



¿RELACIONES INTERÉTNICAS O RELACIONES FRONTERIZAS?⁽¹⁾

Rolf Foerster G. y Jorge Iván Vergara
Departamento de Antropología. Universidad de Chile

1. Introducción

El presente trabajo aborda una problemática relevante para los estudios históricos sobre el mundo indígena, específicamente el mundo mapuche: la cuestión de las perspectivas de análisis de dicha historia. Se trata, en consecuencia, de una reflexión teórico-metodológica, inspirada en nuestra propia experiencia de investigación y en la de otros autores. Este tipo de indagación no tendría sentido si se considerara como relevante únicamente la discusión historiográfica. Si lo tiene, en cambio, si se parte del supuesto, hoy ampliamente reconocido en la epistemología contemporánea, que nuestras categorías intelectuales condicionan nuestra manera de ver e interpretar la realidad social e histórica². Esto significa que no existen datos puros, pre-teóricos. Aún los términos descriptivos y las categorías con las cuales se definen los fenómenos están "preñados de teoría". Por otro lado, y como dice Norbert Lechner (1984: 15), "toda teoría ilumina algunos problemas, deja muchos en la penumbra y oscurece a otros".

En esta ocasión nos interesa examinar y comparar los alcances de dos enfoques presentes actualmente en el estudio de la historia mapuche: el de las relaciones interétnicas y el de las relaciones fronterizas. Nos parece que las investigaciones históricas y etnohistóricas sobre la Araucanía realizadas en los últimos años permiten hacer un balance provisional de sus logros y resultados, de las claridades que arroja y de las obscuridades que produce.

El trabajo está dividido en dos partes. En la primera se intenta hacer una caracterización del enfoque de las relaciones fronterizas, fundamentalmente de los trabajos del profesor Sergio Villalobos, quien es el iniciador y más destacado representante de esta tendencia. Nuestro análisis se dirigirá a reconstruir y examinar críticamente los supuestos teóricos centrales que están a la base de los estudios del profesor Villalobos. Esta reconstrucción es una interpretación controvertible a

¹ El presente artículo es una versión revisada de la ponencia presentada al 3º Congreso Internacional de Etnohistoria, realizado en El Quisco, Chile, en julio de 1993. Agradecemos a Sonia Montecino, Jorge Vergara y Margarita Aguirre sus críticas y comentarios.

² "Podemos percibir solamente aquella realidad que nos aparece mediante las categorías teóricas usadas...el marco categorial teórico que usamos para interpretar la realidad nos permite ver ciertos fenómenos y no otros; asimismo, concebir ciertas metas de la acción humana y no otras" (Hinkelammert, 1978: 9).

³ Sobre los problemas metodológicos relativos a la incorporación de supuestos no-implícitos dentro de una estructura teórica, véase: Mac Pherson (1962: 17-20).

partir de los estudios históricos del autor, en los que se encuentran pocas formulaciones explícitas de tales supuestos³.

La segunda parte de la ponencia se dedica a la exposición de una perspectiva que podríamos calificar de emergente por su todavía débil incorporación dentro de las investigaciones sobre historia indígena: el enfoque centrado en las relaciones interétnicas, y particularmente, la perspectiva de interpretación desde el "ethos cultural". Pensamos que este enfoque podría ofrecer nuevas pistas sobre un tema de larga reflexión en nuestro país: el de la formación nacional y su relación con la cultura. No nos limitaremos a hacer una exposición abstracta de dicho enfoque. Intentaremos también delimitar algunas de sus posibilidades para el estudio de la historia indígena y de la formación de la nación chilena. Pretendemos abrirnos paso en un territorio todavía insuficientemente explorado y ampliar nuestra mirada sobre el mundo indígena.

2. El enfoque de las relaciones fronterizas

Veamos, en primer lugar, los aportes centrales del enfoque de las relaciones fronterizas a la historia de la Araucanía y del territorio mapuche en general. Quien se lleva los mayores méritos, como hemos señalado, es Sergio Villalobos. Su agudeza y penetración crítica, su sólida formación histórica en diversas áreas temáticas, el manejo y examen cuidadoso de las fuentes y la consideración de problemáticas más amplias que influyeron en la conformación del mundo fronterizo, justifican esta aseveración.

El primer gran aporte del autor ha sido mostrar que la visión tradicional sobre la llamada "Guerra de Arauco" no correspondía a un fenómeno histórico real. De acuerdo a Villalobos, desde mediados del siglo XVII, los contactos y relaciones pacíficas habrían adquirido una clara preponderancia sobre los encuentros bélicos. La demostración de este predominio de las relaciones pacíficas (véase especialmente: Villalobos, 1985a) es la que permitiría que surgiera con toda claridad la problemática de las relaciones fronterizas. En otras palabras, el "mito" de la guerra debía ser cuestionado de forma radical; su superación posibilitaría que aflorara el mundo de la frontera, distinto al de la frontera militar. Se abrió así una nueva problemática a la que la Villalobos ha dedicado un buen número de trabajos, gracias a los cuales se ha podido reconocer y valorar una serie de formas de comercio, de vinculación política (parlamentos, tipos fronterizos, etc), de convivencia cotidiana y de mestizaje. La historiografía sobre la Araucanía se ha modificado de manera substancial a partir

³ Véase los trabajos realizados por Leonardo León, Jorge Pinto, Holdenis Casanova, Luz María Méndez, Horacio Zapater, Carlos Aldunate, Mario Orellana, Christian Martínez, Fernando Casanueva, Iván Inostrosa, Luis Parentini y Patricia Cerda, entre otros (las obras están citadas en la bibliografía). En una línea diferente, que no ha recibido influencia de Villalobos, deben mencionarse los estudios de Jean Pierre Blancpain (1978 y 1990) y Gabriel Guarda (1967, 1980 y 1987). La evaluación de Villalobos es muy crítica respecto de los autores que no comparten su perspectiva, sobre todo de Bengoa, Leiva y Blancpain, quienes habrían ignorado su obra (véase: Villalobos, 1993).

⁵ En este punto es necesario hacer dos precisiones. La primera es que la consideración del ámbito pampino y transcudillerano ha sido una de las contribuciones relevantes de los estudios de León Solís (en especial, 1981 y 1982), Silva (1990 y 1991), y de la exhaustiva investigación de Villalobos sobre los pehuenches (Villalobos 1989), pero no de todos los autores antes mencionados (véase también: Silva et al 1991, Téllez, 1991 y Silva y Téllez 1993). En segundo lugar, no existe a la fecha una historiografía consolidada acerca de la historia de los grupos mapuche-huilliche entre el río Toltén y el seno del Reloncaví. En efecto, las contribuciones de Bascañan (1982) y de Carreño (1985) a *Relaciones Fronterizas en la Araucanía* (Villalobos et al 1982) y *Araucanía: Temas de Historia Fronteriza* (Villalobos y Pinto, 1985) respectivamente, aparecen desligadas, en lo fundamental, de los restantes trabajos que aparecen en estas dos obras, pese a que en ellos se mencione con mayor o menor profundidad la situación de la región constituida por el antiguo Gobierno de Valdivia (sobre todo, Aldunate, 1982). Para otros

de estos estudios, los que han servido además como base para muchas otras investigaciones históricas⁴.

A partir del descubrimiento de la riqueza de las relaciones hispano-mapuches, se han abierto otros campos en los que Villalobos y los demás autores citados en la nota anterior han hecho aportes importantes. Entre ellos puede mencionarse los siguientes: el análisis del siglo XVIII, no abordado de manera exhaustiva en la historiografía tradicional; la incorporación de un marco territorial y político más amplio que la región de la Araucanía, considerando la zona de Valdivia y en especial las cordilleras y pampas trasandinas⁵. Asimismo, se ha intentado ligar los procesos ocurridos en el mundo fronterizo con procesos más amplios, desarrollados a nivel nacional e incluso mundial⁶. Incluso en una de sus últimas obras, Villalobos ha sugerido la posibilidad de considerar la historia chilena como una historia de fronteras, dos de las cuales (la del Norte y la mapuche) son estudiadas por él (Villalobos, 1992). Todo lo anterior ha permitido tener una visión mucho más compleja de los procesos y acontecimientos que marcaron la historia de la frontera mapuche. Por último, se ha considerado la existencia de dinámicas históricas diferenciadas dentro del mundo mapuche; por ejemplo, la distinta situación de los grupos pehuenches y huilliches dentro del conjunto de relaciones entre indígenas y de éstos con los hispano-criollos⁷.

Como aportaciones más específicas podría señalarse la consideración de la participación femenina en la sociedad fronteriza (Cerdeña 1989 y 1993), el estudio detallado de las rebeliones de 1723 y 1766 (Casanova 1987 y León 1993 y 1996) y el análisis del desarrollo de las misiones en la Araucanía (Casanueva, 1981 y 1982; Pinto et al 1988), incluyendo una reflexión detallada sobre la política de la "guerra defensiva" (Zapater 1992).

Deben mencionarse particularmente los trabajos de Leonardo León. Ellos dan cuenta de un universo político y socialmente más complejo que el expuesto por Villalobos. Los espacios fronterizos, puestos en relación, permiten comprender los desdoblamientos de los grupos étnicos, las metamorfosis en sus identidades y las estrategias internas. Notable es su trabajo comparativo entre la frontera del Bío-Bío y la frontera sur del territorio Argentino, lo que permite concluir que cada ámbito fronterizo adquiere su sentido a partir de ser puesto en relación significativa con los otros (León Solís, 1990b). En trabajos recientes ha insistido en la necesidad de desarrollar una "historia indígena" que permita recoger las necesidades, problemas y perspectivas de los propios mapuches⁸. En este contexto, ha examinado sobre todo los complejos fenómenos de formación de liderazgos y alianzas políticas en el mundo mapuche y cómo éstos influyeron sobre la conformación de las alianzas con el mundo hispano-criollo (véase, especialmente, León Solís, 1990a y 1993). Finalmente, ha planteado la

estudios sobre la población indígena de Valdivia y Osorno, véase la bibliografía. Los estudios de Guarda (especialmente, 1967 y 1980) sobre la historia de la región entregan también numerosos antecedentes sobre la población indígena de Valdivia. Deben citarse también los trabajos clásicos de Donoso y Velasco (1928); Blancpain (1969 y 1974) y Latcham (1929-1930).

