M. y Charles S. SPENCER

- 1994 « The cacicazgo. An indigenous design », in Joyce Marcus y Judith F. Zeitlin (eds), *Caciques and their people. A volumen in honor of Ronald Spores*, Museum of anthropology/University of Michigan, coll. « Anthropological Papers » 89, Ann Arbor, Michigan, pp. 189-225.

## REUEL SMITH Edmond

- 1915 *Notas sobre una gira efectuada entre las tribus indígenas de Chile meridional*, traducción de Ricardo E. Latcham, col. « Autores Extranjeros », segunda serie, tomo 1, Imprenta Universitaria, Santiago de Chile.

## RIVIÈRE Peter

- 1993 « The amerindianization of descent and affinity », *L'Homme*, 33 (126), pp. 507-516.

## SAHLINS Marshall

- 1963 « Poor man, rich man, big-man, chief: political types in Melanesia and Polynesia », *Comparative Studies in Society and History*, 5 (3), pp. 285-303.

## SALOMÓN TARQUINI Claudia

- 2006 « Santiago Avenaño. El niño que hablaba con el papel », in Raúl J. Mandrini (ed.), *Vivir entre dos mundos. Las fronteras del sur de la Argentina. Siglos XVIII y XIX*, Taurus, col. « Nueva Dimensión Argentina », Buenos Aires, pp. 119-136.

## SANTOS GRANERO Fernando

- 1993 « From prisoner of the group to darling of the gods: an approach to the issue of power in Lowland South America », *L'Homme*, 33 (126), pp. 213-230.

## SPENCER Charles S.

- 1987 « Rethinking the chiefdom », in Robert D. Drennan y Carlos A. Uribe (eds), *Chiefdoms in the Americas*, University Press of America, Lanham/Nueva York/Londres, pp. 369-390.

- 1994 « Factional ascendance, dimensions of leadership, and the development of centralized authority », in Elizabeth M. Brumfiel y John W. Fox (eds), *Factional competition and political development in the New World*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 31-43.

## STUHLIK Milan

- 1999 *La vida en mediería. Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*, SOLES Ediciones, Santiago de Chile [1976].

## TREUTLER Paul

- 1958 *Andanzas de un alemán en Chile, 1851-1863*, Editorial del Pacífico, Santiago de Chile.

## VERDIER Raymond

- 1980 « Le système vindicatoire. Esquisse théorique », in Raymond Verdier (ed.), *La vengeance. I. La vengeance dans les sociétés extra-occidentales*, Éditions Cujas, París, pp. 12-42.
- 1984 « Le désir, le devoir et l'interdit: masques et visages de la vengeance », *Déviance et Société*, 8 (2), pp. 181-193.
- 2008 « Vengeance, societies, and powers in Amazonian societies », in Stephen Beckerman y Paul Valentine (eds), *Revenge in the cultures of lowland South America*, University Press of Florida, Gainesville, pp. 259-269.

## VICUÑA Mackenna Benjamín

- 1940 *La Guerra a Muerte*, obras completas, vol. 15, Universidad de Chile, Dirección General de Prisiones/Imprenta, Santiago de Chile.

## VILLAR Daniel

- 2003 *Política y organizaciones políticas en la región pampeano-nordpatagónica (1820-1840)*, tesis, Universidad Nacional del Sur, Bahía Blanca.

## VILLAR Daniel y Juan Francisco JIMÉNEZ

- 2001 « Yo mando en este campo. Conflictos inter-tribales en los Andes meridionales y Pampas, durante los años de la Guerra a Muerte », in Susana O. Bandieri (ed.), *Cruzando la Cordillera... La frontera argentino-chilena como espacio social. Siglos XIX y XX*, Facultad de Humanidades de la Universidad Nacional del Comahue, col. « Publicaciones CEHIR » 1, Neuquén, pp. 101-116.
- 2003 « La tempestad de la guerra: conflictos indígenas y circuitos de intercambio. Elementos para una periodización (Araucanía y las Pampas, 1780-1840) », in Raúl J. Mandrini y Carlos D. Paz (eds), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII-XIX. Un estudio comparativo*, IEHS/CEHIR/Departamento de Humanidades UNS, Tandil/Neuquén/Bahía Blanca, pp. 123-171.

## VIVEIROS DE CASTRO Eduardo

- 1992 *From the enemy's point of view: humanity and divinity in an Amazonian society*, The University of Chicago Press, Chicago/London.
- 2001 « GUT feelings about Amazonia: potential affinity », in Laura M. Rival y Neil L. Whitehead (eds), *Beyond the visible and the material: the amerindianization of society in the work of Peter Rivière*, Oxford University Press, New York, pp. 19-43.

## VIVEIROS DE CASTRO Eduardo y Manuela CARNEIRO DA CUNHA

- 1985 « Vingança e temporalidade: os Tupinamba », *Journal de la Société des Américanistes*, 71 (2), pp. 191-208.

WATERSON Roxana

- 1995 « Houses and hierarchies in island Southeast Asia », in Janet Carsten y Stephen Hugh-Jones (eds), *About the house: Lévi-Strauss and beyond*, Cambridge University Press, Cambridge, pp. 47-68.

WHITE Richard

- 1991 *The middle ground: Indians, empires, and republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, Nueva York.

ZAVALA José Manuel

- 2000 *Les Indiens mapuche du Chili. Dynamiques inter-ethniques et stratégies de résistance, XVIII<sup>e</sup> siècle*, L'Harmattan, Paris.