⁶ Al respecto, véase el estudio de Jorge Pinto sobre la crisis económica de la economía chilena de 1857-1861 y su relación con la expansión territorial en la Araucanía (Pinto, 1992). Villalobos hace numerosas referencias sobre fenómenos más amplios -por ejemplo, los intereses económicos ligados a la esclavitud de indígenas- que influyeron en la dinámica fronteriza. Quizás su planteamiento más explícito sea el que aparece en la reseña al libro de Leiva (1984), donde señala: "El autor, ha prescindido...de un enfoque global, que incluyese la integración final y oficial de la Araucanía en el marco de la historia de las fronteras y en su condicionamiento por la historia mundial..." (Villalobos, 1984:520).

⁷ Aquí debe destacarse sobre todo los estudios de Leonardo León (1982, 1990a y 1990b), y Villalobos (1989).

⁸ "Una historiografía que, sin ser indígena en el sentido propio -hecha por mapuche para mapuche- no sea tampoco un mero reflejo de los eventos que tuvieron lugar en los ámbitos hispano-criollos...un estudio del pasado en que la sociedad indígena sea el sujeto histórico, los indígenas sus protagonistas principales y que su eje narrativo se sitúe en el mundo de las relaciones sociales tribales" (León Solís, 1991b:28. Véase también: León Solís, 1992 y 1993).

existencia de un "pacto colonial" realizado en los siglos XVII y XVIII entre la Corona española y los nativos. Dicho pacto habría implicado el reconocimiento de la independencia política y territorial de la Araucanía, si bien los indígenas se consideraron como vasallos del Rey de España y quedaban obligados a recibir misioneros y capitanes de amigos (León 1991b; 1992 y 1993).

2.1 Algunos problemas de método

Consideremos ahora los aspectos críticos de la obra del profesor Villalobos dedicada a la Araucanía. Un primer problema es metodológico y se refiere a la caracterización de sus investigaciones de historia fronteriza en términos de un "enfoque". Existe, según pensamos, cierta contradicción en los textos del autor. Por un lado, afirma que el estudio de las relaciones fronterizas responde a una perspectiva basada en los "hechos", realizada sin una preconcepción acerca de éstos. Por otra, que la historia fronteriza supone una perspectiva de análisis, inspirada, entre otras fuentes, por los estudios de la frontera norteamericana de Turner, Webb y Jackson⁹. Más aún, estas dos formulaciones opuestas pueden encontrarse en un mismo texto, como ocurre con el Prólogo escrito por Villalobos al estudio de Holdenis Casanova de las rebeliones mapuches de 1723 y 1766. Villalobos afirma allí:

"La autora ha prescindido de todo esquema teórico de nuestro tiempo y ha enfrentado el documento sin espíritu preconcebido, que suele llevar al riesgo de deformar los hechos. Son los datos positivos los que han dado la armazón de la obra y de ellos fluyen resultados sólidos, que comprueban la hipótesis inicial" (Villalobos, 1987a: 10).

La formulación precedente no es clara. El análisis histórico se realizaría sin un "esquema teórico". Sería posible interpretar los documentos, y, a través de ellos, los hechos históricos, prescindiendo de dicho esquema. A la vez, se reconoce que se investiga sobre la base de una hipótesis previa, lo cual supone de hecho una perspectiva desde la cual se interpretan los fenómenos. También, por tanto, de conceptos o categorías en los cuales tal perspectiva se expresa. Acentuando este último aspecto, Villalobos insiste en otros textos que el enfoque de las relaciones fronterizas parte de ciertos "conceptos teóricos" (Villalobos 1984) o incluso de un "marco teórico" (Villalobos 1985a:29). En su respuesta a la reseña de Louis Faron a *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, Villalobos mencionó como una de las proposiciones centrales de su perspectiva teórica la siguiente:

"...una empresa de dominación es un doble fenómeno, la imposición llevada a cabo por el más fuerte y la absorción realizada por el más débil" (Villalobos 1984).

Entre las dos formulaciones, la empiricista y la que admite la presencia de supuestos teóricos, existe, pues, una contradicción. Ello explica en gran medida la distinta valoración que hace Villalobos de su labor de investigación y de la de otros autores. Mientras defiende su interpretación de la historia

⁹ Véase: Villalobos (1982a). Para una discusión acerca del concepto de frontera y de las perspectivas de análisis de la historia fronteriza, véase: Cerda (1988-1989); Leiva (1989) y Mandrini (1992). Un trabajo precursor en esta línea es el de la historiadora alemana Inge Wolff (1965). Wolff discute los problemas relativos al uso de la noción de frontera respecto a la historia iberoamericana.

fronteriza como basada en "hechos" sólidamente establecidos y demostrables, considera los enfoques alternativos como fundados o atrapados por el "mito" bélico¹⁰.

Con todo lo contradictorio que pueda ser, el reconocimiento de Villalobos de determinados supuestos teóricos dentro de su obra constituye un indiscutible mérito en relación a la historiografía tradicional, predominantemente empiricista. Esto permite comprender mejor sus análisis históricos, su riqueza y limitaciones. Lo veremos a continuación.

2.2 El problema de la dominación y la noción de guerra

Según hemos visto, Villalobos entiende un proceso de dominación (cultural) sobre la base de dos "actitudes complementarias": la "imposición del conquistador" y la "absorción del conquistado"¹¹. Así entendido, un proceso de dominación cultural no tendría más que una dirección: desde la cultura dominante hacia la dominada. No se considera que puedan existir también traspasos culturales en sentido inverso, desde el subordinado al dominador y que la propia situación de dominación crea transformaciones en la cultura dominante. Recordemos el caso de los capitanes de amigos que, como ha mostrado el propio Villalobos, tendían a hacerse parte de la sociedad mapuche, casándose con mujeres indias y adoptando las costumbres y modos de vida de los indígenas. Por otro lado, no menos importante es la escasa consideración del peso histórico que se otorga al "conquistado"; en el caso que nos ocupa: los mapuches. Volveremos sobre el problema.

En segundo lugar, cabría preguntarse sobre el uso de las categorías de guerra y paz. Villalobos las emplea de forma tal que éstas parecen ser perfectamente claras y distinguibles entre sí, tanto como para proponer una periodificación que permite establecer, según él, año a año, el carácter de las relaciones (pacíficas o bélicas) entre mapuches e hispano-criollos en la Araucanía, e incluso distinguir tipos de conflicto de acuerdo a su grado de intensidad (Villalobos 1985a). Ahora bien, desde el punto de vista de la teoría política, la oposición entre guerra y paz, como categorías que apuntan a fenómenos políticos y sociales claramente delimitables y excluyentes entre sí, es discutible¹². Una corriente muy significativa dentro del análisis político, comúnmente caracterizada como "realista", sostiene que entre la guerra y la paz existe una importante línea de continuidad e inclusive que no es posible su diferenciación. Nos referiremos a continuación a uno de los autores más relevantes de esta escuela, Thomas Hobbes, si bien lo dicho puede ser válido también para otros continuadores de esta tradición de pensamiento político como Nietzsche, Carl Schmitt y Max Weber. Nuestra exposición no supone concordancia con respecto a la concepción de política de estos autores, sino que está orientada a poner de relieve la importancia y complejidad de las categorías para el análisis histórico o empírico.

¹⁰ "Desde la publicación de *Relaciones fronterizas en la Araucanía* hemos observado que algunos estudiosos del pasado no han llegado a comprender de manera cabal la dimensión del fenómeno del apaciguamiento y siguen pensando que la guerra es el hecho más destacado. Continúan de esa manera con la visión radicional, que no es otra cosa que un mito. Inútilmente se ha dado otro enfoque y se han exhibido los hechos, porque nadie renuncia fácilmente a viejos conceptos." (Villalobos, 1985a:9).

¹¹ Véase también: Villalobos (1985a: 29) "es necesario plantear que todo proceso de dominación no es simplemente una ofensiva y una resistencia, sino que se desenvuelve en dos actitudes que, a pesar del antagonismo, paradójicamente resultan complementarias. Por una parte la imposición del conquistador y por la otra la absorción del conquistado. Este último se siente atraído por las especies y la nueva situación creada por los dominadores, cae en la tentación y se adapta de alguna manera a ella, transformando sus costumbres y pasando a depender de su contendor por las nuevas necesidades que han surgido. Ahí está la base de las relaciones pacíficas".

¹² Para un examen crítico de la contraposición entre "guerra" y "orden", véase Rabinovitch (1992).

En su obra *Leviatán*, expuso Hobbes la idea que la sociedad surge a partir de la superación del "estado de naturaleza", en el cual los hombres

"se hallan en la condición o estado que se denomina guerra, una guerra tal que es la de todos contra todos. Porque la guerra no consiste solamente en batallar, en el acto de luchar, sino que se da durante el lapso de tiempo en que la voluntad de luchar se manifiesta de modo suficiente... la naturaleza de la guerra no consiste ya en la lucha actual, sino en la disposición manifiesta a ella durante todo el tiempo en que no hay seguridad de lo contrario. Todo el tiempo restante es de paz" (Hobbes 1651: 102)

Así, el estado de naturaleza no consiste exclusivamente en el conflicto sino en la posibilidad siempre abierta de la confrontación guerrera como en la "disposición" a la destrucción mutua entre los hombres, que no se supera con la instauración del "pacto social" que forma la sociedad¹³. Es interesante mencionar la recepción de esta concepción de parte del destacado antropólogo Marshall Sahlins (1967), quien se basa en Hobbes para sostener como un elemento característico de las sociedades tribales la predisposición permanente al conflicto. El percibe adecuadamente que, en Hobbes, es dicha predisposición y no la ocurrencia misma del conflicto, el elemento decisivo¹⁴.

Por otro lado, Hobbes es todavía más enfático cuando se trata de la relación entre Estados o naciones, donde los principios que rigen el pacto social no tienen validez ya que la "ley de las naciones y la ley de la naturaleza son una misma cosa". No existe ningún derecho superior al de cada soberano de, como "cualquier hombre en particular", "garantizar la seguridad de su propio cuerpo" (ibid: 291). Por último respecto a este punto, el estado de paz que surge con la formación del Estado, no excluye el conflicto y la violencia, dado que el soberano tiene el derecho de hacer uso de su poder para mantener el respeto al pacto social, pues

"...los pactos que no descansan en la espada no son más que palabras, sin fuerza para proteger al hombre, en modo alguno" (1651: 137).

En conclusión, en la concepción hobbesiana, ni la configuración interna de un Estado ni la relación de éste con otros Estados permiten hacer una separación nítida entre guerra (estado de naturaleza) y paz (estado de sociedad). Por el contrario, la existencia de la sociedad supone la posibilidad de la guerra como decisión del "soberano" a determinar al enemigo externo e interno y definir los estados de excepción, para seguir el planteamiento similar de Carl Schmitt (1939-1959).

Desde este punto de vista podría interpretarse la historia fronteriza de la Araucanía como un estado de guerra latente entre mapuches e hispanos que se actualiza en ciertos momentos y períodos¹⁵. En lo que respecta a los conflictos políticos internos de las parcialidades mapuches, una interpretación de este tipo ha sido propuesta, entre otros, por León Solís, para quien, durante el período colonial, no hubo una sino varias guerras: la de los indígenas con los españoles, que llama

¹³ Como sabemos, la idea del estado de naturaleza tiene, sobre todo, un papel lógico más que histórico en la teoría de Hobbes (MacPherson, 1962), si bien el propio Hobbes sugirió que dicha condición pudiera existir realmente entre "...Los pueblos salvajes de América...[que] carecen de gobierno en absoluto y viven actualmente en ese estado bestial" (Hobbes 1651: 104).

¹⁴ Lo mismo puede decirse de la teoría de Carl Schmitt de la política como amigo/enemigo (Carl Schmitt, 1939-1950).

“guerra territorial” y la de los mapuches entre sí, una “guerra social”. Esta última se caracterizó por ser “constante, sangrienta y a veces fratricida”¹⁵. De esta forma no es posible suponer, como cree Villalobos, que pueda resolverse el problema de la guerra sobre la base de presentar “una prueba fehaciente y irredargüible” sobre “los períodos de guerra y de paz” (1985a:9). Las reflexiones anteriores nos ilustran ante la complejidad que tiene hacer una distinción semejante y la necesidad de reconocer la perspectiva desde la cual ella se realiza, siendo posible hacer una interpretación alternativa a la de Villalobos, como en este caso a partir de Hobbes.

2.3 La historia fronteriza y la interpretación de la sociedad mapuche

Las observaciones precedentes han abordado el núcleo teórico de la historia fronteriza de Villalobos, pero no se han referido a lo que constituye el centro de su trabajo, la interpretación de dicha historia y la visión que ofrece de la sociedad mapuche. A esto dedicaremos las siguientes páginas. Los resultados de nuestro análisis pueden sintetizarse en tres hipótesis que discutiremos en detalle.

Una primera hipótesis es que el enfoque puesto en las relaciones fronterizas tiende a oscurecer la realidad indiana, restándole especificidad y autonomía a las dinámicas internas, tanto sociales como culturales de la sociedad mapuche. Veremos en el apartado 3 que la mirada de Villalobos pone en cuestión incluso los pocos, pero significativos, aportes sobre el carácter meztizo de nuestra identidad nacional.

Una segunda hipótesis es que el concepto mismo de relaciones fronterizas es limitado. Primero, porque supone la existencia física de una frontera; segundo, y como consecuencia de lo anterior, por limitarse temporalmente al período en el cual dicha frontera se mantuvo. Por último, porque el concepto señalado prejuzga de antemano el sentido de la relación: hacia la incorporación progresiva de los mapuches en la sociedad hispano-criolla. La noción propuesta de relaciones interétnicas está libre de estos supuestos. En relación a lo temporal, porque las relaciones interétnicas comienzan desde la misma llegada del español y aún no concluyen, en cambio las relaciones fronterizas sólo se establecen de forma sistemática desde mediados del siglo XVII y finalizan en las últimas décadas del siglo XIX.

Una tercera hipótesis que será desarrollada en la segunda parte del trabajo es que el sentido de las relaciones interétnicas tuvo, en el caso particular de Chile y desde el siglo XVII, como un componente central la mediación por una ritualidad barroca, siendo uno de sus escenarios el estatal.

De todas las señaladas, la mayor dificultad de la obra de Villalobos y de su conceptualización, radica en la pretensión de querer explicar la historia indígena a partir de la historia fronteriza, o inclusive de reducirla a aquella.

En su artículo “Tres siglos y medio de vida fronteriza”, Villalobos da a entender que las relaciones fronterizas, caracterizadas por la “convivencia” desde la mitad del siglo XVII, fueron de

¹⁵ Aunque sin remitir a una matriz teórica como la expuesta, Jorge Pinto se acerca a esta concepción al afirmar que la Araucanía “sólo fue espacio fronterizo entre los siglos XVII y mediados del siglo XIX. Antes y después fue territorio de conquista” (Pinto, 1988: 19). No por casualidad, se ha hablado del período de ocupación final de la Araucanía y las Pampas (1860-1883) como de una “conquista tardía” (Lipschutz, 1956; Viñas, 1982).

¹⁶ Véase: León Solís (1993). En un detallado y prolijo análisis de los conflictos tribales del período 1769-1774, León hace explícita su inspiración hobbesiana: “A partir de fines de 1772, el mal crónico de la sociedad tribal, la incesante guerra del ‘hombre contra el hombre’ que describió Hobbes, floreció con energía en los rehues al sur del Biobío” (ibid: 118).

tal magnitud e importancia que marcaron el destino de los mapuches. Así, al referirse a los sucesos conocidos como los de la Pacificación de la Araucanía nos dice que:

“...aun cuando los araucanos vivían en relativa libertad, habían sufrido un influjo tan grande que estaban adaptados al contacto, lo necesitaban e incluso tenían lazos de dependencia con las autoridades.

“Todo ello facilitó el avance oficial y determinó que la resistencia, que no podía faltar, fuese relativamente débil, sobre todo si se la compara con sus antecedentes lejanos” (1982a:22).

En un trabajo posterior plantea:

“...no solamente había desaparecido la guerra, sino que el sistema de relaciones fronterizas, en el correr de los siglos había producido una compenetración de los dos pueblos en todos los aspectos” (1985a:29).

En otras palabras el contacto parece explicarlo todo. No hay prácticamente ninguna referencia a la dinámica interna de la sociedad mapuche (como tampoco a la de la sociedad hispano-criolla). El pueblo mapuche se nos presenta como carente de un horizonte propio y de toda unidad, a pesar de que él reconoce que dicha unidad debería buscarse en su cultura:

“Cada rehue o levo era una unidad territorial y social separada, de modo que los araucanos no tenían más cohesión que su cultura” (1982a:24).

No obstante este centro se desdibuja y pierde toda importancia cuando Villalobos quiere dar cuenta del sentido y de la motivación de la resistencia mapuche:

“Factor importante en la prolongación de la lucha fue la desorganización social en que vivían los araucanos...No había... una disciplina colectiva y la lucha con las fuerzas hispano-criollas era el resultado de un desorden generalizado” (1982a:24-25).

Esta imagen de un cierto caos social interno en la sociedad mapuche y fronteriza lo encontramos en forma reiterada¹⁷. Demos otros dos ejemplos. El primero es relativo a las mujeres españolas cautivas en el alzamiento de 1598, que

¹⁷ “...hubo una vida fronteriza más que una lucha y de ella derivaron actitudes que nada tienen que ver con el espíritu marcial. La Araucanía y el ajeteo que unía a los nativos con los hispano-criollos y mestizos, fue un mundo donde tenían cabida los más variados tipos humanos. Allá iba a dar cuanto bellaco malentendido producía el país al sur del Maule y también al norte de aquel río. Se enrolaban en la milicia y la dejaban, traficaban con aguardientes y armas, robaban o compraban indias y niños, estaban a la espera de cualquier lance, ayudaban y traicionaban a los indios y vivían sin ley ninguna. Inagotables en triquiñuelas, asiduos en la procreación de mestizos, tomaban la vida a la ligera. Los de mayores ínfulas adquirían tierras de los caciques con buenas o malas artes, y se hacían de cuantiosos ganados...En esa atmósfera, no fue propiamente el ánimo gallardo el que se desarrolló, sino la vida desordenada e irresponsable, la improvisación, el vivir a salto de la mata, la cazarería, la tendencia a la chirigota y el chiste como evasión y, en fin, la picardía constante. Todo ello entroncaba, además, con el ocio rural de los siglos coloniales” (Villalobos, 1982c:332-333).

“Salían en estado deplorable, desgredadas, con los pies estropeados y vistiendo a la usanza indígenas, agobiadas por la vergüenza de los ultrajes, al extremo que algunas se negaban a volver” (Ibid:40).

La afirmación recién citada supone una interpretación desde el punto de vista de la sociedad hispano-criolla, para la cual las cautivas eran afrentadas por los indígenas y transformadas en verdaderas esclavas¹⁸. Desde el código indígena, en cambio, dichas mujeres eran transformadas en miembros de la sociedad en su condición de esposas de los caciques. Para los jefes mapuches ellas eran altamente valoradas y representaban una fuente de prestigio (véase, al respecto, Foerster, 1991b).

Ciertamente, no se trata aquí de reemplazar una interpretación hecha desde la perspectiva “huinka” por otra desde la perspectiva mapuche, sino de reconocer la diversidad de visiones que los contemporáneos, hispanos y mapuches, tenían de los fenómenos y situaciones que les tocó vivir, y evitar una identificación con una u otra. El propio Villalobos observa, en otro texto, cómo diferían la interpretación de un capitán inglés y la de los indígenas de las cautivas, señalando que:

“Su interpretación de europeo por la mujer no guarda relación con la condición de ésta entre los aborígenes y las costumbres que rodeaban su existencia” (Villalobos, 1994: 195)

Un segundo ejemplo se refiere a las paces o parlamentos. Villalobos se pregunta...

“si había otra forma de entenderse con los araucanos y de obtener algunos resultados positivos, aunque pocos y frágiles. ¿La guerra despiadada habría sido la solución? Los hechos habrían probado mil veces que no y una vez aceptada la libertad de los araucanos, la convivencia a través de la frontera obligaba a mantener negociaciones periódicas. Esa fue la razón de ser de los parlamentos: fueron una expresión de las relaciones fronterizas” (Villalobos, 1982a:47).

Veremos más adelante una interpretación distinta de los parlamentos. Lo que nos interesa ahora es cómo Villalobos caracteriza los intereses y los motivos que llevaban a los mapuches a participar en la política de los parlamentos:

“...la realización de parlamentos cada cierto número de años, con la presencia del gobernador y de otras autoridades, fue manifestación del apaciguamiento aunque a ellos asistían los caciques y mocetones no tanto por verdaderas intenciones de paz como para disfrutar de las descomunales borracheras y comilonas pagadas por el real situado” (Ibid:21).

Resulta difícil aceptar la interpretación de Villalobos acerca de las intenciones (reales) de los indígenas, dado que no proporciona pruebas al respecto. Posiblemente sea su acentuación del ámbito

¹⁸ Como confirmación de lo dicho, véase las afirmaciones del Gobernador de Valdivia Sáez de Bustamante en, donde se refiere de este modo a las mujeres cautivadas por los mapuches: “sin que haya modo de que estas infelices logren su libertad precisadas a obedecer al barbaro brutal riesgo de sus tiranos-dueños sirviendo de todos moso pues entre ellos es lo mismo ó hai mui poco de ser muger propia a ser esclava” (Ambrosio Sáez de Bustamante, Informe del Estado de los Yndios de Valdivia, Valdivia, 3 de septiembre de 1755, Manuscritos Medina, Vol. 188, Doc. N° 4304, Fs. 150-151).

fronterizo lo que le obstaculiza adentrarse en la lógica de la sociedad mapuche. Dos aspectos pueden señalarse como de relevancia.

El primero se refiere a la transformación del sistema parental mapuche desde un sistema hawiano (siglos XVI y XVII), a uno dakota (siglos XVIII y XIX), que no puede ser explicada si no se tiene en cuenta la peculiar forma que tiene en la sociedad mapuche el sistema de la filiación y de la residencia (Faron 1956, 1961a, 1961b, 1962 y Foerster, 1980). La relación de estos dos principios estructurales configuraron las redes sociales, económicas y religiosas de las agrupaciones mapuches, especialmente de las "tribus" conocidas en el siglo pasado como los arribanos.

El segundo es relativo al trabajo misionero de los jesuitas en la Araucanía. Este se orientaba a construir una Iglesia en el seno de la sociedad mapuche, lo cual se realizaba de una forma que no puede ser explicada por las relaciones fronterizas, pero sí por el modo como los mapuches conciben el rito (Foerster 1990a).

Ambos problemas han sido desarrollados por la investigación antropológica, hacia la cual Villalobos es muy crítico, tanto por considerar que los estudios antropológicos sobre el mundo indígena no han "sabido elevar la materia a sus verdaderas proyecciones... donde inútilmente se busca una línea interpretativa" (1980:91-92), como por la falta de sus cultores de un buen saber literario¹⁹. Todo ello pareciera haberlo motivado a no tomar en cuenta las investigaciones antropológicas más recientes, en especial las de Mischa Titiev, Louis Faron, los esposos Melville, Milán Stuchlik, Wilson Cantoni, Osvaldo Silva, José Bengoa, Teresa Durán, Hugo Carrasco y Adalberto Salas, entre otros²⁰. Pero incluso cabe preguntarse si dichas lecturas podrían hacer modificar su enfoque. Pensamos que no. Los estudios fronterizos pueden clausurar la mirada sobre el mundo indígena a tal punto de que, cuando se pone fin al espacio fronterizo, el mapuche desaparece. Esto resulta claro con la lectura del capítulo final de *Los pehuenches en la vida fronteriza*, titulado significativamente "El ocaso de un pueblo". Villalobos sostiene que, a consecuencia de su participación en los conflictos de la llamada "Guerra a muerte", de su creciente dependencia económica respecto a la sociedad chilena dominante, así como por el mestizaje biológico y su alto grado de aculturación, los pehuenches se vieron inmersos en un proceso de desintegración completo. Habían disminuido en número, se encontraban debilitados en su capacidad militar, no podían sobrevivir sin los bienes que les proporcionaba el comercio con los chilenos, etc.²¹. Inútilmente, los indígenas habían intentado "...la resistencia, las alianzas, los acomodos y la violencia recurrente" (Ibid: 263). Estaban condenados a su desaparición. Tal es el sentido inequívoco de la última frase del libro:

¹⁹ "A fuerza de leer trabajos de antropólogos y arqueólogos hemos terminado por convencernos de que es tanta la devoción de ellos al estudio de los pueblos carentes de escritura, que concluyen olvidando ese arte" (Villalobos, 1984).

²⁰ En su *Historia del pueblo chileno* (T.I), específicamente en el capítulo titulado "las etapas iniciales", que está dedicado a la reconstrucción del período precolombino, Villalobos cita, para el caso mapuche, únicamente a Medina (1882), Latham (1923), Tomás Guevara (1925-1929) y Cooper (1946).

²¹ La descripción que hace Villalobos de este período (1820-1870) es muy sombría. Interpreta la participación de los pehuenches en las bandas realistas de Pincheira, Benavides y otros como debida al "atractivo del pillaje, la aventura sangrienta y la animosidad latente, [que] les arrastraron de manera irresistible" (1989: 235). Más en general, dice que se trataba de "...la liberación de los elementos de una sociedad inestable de tipo fronterizo...el resultado del quiebre de la sociedad dominante y del espectáculo de sangre y desenfreno desatado por ella: magia y vértigo de todo lo irracional" (Villalobos, 1989: 234 y 235). Villalobos afirma así que "...los trastornos de la época de la independencia significaron para los pehuenches una regresión a las etapas más violentas de su existencia y que su situación se deterioró en todos los aspectos" (Ibid: 241). Reestablecida la paz en la frontera, los indígenas se vieron enfrentados a la disminución de la población, de sus bienes y de su fortaleza cultural: "Las agrupaciones pehuenches carecían de pujanza, vivían entregadas a la embriaguez y deambulaban procurando mantener el comercio, que les resultaba indispensable para sobrevivir" (Ibid: 257). En síntesis, sin el control del Estado, el mundo fronterizo y en particular su componente indígena, volvió a liberar las tendencias a la autodestrucción, al caos, y al predominio de "todo lo irracional".

“Desde un comienzo la desintegración había sido irremediable; pero el coraje y la habilidad habían permitido sobrevivir y agonizar durante trescientos años” (Ibid: 263)²².

Bajo esta perspectiva, la historia pehuenche entre los siglos XVI y XIX, a partir la llegada del conquistador español y hasta la completa integración de la frontera mapuche al Estado nacional, se transforma en la historia de una derrota inevitable, ya sea por la extinción física o por la extinción cultural (que para el caso, viene a ser lo mismo). Villalobos sigue siendo en este punto un representante de la tradición historiográfica liberal-positivista, que ve la historia de la frontera como el relato del triunfo de la “civilización” sobre la “barbarie”, no obstante él no emplee estos términos. Sin embargo, y para ser justos, hay que precisar que, a diferencia de esta tradición, Villalobos guarda cierto reconocimiento de los indígenas. El capítulo inicial que sirve de Prólogo a *Los Pehuenches en la vida fronteriza* se titula “Unos indios olvidados”. Los pehuenches, dice allí, “(han) merecido poca atención de los etnólogos y menos aún de los historiadores” (Villalobos, 1989:11). Afirma que “la historia no tiene temas pequeños y marginales” y se refiere a los pehuenches como “protagonistas de una historia larga y dramática para sobrevivir en un medio inhóspito y en lucha constante con sus hermanos de raza y el invasor cristiano”. Añade que

“Esa brega enlazaba tanto las agresiones como las alianzas, en acomodos continuos, audaces e inteligentes, a veces brutales, en que se perciben las necesidades e intereses elementales del hombre: el instinto vital, la alimentación, el cariño por la mujer y los hijos y la seguridad de la existencia” (Ibid:11).

Se trata, en síntesis, de “la vida entera” (1989:11).

Nos parece notable la forma cómo en este trabajo de Villalobos se reflejan dos tendencias contrapuestas. Si bien predomina la tesis iluminista de la desaparición de las culturas indígenas, aparece también una perspectiva distinta y cercana a la de quien observa desde dentro, y no sin cierta nostalgia, la historia y el mundo indígena²³. Más aún, Villalobos quiere invitar al lector a ver en la

²² Sorprendentemente, en la página anterior a aquella donde aparece esta cita, se presenta una fotografía de varios indígenas cuya leyenda es la siguiente: “Grupos de pehuenches de Trapa Trapa danzando en la ceremonia del nguillatún en años recientes” (Ibid: 262). En uno de los primeros capítulos, se cita el estudio antropológico realizado por González y Valenzuela sobre formas de recolección y consumo del Piñon entre comunidades pehuenches actuales (Ibid: 64 y 65, notas 70 y 71, respectivamente). Sin embargo, y en consonancia con lo sostenido en el último capítulo, Villalobos dice al comienzo de la obra que entró en contacto con “los descendientes de indios” (Ibid: 14). Resulta evidente que Villalobos sostiene dos tesis contradictorias. La primera que los pehuenches han desaparecido como entidad étnica, en cuyo caso no se entienden ni la fotografía del Nguillatún ni la referencia al estudio de González y Valenzuela. La segunda es que los pehuenches no desaparecieron, lo que de ser cierto (y sin duda lo es), supondría cuestionar la tesis del trabajo. No se trata sin embargo, únicamente de los pehuenches, sino de los mapuches en general. En otro trabajo Villalobos habla de “los descendientes de los araucanos o, más propiamente hablando, ...los mestizos que descienden de ellos en tercera, quinta o décima generación” (Villalobos, 1993: 558).

²³ Lo cual es del todo patente, por ejemplo, en *Historia del Pueblo Mapuche* de José Bengoa (1985), trabajo que Villalobos, sin embargo, critica duramente. Lo considera malogrado por su “carácter reivindicativo”, por su “relieve notorio a los hechos violentos de la dominación”, por el uso de “declaraciones orales” que “carecen de objetividad” y han sido mal utilizadas metodológicamente. Este trabajo y el de Leiva (1984) se caracterizarían, además, por su “concepción tremendista de la frontera”, “muy tradicional y conservadora” (Villalobos, 1993: 557-558). Villalobos afirma que ambos autores no “citan ni consideran para nada” *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, lo cual no es del todo justo, ya que ambos citan al menos la obra y señalan su discrepancia con la interpretación de la historia indígena allí expuesta.

historia pehuenche un verdadero drama (el de la sobrevivencia en un medio social y geográfico hostil) que, en el fondo, nos revela "la vida entera". Quizás podría haber dicho: "el hombre". Es él quien viene a recordar la historia de estos "indios olvidados". En un gesto que con el cual nos identificamos plenamente, Villalobos se sitúa, al menos temporalmente, en la perspectiva del mundo indígena, de sus problemas y en aquello que de "universalmente humano" hay en él. Lejos de imponer desde el principio la perspectiva del observador externo y del rechazo, como hace un Vicuña Mackenna o un Barros Arana, Villalobos nos invita comprender dicho mundo desde su propia perspectiva. En un trabajo anterior había sido aún más explícito respecto a este problema:

"Cada pueblo representa un pasado y una cultura que deben ser entendidos y valorados en sí, de suerte que puedan ser comprendidos en su propia perspectiva y no en la de aquellas que les sucedieron o vencieron. Así como el historiador renuncia a los valores y concepciones de su época para poder sumirse en el pasado y llegar a comprender la actuación de hombres que obedecían a una ética y a una motivación diferentes, el que estudia los pueblos aborígenes tiene que apartarse, con mayor o menor razón, de su saber y verdad, para captar el sentido de aquellas vidas. Si no lo hace, no hará otra cosa que cultivar la incompreensión y renunciar desde el comienzo de las culturas remotas" (Villalobos, 1980:90)²⁴.

Villalobos responsabiliza a los historiadores por no haber podido comprender cabalmente la historia aborígena. Dice que no han dado "la debida importancia al papel de los indígenas en la historia del país, si no es para referirse al sistema de encomiendas impuesto a los sometidos o a la guerra con los araucanos. Pero la vida colectiva de ellos y los cambios que sufrieron han sido ignorados, como si fuesen minorías inexistentes. El mismo pueblo araucano no ha merecido mayor consideración en su evolución interna" (1980:91). Estas formulaciones plantean, así, de manera particularmente precisa la cuestión que tratamos en este trabajo. Pero todo esto se deja de lado por una historia fronteriza que concede a la sociedad hispano-criolla el peso histórico mayor y ve a la sociedad indígena como subordinada a ésta²⁵.

Al contrario de lo planteado por Villalobos de que el contacto fronterizo permitió la asimilación y la pérdida de toda identidad (el caso pehuenche), otros estudios muestran que

"...el resultado del contacto es la diferenciación étnica" (Durán 1986: 696)

En síntesis: los estudios fronterizos han sido aportadores en cuanto a poner de relieve las dimensiones históricas de las relaciones interétnicas entre mapuches e hispano-criollos, pero suponen una interpretación limitada y cuestionable acerca de ellas y tampoco ofrecen una explicación aceptable de la dinámica interna de los grupos o sociedades en contacto, en particular de la de los mapuches.

²⁴ Por cierto, y esto es una demostración adicional de lo dicho, la identificación que hace Villalobos entre "pueblos aborígenes" y "culturas remotas" es inexacta en el sentido que los pueblos indígenas no sólo poseen un pasado, sino que son -salvo aquellos que han desaparecido- tan contemporáneos nuestros como las naciones y pueblos del llamado "Primer mundo".

²⁵ "...nadie podrá dejar de reconocer que la cultura dominante y realmente dinámica era la del chileno...la dinámica chilena era predominante" escribe Villalobos (1984: 520), cuestionando la tesis de Leiva (1984) que en la vida fronteriza de mediados del siglo XIX existía un predominio de la cultura indígena.

Villalobos ha reiterado en trabajos posteriores a 1982 que el mito bélico seguiría influyendo de manera significativa los estudios sobre la historia de Arauco. De acuerdo a él, quienes se "aferran" a dicho mito, no podrían reconocer "la profunda riqueza temática que se esconde en las relaciones fronterizas" (Villalobos 1984; 1985b y 1993). Nos encontraríamos, pues, ante el dilema de mantener el mito belicista, carente de toda validez histórica o aceptar el enfoque de las relaciones fronterizas. A nuestro juicio, este es un falso dilema. El enfoque de las relaciones fronterizas de Villalobos ha significado un enorme avance en la comprensión de la historia indígena, pero no representa la única interpretación posible. Un enfoque centrado en las relaciones interétnicas no asume (al menos no en nuestro caso) que las relaciones entre el conquistador y el indígena hayan sido principalmente bélicas, ni siquiera que éstas son las que definieron el carácter de la relación. Por el contrario, nos inclinamos a pensar que las relaciones interétnicas se construyen en tramas complejas, institucionales y no-institucionales que, sin embargo, no se agotan en la relación de contacto como tal, sino que deben ser comprendidas además en relación con la dinámica interna de cada una de las sociedades que entran a vincularse²⁶.

Lo anterior supone, a su vez, lograr determinar dentro de qué marcos amplios dichas relaciones se han dado y abrir así la pregunta por las transformaciones históricas de las relaciones interétnicas, permitiendo con ello ligar el análisis histórico con el antropológico. A diferencia de lo señalado por Villalobos, creemos que lo definitorio de la frontera mapuche fue que la sociedad indígena no se encontrara sometida políticamente al mundo hispano-criollo. Autores como José Bengoa y Leonardo León, han sostenido que el comercio y las relaciones interétnicas en general, pudieron desarrollarse sin que la sociedad mapuche perdiera por ello su autonomía y su capacidad de gobierno propio. El fin de la frontera no representó, pues, el fin de las relaciones interétnicas, pero sí el inicio de un nuevo período.

Con ello se hace comprensible el actual debate sobre la "cuestión" de los pueblos indígenas y la legislación indígena recientemente promulgada que propone un estatuto jurídico de reconocimiento a estos pueblos, lo que, desde el punto de vista de Villalobos podría parecer como un contrasentido histórico: ¿producida ya hace tanto la integración, qué haría necesario dicho reconocimiento?. Si la historia mapuche contemporánea tiene un sentido, éste apunta en una dirección contraria: la búsqueda casi desesperada por encontrar un reconocimiento, de establecer un néxto cuyo horizonte sea una relación más equilibrada entre las partes. Villalobos exige perspectiva para analizar y ver los hechos, los acontecimientos y los procesos. Nosotros pensamos que ese horizonte está dado precisamente por la tenaz persistencia y resistencia de este pueblo por no desaparecer, por mantener una identidad y una cultura propia, por conservar una esperanza de una mejor vida. No desconocemos que una concepción romántica del mundo mapuche esté presente en muchos análisis antropológicos e históricos inspirados en una preocupación como la expuesta, pero ello representa un riesgo inevitable para quien afronta la historia desde una perspectiva crítica respecto al presente. Pero aún si este punto de vista no es compartido, ello no debería ser óbice para que se reconozca la necesidad de un análisis complejo de las relaciones interétnicas, análisis que hasta ahora hemos esbozado en algunos puntos centrales y que pasaremos a desarrollar en la última parte del trabajo.

²⁶ Esta idea nos ha sido sugerida por los estudios de León Solís sobre parlamentos, liderazgos tribales y conflictos guerreros en la segunda mitad del siglo XVIII, que han mostrado la complejidad de la trama de relaciones políticas en la Araucanía y cómo éstas se articulan con los procesos políticos dentro del mundo hispano-criollo y del mundo mapuche.

3. Relaciones interétnicas y Ethos nacional

Los estudios de relaciones fronterizas nos remiten, aunque indirectamente, a una segunda problemática, referida al modo como se tematiza la identidad nacional en América Latina. A nuestro modo de ver, y tal como ocurre con el mundo indígena, la perspectiva señalada resulta limitada para dar cuenta de la complejidad de la temática.

En los análisis sobre relaciones interétnicas en América se ha puesto, en un primer plano, el problema del encuentro con el otro. Para todos nosotros resulta obvio que la historia contemporánea y la identidad de países como México, Perú y Bolivia es incomprensible si no se tiene en cuenta el pasado precolombino, como también las variadas formas de sincretismo y de síntesis de ese pasado con el legado hispano. Las dificultades comienzan cuando queremos dar cuenta de esas síntesis. El primer obstáculo a vencer es teórico y conceptual. La noción misma de "síntesis", aquí empleada, tiene como su base una idea no-reduccionista de la cultura, en tanto núcleo simbólico-ritual no reductible a lo institucional o al discurso. Las concepciones racional-iluministas, en cambio, han sido incapaces de abordar dicho núcleo sin caer en uno u otro reduccionismo (véase: Morandé, 1984 y Cousiño y Valenzuela, 1993). Por el contrario, la perspectiva teórica que pone el acento en la constitución de una identidad latinoamericana fundada en el rito (sobre todo en la cara del *ex opere operato*) ha hecho contribuciones significativas en el análisis de instituciones características de América Latina como la hacienda o de procesos de gran influencia en la Región como el de la evangelización²⁷.

Quisiéramos abordar de forma muy esquemática lo referente a Chile. Aquí, y a diferencia de los países ya mencionados, la referencia al mundo indígena pareciera no ser importante para la comprensión de nuestra identidad nacional²⁸. No obstante, para algunos historiadores destacados, como Feliú Cruz (1966), Ricardo Krebs (1984 y 1985) y Mario Góngora (1981), el tema era relevante. Ahora bien, para todos ellos, la guerra ha sido un elemento fundamental en el proceso de formación de dicha identidad. Asimismo, hay una clara tendencia a la identificación de nación o pueblo y Estado²⁹.

La posición de Villalobos se opone a estas interpretaciones. Villalobos sostiene, polemizando con Góngora, el carácter marginal o secundario de las guerras del siglo XIX que, en su opinión, han sido magnificadas por la historiografía tradicional (véase: Villalobos, 1982c). Por otro lado, no es

²⁷ Véase los trabajos de Pedro Morandé (1984), Carlos Cousiño (1990); Sonia Montecino (1991) y Cousiño y Valenzuela (1993). Para una perspectiva crítica, véase: Larrain (1994a y 1994b).

²⁸ Deben destacarse, sin embargo, algunos autores que han intentado relevar esta problemática, como Lipschutz (1956 y 1970) y Bengoa (1986; 1990a y 1990b). Mientras que el primero ponía el acento en la relación entre la cuestión nacional y la cuestión indígena a partir del problema del desarrollo, Bengoa releva el tema del pluralismo y la necesidad de reconocimiento de las comunidades y grupos étnicos en el contexto de una sociedad democrática y pluri-étnica. En ambos casos, el análisis remite a la dimensión política-estatal y deja en un plano secundario la cuestión cultural. Pese a ello, los elementos aportados por estos autores nos parecen indispensables en la formulación de una perspectiva teórica centrada en dicho ámbito, como la que aquí se sugiere.

²⁹ "La experiencia de la guerra constituyó una experiencia fundamental que se grabó profundamente en la conciencia y en el subconciente colectivo del pueblo chileno...La población chilena y sus capas dirigentes tenían plena conciencia de que la guerra constituía un factor fundamental de la realidad histórica y que ella podía decidir sobre la existencia y el futuro de una sociedad...Las luchas por la Independencia y su desenlace victorioso llenaron de confianza y orgullo a la clase dirigente chilena y sirvieron para robustecer la tradición militar" (Krebs, 1984: 117). El constante tránsito que hace Krebs entre "pueblo" y "capa" o "clase" dirigente nos parece revelador de la identificación señalada. Sorprendentemente, las reflexiones de Krebs han merecido muy poca atención en comparación a la de Góngora, no obstante el interés demostrado por el autor en el tema (véase también: Krebs, 1985).

en el ámbito del conflicto armado, sino en el de la convivencia pacífica, del mestizaje, del intercambio fronterizo, si bien no exento de roces, donde Villalobos parece encontrar la raíz de la identidad nacional. Tierra de frontera y no de guerra. Pero lejos de encontrar dicha base en la dinámica del encuentro mapuche-hispano, Villalobos pone todo el acento en el papel histórico de la sociedad hispano-criolla y excluye así al mundo indígena de jugar un papel importante en este proceso³⁰. Las relaciones fronterizas explican la dinámica y la "evolución" de la sociedad mapuche pero no la dinámica y evolución de la sociedad hispano-criolla chilena. Para decirlo de otro modo, el mundo fronterizo afecta a la totalidad de la sociedad indígena, no así a la sociedad conquistadora. Un parrafo, ya citado, da cuenta de esta teoría limitada de la inmunización que practica Villalobos hacia el lado hispano-criollo:

"Desde el momento en que los araucanos se sintieron atraídos por las baratijas de los conquistadores, el hierro y el vino, quedaron cojidos en una red que jamás se desprenderían y que con el correr del tiempo se transformaría en un comercio indispensable. Por su parte, los dominadores de la región fronteriza, que carecían muchas veces de bienes fundamentales, como los alimentos y los géneros, podían obtenerlos de los aborígenes y de ese modo las necesidades de ambas partes movieron a un contacto muy útil" (1982a:34).

De este modo, Villalobos sostiene enfáticamente que la integración indígena al mundo fronterizo responde a un proceso de aculturación en el cual la dinámica siempre estuvo generada por parte del mundo blanco. El análisis tiende a hacerse lineal, pese a que señale que existieron momentos esporádicos de conflicto y resistencia indígena. Una perspectiva que reconozca la importancia del mundo indígena en la conformación de la identidad nacional podría tener como punto de partida no la guerra, pero sí el mundo del trabajo (Morandé, 1980; 1982 y 1984).

Como sabemos, tanto en las haciendas como en el ámbito doméstico, rural como urbano, el trabajo fue realizado por las manos de los indígenas³¹. Los mapuches de la Araucanía y de otras regiones nativas fueron actores de primera línea en esos escenarios. Las relaciones interétnicas que promovieron en la zona central, desde su condición de subordinados, hasta el día de hoy no se han desentrañado³². Historiadores tan sensibilizados con el bajo pueblo, como Gabriel Salazar, no ven

³⁰ Véase también: Villalobos (1987b).

³¹ Los trabajos de A. Jara y R. Mellafe son estudios clásicos sobre el tema. Análisis más recientes han mostrado que también población indígena no sometida desempeñó labores agrícolas y domésticas. Guarda mostró la importancia de los indígenas como proveedores de fuerza de trabajo para la población española residente en trabajo en el área de Valdivia y Osorno, durante los últimos cincuenta años de la Colonia (Guarda 1980). También merecen destacarse las investigaciones de Luz María Méndez (1987) y Leonardo León (1990b) sobre el trabajo libre de mapuches en el área de Concepción en los siglos XVII y XVIII.

³² Sabemos que las relaciones de trabajo asumieron formas distintas. Así como hubo trabajo libre, también hubo trabajo semi-esclavo. La venta de niños indígenas para servir como personal de servicio en las casas de Concepción, Valparaíso, Santiago y otras ciudades, perduró hasta bien entrado el siglo XIX. El caso de Valdivia es muy interesante. Ya en 1750, durante el juicio de residencia seguido contra el Gobernador Juan Navarro, se le había hecho la acusación de haber permitido que se tratara "a los indios e indias como esclavos", cargo del que fue absuelto "en atención a las gravísimas razones de dudar que la hacen indisputable por los inconvenientes y motivos con que dicha costumbre se ha radicado en esta Plaza, desde tiempo inmemorial" (José Perfecto Salas, Cit. por Donoso, 1963: 98). Pocos años después, en 1755, el Gobernador Sáez de Bustamante justificaba la situación en razón de que gracias a ello se conseguía rescatar a indígenas acusados de muerte por brujería, "que solo se salvaban tal vez aquellos a quienes perdona la misma codicia de los indios por venderlos a los españoles segun. el encargo qe de antemano se les hace para lograrles el beneficio de sus almas i el de qe sirvan algn tiempo en las casas razones qe han hecho tolerable

esto; sólo la literatura novelesca ha sido capaz de aventurarse en este laberinto del mestizaje.

Junto con el del trabajo indígena, dentro de las relaciones fronterizas merece destacarse el tema de la política de los parlamentos. Ha sido estudiado por la profesora Luz María Mendez (1982), Horacio Zapater (1985 y 1992) y por Leonardo León (1990b, 1991b, 1993). Nos gustaría destacar este punto porque creemos que nos podría dar antecedentes sobre la importancia que tiene el Estado en nuestra dinámica cultural y cómo dentro de él se hace presente la temática de la identidad y de la particular relación con el mundo indígena.

Para una mayor comprensión de este tema debemos comparar el caso chileno con el mexicano y el caso peruano. En México el mundo indígena sufre una derrota, una derrota que es vista ante todo como derrota de las divinidades. La verdadera traición es la de los dioses, los que al abandonar a sus pueblos los dejaron en la orfandad. En su reemplazo surge el culto Guadalupano, el que permitió establecer un rescate y una continuidad con las divinidades precolombinas. Gracias a Guadalupe, se logra una conjunción entre el pasado y el presente. Con ello, los diferentes estamentos pudieron pensarse como Mexicanos. Se logra un proceso de síntesis nacional (véase al respecto las tesis de Octavio Paz, 1952 y Jaques Lafaye, 1977. En oposición: Bonfil, 1989).

El caso peruano difiere del anterior en que la síntesis no se logra. La costa y la sierra se disjuntan. Lima como centro es periferia para la sierra (en México, la ciudad de México siempre fue el centro). Por otro lado, la derrota de los dioses no existió en la Conquista (a no ser la del culto solar); el culto a las huacas fue la respuesta desde las comunidades, desde el ayllu. La síntesis será local, parcial, al lograrse a través del culto a los santos. Por otro lado, la utopía andina que emerge tempranamente no es un punto de encuentro para las diversas nacionalidades y localidades del Perú. Su horizonte más que unir separa:

“...la utopía andina constituye una estructura estable de representaciones colectivas en el Perú. Cada grupo social, cada sector de la sociedad, hace su propia interpretación y correspondiente representación de esta utopía. Los campesinos indígenas la han convertido en inkarri, los nobles rebeldes en el regreso del Tahuantinsuyo, los políticos modernos en la prédica de una identidad cada vez más indígena del Perú” (Burga 1988:VI).

- Pasemos a Chile. Aquí, la relación con el mundo indígena quedará marcada por la frontera étnica (distinta a las relaciones fronterizas), una frontera signada por la diferencia, ya sea que ella se ritualice en la guerra o en el parlamento. Ambas instituciones difieren del encuentro en el ritual religioso, el que permite la síntesis simbólica nacional (México) o regional (Perú). En nuestro caso el encuentro con lo indígena estará marcado, por un lado, por la violencia (guerra o “estado de guerra”) y, por el otro, por la negociación de las diferencias, la que se logró por el reconocimiento de que la violencia no puede aniquilar al otro³³. Esto último se posibilitó también porque, a diferencia de otros grupos étnicos americanos, los mapuches pudieron constituirse como “nación étnica”, capaz de

aquí este tal cual comercio añadiéndose la de no haber otros para el servicio de los particulares de este vecindario” (Sáez de Bustamente, carta citada en la nota 18, fojas. 150-151). En cambio, el Padre Ascabusi decía en su Memoria de las Misiones de 1789 que estos indígenas “bajo el espacioso título de rescatados ó presentados por sus deudos” eran en realidad “comprados..y tratados como si fuesen vigorosos esclavos, sirven de comensales a los españoles que viven dentro del recinto de la Plaza” (Ascabusi, 1789: 346). En fecha tan tardía como 1847, el viajero alemán Cesar Maas observó que en Valdivia era “muy frecuente que los indios venden sus hijos por 30 a 50 pesos. Antes las familias ostentosas solían tener varios indiecitos para el servicio” (Maas, 1847: 35).

³³ La polémica viene desde temprano, como lo es la oposición, Nájera/jesuitas.

negociar. Ahora bien, esta negociación es "total", en el entendido que participan todas las partes, de uno y de otro lado. El punto de encuentro es entre el Estado (las autoridades del Reino) y las jefaturas indígenas; con ello ambas instancias se refuerzan simbólicamente, se legitiman en ambos sentidos. Se generó así un ritual de encuentro donde la marcación de la alteridad era lo central.

La política de parlamentos le va a permitir a la sociedad mapuche conservar esa unidad cultural ya señalada por Villalobos. Porque lo que se juega en esa instancia es precisamente la alteridad. En este contexto el mito de la guerra es de gran importancia para las partes involucradas, ya que sin él la alteridad perdería uno de sus símbolos, es decir, el ser capaz de morir por lo propio.

Es posible que la dificultad de la emergencia de una identidad mestiza esté dada por esa dualidad: se era indígena o blanco. El Estado, el Leviatán como "dios mortal", según la conocida expresión de Hobbes, no acepta la ambigüedad. La política del Estado hacia los indígenas de la zona central se orientó a estimular el abandono de su condición. En cambio, en la frontera, y debido a la imposibilidad de un triunfo militar sobre los mapuches, se optó por reconocerlos como tales e inclusive como "Naciones".

(El proyecto jesuítico difiere del estatal en que busca una síntesis (religiosa) con el mundo mapuche, la que, contrariamente a lo sostenido, tuvo un éxito parcial, en el nivel de la sacramentalización bautismal (Foerster 1990a), pero no logró superar ese encuentro en el Estado-Jefatura que permite el juego de las diferencias.

En este sentido, el "Estado portaliano" y el "Estado de Compromiso" podrían ser vistos como formas que, aunque opuestas en muchos aspectos, encuentran su origen en un mismo espíritu, él que se manifestó tempranamente en Chile: la guerra defensiva, la política de parlamentos y en cierto modo la política reduccional (¿no recuerda ésta la política de las "dos Repúblicas"?). En ambos casos, nos encontramos ante el intento de crear por la vía de la política un ámbito de encuentro a partir de diferencias sociales y étnicas que no reconocen un horizonte común. Una y otra forma de Estado buscan superponerse o reducir estas diferencias, pero tienden a reproducirlas en su interior.

No obstante, el problema planteado así nos puede llevar a la tesis tradicional de que es el Estado el que constituye a la nación chilena (Góngora). De allí que insistamos en la dimensión simbólica y ritual del Estado y la Nación, como opuestas al Estado y la Nación pensadas desde la tradición ilustrada³⁴. Nuestra identidad entendida como ethos comenzó a forjarse en el siglo XVI, precisamente en la relación con el mundo indígena, y donde todos los sujetos se vieron obligados a redefinir sus posiciones e identidades³⁵. La síntesis fue posible en el plano del ritual más que en el plano de la palabra entendida como discurso, aunque por cierto esta también jugó su papel. El sujeto histórico principal de la síntesis fue el mestizo. En el plano de la organización social, ella se caracterizó por la legitimación cúlculo-ritual del trabajo, como expresión de un sacrificio festivo y de dilapidación (Morandé, 1984:158).

³⁴ Véase, al respecto, Cousiño (1985a y 1985b), quien retoma la tesis de Góngora de la importancia de las guerras en la formación de la identidad nacional pero la ve en relación al desarrollo del culto mariano en ellas. En un texto de 1961, Gabriel Guarda había destacado la importancia del símbolo mariano en las luchas de Independencia en la zona de Valdivia: los realistas combatían bajo el emblema de la Virgen del Rosario y los patriotas bajo el de la Virgen del Carmen (1961: 195). Para un análisis global sobre la formación de estados nacionales en América Latina desde una perspectiva culturalista, véase: Cousiño (1991: especialmente 137-145).

³⁵ Esta cuestión no ha pasado desapercibida para quienes sostienen una versión más bien negativa de este proceso. Véase por ejemplo, la tesis de Paz respecto a México en *El laberinto de la soledad* (Paz, 1952). Diversos son los intentos de generalizar su tesis a toda América Latina. Pinedo (1991), por ejemplo, habla de un "shock inicial" en la Conquista, que descentra y desarraiga a cada uno de los grupos en conflicto, al indígena y al europeo. En el caso chileno, más específicamente, en el de los mapuche, la Conquista no parece haber tenido el efecto traumático que sí tuvo en el área mesoamericana o andina. El mayor impacto lo tuvo la denominada "Pacificación" de la Araucanía (Foerster 1990b y tb. León 1992:51).

Existiría, pues, un ámbito de encuentro social distinto y anterior al Estado y que tiene un peso sobre él. Los parlamentos fueron no sólo instancias de negociación sino también de fiesta, despilfarro y ritualidad. En cualquier caso, es importante distinguir entre las formas rituales propiamente tales y las formas estandarizadas de comportamiento características de los parlamentos, juntas y otro tipo de contacto con los indígenas³⁶. Recordemos una de las facetas más destacadas del parlamento de Quillín:

“Habiéndose apeado todos y tomado cada cual su asiento, se hizo silencio, y queriendo comenzar el parlamento el capitán Miguel de Ibanco, lengua general del Reino, se levantó el cacique Antegüeno (que como señor de la tierra traía en la mano la rama de canelo, señal de paz entre esta gente, como lo ha sido de oliva aun entre Dios y los hombres) y tomando la mano y en nombre de todos los demás caciques, dijo con mucha gravedad y señorío que, su usanza era, antes de capitular y asentar cualesquiera conciertos de paz, matar las ovejas de la tierra para que quedasen más fijas y ninguna de las partes pudiese en ningún momento reclamar sobre lo una vez sentado, porque aquellos brutos animales después de muertos, servían de un vivo ejemplar de lo que deben guardar los que se juntan a semejante acción, porque así como ellos estaban rendidos y quietos y testificaban con su sangre derramada que no se podían ya menear ni apartar de aquel lugar... Acabando Antegüeno su razonamiento, mandó traer luego delante de todos una destas ovejas y levantándose uno de los toquis o general de la guerra, y tomando en la mano un bastón de hasta dos varas de alto, le dio un feroz golpe con que la rindió a sus pies, y así fueron prosiguiendo los demás, dejando muertas hasta número de veinte y ocho, y si tal vez no caía la oveja del primer golpe, se levantaba otro cacique con mucha ligereza y le daba el segundo con que la tendía en el suelo; y las que se quejaban, o con las ansias de la muerte agonizaban, las acababan los circunstantes de matar y, después de muertas, llegaban todos a sacarles los corazones y rociar con su sangre el canelo que Antegüeno tenía en la mano, ceremonia que (aunque gentilica), parece tiene su fundamento en muchas historias, y aun en las sagradas no les falta” (Ovalle 1969:329-330).

Barros Arana es posiblemente el único historiador que reconoce la influencia jesuítica en la política de los parlamentos. El parlamento fue otra manifestación del mundo barroco latinoamericano, de la importancia otorgada a la ritualidad, tanto indígena como hispano-criolla. La lectura de dicha instancia no debe hacerse, entonces, únicamente desde el horizonte de las instituciones, la ley o el discurso, sino también desde el simbolismo y el ritual como expresión de dicho mundo. Inclusive la guerra puede ser pensada, al menos desde el mundo mapuche, como un ámbito ritual y estético, como lo muestran estudios recientes³⁷.

³⁶ Unas y otras concitaban muchas veces la desaprobación de las autoridades políticas y militares hispano-criollas. A modo de ejemplo, véase las afirmaciones de Juan Mackenna en carta a Ambrosio O'Higgins de 11 de marzo de 1798. Refiriéndose a una reunión con varios caciques huilliches mientras emprendía una visita a la laguna de Llanquihue, escribe que: "...aunque las ceremonias y etiquetas, son como las de las demás naciones ridículas y absurdas, sin embargo atendiendo a la religiosa observancia con que las guardan ya que la infracción de ellas miran como al mayor insulto, siempre procuro observarlas con la mayor escrupulosidad..." (Carta reproducida en Bascofian 1982: 242-246. La cita es de la página 243).

³⁷ Véase Alvarado y De Ramón (1992a y 1992b). Las autoras comparan los modos distintos de hacer la guerra de mapuches y españoles en el siglo XVI. Particularmente sugestiva es la caracterización del guerrero español como

En conclusión las relaciones fronteras deben ser comprendidas como formando parte de un todo mayor, las relaciones interétnicas. Gracias a esta inclusión el mundo de las fronteras revela toda su relevancia así como sus límites.

Referencias bibliográficas

Alcamán, Eugenio:

- 1991 "La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de Los Llanos y Ranco, 1645-1793", en: Peralta Gabriel (Editor), *Actas I Seminario Taller de Historia Regional*, Osorno, Ilustre Municipalidad de Osorno.

Alvarado Margarita y De Ramón Emma:

- 1992a "Guerreros montados: hacia una estética de la guerra", en: Conycit-Universidad Católica-Universidad de La Frontera, *Culturas indígenas: lenguaje e identidad*, Universidad Católica de Temuco, Temuco, pag.: 7-14.
- 1992b Weichan: la guerra de los vientos, Ponencia presentada a la VII Semana Indigenista, Temuco, Noviembre de 1992 (Manuscrito inédito).

AAVV

- 1966 "El Gobierno chileno y el concepto misionero del Estado (1832-1861)", en: *Historia* Nº5, Instituto de Historia, Universidad Católica de Chile, Santiago, pag.: 197-214.

Bascuñán, Carlos:

- 1982 "Correspondencia sostenida entre don Juan Mackenna y don Ambrosio O'Higgins relativa a la repoblación de Osorno", en: Villalobos Sergio et al *Relaciones fronteras en la Araucanía*, Ediciones Universidad Católica, Santiago, pag.: 223-280.

Bengoa, José:

- 1985 *Historia del pueblo mapuche, siglo XIX y XX*. Ediciones SUR, Santiago.
- 1986 "Sociedad criolla, sociedad indígena y mestizaje", en *Proposiciones*, Nº.12, Santiago, pag.:121-139.

"el poder de la rigidez abrazada" y del guerrero mapuche como "la fuerza de la movilidad desnuda". Se reconstruye el significado de la guerra para las dos sociedades en conflicto a través de un análisis de los ejércitos respectivos, de los implementos técnico y materiales (incluyendo el uso de los caballos) y el entrenamiento de los guerreros. En el segundo de los trabajos citados, se examina además el contexto simbólico-ritual de la guerra a través de un estudio del rito del Weichan o "guerra de los vientos" en comunidades de Lumaco y Traiguén. Sobre el tema del sentido de la guerra para el mapuche, véase también Foerster (1991a) y los estudios de Leonardo León (1983, 1985, 1986, 1988-1989, 1990, 1993).

- 1990 "La cuestión indígena y la situación de las minorías étnicas", en: *Proposiciones* Nº18, Santiago, pag.: 233-250.
- 1990b *Breve historia de la legislación indígena en Chile*, Comisión Especial de Pueblos Indígenas, Serie Documentos, Santiago.
- 1992 *Conquista y barbarie*, Ediciones SUR, Santiago.
- Blancpain, Jean Pierre:
1969 "La tradición campesina alemana en Chile", en: Boletín de la Academia Chilena de la Historia Nº81, Santiago.
1974 *Les allemands au Chili (1816-1945)*, Ed Böhlau-Verlag-Köln, Köln.
- Bonfil Batalla, Guillermo:
1989 "El patrimonio cultural de México: un laberinto de significados", en: *Folklore Americano* Nº 47, enero-junio, México.
- Burga, Manuel:
1988 *Nacimiento de una utopía: muerte y resurrección de los Incas*, Instituto de Apoyo Agrario, Lima.
- Carreño, Luis Alberto:
1985 "La repoblación de Osorno: un aporte a la autonomía económica de la región", en: Pinto Jorge y Villalobos Sergio, *Araucanía: temas de historia fronteriza*, Temuco, Ediciones Universidad de La Frontera, pag.: 83-99.
- Casonova, Holdenis:
1989 *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco.
- Cerda, Patricia:
1988-1989 "La frontera en Chile: un análisis comparativo", en: *Nueva Historia* Nº17, Londres, pag.: 47-56.
1989 "Las mujeres en la sociedad fronteriza del Chile colonial", en: *Jahrbuch* Nº26, Köln, pag.: 157-171.
1993 "El lado femenino de la guerra de Arauco", en: Montecino Sonia y Boisier María Elena (Editoras) *Huellas. Seminario Mujer y Antropología: problematización y perspectivas*, Santiago, CEDEM, pag.: 97-104.
- Cousiño, Carlos:
1985 "Reflexiones en torno a los fundamentos simbólicos de la nación chilena", en: *Lateinamerika Studien* Nº9, Universität Erlangen-Nürnberg, München, pag.: 31-42.
1990 *Razón y ofrenda*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica, Santiago.
1991 "La formación de los estados nacionales y su relación con la iglesia y la sociedad", en: Galli Carlos y Scherz Luis (Editores) *Identidad cultural y modernización*, Ediciones Paulinas, Buenos Aires, pag.: 121-145.
- Donoso Ricardo y Velasco Fanor:
1928 *La propiedad austral*, Santiago, ICIRA, 2da ed. 1971.

- Durán, Teresa:
1986 "Identidad mapuche: un problema de vida y de concepto", en: *América Indígena* N°4, vol. XLVI, octubre-diciembre, México.
- Faron, Louis:
1956 "Araucanian Patri-Organization and the Omaha System", en *American Anthropologist*, Vol.63.
1961a "The Dakota-Omaha Continuum in Mapuche Society", en *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, Vol.XCI.
1961b *Los mapuches: su estructura social*, Instituto Indigenista Interamericano, México, 1969.
1962 "Matrilateral Marriage among the Mapuche", en *Sociologus*, Vol.12, Berlín, pag.:54-56.
1983 Reseña de Villalobos Sergio et al, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, op. cit., en: *Nueva Historia* N°8, año 2, Londres, pag.: 279-284.
- Foerster, Rolf
1980 *Estructura y funciones del parentesco mapuche: su pasado y presente*, Tesis de Licenciatura. Escuela de Antropología, Universidad de Chile, Santiago.
1990a "La conquista bautismal de los mapuches de la Araucanía", en *Nütram* N°3, Año VI, Santiago, pag.:17-35.
1990b "La Conquista en el ámbito mapuche", en *Tópicos* 90 N°1, Santiago, pag.:33-42.
1991 "Guerra y aculturación en la araucanía", en Pinto, Jorge et al *Misticismo y violencia en la temprana evangelización de Chile*, Universidad de La Frontera, Temuco, pag.:169-212.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia.
1988 *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970*, CEM, Santiago.
- Guarda, Gabriel O.S.B.
1952 *Historia de Valdivia, 1552-1952*, Imprenta Cultura, Santiago, 1953.
1961 "Formas de devoción en la edad media de Chile: la Virgen del Rosario de Valdivia", en: *Historia* N°1, Santiago, pag.:152-202.
1973 *La economía de Chile austral antes de la colonización alemana (1645-1850)*, Valdivia, Universidad Austral de Chile.
1968 "Los caciques gobernadores de Toltén", en: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* N°78, año XXXV, Santiago.
1980 "El servicio de las ciudades de Valdivia y Osorno (1770-1820)", en: *Historia* N°15, Santiago.
- Hobbes, Thomas
1651 *Leviatán*, FCE, México, 2da edición en español 1980.
- Inostroza, Iván
1992 *La formación de una sociedad de frontera: Concepción y Araucanía*, Santiago (Manuscrito inédito).

- Lafaye, Jacques
1977 *Quetzalcóatl y Guadalupe. La formación de la conciencia nacional en México*, FCE, México.
- Latcham, Ricardo
1929-1930 "Los indios de la cordillera y la pampa en el siglo XVI", en: *Revista Chilena de Historia y Geografía* Nº 66 a 69, junio-septiembre de 1929 a abril-junio de 1930, Santiago.
- Leiva, Arturo
1984 *El primer avance a la Araucanía. Angol, 1862*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
- León, Leonardo
1981 "Alianzas militares entre los indios de Argentina y Chile. La rebelión araucana de 1867-1872, en *Nueva Historia*, Año 1, Vol.I, Londres..
1982 "La corona española y las guerras intestinas entre los indígenas de la araucanía, patagonia y las pampas, 1760-1806", en *Nueva Historia*, Nº5, Londres, pag.: 31-67.
1983 "Expansión inca y resistencia indígena en Chile", en *Chúngara*, Nº10, Arica, pag.:95-115.
1985 "La guerra de los Lonkos en Chile Central, 1536-1545", en *Chúngara*, Nº14, Arica, pag.:91-114.
1986 "La resistencia anti-española y el rol de las fortalezas indígenas en Chile central, 1536-1545, en *CUHSO*, Vol.3, N.1, Temuco, pag.:53-116.
1988-1989 "La alianza puelche-huilliche y las fortificaciones del Liben, Riñihue y Villarica, 1552-1583" en *Nueva Historia*, Nº17, Londres, pag.: 13-46.
1990a "El malón de Curiñamcu. El surgimiento de un cacique Araucano (1764-1767)", en *Proposiciones*, Nº19, Santiago, pag.:18-43.
1990b *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700-1800*, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.
1991a *La merma de la sociedad indígena en Chile Central y la última guerra de los Promaucaes, 1541-1558*, Institute of Amerindian Studies, Londres.
1991b La visión indígena del pacto colonial a fines del siglo XVIII (manuscrito inédito)
1992 "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692", en *Nütram* Nº30, Año VIII, Santiago, pag.:27-53.
- Lipschutz, Alejandro
1956 *La comunidad indígena en América y en Chile*, Editorial Universitaria, Santiago.
1970 "Los araucanos en la evolución de la nación chilena: presente y futuro de un pueblo", en: *Boletín de la Universidad de Chile* Nº106, octubre, Santiago, pág.: 3-15.
- Luhmann, Niklas
1984 *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Alianza Editorial-Universidad Iberoamericana, México, Primera edición en español 1991.

- MacPherson, C.B.
1962 *La teoría política del individualismo posesivo*, Ed. Fontanella, Barcelona, 1970.
- Méndez, Luz María
1982 "La organización de los parlamentos de indios en el siglo XVIII", en Villalobos, Sergio et al *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, op. cit.
1987 "Trabajo indígena en la frontera araucana de Chile", en *Jahrbuch*, Nº24, Köln, pag.: 213-249.
- Molina, Raúl
1990 *Territorio mapuche-huilliche de Osorno y legislación*, El Canelo de Nos, Santiago.
1992 "Los mecanismos de despojo del territorio mapuche-huilliche de Osorno", en: Orellana Marcela y Muñoz Juan (Editores), *Comunidades indígenas y su entorno*, Universidad de Santiago de Chile, Santiago, pag.:23-44.
- Montecino, Sonia
1991 *Madres y huachos. Alegorías del mestizaje chileno*, Editorial Cuarto Propio-Cedem, Santiago.
- Morandé, Pedro
1984 *Cultura y modernización en América Latina*, Cuadernos del Instituto de Sociología, Pontificia Universidad Católica, Santiago.
- Orellana, Mario
1992 *Historia y antropología de la Isla de la Laja*, Editorial Universitaria, Santiago.
- Octavio, Paz
1952 *El laberinto de la soledad*, FCE, México. Octava reimpresión 1980.
- Ovalle, Alonso de
1969 *Histórica relación del reyno de Chile*, Instituto de Literatura, Santiago.
- Pinedo Javier
1991 "El tema de la identidad desde la literatura hispanoamericana. Algunas reflexiones generales" en: *Psicología y Ciencias Humanas* Nº1, Vol. 4, diciembre, Universidad Central, Santiago, pag.: 24-30.
- Pinto, Jorge
1985 "El bandolerismo en la Frontera, 1880-1920. Una aproximación al tema", en Villalobos Sergio y Pinto Jorge, *Araucanía: temas de historia fronteriza*, op. cit, pag.: 101-122.
1992 "Crisis económica y expansión territorial: la ocupación de la Araucanía en la segunda mitad del Siglo XIX", en: *Estudios Sociales* Nº72, 2 trimestre, CPU, Santiago, pag.: 85-126.

- Pinto Jorge et al
1988 *Misioneros en la Araucanía, 1600-1900*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.
- Popper, Karl
1934 *La lógica de la investigación científica*, Tecnos, Madrid, 1971.
- Rabotnikoff, Nora
1991 El retorno de la filosofía política, Ponencia presentada al VII Seminario de la Comisión de Epistemología y Política de Clacso, Quito, 22 al 25 de julio de 1991 (Manuscrito inédito).
- Ruiz-Esquide, Andrea
1993 *Los indios amigos en la frontera araucana*, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos- Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.
- Silva, Osvaldo
1990 "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", en *Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos*, Nº5, pág.:83-95.
- Schmitt, Carl
1939-1950 *El concepto de lo "político"*, Folios Ediciones, Buenos Aires, 1984.
- Urbina, Rodolfo
1987 "Chiloé y la ocupación de los llanos de Osorno durante el siglo XVIII", en: *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* Nº98, año LIV, Santiago, pag.: 219-261.
- Vergara, Jorge Iván
1991a *La matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras huilliche*, Universidad Austral, Tesis de Licenciatura en Antropología, Valdivia.
1991b "La ocupación de las tierras huilliche y la violencia sobre el indígena (1880-1930). Una investigación preliminar", en *Nütram* Nº26, año VII, Santiago, pag.:29-47.
1992 "El empobrecimiento de las comunidades indígenas. El caso de la Comuna de San Juan de la Costa, provincia de Osorno, Décima Región", Universidad Católica de Chile, Dirección de Postgrado, Informe de Investigación Fondo de Apoyo de Tesis (FAT/10), Santiago.
- Villalobos, Sergio
1980 *Historia del pueblo chileno*, T.I, Empresa Editora Zig-Zag, Santiago.
1982a "Tres siglos y medio de vida fronteriza", en Villalobos Sergio et al, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, op. cit., pag.: 9-64.
1982b "Tipos fronterizos en el ejército de Arauco", en Villalobos Sergio et al, *Relaciones fronterizas en la Araucanía*, op. cit., pag.: 175-221.
1982c "El papel del Estado", incluido en anexo a: Góngora, Mario, *Ensayos sobre la noción de Estado en Chile en los siglos XIX y XX* (1981), Editorial Universitaria, Santiago, 2da edición 1986, pag.: 330-342.

- 1984 "Carta a Leonardo León" (Respuesta a Faron., Louis, 1983), en: *Nueva Historia* Nº9, año 3, Londres, 1984.
- 1985a "Guerra y paz en la Araucanía: periodificación", en: Villalobos Sergio y Pinto Jorge (Editores), *Araucanía: temas de historia fronteriza*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, pag.: 7.30.
- 1985b Reseña de Leiva, Arturo 1984, en: *Historia* Nº20, Santiago, pag.: 519-523.
- 1987 "Prólogo" a: Casanova, Holdenis, *Las rebeliones araucanas del siglo XVIII*, Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco, pag.: 9-10.
- 1989 *Los pehuenches en la vida fronteriza*, Ed. Universidad Católica, Santiago.
- Zapater, Horacio
- 1985 "Parlamentos de paz en la guerra de Arauco", en Pinto, Jorge Araucanía. *Temas de historia fronteriza*, Temuco.
- 1992 *La búsqueda de la paz en la guerra de Arauco: padre Luis de Valdivia*, Editorial Andrés Bello, Santiago.